



UNIVERSIDAD
NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



FACULTAD DE PSICOLOGÍA

TESIS:

“EL GÉNERO COMO PROVEEDOR DE SENTIDO ONTOLÓGICO”

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA

AXLER YÉPEZ SALDAÑA

DIRECTORA: MTRA. PATRICIA JOSEFINA BEDOLLA MIRANDA

REVISORA: PATRICIA CORRES AYALA

MÉXICO, DISTRITO FEDERAL

OTOÑO DE 2015



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.

ÍNDICE

Presentación.....	6
Introducción.....	7
Capítulo I. Hermenéutica Feminista.	
a) De Europa a París	12
b) Intelectuales de la época	18
c) Hermenéutica de la sospecha	22
d) Reseña de la maestra de la sospecha	25
e) El segundo sexo/Le deuxième sexe	28
f) Pensamiento de Simone de Beauvoir	37
g) Influencia en la cultura occidental	38
Capítulo II. Perspectiva de género para leer a los clásicos.	
a) El feminismo académico	42
b) Surgimiento de la categoría género.....	45
c) Lectura sospechosa de los clásicos.....	48
d) Alcances y limitaciones de la Perspectiva de Género.....	60
Capítulo III. Debates posmodernos: deconstrucción del género	
a) Apuntes Austinianos, Derridianos, Foucaultianos y Lacanianos.....	65
b) Panorama del feminismo norteamericano.....	79
c) Contexto de Judith Butler	86
d) Teoría Queer de Judith Butler.....	87
Capítulo IV. Colonialidad del Género y Psicología en América Latina.	
a) Perspectiva de Género en América Latina	98
b) Sujetos de estudio de la Psicología Mexicana.....	102
c) Estudios de Género y Psicología en América Latina.....	110
d) Análisis de las modernidades alternativas	121
e) Identidades (alter)nativas.....	131

f) Conclusiones	142
Referencias.....	150

Agradecimientos

Si existiera una deidad a la que rehusó llamar Zeus, Dios padre, Quetzalcoatl o Ra definitivamente me costaría mucho trabajo agradecerle por el panorama económico/político nacional en el que me tocó nacer, no obstante si merecería mi agradecimiento la existencia de instituciones públicas como la UNAM, la universidad que me ha permitido formarme siguiendo mis propios intereses, y me ha brindado diversas oportunidades en áreas que me eran ajenas; a pesar de enfrentarse a la burocracia institucional y a la fanatización de sus integrantes. Reconozco mis deudas con la Universidad Nacional Autónoma de México que me permitió integrarme al Club de Teatro de la Facultad de Psicología (Actualmente Colectivo Teatro Psi) dentro de mi facultad la Facultad de Psicología; al Programa Universitario de Estudios de Género, que pese a su elitismo cuenta con el compromiso del equipo de trabajo de la Biblioteca Rosario Castellanos, donde realicé mi servicio social y fui becado durante mi proceso de titulación por la beca del proyecto PAPIME “Visibilidad de la producción académica de feministas mexicanas a través de una base de datos” del Mtro. Joel Estudillo García y de Edgar Nieto; así como la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la Facultad de Filosofía y Letras y el Museo Universitario de Arte Contemporáneo donde pude asistir a tomar clases, seminarios y cursos. Por más instituciones públicas y menos privatización.

Este trabajo está inspirado por el talento hallado en mis maestros y maestras, especialmente quienes, con sus clases y charlas, me transmitieron el gusto por los saberes y las experiencias derivadas de ellos, con cada una y cada uno fue diferente, pero quisiera mencionarlos según su aparición en mi trayectoria académica: Damariz García, Olga Rojas, Araceli Otero (con quien también compartí la experiencia de impartir clases), Guadalupe Flores, Adriana Hernández (mi introducción al psicoanálisis), Blanca Estela Reguero (por despertar mi interés en la filosofía), Fernando García, Gabriel Gutiérrez Ospina, Roberto Madrid (joven profesor) , Rian Lozano y Nina Hoechtl (del seminario Cultura Visual y Género y el grupo de trabajo MANUELA) y León González Anguiano por su iniciativa de retomar a Lacan desde el primer seminario. A Patricia Josefina Bedolla quien me permitió armar este ensayo siguiendo mis intereses y me transmitió la intersección entre los estudios de género y la psicología, una especial mención, igual que a mi revisora Patricia Corres y

sinodales Juan Carlos Huidobro y Rocío Avendaño por sus conversaciones teóricas y Pablo Fernández por su disposición. .

Que se encuentre una digna mención de este trabajo entre la familia y amigos que han estado a mi pendiente, y con quienes he compartido una diversidad de experiencias que sin duda han inspirado mi manera de mirar el mundo. Para todos ellos dedico este trabajo.

PRESENTACIÓN

Resumen

A través de esta tesis tipo ensayo propongo un análisis de literatura comparada que permita entender la relevancia, y urgencia, de una mirada con perspectiva de género dentro de las reflexiones psicológicas, con el fin de comenzar a desarticular la opresión sobre los cuerpos violentados por género/raza/clase y otras categorías situadas en el mestizaje mexicano.

Abro el análisis con Simone de Beauvoir puesto que su producción teórica es una manifestación crítica feminista a las disciplinas académicas, sospechando el patriarcado imperante, que nos permite realizar una nueva lectura, de textos clásicos, más sensible a la diferencia sexual, y poner en jaque esa diferencia sexual como sólo un modelo de entendimiento humano. Cierro con la utilidad de situar las necesidades de cada sujeto según la posición que ocupa, en su vida cotidiana, oprimido por un entramado de relaciones simbólicas de poder y condiciones materiales desiguales de existencia, dentro de territorios mexicanos, donde crece la precariedad y la vulnerabilidad.

Palabras clave

Género, Feminismo, Perspectiva de género, Patriarcado, Performance de género, Interseccionalidad, Modernidades alternativas, Identidades (alter)nativas.

“Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito”

Sor Juana Inés de la Cruz

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se presenta como una alternativa que persigue viejos fines. Adopto la categoría de análisis –género- surgida dentro del debate feminista académico, para construir nuevas maneras de usarla y comprenderla, valga decirlo para complejizarla.

El análisis de literatura comparada o análisis bibliográfico da paso a la articulación de diferentes saberes (académicos o no) con el fin de ampliar sus alcances explicativos y, como su nombre lo indica, comparar las similitudes de teorías que surgen sustentadas por epistemologías distintas. Dejo esto claro ya que, a pesar de la división por capítulos, esta investigación pretende generar un diálogo entre las diferentes propuestas académicas y llevarlas a nuevas maneras de entender sus propios conceptos: según su surgimiento histórico y las críticas que han recibido.

Recurro a un método hermenéutico y no experimental, ya que opto por el análisis interpretativo, de hechos cotidianos y noticias, sobre acontecimientos que ocurren dentro de la cotidianidad, del tiempo que es presente en el momento que escribo esta investigación, más que a un experimento o análisis estadístico que recree la realidad que describe. Será común que contraste un capítulo con otro o que haga mención cuando estoy citando textualmente a los/las autores/as; cuando hablo de la lectura de alguien más (o propia) sobre un texto o de su respectiva traducción.

Los Estudios de Género se derivan del feminismo académico que permeó el pensamiento del siglo pasado, encontrando como una de sus exponentes más radicales a Simone de Beauvoir para quien el género aún era una categoría de análisis desconocida, puesto que fue justo su ensayo *El segundo sexo* el que permitió comenzar a cuestionar el

significado cultural de la figura de la mujer, lo que posteriormente dio paso a la dicotomía sexo/género como modelo de análisis.

Parto del feminismo para este análisis ya que resulta un punto estratégico que anteriormente ya ha acogido reflexiones diversas en torno a la categoría –género- y su complejización dada por otras categorías con las que esta interactúa. Me parece igualmente oportuno partir de éste como un espacio de diálogo en busca de la *descolonización de subjetividades*, valga decirlo para abrir el diálogo con las identidades y prácticas no hegemónicas.

Es por esto que en el capítulo I desarrollo a profundidad el pensamiento de Simone de Beauvoir enmarcado en el contexto histórico francés, sobre todo de la primera mitad del siglo XX, y cercano al existencialismo imperante en la filosofía francesa de esa época e influenciado por el psicoanálisis y la hermenéutica. Su desarrollo académico, con posturas de política feminista claras, son los primeros pasos para entender la construcción subjetiva de *la mujer*, dentro del fenómeno que describe como un: sistema de dominación patriarcal. Su lucha teórica y activismo político se enmarcan dentro del llamado Feminismo de la Igualdad que enuncia que, al no poder justificar la desigualdad de los géneros, se debe abogar por igualdad de derechos y de posiciones sociales de tales.

En el capítulo II hago un análisis del feminismo académico derivado de la intervención de Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad, al que históricamente le *antagoniza* el Feminismo de la diferencia, el cual ve nacer al *género* como categoría analítica enmarcada en una segunda ola del feminismo del siglo XX, en un contexto estadounidense. Este feminismo remarca las diferencias “inherentes” al sujeto femenino del masculino, sean estas una construcción histórica o determinación biológica. Retomo el clásico artículo de Gayle Rubin *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo* como articulador de la categoría *género* en la manera en que se le entiende en relación a la sexualidad, la política y la economía.

Finalizo este capítulo con una búsqueda de las diferentes maneras de leer, y entender, propuestas *clásicas* sobre la reivindicación social que conlleve a desarticular la asimetría de género; estas son derivadas sobre todo de posturas marxistas y psicoanalíticas

sobre todo por su relación al texto de Rubin y la importancia que la tradición teórica disciplinaria les ha dado; no obstante dejo claro desde ahora que sólo son posturas parciales que han intercambiado diálogos en espacios de reflexión.

El siguiente capítulo, capítulo III, trata los estudios feministas posmodernos derivados de condiciones académicas en las que los saberes disciplinarios se enfrentan a la crítica de la modernidad que los vio nacer, así es que el género mismo como categoría analítica se ve cuestionado históricamente por la resistencia de las mujeres y minorías sexuales junto con los movimientos antiracismo. Me centro fundamentalmente en el surgimiento de la teoría Queer de Judith Butler por la nueva lectura, o manera de entender que le da a Simone de Beauvoir así como con la influencia que en su pensamiento tienen Michel Foucault, Jacques Derrida, John L. Austin y Jacques Lacan: autores fundamentales del posmodernismo.

No podemos olvidar que la Segunda Revolución Sexual estaba por terminar y se comenzaba a reclamar especificidad de diferencia (de prácticas sexuales e identidades subversivas) por lo que la categoría *género* llegó a perder su validez al ser deconstruida mediante el análisis de las prácticas sexuales y ser fuertemente criticada por perpetuar la dicotomía naturaleza/cultura. No quisiera continuar sin mencionar que en España Beatriz Preciado y, también en Estados Unidos, Teresa de Lauretis, juegan un papel fundamental para la construcción de la denominada Teoría Queer; retomo sólo los postulados Butlerianos debido a la relación geográfica y política que tiene con la crítica teórica al *género*, además de que Judith Butler durante marzo de 2015 tuvo dos intervenciones dentro del marco académico mexicano en relación con los movimientos de resistencia política dentro del territorio geo-político por lo que su influencia creció dentro del país; mientras que Preciado experimenta con prácticas sexuales lo que requiere de un análisis minucioso que no alcanzo a hacer a profundidad pues abordé el *discurso de género* sólo como modelo cognitivo.

El último capítulo, capítulo IV, lo retomo a modo de síntesis y conclusión. Hago hincapié en que estos son los primeros pasos para el diálogo entre la Psicología, el Feminismo de la Tercera Ola y los estudios de género. América Latina, un espacio político construido tras un proceso de colonización, se ha visto violentada no sólo bajo las armas

sino también epistémicamente, no permitiéndosele generar paradigmas epistémicos independientes de los modernos euroestadounidenses, este es el punto clave para comenzar a articular diferentes saberes que busquen una descolonización epistémica y subjetiva, en el que la Psicología abogue por los sujetos colonizados por el género desde la ubicación de sus cuerpos en un espacio no hegemónico *al sur* del globo terráqueo.

Como el lector/la lectora podrán darse cuenta, los primeros tres capítulos pueden ser considerados sucesivamente la primera, segunda y tercera ola del feminismo del siglo XX, esto es así pues lo que busco es que a partir de los postulados fundamentales del Feminismo Académico la Psicología en México, y América Latina, pueda comenzar a analizar a sus sujetos de estudio bajo el modelo cognitivo que el género les provee con respecto a sí mismos, con un significado cultural consensual que las investigaciones psicológicas en México no han hecho más que replicar.

Recurriré a las “@”, “x” o palabras que no pertenezcan a un género gramatical (como *Les* en vez de *Los* para referirme a un plural que incluya hombres y mujeres o sujetos con una identidad genérica no legitimada, contra el recurrente *Los* que en idioma español pretende englobar a sujetos masculinos y femeninos) esto con el fin de estructurar otras formas de escribir que permitan comenzar a trascender la forma genérica y que puedan ser más inclusivas, pero aclaro que esto sólo lo haré en casos excepcionales en que los grupos de individuos a quienes me refiera cumplan con alguna de estas características o no se identifiquen con alguno de los géneros hegemónicos.

Los autores y las autoras clásicos los retomo ya que han sido discursos legitimados históricamente por la academia, pero la intención de este trabajo es darles una nueva lectura para que puedan servir de utilidad para fines políticos en pro de los grupos oprimidos y no de los grupos privilegiados en el poder. Los saberes disciplinarios no clásicos serán referenciados según su autor@ dando una breve semblanza de su trabajo con relación a los temas abordados; de antemano me disculpo ya que de much@s de ell@s no tengo una vasta información así que su semblanza será más breve, pero no por eso menos importante. Me parece importante destacar que, al hacer citas textuales, respeto las cursivas, entrecorilladas y subrayadas del texto original al que me refiera, según los casos; los problemas derivados de traducciones distintas y categorías ambiguas trataré de

esclarecerlos dentro del texto mismo, a modo de volverlo ameno y no dificultar el entendimiento.

El abandono del Feminismo de la Diferencia y del pensamiento marxista clásico no implica el desecho total de las teorías por una más reciente históricamente, más bien la propuesta es partir de estos análisis para poder criticarlos y articularlos con otros saberes cuyos fines emancipatorios son igualmente distinguibles, como el Psicoanálisis. Al final de la tesis encontrará, lector(a), que si bien el discurso genérico se puede desarticular, aún faltan por accionar muchos cambios a nivel político/económico y, aún más difícil, a nivel cotidiano, para poder hablar de una identidad (alter)nativa a las categorías clásicas; no obstante los antagonismos planteados por el Feminismo de la Diferencia y el marxismo nos son útiles actualmente para analizar el devenir de la Modernidad Occidental en América Latina.

Por último quiero dejar clara la independencia de cada uno de los capítulos que pueden ser leídos por separado con el fin de sólo consultar algún aporte fundamental, una reseña o una crítica sobre los conceptos o pensamiento de l@s autor@s que analizo, así como mi propia propuesta de una Psicología con políticas feministas.

Capítulo I. HERMENÉUTICA FEMINISTA

De Europa a París

Si queremos hablar del marco histórico de la academia hegemónica del siglo pasado debemos ubicarnos en una Europa en transición. A pesar de que la producción disciplinaria se ha dado en distintas latitudes, el Movimiento Feminista Académico y político articulado se da en Francia, a partir de las reflexiones de Simone de Beauvoir sobre la mujer como (la otra) dentro de la cultura patriarcal.

El continente europeo se nos muestra como heterogéneo¹ y cambiante, no como estático. Ha acogido diferentes hitos históricos como las Revoluciones Burguesas y ha sido la sede del proyecto modernizador y colonizador de otros espacios geográficos que le sirvieron para tener una posición privilegiada *al norte* del globo terráqueo.

En esta investigación destaco aquellas condiciones y movimientos que, dentro de las diferencias entre hombres y mujeres, han provocado cambios políticos, económicos y cotidianos para las subjetividades masculinas y femeninas.

Empezaré con Dinamarca en donde “las mujeres siempre han gozado de mucha libertad. Cuando sus esposos vikingos se ausentaban, ellas se hacían cargo de gran parte de la administración y eran miembros del foro político nacional” estas condiciones se ven fuertemente violentadas por la inmersión del cristianismo en la cultura Europea y “particularmente el puritanismo del siglo XIX, el cual, significó cierto atraso para las mujeres” (Berenice Dubois, 1986: 23).

La inmersión de la religión hegemónica de ninguna manera significó limitar, al contrario, suscitó reacciones tales como que las mujeres de Dinamarca en “1851 comenzaron a organizarse y muy pronto fueron capaces de acceder a las mismas profesiones que los hombres: en 1857 se les permitió ir a la universidad”. Posteriormente “en 1908 ganaron el derecho al voto y a ser elegidas en los comicios municipales en 1916, a ser candidatas en las parlamentarias” (Ibídem: 23-26).

¹ Inclusive hay diferentes condiciones sociopolíticas en los países de Europa occidental y de Europa oriental.

De igual forma, en Inglaterra, “las mujeres obtuvieron sus primeros derechos como resultado de luchas muy difíciles durante los primeros años del siglo: el del voto en 1928 el de la propiedad privada y una legislación mejor sobre el divorcio, así como acceso a las profesiones consideradas “masculinas” (derecho, medicina)”. Pero conseguir derechos legales en torno a la propiedad privada y el divorcio no son suficientes para conseguir la emancipación, así que hubo una segunda fase de organización y manifestación de las mujeres en la que ellas “invadieron el mercado de trabajo; esto ocurrió en la década de los sesenta”, para que más tarde, en 1970 se garantizara “legalmente la igualdad a hombre y mujeres”. “En 1975 se aprobó una nueva ley sobre el divorcio y otra por seis meses de licencia por maternidad. En 1967 fue legalizado el aborto” (Ibídem).

Como sucede a menudo, los cambios históricos en Estados Centralizados se ven influenciados por los movimientos que se dan en la Ciudad Capital, la cual suele tener un área metropolitana importante, y de la cual también se obtienen proyectos culturales, como ha sido el caso de Londres, ciudad en la que para la década de los ochentas una de cada 3 familias se encontraba compuesta por un solo padre, lo que implica una evolución de la estructura familiar, no porque llegue hacia algún punto “evolucionado” sino porque se visibilizan las alternativas al modelo familiar hegemónico conformado por una pareja heterosexual. Finalmente en Inglaterra “la iglesia anglicana, más liberal que la católica, permite los anticonceptivos y, con ciertas restricciones, también el aborto” (Ibídem: 23).

Volviendo a la Europa Continental podemos hablar de Austria, lugar geopolítico en el que se da una combinación de autoritarismo, presión y rigidez por un lado, de innovación y socialismo por el otro. A inicios de siglo el movimiento de mujeres se alió con el obrero. Consiguiendo el derecho *femenino* al voto 1919. También se vuelve legal que la pareja en matrimonio pueda adoptar el nombre del esposo, de la esposa o de ambos.

En Bélgica, un tercio de mujeres mayores de 25 viven solas, igual que en el ejemplo londinense podemos notar que el modelo tradicional familiar es puesto en tela de juicio, no obstante la influencia de la Iglesia Católica sigue siendo poderosa en educación privada, lo que dificulta la selección de alternativas.

En España “ya en 1921 las mujeres obtuvieron el derecho al voto, la posibilidad de ser elegidas, igualdad de derechos en el matrimonio y el derecho a trabajar”, lamentablemente esto sólo un breve periodo puesto que posteriormente la influencia de la iglesia católica adquirió mayor poder; a partir de aquí las españolas se volvieron cautelosas “temen perder lo obtenido” (Ibídem).

No obstante, aún en los ochentas se habla de los territorios españoles que no se influenciaron de manera abrupta por el modelo católico, un ejemplo es Cataluña donde “ya en el siglo XIII sus mujeres gozaban de cierto privilegios. Pero la mayoría de la población femenina sólo cuando terminó el régimen franquista pudo acceder a ciertas formas de progreso. En diciembre de 1975, después de los primeros “días para la liberación de la mujer española”, surgieron aproximadamente 200 asociaciones feministas. Y, tres años después, la nueva constitución española abolió toda discriminación sobre la base del sexo. Se hicieron entonces programas de capacitación y de orientación vocacional gratuitos para las mujeres que quisieran cambiar de empleo. En 1981 se aprobó una nueva ley sobre el divorcio y otra que estableció igualdad de derecho para todos los hijos nacidos dentro o fuera del matrimonio. Hasta 1986 existían 60 centros de planificación en España.

En el caso griego, las “griegas constituyen el 31 por ciento de la fuerza de trabajo nacional; y la tercera parte de ellas se emplea en la agricultura. Ahora tienen todos los beneficios de la jubilación y se les permite participar en cooperativas agroindustriales.” (Ibídem: 26) aunque aún por los ochentas tenían un salario inferior al de los hombres.

Las mujeres griegas tienden a quedarse en las profesiones tradicionalmente femeninas (maestras, enfermeras, vendedoras o peluqueras; “únicamente el 0.6 por ciento se encuentra en posiciones que implican una alta responsabilidad, a pesar de los excelentes resultados que se advierten en las universidades donde, sin embargo, sólo un tercio de los estudiantes son mujeres”; uno de los principales problemas es que “infraestructuralmente hay un gran vacío, pocas guarderías, no cafeterías en escuelas y pocos centros de planificación familiar” (ibídem) lo que dificulta el acceso de las mujeres a la vida laboral y pública.

Y llegamos a Francia, no más -o menos- importante, pero si el espacio geopolítico donde surge la reflexión teórica con la que comienzo esta investigación, hablando de Europa “el mayor número de abusos sexuales en los lugares de trabajo ocurre en este país” según una encuesta de 1982.

Los cambios que se dieron a partir de la liberación sexual de los sesenta se vieron reflejados en la estructura familia habiendo “menos matrimonios y también menos nacimientos: en 1982 había 1.9 por ciento niños por familia. Los divorcios se duplicaron entre 1980 y 1982; y el número de padre o madres solteros va en ascenso: 900 mil en la actualidad. La inseminación artificial se abre paso” (Ibídem: 24-25) mostrando que el cambio en la estructura familiar no necesariamente implica un cuestionamiento a las tecnologías reproductivas. El modo de vida femenino francés ha mostrado significativos cambios, ya “en 1848 las mujeres empezaron por formar sus propios clubes (...) dos años después se reconoció a las mujeres el derecho a estudiar” (Ibídem). En 1920 les fue permitido participar en los sindicatos sin el permiso de su marido. El derecho al voto lo obtuvieron en 1945, mucho después que en los países nórdicos, e incluso que en España y Turquía.

Fue en 1884 que se restablece el divorcio en Francia, y “la mujer puede obtenerlo en caso de que el marido cometa adulterio; sin embargo, en el terreno penal, se mantiene la diferencia de sexos: el adulterio sólo es delito si lo comete la mujer.” (Simone De Beauvoir, 2013: 115. 1º Ed. 1949). “hay que esperar hasta 1938 y 1942 para ver modificado el estatuto de la mujer casada: entonces se abroga el deber de obediencia, aunque el padre sigue siendo el jefe de la familia él es quien fija el domicilio, aunque la mujer puede oponerse a su elección si aporta razones válidas”. Evidentemente en este momento histórico “la igualdad de ambos cónyuges todavía no se ha realizado” (Ibídem: 115-116) siendo la población rural de Francia la que influenciada por el código napoleónico ha obtenido menos beneficios legales. Igualmente se ve envuelta en asuntos de doble moral:

En Francia, a raíz de una prolongada campaña abolicionista, la ley del 13 de abril de 1946 ha ordenado el cierre de las casas de tolerancia y el reforzamiento de la lucha contra el proxenetismo: <considerando que la existencia de esas casas es incompatible con los principios esenciales de la dignidad humana y el papel que a la mujer corresponde en la

sociedad moderna> (...) sin embargo, no por ello continúa ejerciéndose menos la prostitución. Evidentemente, no será con medidas hipócritas y negativas como podrá modificarse la situación (Ibídem: pie de página 133).

Es Simone de Beauvoir quien, en 1949, denuncia que “todavía hay en Francia aldeas donde, a la mañana siguiente de la boda, se exhibe ante padres y amigos la sábana ensangrentada” (Ibídem: 155-156). En las grandes ciudades francesas a mediados del siglo XX aún estaban “prohibidas la propaganda anticonceptiva y la venta de pesarios, tampones vaginales, etc.; mas no por eso está menos difundido el *birth control*. En cuanto al aborto, no está autorizado en ninguna parte por las leyes” (Ibídem: 112).

En 1965, las mujeres pudieron abrir cuentas de banco o aceptar un empleo sin necesidad del consentimiento del esposo. “Mayo de 1968 en Francia no culminó, como en México, en un tragedia. Fue una gran revuelta, estudiantil al comienzo, pero se propagó muy pronto a través del país llevando a la huelga a todas las fábricas y a muchos otros centros de trabajo” (Marie C. Boons, 1985: 34) se presentaban asambleas en todas partes, incluso en la calle, con las que el movimiento estudiantil y obrero pudieron dialogar en la cotidianidad.

En el mundo del trabajo de las mujeres francesas la diferencia salarial era del 30 por ciento en 1980. “Las mujeres constituyen el 14 por ciento de los empleos en la administración y 40 por ciento de los trabajadores especializados. Un número significativo de mujeres administran empresas” al mismo tiempo que “la mayoría de las trabajadoras está casada, lo cual ha puesto en cuestión la distribución de funciones entre hombre y mujeres en el hogar y la familia”. El devenir social, que no se debiera entender como un *progreso* necesariamente, se ha gestado históricamente como resultado del rol que las mujeres juegan al replicar su cotidianidad femenina, junto con su interacción con el papel que juegan los hombres asumiendo sus roles, con la presencia y ausencia de diferentes asunciones identitarias según la condición histórica de visibilización de éstos. Se facilita el cuestionamiento de roles femeninos como lo vemos desde finales del siglo XIX cuando “el porcentaje de mujeres trabajadoras era sustancialmente más elevado que en otras naciones (36 por ciento en Francia comparado con un 25 por ciento en gran Bretaña)” (Berenice Dubois, 1986: 25) ya que esto mismo alteró las situaciones que vivía la cotidianidad de la

que la academia no hablaba, pues tenía debates a los que denominaba *científicos*: los cuales partían de un método experimental que no interpretara sino que *probara/demostrara* una verdad.

No todos los sectores sociales han acogido bien la entrada de las mujeres en ámbitos tradicionalmente masculinos “en 1982 el sindicato de la CGT despidió a las afiliadas que participaban en la revista *Antoinette*, porque consideró que su actitud era muy feminista” (Ibídem). Desde 1981 el gobierno Francés ha realizado acciones específicas y puesto énfasis en iniciativas concretas, gracias a subsidios otorgados por el Ministerio de los Derechos de la Mujer. Aunque más bien pareciera que la crítica a las feministas se deben a los grupos que pierden privilegios con estas críticas, lo que se vuelve claro si tomamos en cuenta que “en Francia, según la encuesta llevada a cabo en 1889-1883, por una jornada de trabajo igual a la del hombre, la obrera no percibía más que la mitad del salario masculino” (Simone De Beauvoir, 2013: 109. 1º Ed. 1949).

Marie Claire Boons², analiza las condiciones económicas del momento en que escribe el artículo que referencio, en el que denuncia que: “La crisis económica también causa estragos en Europa, donde hay, me parece, cerca de dos millones y medio de desocupados” (Marie C. Boons, 1985: 34). Pero siendo parte de Europa un buen número de países ricos, estos pueden muy bien administrar la crisis sobreexplotando al tercer mundo, y, en palabras de la autora, “puedo afirmar que entre nosotros nadie se muere de hambre” (Ibídem).

Así, en la Francia del siglo pasado llegaron las ganancias obtenidas gracias a la movilización de grupos feministas que se indignaban de que “en Francia cada año un millón de mujeres aborta en peligrosas condiciones, a causa de la clandestinidad a la cual se ven condenadas”, ¿cómo es que si esa cantidad de mujeres se sometían al procedimiento abortivo seguía siendo ilegal? ¿por qué las políticas públicas abandonaban a las mujeres a su suerte durante el aborto? poco a poco “los diarios, revistas y libros de mujeres llenaban las librerías” (Ibídem: 36) lo que posibilitó el ejercicio, no sin angustias en un principio, de

² Psicoanalista francesa, autora junto con otras del libro colectivo *C'est terrible, quand on y pensé*. En el verano de 1984 expuso este balance del movimiento feminista en Francia, en El Colegio de México, en el marco del PIEM (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer) (Nota: pie de página 35)

libertad sexual: se reivindicaba al cuerpo como posesión propia; la maternidad fue vista como una elección, (Simone De Beauvoir, 1971) ; y se predicaban nuevos tipos de goce que cuestionaban la dictadura de la penetración como práctica hegemónica.

Finalmente quiero destacar que inclusive lo que cotidianamente se visualiza en ciertos espacios se ve permeado por los imperativos hegemónicos, por ejemplo: “es notable que en París, de cada mil estatuas (exceptuando las de las reinas que, por razón puramente arquitectónica, se encuentran en el Luxemburgo), no haya nada más que diez erigidas en honor de mujeres. Tres están consagradas a Juana de Arco” (Ibídem: 2013: pie de página 128. 1° Ed. 1949) lo que nos indica que aún entre hombres y mujeres existen diferentes manifestaciones en las representaciones a nivel cultural. Estas condiciones son las que fueron cuestionadas por el feminismo académico del siglo pasado.

Intelectuales de la época

Durante los acontecimientos históricos anteriormente descritos en Francia existieron también diferentes movimientos filosóficos como el Existencialismo, la Hermenéutica, la Fenomenología y, posteriormente, la entrada del Posestructuralismo y la llamada Posmodernidad.

Algunos de estos movimientos, y sus más significativos representantes, sobre todo por parte de la filosofía existencialista, se vieron involucrados en los movimientos políticos franceses.

La academia francesa de mediados del siglo XX incluía a intelectuales muy influyentes dentro de la academia y los movimientos políticos, tales como: Jean Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Louis Althusser, Claude Levi-Strauss, Jean Francoise Lyotard, Emmanuel Levinas, Albert Camus, Gilles Delleuze, Felix Guattari y, por supuesto, Simone de Beauvoir. Estos autores dialogan entre ellos, como el círculo de académicos y figuras públicas y, de manera indirecta, son parte fundamental del desarrollo teórico de esta investigación; yo retomaré sólo las posiciones de los involucrados en el análisis crítico que hago, por su relación a movimientos teóricos que reaccionaban criticando a la academia que los acogía.

Cuando Sartre (1905-1980) firmó el Manifiesto de los 121,³⁴ en 1960, se produjo un enorme escándalo. La influencia de los intelectuales en los movimientos políticos franceses era muy notoria,⁵ el presidente francés Charles De Gaulle sentenció una frase harto conocida: “uno no encarcela a Voltaire”, metaforizando la situación de Jean Paul Sartre quien criticaba el sistema político del estado francés, en la que queda más que claro el respeto a la libertad de expresión, sobre todo en el caso de intelectuales con posiciones de poder privilegiadas como la influencia en círculos intelectuales de la que Sartre gozaba, caso contrario al del México actual en el cual no sólo se asesinan periodistas, se censuran publicaciones⁶ y noticiarios,⁷ sino que también se ridiculiza a intelectuales, y los pensadores que están en la academia, se involucran muy poco en asuntos políticos.

No sólo la situación de las políticas de estados europeos permearon el pensamiento de esta época, dentro de los desarrollos teóricos existieron posturas que subvirtieron los modelos de análisis tradicional, así que retomaré algunas de estas maneras de entender los fenómenos sociales para construir mi propia propuesta, de la mano con el análisis que proponen y que han mostrado las políticas académicas de producción de conocimiento.

Empezaré por describir Jacques Lacan (1901-1981), quien es reconocido por hacer una relectura de los textos freudianos, teniendo concienzudamente en cuenta lo que él llama los tres registros de la experiencia (Real/Simbólico/Imaginario), así como por articular los

³ Manifiesto en el cual algunos intelectuales y artistas influyentes de la época aceptaban como legítima la lucha independentista de Argelia, que aún era colonia francesa.

⁴ Simone de Beauvoir también firmó el manifiesto. Destaco las firma del surrealista André Bretón y el psicoanalista de corte lacaniano Maud Mannoni que son quienes me resultan más familiares por sus relaciones intelectuales con los intelectuales aquí citados. No obstante esta lista incluía diversos artistas, burócratas, científicos e intelectuales humanistas.

⁵ Incluso se pueden encontrar fotografías en donde se ven presentes en algunas manifestaciones a Jean Paul Sartre, Michel Foucault y Gilles Deleuze, a pesar de que intelectualmente sus teorías eran divergentes, por supuesto Simone De Beauvoir también se encontraba presente.

⁶ En el estado de Veracruz distintos números de la revista *Proceso*, dedicados a criticar a los últimos dos gobernadores priistas, Fidel Herrera Beltrán y Javier Duarte, no han amanecido en los puestos de revistas cuando el público los espera, sin contar la violencia hacia periodistas que vive el estado que se extiende desde despidos injustificados hasta muertes sin esclarecer.

⁷ El caso más sonado durante la escritura de esta investigación ocurrió en el año en curso, 201. Se trata del cancelado programa *Aristegui noticias*, el cual terminó tras el despido de la periodista Carmen Aristegui por la compañía MVS. Dicho noticiario se posicionaba desde la izquierda política y logró, a partir de las investigaciones de sus colaboradores, descubrir los diferentes fraudes que se llevan a cabo entre el Estado y las Empresas privadas para beneficiar intereses particulares.

desarrollos de la lingüística con la tradición psicoanalítica clásica; se puede decir que él parte de esta última para hacer su propia Teoría Psicoanalítica.

Bajo estos imperativos, criticando la práctica psicoanalítica de su época, se puede decir que Lacan propone tener presente que la técnica analítica ha tratado de aliarse con el Ego⁸ del analizante, cuando más bien tendríamos que tener presente al “ego como un poder de desconocimiento” (Jacques Lacan, 1981: 232. Original 1954).

Siguiendo el análisis lacaniano podemos ver que el Yo no se puede desarrollar si no es en relación con otro: “nos reconocemos como cuerpo en la medida en que esos otros, indispensables para reconocer nuestro deseo, también tienen un cuerpo, o más exactamente, que nosotros al igual que ellos lo tenemos” (Ibidem: 224). Así los otros sirven al sujeto a modo de espejo mientras el sujeto termina de integrar la forma del Yo en el registro imaginario a través de reconocerse como una completud en la silueta de su cuerpo e interiorizar el Yo como sujeto gramatical.

En este juego con relación al otro se produce un “movimiento” de báscula en el que el deseo se conoce a través del otro, el otro nombra el deseo y el inconsciente es el discurso del otro:

“cambia el yo por ese deseo que ve en el otro. A partir de entonces, el deseo del otro, que es deseo del hombre, entra en la mediatización del lenguaje. Es en el otro, por el otro, que el deseo es nombrado. Entra en la relación simbólica del *yo (je)* y el *tú*, en una relación de reconocimiento recíproco y de trascendencia, en el orden de una ley ya preparada para incluir la historia de cada individuo” (Ibidem: 263).

Por otro lado tenemos a Michel Foucault (1926-1984), quien no estaba del todo de acuerdo con la técnica psicoanalítica más nunca negó su importancia histórica. Para él es la vida cotidiana la que “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos”. Pero para él el sujeto tiene dos significados, “sometido a otro a

⁸ Cuando use Ego o Yo me refiero a la misma instancia psíquica, normalmente Ego sólo lo usaré cuando la traducción tenga esa palabra, cuando no, me referiré a esa instancia como Yo.

través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (Michel Foucault, 1988: 231, Original en 1983).

Su vida se vio rodeada de otros intelectuales con los que tenía amistades profundas como Gilles Deleuze, visitó a Althusser mientras éste se encontraba en el manicomio después del crimen de asesinato. También su vida personal suscitó muchos rumores, tanto por su homosexualidad como por haber contraído VIH en la época en que comenzó la epidemia; inclusive es a partir de esta infección que su desarrollo teórico se centró en el análisis del *cuidado de sí*.

Louis Althusser (nació en Argelia 1918 cuando era colonia francesa, muere en 1990 en París), al que catalogo dentro de la tradición Freud-Marxista, con indudable influencia lacaniana nos plantea a la ideología desde la tradición de pensamiento marxista conjugada con el psicoanálisis, para él:

La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” “admitiendo que no corresponden a la realidad, es decir que constituyen una ilusión, admitimos al mismo tiempo que hacen alusión a la realidad y que basta con “interpretarlas” para reencontrar, por debajo de su representación imaginaria del mundo, la realidad misma de este mundo (Louis Althusser, 1969: 44).

Igual que Freud y Marx, como veremos más adelante, Althusser hace una interpretación de la cultura. A partir de que asume que la ideología es imaginaria y no corresponde a ninguna especie de *realidad* nos invita a enfrentarnos con la construcción ideológica que replica las condiciones materiales de existencia; al igual que el Yo lacaniano, la ideología se nos presenta primordialmente como una instancia de desconocimiento: “es *la naturaleza imaginaria de esta relación* lo que sostiene toda deformación imaginaria observable en toda ideología” (Ibídem: 46), no obstante esta deformación es la que, a partir de la ideología, da forma a la realidad compartida por los que somos miembros de la cultura.

También está Jacques Derrida, otro Argelino nacionalizado francés, (1930-2004) quien introduce varias categorías analíticas al debate teórico, retomando planteamientos psicoanalíticos e interpretativos importantes, y con gran utilidad dentro del feminismo,

desde el que él nunca se enunció como practicante. Para él la de(s)construcción implica un punto de vista feminista, ya que si bien “no existe la de(s)construcción. Hay procedimientos de(s)constructivos diversos y heterogéneos según las situaciones o los contextos y, de todos modos, tampoco existe un solo punto de vista feminista” (Derrida en De Peretti, Cristina. Septiembre de 1990: 282. Original en 1989).

Derrida denuncia la lucha contra el falocentrismo, concepto que apunta a que el falocentrismo⁹, que es la primacía simbólica del hombre descrita desde términos psicoanalíticos, y la primacía de los saberes disciplinarios (logos) que según él van de la mano, el ideal del hombre intelectual suele ser el de tener el conocimiento último, y estos fenómenos que se presentan juntos pueden bien analizarse desde el punto de vista feminista

Hermenéutica de la sospecha

El también filósofo francés Paul Ricoeur¹⁰ acuña el término “maestros de la sospecha” (Wenceslao Galán, 2013: 16), influenciado por su maestro Jacques Lacan quien ya había advertido que Freud sospechaba la mentira incluida en el discurso de sus pacientes. Según la postura Ricoeuriana: “Marx, Nietzsche y Freud descubren una paradoja terrible: la **conciencia elabora** –reflexiona, se representa- **un sentido que no puede ver**, una significación que no advierte y que por tanto deforma imperceptiblemente todo su discurso” (Ibídem: 16-17).

Así es como Ricoeur inaugura un método hermenéutico, valga decirlo un método interpretativo, que se basa en el análisis de la deformación de sentido que es inherente a los

⁹ El falo es una representación del Pene, asignándole un lugar privilegiado, sobre todo dentro de la teoría psicoanalítica, y casi como el **significante por excelencia**. Tal concepto puede tener dos significados en el uso que tengo de él: el que refiera a la idea imaginaria que un niño o una mujer tenga sobre el pene y, por otro lado, también puede apuntar la posición privilegiada, que ha implicado en la cultura moderna occidental tener un cuerpo que tiene un pene, y asumir un rol masculino.

¹⁰ 1913-2005 fue un filósofo y antropólogo francés conocido por intentar combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica, cosa que no es exclusiva de él pues más popular pensamiento, el de Heidegger, por un camino por completo diferente, ya había propuesto otra combinación de estas metodologías en su libro clásico *El Ser y el Tiempo* (1927). Cabe destacar que Paul Ricoeur fue un alumno de Jacques Lacan, cuyo pensamiento influenció notoriamente su filosofía desde el Psicoanálisis, a pesar de que Ricoeur nunca lo practicó como profesión.

sujetos, la cual debemos tener muy presente puesto que en tal caso el sentido del discurso se nos muestra no sólo como falso, sino como derivado de condiciones previas; la consecuencia ética de dicha deformación discursiva es que debemos sospechar de ella:

“Sospechamos que está ahí por sus efectos de sentido, esto es, porque en el sentido expresado por la conciencia entrevemos siempre una distorsión, “una deformación, en fin, que la conciencia no puede ver pero a través de la cual su discurso queda expuesto, abierto al exterior, de modo que se vuelve posible analizarlo o criticarlo desde fuera. Esta marca es el síntoma (...). La <astucia> del inconsciente es esconderse en ese signo, lograr que bajo su sentido manifiesto –el que maneja la conciencia- quede latente y activa su verdadera carga” (...) “lo inconsciente es significativo nada más que para otro, para el **Otro**” (...) “por eso podemos afirmar que, a este respecto, la crítica abierta por Marx, Nietzsche y Freud es “el Otro” del discurso moderno o cartesiano, tal como, según veremos, el proletariado es el Otro de la sociedad capitalista, Zaratustra el Otro del humanismo o el analista, en suma, el Otro del yo” (Ibídem: 17).

Podemos darnos cuenta que no hay formar de que se constituya el sujeto hablante sin el discurso del Otro. Se nos muestra la imposibilidad de pensar el Yo cartesiano como una unicidad universal y trascendental,¹¹ más bien surge como el resultado de la relación con el otro.

Lacan ya nos había advertido que “el ego es una función imaginaria que no se confunde con el sujeto” ego no es lo mismo que sujeto, puesto que el sujeto es distinto de lo que dice, en el caso de Freud, su hermenéutica nos permite descubrir “en el inconsciente, esta dimensión del sujeto que habla del sujeto que habla en tanto engañador” (Jacques Lacan, 1981: 287. Original 1954) lo que nos permite *sospechar* del discurso de los sujetos hablantes que, a nivel consciente, desconocen el discurso del Otro, las voces interiorizadas que dan sentido a la realidad que cada Yo se narra.

A la vez que crítico a las propuestas teóricas desarrolladas a partir de la propuesta de Lacan, Michel Foucault también identificó que “el siglo XIX y muy singularmente Marx, Nietzsche y Freud nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica” (Michel

¹¹ Desarrollo este tema con mayor profundidad en el capítulo tres.

Foucault, 1967: 141) Foucault renuncia al análisis hermenéutico “clásico” que primaba, iniciado por la escuela alemana con Dilthey y actualizada por Gadamer, inscribiéndose en la ola histórica de pensamiento francés:

Se ve esto ya en Marx, que no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza. De la misma manera Freud no interpreta signos sino interpretaciones. En efecto, bajo los síntomas, ¿qué es lo que descubre Freud? El no descubre, como se dice, “traumatismos”; él pone al descubierto *fantasmas*, con su carga de angustia, es decir, un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación (Ibídem 147).

Al igual que

No hay para Nietzsche un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales (Ibídem: 148).

Aquí es donde me permito insertar a Simone de Beauvoir, no sólo Nietzsche, Marx y Freud denunciaron que había algo que se debía desenmascarar tras los discursos tradicionales, también ella viene a mostrarnos cómo el patriarcado es una condición presente dentro de las prácticas diferenciales que se establecen cotidianamente entre hombres y mujeres, siendo su análisis llevado a cabo en su libro *El Segundo Sexo* una hermenéutica que describe la intervención del patriarcado en la estructuración político-económica de la sociedad occidental.

En este ensayo nuestra autora pretende manifestar la condición inequitativa existente entre lo masculino y lo femenino. Valiéndose de la dialéctica del amo y el esclavo¹², explica como el *hombre* desde su posición hegemónica describe a la *mujer* como el Otro. De Beauvoir nos hace un llamado a fijarnos en que la humanidad está hecha *a la medida del hombre*, tomando a este como sujeto universal, relegando a las mujeres al entendimiento que de ellas tiene la posición masculina.

¹² Surgida como método analítico con el señor y el siervo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y retomada por Karl Marx para explicar la lucha de clases y por Jacques Lacan para describir la relación con el Otro.

En la segunda parte de su libro, Simone De Beauvoir rescata las opiniones de las sujetas femeninas para explicar, desde sus propias voces, ya no desde el pensamiento de los hombres sobre ellas, cómo se construyen el mundo desde su posición subjetiva femenina, poniendo especial énfasis en la hegemonía del modelo patriarcal en la constitución de la mujer.

Finalmente, siguiendo las líneas de mi análisis, es claro que se puede proponer a Simone de Beauvoir como una *maestra de la sospecha* a la cual, en un contexto androcéntrico, el filósofo francés Paul Ricoeur olvidó mencionar cuando propone a Nietzsche, Marx y Freud como *maestros de la sospecha*. Esto último lo propongo como una nueva mirada a los análisis culturales hegemónicos, tomando en cuenta que de Beauvoir teoriza sobre el patriarcado implícito en nuestras prácticas culturales inaugurando, sin ser su propósito, una Hermenéutica Feminista.

Reseña de la maestra de la sospecha

Nuestra célebre filósofa y escritora nace en 1908 en una familia que recién había perdido su posición de clase privilegiada. Simone de Beauvoir siempre destacó en el aspecto intelectual; se graduó como filósofa en la Universidad de la Sorbona con una tesis sobre la metafísica de Leibniz, y dejó de creer en Dios a los 19 años, y curiosamente antes de conocer a Sartre, quien fue su pareja amorosa durante su vida adulta, había pensado en casarse y tener hijos, contrariamente a su futura renuncia voluntaria a la maternidad.

El 24 de mayo de 1949 aparece su obra *El segundo sexo* la cual, alcanzó una ejemplar cifra de 20 000 ejemplares vendidos durante las primeras semanas.¹³ Esta obra es considerada como una de las aportaciones más importantes al Feminismo ya que no sólo denuncia el patriarcado sino que también llama a la movilización política. “Simone de Beauvoir se hizo políticamente feminista en los años setenta” y nunca dejó de denunciar la opresión de las mujeres durante su vida (María Moreno en prólogo, Simone De Beauvoir. 2013: 9)

¹³ Tal como menciona María Moreno en el prólogo a la edición de la traducción del *Segundo sexo* que actualmente se vende en México.

Simone de Beauvoir recibió el Premio Goncourt por su obra "Los mandarines" de 1954, considerada la más importante de sus obras. A los 48 años decidió escribir su biografía, publicada en cuatro volúmenes: "Memorias de una joven formal" (1958), "La fuerza de la edad" (1960), "La fuerza de las cosas" (1963) y "Final de cuentas" (1972).

En 1971, firmó el Manifiesto de las 343, publicado por el periódico Le Monde. En él, un total de 343 mujeres declararon haber abortado alguna vez. Indudablemente las 343 causaron escándalo en la sociedad francesa de la época:

Dentro del manifiesto ella destaca: "exigimos la contracepción libre, reclamamos también la libertad de abortar. Ser feminista es luchar por el derecho al aborto libre y gratuito. A diferencia de los otros seres humanos, nosotras no tenemos el derecho a disponer de nuestro cuerpo. Sin embargo, el vientre es nuestro. Recuperar, reintegrar nuestro propio cuerpo constituye para nosotras, las mujeres, una necesidad vital; Esta lucha nos permitiría controlar el flujo de nacimientos. Como cualquier otro productor, las mujeres deben poder controlar su producción. Utilizar este control implica transformar radicalmente las estructuras mentales de las mujeres. Y una transformación, igualmente radical, de las estructuras de la sociedad".¹⁴

El Manifiesto de las 343 fue redactado por Simone de Beauvoir, y publicado en el *Nouvel Observateur* N° 334 del 5 de abril de 1971. Gracias a este manifiesto, que no se dio separo del movimiento feminista francés "una ley, autorizando el aborto libre y gratuito, fue promulgada en Francia, en 1975, la denominada Ley Veil, en referencia a la ministra de Salud del gobierno de Giscard d'Estaing" (Ibídem).

Durante su vida adulta Simone mantuvo una relación amorosa con su maestro y compañero Jean Paul Sartre, una de las figuras filosóficas más eminentes de su época, como vimos anteriormente. La relación que mantuvieron, públicamente abierta y sin unirse legalmente en matrimonio, suscitó mucha controversia, "el autor de <La náusea> le confiaba a la autora de <El segundo sexo>, (...) su pasión por las jovencitas que caían entre sus brazos, y por algunas de las cuales sufrió intensamente"; del lado de ella también le confesaba a él su intimidad, "pero la verdad es que, en más de una ocasión, se sumergió en

¹⁴ Consultado el 16 de febrero de 2015 en: <<http://www.laizquierdadiario.com/Las-343-sinverguezas>>

un mar de lágrimas. Ciertamente es que, también, compartieron amantes como Bianca Bienenfeld. La cuestión es que los dos vivieron bajo la aureola del escándalo.”¹⁵

Su relación amorosa fue poco convencional, no sólo en el aspecto de apertura a otras parejas, “nunca vivieron en la misma casa. Se pasaron años, 18, en hoteles, pero en habitaciones separadas”, a pesar de esto “se dijeron que el amor que sentían era <esencial>, que eran almas gemelas y que su relación duraría toda la vida, pero había un precepto a cumplir: el no a la monogamia” (Ibídem) lo que ambos resolvieron de maneras diferentes y que abrió más la crítica a su relación:

Entre los amores de Beauvoir, que en ocasiones mantuvo relaciones lésbicas (la verdad es que algunas de sus alumnas se echaban en sus brazos), destaca el que sintió por el escritor norteamericano Nelson Algren, a quien escribió apasionadas cartas de amor. Ella disfrutó de su relación con mujeres jóvenes: Nathalie Sorrokiné, entre otras, pero podría destacarse la que mantuvo con Sylvie Le Bon, a quien dio su apellido y nombró su albacea testamentaria. Sartre, de entre sus múltiples relaciones, convirtió a Arlette Elkaïm en hija adoptiva, para desesperación de sus otras amantes, a las que seguía manteniendo. Elkaïm Sartre se portó de modo cruel con Simone. Tras la muerte del filósofo no recibió ni un objeto como recuerdo, aunque lo solicitó a través de amigos. La respuesta fue: <Si lo desea que lo pida ella>. El Castor¹⁶ guardó silencio y lloró hasta caer enferma. Arlette, en la actualidad, vive tras un muro de silencio siendo como es la depositaria de la obra sartriana y de sus inéditos. Se ha negado, por ejemplo, a hablar, cosa habitual, por otra parte, con Hazel Rowley, algo que sí ha aceptado Le Bon Beauvoir (Ibídem).

Simone de Beauvoir fue apartada de Sartre estando ya él ciego y muy enfermo. “Ella visitó, en ocasiones, a la persona que más influyó en su vida y a la que no es exagerado decir que idolatró” (Ibídem) inclusive en su análisis feminista siempre hace referencia al existencialismo Sartriano, el cual toma como una de las bases teóricas para su propuesta emancipadora de la mujer.

¹⁵ Obtenido de Trinidad de León Sotelo (23 de Octubre de 2006). Sartre y Beauvoir, un amor existencial. En *ABC.es*. <http://www.abc.es/hemeroteca/historico-23-10-2006/abc/Cultura/sartre-y-beauvoir-un-amor-existencial_1423888331472.html>

¹⁶ Así llamaba Sartre como sobrenombre cariñoso a Simone.

La noticia de la muerte de Sartre, el 15 de abril de 1980, “la recibió por teléfono y acudió al entierro acompañada por su hermana Hèlène, entre una enorme multitud, tanta que un joven cayó a la fosa. Simone no paró de masticar Valium,¹⁷ como si fueran pastillas para la tos” (Ibídem).

Seis años después muere Simone el 14 de Abril de 1986, “acompañando su cuerpo al cementerio un cortejo de 10 000 personas” (María Moreno, prólogo en De Beauvoir, S. 2013: 10) que sepultaron sus restos en una tumba al lado de quien le dedicó su ensayo filosófico más importante, *El ser y la nada*, Jean Paul Sartre.

El segundo sexo/Le deuxième sexe

Pongo especial énfasis en el título de este apartado conteniendo el título del ensayo en español y en el francés original ya que, si bien analizo exhaustivamente las ideas de Simone de Beauvoir, intento hacer un llamado a la constante revisión de la traducción que puede tentarnos a interpretaciones lingüísticas confusas tal como lo menciona Judith Butler¹⁸ en referencia a la traducción al inglés.¹⁹ Así Judith Butler señala que “llegar a serlo”, en francés “devenir”, invita a hacer una distinción entre sexo y género. Lo que se vuelve problemático para ser entendido en su traducción al inglés “become”.

La versión inglesa tiene el mismo problema que la versión en español que se comercializa hoy en día, tiene varios fragmentos faltantes que aparecen en la obra original. Yo destaco, sobre todo, la parte faltante del ensayo crítico sobre la postura de la biología con relación a la diferencia entre hombres y mujeres, el cual, en su traducción al español está incompleto en más de un cincuenta por ciento. Simone de Beauvoir se vio inspirada para la creación de este libro con miras políticas ya que afirmaba “que no había feminismo militante, sólo teórico” (Ibídem).

En el ensayo que dedica a Jacques Bost, uno de sus amantes, Simone de Beauvoir expone sus principales ideas con respecto a su pensamiento feminista, de la mano de la

¹⁷ Ansiolítico clasificado dentro de las benzodiazepinas.

¹⁸ Véase capítulo III.

¹⁹ Virginie Linhart (2007) No se nace mujer. Obtenido de:
<<https://www.youtube.com/watch?v=tb0LONwpB2w>>

influencia de la Filosofía Existencialista imperante en Francia durante la época. Esto es notorio ya que busca constantemente la trascendencia de la conciencia femenina, intentando volverla conciencia para sí y no conciencia en sí.

Al comienzo plantea la imposibilidad de pensar a la *mujer* como algo dado, algo que fuera inherente de las hembras de la especie ya que “todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer, tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad”, sin embargo “aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo” (Simone De Beauvoir, 2013: 15. 1° Ed. 1949).

Simone de Beauvoir denuncia la asimétrica relación entre los sexos desde el idioma francés, de una manera completamente equiparable en el idioma español, denunciando que “l’homme représente à la fois le positif et le neutre au point qu’on dit en français <les hommes> pour désigner les êtres humains, le sens singulier du mot <vir> s’étant assimilé au sens général du mot <hommo>” (Simone De Beauvoir, 2014: 16. 1° Ed. en 1949) lo que en español se traduce más o menos como: *el hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro, al punto que se dice en francés <los hombres> para designar los seres humanos, el sentido singular de la palabra <vir> está siendo asimilado en el sentido general de la palabra <hommo>*.²⁰ El último ejemplo muestra que la denuncia trasciende idiomas, señalando ella el latín, mientras que por otro lado, a nosotros nos puede resultar fácil identificar en el uso del idioma español la ocurrencia del mismo fenómeno en el uso del lenguaje puesto que español y francés son ambas lenguas romances.

Destin/Destino es el apartado en el que De Beauvoir hace un exhaustivo análisis del Psicoanálisis, la Biología y el Materialismo Histórico para explicar cómo, si bien, estas disciplinas suponen la existencia de la mujer y, de alguna manera, justifican la diferencia entre la masculinidad y la feminidad que, desde la filosofía existencialista, no se puede justificar ya que el Yo se encuentra en un proyecto de trascendencia y la alteridad femenina no es derivada sino del patriarcado imperante. Al varón se le asignan las tareas

²⁰ La traducción es mía y dista muy ligeramente de la traducción argentina que utilizo para citar textualmente en ocasiones en que concuerdo con dicha versión. La comparación del entendimiento de estos temas a través de distintos idiomas se desarrolla a profundidad en el capítulo 4.

trascendentes para la cultura mientras que la mujer queda relegada al mantenimiento de la especie, trabajo que no produce novedad sino que mantiene la diferencia sexual como una diferencia cultural.

Voy a rescatar algunas partes del texto original que no aparecen en la traducción, esto con el fin de enriquecer el análisis que Simone de Beauvoir propone, sobre todo del lado de la biología que es la disciplina que más nos puede tentar a aceptar la diferencia sexual dicotómica como *natural*:

Hombres y mujeres son dos tipos diferentes de individuos al interior de una especie que se diferencian en vista de la reproducción; los podemos definir como correspondientes. Pero debemos remarcar que el sentido mismo de la sección de especies en dos no está claro.²¹

Más adelante, en la crítica a la Biología, ella misma plantea que “la existencia de gametos heterogéneos no es suficiente para definir dos sexos distintos”.²² El óvulo de ninguna manera representa la pasividad, la división mitótica exclusiva de las células sexuales, que Simone de Beauvoir describe, viene a dar cuenta que en el proceso reproductivo son necesarios dos gametos que son resultado de esta misma división y que sólo intercambiando su información logran conformar un gameto andrógino.

Simone plantea una metáfora en la que se ve al óvulo como inmanente y al espermatozoide como trascendente. Según esto el óvulo, como pura pasividad, está siempre preparado para el desarrollo del germen; no obstante esta metáfora nos deja claro que en el óvulo mismo no está la noción de hembra, más bien es una alegoría derivada de la distinción dicotómica de sexos en la que al sujeto femenino se le describe pasivamente. Así también podemos entender que la diferencia entre pasividad/actividad es una lectura sesgada de los movimientos en las que el macho toma a la hembra para penetrarla.

Esta noción dicotómica es cuestionable desde el momento mismo en que hablamos del hermafroditismo de la especie y toda la gama de posibilidades de cuerpos sexuados que

²¹ “Mâles et femelles sont deux types d’individus qui à l’intérieur d’une espèce se différencient en vue de la reproduction; on ne peut les définir que corrélativement. Mais il faut remarque d’abord que le sens même de la section des espèces en deux sexes n’est pas clair” (Simone De Beauvoir, 2014: 38. 1° Ed. en 1949) este fragmento no aparece en la traducción argentina.

²² “L’existence de gamètes hétérogènes ne suffit pas à définir deux sexes distincts” (Simone De Beauvoir, 2014: 39 . 1° Ed. en 1949)

se dan entre estos y los organismos gonocóricos (considerados como poseedores de un solo sexo).

Recordemos que, en el desarrollo embrionario, los testículos parten del tejido que da pie a ovarios, la diferenciación depende del medio de desarrollo en el que se encuentre el feto, así como de los cromosomas por los que esté constituido. No obstante ninguno de estos dos factores es determinante sin la interacción mutua.

Entonces podemos notar que es a partir de la reproducción se da la metáfora de la complementariedad macho/hembra, a un nivel funcional. El problema se complejiza tomando en cuenta que en los mamíferos se da una vida más individual y compleja que peces y aves, ya que el desarrollo de las crías se da dentro del cuerpo de la hembra y, al nacer la cría, depende más tiempo del cuidado de los progenitores mientras que en los peces y las aves las hembras expulsan los huevos y comúnmente las crías se muestran menos dependientes.

La hembra de los mamíferos sufre durante su embarazo un menor metabolismo, así como la pérdida de fósforo, calcio y hierro, mientras el macho combate para el interés de su propia vida, ella debe combatir para el interés de la especie, lo que la pone en un lugar más alienado en el que ella no está a la disposición de sí misma. Hegel ve en esta diferencia el elemento subjetivo del macho, mientras que describe a la hembra envuelta en la especie (Simone De Beauvoir, 2014: 62. 1° Ed. en 1949) aunque esto de ninguna manera quiere decir que Hegel haya acertado en su interpretación, más bien resalta cómo su pensamiento filosófico se encuentra lleno de juicios previos hacia la mujer.

Así es como “la mujer que es la más individualizada de las hembras aparece así como la más frágil, ella que vive el más dramático destino que la distingue profundamente de su macho”²³ y ese destino no es otra cosa que la entrada en la cultura ya que no hay justificación para el rol subordinado de la mujer ante el hombre a partir de estas diferencias

²³ “la femme qui est la plus individualisée des femelles apparaît aussi comme la plus fragile, celle qui vit le plus dramatiquement sa destinée et qui se distingue le plus profondément de son mâle” (, Simone De Beauvoir, 2014: 64. 1° Ed. en 1949)

biológicas: “la mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es otra cosa que ella”.²⁴

Por otro lado, Simone ve en el Psicoanálisis una propuesta explicativa que viene derivada de un modelo masculino en el cual la libido es una fuerza viril que se encuentra en el pene del niño y en el clítoris de la niña en los estados infantiles y que, durante la pubertad, necesariamente debe desplazarse a la vagina en el caso de la mujer, lo que aún replica el modelo de mujer como un ser *pasivo* a partir de ubicar imaginariamente como su zona erógena primordial la vagina, como órgano contenedor del pene.

A pesar de que aplica muy bien el psicoanálisis para explicar posteriormente en su libro la construcción subjetiva de las mujeres, tiene una lectura carente de referencias ciertas. Uno de los errores de este estilo es haberle atribuido erróneamente a Freud el Complejo de Electra,²⁵ lo que va a provocar un sesgo suyo en su análisis de la Teoría Psicoanalítica clásica.

Según su análisis no se trata de una *envidia del pene* durante el desarrollo de la niña, sino que “la niña envidia el falo como el símbolo de privilegios concedidos a los niños; el lugar que ocupa el padre en la familia, la universal preponderancia de los hombres, la educación, todo le confirma la idea de la superioridad masculina”²⁶ pero esto se da sólo en el nivel simbólico de la cultura mientras que la *envidia del pene* como parte del cuerpo sin su carga simbólica se da a un nivel imaginario y, como ella deja claro en el análisis de casos que hace posteriormente en su ensayo, ni todas las mujeres necesariamente sienten una *envidia del pene* ni la envidia derivada se debe sólo a los privilegios simbólicos sino

²⁴ “la femme, comme l’homme, est son corps: mais son corps est autre chose qu’elle” (Simone De Beauvoir, 2014: 69. 1° Ed. en 1949).

²⁵ En realidad el Complejo de Electra fue un desarrollo teórico de Carl Jung, que describe análogamente al Complejo de Edipo (El deseo *sexual* del niño varón se da por la madre), como el deseo *sexual* de la niña por su padre. Pongo *sexual* en cursivas puesto que implica un entendimiento psicoanalítico de dicho concepto, no ahondaré en el tema.

²⁶ “la fillette n’envie le phallus que comme le symbole des privilèges accordés aux garçons; la place qu’occupe le père dans la famille, l’universelle prépondérance des mâles, l’éducation, tout la confirme dans l’idée de la supériorité masculine” (Simone De Beauvoir, 2014: 86. 1° Ed. en 1949)

también a la comodidad con que los varones pueden ir al baño dentro de los marcos aceptados culturalmente²⁷ o jugar en la infancia con el chorro de orina.

También debemos tomar en cuenta que se puede hablar de psicoanálisis sin poner énfasis especial en la conducta sexual o en las zonas erógenas ya que “amasar la tierra, abrir un agujero son actividades tan originales como el abrazo y el coito: (...) el interés del hombre por ellas no está dictado por la libido, sino más bien es la libido la que será coloreada por la manera en que ellas se le hayan descubierto”. (Simone De Beauvoir, 2013: 50. 1° Ed. 1949). Así es como la verdad del psicoanálisis se da sólo en un contexto histórico determinado por la estructura familiar, el discurso psicoanalítico se vuelve una hermenéutica y no una verdad universal.

Por último la refutación al Materialismo Histórico la hace apelando al ideal, por alcanzar, de un estatus de trabajadores iguales, ni hombres ni mujeres, abolición de estas categorías. Desde su análisis “la humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica”,²⁸ la sociedad misma en la práctica crea sus objetos.

Así el principal problema es que históricamente el trabajo doméstico se vio desplazado por el trabajo *productivo*,²⁹ trabajo en el que originalmente las mujeres no tuvieron cabida a pesar que no es necesaria la fuerza, entendida como característica de la virilidad. Como veremos más adelante este proceso se da a la par de la aparición de la familia patriarcal fundada en la propiedad privada y para Engels es la derrota histórica de las mujeres.

Hasta este punto para De Beauvoir se vuelve indispensable que la mujer entre a la vida pública, ya que según ella la opresión social es consecuencia de la opresión económica y para dejar de ser hombres o mujeres primero deberán ser trabajadores iguales.³⁰

²⁷ Ya que ella misma explica que en un intento de baños públicos para mujeres donde se les daba la opción de orinar de pie ellas se horrorizaban.

²⁸ “l’humanité n’est pas une espèce animale: c’est une réalité historique” (Simone De Beauvoir, 2014: 98. 1° Ed. en 1949)

²⁹ Productivo para la industria capitalista.

³⁰ Más adelante veremos que no necesariamente la entrada de las mujeres al trabajo productivo las emancipaba, de hecho puede articularse con su opresión y llevarlas a la doble jornada laboral (en la industria y en el ámbito doméstico).

Para Simone la existencia se da de manera autónoma y separada, pudiendo concebirse un sujeto contra el modelo *homo económico* (2014: 102. 1º Ed. en 1949), a partir de la modificación de su propia naturaleza como un acto de trascendencia ella cuestiona la mirada del materialismo histórico.

Así, se vuelve indispensable la abolición de las consecuencias de la especificación sexual, en la función productiva, y la función reproductiva importante en economía social y vida individual. La mirada hegemónica se vuelve la mirada patriarcal, la cual, inclusive en el ámbito jurídico, aboga por el matrimonio y prohíbe el aborto, el divorcio y las medidas anticonceptivas.

La clara propuesta de Simone de Beauvoir es en realidad una apuesta por una política que libere a la mujer de las consecuencias de la especificación sexual que las liga a un proceso de maternidad que siempre se recrea y no se trasciende puesto que es similar y repetitivo en todas las ocasiones. Para eso hay que ver a los humanos más allá que como meras entidades económicas divididas por su trabajo productivo o reproductivo, verlos como un proyecto de vida en constante trascendencia.

En la segunda parte el libro, la Historia, Simone retoma las tesis del antropólogo Lévi-Strauss, quien encuentra que no hay peligro biológico en el matrimonio consanguíneo, más bien la exogamia es derivada del beneficio social que se tiene por el intercambio de las mujeres entre los patriarcas (2013: pie de página 75. Original en 1949).

A diferencia de la mujer griega, la romana está más sojuzgada, y como veremos en el siguiente capítulo es en la cultura Romana donde comienza a darse la relación entre la familia, la propiedad privada y el estado que es fundamental en la cultura occidental actual:

Está más profundamente integrada en la sociedad; en la casa, se sienta en el atrio, que es el centro de la morada, en lugar de estar relegada al secreto del gineceo; ella es quien preside el trabajo de los esclavos; dirige la educación de los hijos y a menudo ejerce su influencia sobre ellos hasta edad avanzada; comparte los trabajos y preocupaciones de su esposo, y es considerada copropietaria de sus bienes... (Ibidem: 82).

Conforme al devenir histórico de la sociedad europea, De Beauvoir ubica la influencia de la ideología burguesa, en la constitución actual de la mujer, durante el siglo

XVIII, al margen de las revoluciones burguesas que fueron uno de los pilares fundamentales de la conformación de los estados modernos: “la burguesía, clase en ascenso y cuya existencia se consolida, impone a la esposa una moral rigurosa” (Ibídem: 93).

Llama al trabajo del máximo exponente del Positivismo Augusto Comte una *jerarquía de los sexo*: refiriéndose a la mujer él señala que “ese infantilismo biológico se traduce en una debilidad intelectual; el papel de ese ser puramente afectivo es el de esposa y ama de casa; no podría competir con el hombre” (De Beauvoir, 2013:101-102. 1º Ed. 1949) así, queda claro que incluso dentro de las pretensiones científicas de objetividad, se presentan asimetrías derivadas de las alegorías de la mujer.

Simone de Beauvoir señala, también, que “ha sido a través del trabajo como la mujer ha conquistado su dignidad de ser humano; pero fue una conquista singularmente dura y lenta” (Ibídem: 106), sobre todo tomando en cuenta que cuando entra a la industria, tradicionalmente se coloca a la mujer en puestos de hilado y tejido, trabajo mal pagado.

El problema fundamental que históricamente frena el avance del feminismo lo ubica nuestra maestra de la sospecha en que “los padres aún educan a la hija con vistas al matrimonio más que propician su desarrollo personal, y la hija ve en ello tantas ventajas, que llega a desearlo ella misma; resulta así que, a menudo, está menos especializada, menos sólidamente formada que sus hermanos” (Ibídem: 134). Así la mujer se consume en su deseo de hallar marido y, en el caso de “la mujer burguesa se atiene a sus cadenas, porque se atiene a sus privilegios de clase” (Ibídem: 103) mientras que, a diferencia de otros grupos de resistencia como la lucha de los negros, las mujeres no se integran en un único movimiento que dé unicidad a sus demandas ya que ellas mismas tienen intereses distintos atravesados por sus intereses personales:

Esta debilidad del feminismo tiene su origen en sus divisiones internas; a decir verdad, y como ya se ha señalado, las mujeres no son solidarias como sexo: ante todo están ligadas a su clase; los intereses de las burguesas con los de las mujeres proletarias no coinciden” (Ibídem: 116).

Bajo esta perspectiva, las mujeres son el sujeto que socialmente se desarrolla como un Ser-para-los-hombres (Ibídem: 135) y no como un proyecto de trascendencia, un proyecto Para sí, que es lo que ella propone con un marco del existencialismo Sartreano.

La tercera parte del libro desenmascara los Mitos occidentales que operan a modo de alegoría de la distinción dicotómica hombre/mujer.

Así ve Simone en Occidente el mito cristiano en el que Eva no fue un fin en sí misma sino que justo su creación se da en relación a Adán (Ibídem: 141). También devela todos los mitos que han suscitado la menstruación como acontecimiento exclusivo de las mujeres así como el tabú con respecto a su virginidad.

Dentro del patriarcado suele existir un hombre, comúnmente heterosexual, siempre “quiere aún más: que la bien amada sea bella. El ideal de la belleza femenina es variable; pero ciertas exigencias permanecen constantes; entre otras, (...) es preciso que su cuerpo ofrezca las cualidades inertes y pasivas de un objeto” (Ibídem: 159). Esto se deriva de que no sólo la mujer se ve expuesta a las variaciones en su cuerpo, sino que también en el varón las partes sexuales ceden de la voluntad; según Schopenhauer, se da en la “oposición sexo-cerebro la expresión de la dualidad del hombre” (Ibídem: 164) aunque queda claro que la voluntad derivada del deseo sexual que plantea Schopenhauer sigue limitando el análisis a una cuestión de las expresiones de la relación cuerpo-mente, la cual veremos más adelante como una ficción derivada de las dicotomías.

Simone de Beauvoir habla de que históricamente lo único que se ha logrado es la legitimación de la maternidad de la mujer, la cual se pone a la disposición de las necesidades históricas de reproducción de la especie y obstaculiza la trascendencia de la mujer, en relación con los ritos del matrimonio que “están primitivamente destinados a defender al hombre contra la mujer; ésta se convierte en su propiedad: pero todo lo que poseemos nos posee a su vez; también el matrimonio es para el hombre una servidumbre” (Ibídem: 192).

Finalmente, en su análisis hermenéutico de discursos particulares, así como una interpretación de la cultura patriarcal ella no termina de enunciar verdades eternas, “sino de describir el fondo común sobre el cual se alza toda existencia femenina singular” (Ibídem:

205) a partir condiciones culturales que presuponen juicios sobre la diferencia sexual. En esta cuarta parte denominada Formación, Simone intenta encontrar las vías comunes de producción de la subjetividad femenina a partir de las formaciones simbólicas, inconscientes y las posibilidades materiales de existencia para ellas.

No ahondaré en el asunto puesto que mi intención es describir su método interpretativo; a partir de la Filosofía Existencialista, el Psicoanálisis y el Materialismo Histórico; el cual entre pretensiones de universalidad y particularidad llega a extraviarse entre las generalidades que describe y las particularidades excepcionales que muestra. Así es que como ella misma afirma, no se conoce a ninguna mujer; su error fundamental fue creer que el hombre si trasciende como proyecto cuando en verdad, a pesar de su posición privilegiada, tampoco vive una vida *auténtica*, como se diría en el vocabulario existencialista.

Pensamiento de Simone de Beauvoir

Para Simone de Beauvoir el proyecto de la mujer libre se trata de que se vuelva un proyecto para sí, no para el otro. Siguiendo la filosofía de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty conjetura que el cuerpo es una situación, no una cosa: “en el humano las <posibilidades> individuales dependen de la situación económica y social”,³¹ para poder dejar atrás la inautenticidad de la existencia de muchas mujeres hay que trascender, mediante los actos, la existencia mediante la materialización de la voluntad. Así es como la sociedad es la especie humana realizada como existencia, de la cual sobreviene una segunda naturaleza: la costumbre.

Con esto tenemos claro que la reivindicación de la condición del sujeto femenino es indispensable para toda una reestructuración social que modifique las condiciones económico-políticas en las que vivimos. Al afirmar que “la burguesía conservadora sigue viendo en la emancipación de la mujer un peligro que amenaza su moral y sus intereses”

³¹ “dans l’humanité les “possibilités” individuelles dépendent de la situation économique et sociale” (Simone De Beauvoir, 2014: 77. 1° Ed. en 1949)

(Simone De Beauvoir, 2013: 26. 1º Ed. 1949) nuestra autora nos muestra que el desajuste a los ideales burgueses conservadores: el modelo familiar burgués, por ejemplo, viene dado por la liberación de las mujeres las cuales, no obstante, no se han organizado como una comunidad para su emancipación, porque, como en todos los casos de opresión, algunas de ellas disfrutaban de los beneficios de su posición ante el hombre opresor.

Y, verdaderamente, que las representaciones culturales nos tientan naturalizar los modelos hegemónicos. Tal es el caso de la obra romántica, de finales del siglo XVI, que el inglés William Shakespeare escribe: el drama Romeo y Julieta, caprichosa como todo drama romántico. Atravesados por género, raza y clase, Romeo y Julieta viven la pesadez de sus nombres: las enemistades de sus familias. Siendo también atravesados por edad, poca gente nota hoy en día que a Julieta, antes de cumplir los catorce años, su familia ya pensaba que era tiempo y casarla y de que tuviera hijos como la mayoría de mujeres de su edad ya lo habían hecho. La presencia del patriarcado simbólico queda más que explícita. Este drama destaca dentro de la cultura por el tipo de figura pública que Shakespeare se ha vuelto, sin olvidar las alegorías a esta obra en especial³², como la que el compositor Pyotr I. Tchaikovsky plasma en su pieza musical con el mismo nombre tres siglos después en Rusia.

Influencia en la cultura occidental

Parto de entender a la cultura occidental como las actividades llevadas a cabo en espacios geográficos derivados de un entramado de relaciones político-económicas que surgen a raíz del proyecto modernizador civilizatorio europeo extendido hacia América Latina, África y Oceanía a través del esclavismo y las conquistas que se llevó a cabo en estos territorios a lo largo de la llamada Historia Universal la cual se nos muestra como eurocéntrica.³³

Dicho proyecto no ayudó poco a la dispersión del pensamiento de nuestra autora a lo largo de la *cultura occidental* con sus centros hegemónicos en Europa, la nacionalidad de

³² También se han montado ballets inspirados en su comedia “Sueño de una noche de verano”. Freud mismo le dedica al personaje Hamlet, de la obra del mismo nombre, una interpretación psicoanalítica.

³³ Desarrollo estas ideas con mayor detalle en el capítulo 4.

Simone de Beauvoir sin duda tiene un lugar privilegiado por sobre la de otras teóricas, así como las condiciones de existencia que rodearon la adultez de esta autora como lo mencioné anteriormente.

Aunado a esto no debemos olvidar que el patriarcado simbólico de algunas sociedades modernas se manifestó a través de rechazos, y “malos” entendidos” hacia la propuesta de nuestra autora. “Los japoneses, por ejemplo, habían reemplazado “feminidad” por “maternidad. En los EE.UU. el texto fue cortado de manera que quedaran fuera las partes más complejas, privilegiando las positivas. En la desaparecida URSS estuvo prohibido hasta la llegada de Gorbachov” (María Moreno, prólogo en Simone De Beauvoir, 2013).

Habrá que reafirmar entonces la necesidad de una constante relectura de *El segundo sexo* para entenderlo más allá de las palabras, y comparto la preocupación de Judith Butler de volver al texto original en francés, siempre que se pueda, para evitar *juegos* de palabras, como el que se produjo al equiparar a la maternidad con la feminidad en Japón. Por otro lado, en el aspecto de la cotidianidad occidental, casos como el de URSS nos tienta a pensar que las condiciones heredadas de la dictadura Stalinista propician que en la actual Rusia, el presidente Vladimir Putin, defienda las reformas legislativas en contra de lo que denominan *publicidad homosexual*.

Claramente sospechamos que el patriarcado está presente cuando al mismo tiempo en la Rusia de Putin que prohíbe la publicidad homosexual, se abre un curso llamado *El Arte del sexo oral*, al que pueden asistir mujeres en una escuela que enseña cómo poner apropiadamente un condón y otras habilidades sexuales como aprender los puntos importantes en los cuerpos de hombres y mujeres, según una noticia publicada por el diario inNews.³⁴ Según el reportaje los principales propósitos de esta escuela no son sólo enseñar técnicas estándares o avanzadas de sexo oral, clásico o anal, sino enseñar por completo cómo usar el potencial erótico de la pareja; aquí se complejiza el problema ya que, si bien se alientan las prácticas sexuales no reproductivas, se reproduce el modelo heteronormativo

³⁴ (12 de Septiembre de 2013). *Russia: School for mastering “The Art Of Oral Sex”*. InSerbia Network Foundation. Obtenido de <<http://inserbia.info/today/2013/09/russia-school-for-mastering-the-art-of-oral-sex/>> consultado el 24 de Marzo de 2015.

que se deriva del patriarcado y que, en este caso particular, impulsa a la mujer a estimular al hombre y no viceversa.

El espacio geográfico que actualmente conforman los Estados Unidos Mexicanos es fundamental para entender la inmersión de las civilizaciones mesoamericanas a la *llamada Cultura Occidental*³⁵ puesto que fue en parte de este territorio, durante el siglo XVI, que comienza la epopeya de la *conquista* del occidentalismo sobre las civilizaciones mesoamericanas que se ha traducido históricamente como la conquista de la Monarquía española sobre el Imperio Mexica.

Hoy en día en el México contemporáneo, tenemos la presencia del espíritu de Simone de Beauvoir; su influencia es innegable al menos en las ciudades más grandes y con un buen número de instituciones académicas, en las redes sociales y en la prensa. Como ejemplo tenemos en la ciudad de México el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir³⁶ “una organización feminista de la sociedad civil fundada en el año 2000 con la misión de contribuir a la construcción de una sociedad democrática de derechos y libertades, a través del conocimiento, la innovación y la formación de liderazgos con compromiso social y perspectiva de género e interculturalidad”³⁷ el cual no sólo combate la violencia en contra de las mujeres, también se ha articulado con las necesidades particulares (geográficas, políticas, raciales) en materia de derechos humanos teniendo como ejes “transversales la equidad de género, la interculturalidad, la vida democrática, de derechos y libertades” a partir de diversos programas, talleres, conferencias, etc. Además de que, en colaboración con la Facultad de Psicología y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, organizaron la acogida de Judith Butler este 2015 en la sala Nezahualcóyotl, UNAM, y en la biblioteca José Vasconcelos de la Ciudad de México.

³⁵ Tal como lo planteó la exposición “En esto ver aquello”, de la mano del pensamiento de Octavio Paz. Llevada a cabo en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México Ciudad de México del 11 de septiembre de 2014 al 4 de enero de 2015.

³⁶ Fundado por la feminista mexicana Marta Lamas, citada en los próximos capítulos.

³⁷ Consultado de <<http://www.ilsb.org.mx/>> el 15 de enero de 2015

A los 107 años del nacimiento de nuestra autora el Museo de la Mujer de la Ciudad de México, a través de su página de Facebook,³⁸ hizo una conmemoración sobre de Beauvoir como escritora, poniendo especial énfasis en *El segundo sexo* considerado como el “ensayo feminista más importante del siglo XX” y en otras de sus obras entre las que destacó *Los mandarines* y *Memorias de una joven formal* por el hecho de que, curiosamente, un día anterior otra popular página dentro de las redes sociales³⁹, esta vez una que no comparte especialmente la tradición del pensamiento feminista, publicó accesos gratuitos para la descarga de estos tres libros, con el afán de compartir el legado literario de Simone.

Quisiera exaltar estos dos últimos ejemplos de instituciones no académicas y redes sociales para dejar en claro que, según mis argumentos, el pensamiento de Simone de Beauvoir ha permeado la cotidianidad de la cultura occidental, no sólo la academia disciplinaria científico-filosófica y artística, volviéndose imposible limitar su pensamiento al margen de la disciplina feminista, aunque es prudente hacer notar que dicha cotidianidad es la cotidianidad hegemónica derivada de la modernidad eurocéntrica, se vuelve innegable que el pensamiento feminista de nuestra autora se encuentra inmerso y presente en la cultura occidental, al menos la académicamente hegemónica y moderna, privilegio de nosotros los disciplinados, académicos y pequeñoburgueses.

³⁸ Obtenido de:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=760496240699032&set=a.101485623266767.2784.10002159883665&type=1&pnref=story>> el 9 de Enero de 2015.

³⁹ Link de descarga: <<http://pijamasurf.com/2013/03/3-libros-de-simone-de-beauvoir-digitalizados-y-listos-para-descargar-biblioteca-pijama-surf/>> consultado el 9 de enero de 2015.

Capítulo II. PERSPECTIVA DE GÉNERO PARA LEER A LOS CLÁSICOS

El feminismo académico

Los estudios derivados del feminismo académico significaron no sólo que ahora se habla del otro (la otra), sino que se debía echar un vistazo a toda la historia, sospechar todo lo escrito por la escritura falocéntrica que permea las distintas tradiciones de pensamiento occidental, sobre todo de manera disciplinaria.

Las investigaciones feministas vienen sosteniendo que las teorías tradicionales han sido aplicadas de manera tal que hacen difícil comprender la participación de las mujeres en la vida social, así como entender que las actividades masculinas están determinadas por el género (y que no son, como suele considerárseles, representaciones de “lo humano”) (Sandra Harding, 1987: 13).

Montserrat Barba,⁴⁰ (2015) siguiendo el criterio de Amelia Valcárcel, catedrática de Filosofía Moral y Política de la UNED, ubica el nacimiento del feminismo occidental en el siglo XVII, teniendo sus manifestaciones en los movimientos colectivos de la lucha de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX, lo que muy bien podemos constatar en el primer apartado del capítulo I.

Así, comienza la clasificación del feminismo durante la Ilustración, de manera que “el feminismo de ninguna manera puede referirse a un pensamiento uniforme y singular, lejos de eso se ha llenado de reflexiones que lo pluralizan tanto que se vuelve necesario hablar de los feminismos” (Montserrat Barba, 2015).

Ubica a la Primera ola del Feminismo o el Feminismo de la Igualdad como extendido desde la Revolución Francesa hasta mediados del siglo XIX; su característica principal se centra en la igualdad de la inteligencia y la reivindicación de la educación igualitaria. Claramente la influencia del pensamiento del llamado Siglo de las Luces es el que justifica la *igualdad entre los sexos*, a pesar de que autores como Rousseau le daba un papel secundario a la mujer en la conformación política del Estado; otros como el alumno

⁴⁰ Periodista por título y feminista española.

de Descartes: Poullain de la Barre; o Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft abogan por la igualdad derivada de la razón humana universal (Ibídem). Durante esta primera ola histórica del feminismo se presenta también en la agenda política la necesidad de reivindicar los derechos de la mujer.

La Segunda ola del Feminismo o Feminismo de la Diferencia se caracteriza por reivindicar principalmente el derecho al voto de las mujeres y se extiende desde mediados del siglo XIX hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Comienza en 1848 en Estados Unidos con la *Declaración de Seneca Falls*, en la cual, “tomando como base la declaración de Independencia norteamericana, reclaman la independencia de la mujer de las decisiones de padres y maridos así como el derecho al trabajo, al que daban prioridad por encima del derecho al voto” teniendo como mira la ciudadanía plena de las mujeres (Ibídem).

En Inglaterra aparecen las sufragistas teniendo como líder a Emmeline Pankhurst, socialmente el activismo se va extendiendo a otras clases que la burguesa y se vincula a los derechos civiles, tales como la abolición de la esclavitud en Estados Unidos. En el aspecto teórico su principal obra es *El sometimiento de la mujer* de J. Stuar Mill y Harriet Taylor; mientras que, “a partir de 1880, se comienzan a admitir mujeres en las aulas universitarias, aunque de manera excepcional. Antes, la mujer fue logrando acceso a la educación primaria y secundaria, aunque todavía bajo el pretexto de ser buena madre y esposa” (Ibídem).

Finalmente la Tercera ola “reivindica un cambio de valores y que la justicia legisle aspectos considerados antes como <privados>”, según Monserrat Barba (2015) sus obras de referencia son *El segundo sexo* y *La mística de la femineidad*, este último de Betty Friedman.

Las principales características de esta Tercera ola es que comienza con las revoluciones de los años sesenta y los años ochenta en los que se dieron consecutivamente la Primera y la Segunda Revoluciones Sexuales, se lucha principalmente contra la mujer como un estereotipo sexual en el arte, la comunicación y la publicidad: “si en los cincuenta se define un tipo de femineidad, de la que se hace propaganda en la televisión y el cine. Los sesenta y setenta reflexionan y se enfrentan a este modelo” (Ibídem).

Esta tercera ola pide la abolición del patriarcado puesto que se ha descubierto que es la estructura social la que provoca las desigualdades que favorecen al varón. “Con el lema <lo personal es político> entran en debate la sexualidad femenina, la violencia contra la mujer, la salud femenina, el aborto o la contracepción, entre otros” (Ibídem).

Hasta aquí podría hablarse del desarrollo clásico del feminismo académico que se articulaba con los movimientos sociales de su época histórica y reflexionaba sobre diferentes necesidades situadas geo-políticamente, no obstante, quisiera hacer especial hincapié en mi propia clasificación de la Primera, Segunda y Tercera ola del Feminismo, con la evidente dificultad de que ya no se puede hablar de un Feminismo sino de los feminismos (específicamente me refiero a los feminismos académicos del siglo XX), que se desarrollan disciplinariamente enunciándose a sí mismos como feminismos, desde mediados del siglo pasado, con lo que describí en el capítulo anterior como Hermenéutica Feminista de Simone de Beauvoir, a ese momento lo llamo la Primera ola; la Segunda viene dada por el surgimiento de la categoría *género* descrita en este capítulo; y la Tercera se presenta como una crítica al concepto de *género* como un perpetuador de la dicotomía naturaleza/cultura.

Mayte Garbayo⁴¹ nos advierte que debemos tener en cuenta que el feminismo “ha sido probablemente la mayor revolución ideológica del siglo XX” no sólo en el ámbito académico sino que “también lo ha sido en el ámbito artístico”⁴² ya que nos permite ir cuestionando la construcción de las narrativas históricas en las cuales, por ejemplo, desde la Historia del Arte se recurre muy poco a las mujeres artistas cuyo trabajo ha sido eclipsado por el trabajo de los hombres, no por mayor calidad estética sino por sus posiciones privilegiadas ante éstas, las cuales quedan invisibilizadas dentro del ámbito artístico, así

⁴¹ (1980- a la fecha) es profesora asociada en la Universidad Pública de Navarra e investigadora especializada en arte y feminismos. Llegó a Barcelona en el año 2012 por su tesis doctoral “Cuerpos que aparecen: performance y feminismos en el tardofranquismo”, en la que investigaba prácticas de performance realizadas en los años 70 en el Estado Español. “La parte más importante ocurre aquí en Cataluña y más concretamente en Barcelona, con todos aquellos/as artistas que han sido llamados ‘conceptuales’”. Su temprana aproximación al feminismo, más que por la teoría o por sus estudios de arte, fue desde el activismo.

⁴² Obtenido de Francina Ribes (18 de Marzo de 2015). Lo estético es político, es social, es ético. *Barcelonés*. España. Consultado el 3 de Abril de 2015 en <<http://www.barcelones.com/cultura/maite-garbayo-%E2%80%99Clo-estatico-es-politico-es-social-es-etico%E2%80%9D/2015/03/>>

también ha venido siendo históricamente en el ámbito académico de las disciplinas autodenominadas científicas.

Surgimiento de la categoría género

Ya para 1987 Sandra Harding⁴³ hacía notar la necesidad dentro del feminismo de hablar sobre “temas de importancia tan crucial como, por ejemplo, la manera como los cambios habidos en las prácticas sociales, reproductivas y sexuales y en el ejercicio de la maternidad, han dado forma el Estado, a la economía y a las demás instituciones públicas” (pp. 16).

Hay que recordar que un año antes Gayle Rubin⁴⁴ ya había publicado el famoso *El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo*⁴⁵ (1986) en el que explicaba la construcción genérica de los sujetos a partir de la estructura económico-política de la sociedad, y cuya manifestación simbólica más clara se presenta en el parentesco entre los integrantes de una sociedad. En este periodo la categoría analítica *género*, no sólo es acuñada, también se comienza a hacer notario que al hacer un análisis económico-político nos encontrábamos con un sistema asimétrico en el que:

Lo masculino y lo femenino son siempre categorías que se producen y aplican dentro de una clase, una raza y una cultura particulares, en el sentido de que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y de hombres difieren en cada clase, raza y cultura. Pero, de la misma manera, clase, raza y cultura son siempre categorías dentro del género, puesto que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y hombres difieren precisamente de acuerdo con su clase, raza y cultura (Sandra Harding, 1987: 22).

La categoría *género* fue acuñada originalmente dentro de los estudios realizados por el Feminismo Académico del siglo pasado, siendo Gayle Rubin, en su artículo *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*, quien define al género como “la

⁴³ Cuando escribió este texto ella era filósofa, profesora de la Universidad de California en Los Ángeles, Estados Unidos.

⁴⁴ Antropóloga cultural, activista y teórica sobre sexo y políticas de género, norteamericana.

⁴⁵ El título original del texto es “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of sex”, veo pertinente su mención ya que a partir de éste se acuña el término *gender* (género) y se describe su dinámica dentro de un sistema de sexo/género asimétrico.

división de los sexos socialmente impuesta” (1986: 114), en la dicotomía mujer/hombre la cual se entiende dentro de un sistema de sexo/género que “es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Ibídem: 97).

Así se nos hace asequible que:

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en “hombres” y “mujeres”, cada uno mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra (Ibídem: 97).

El sistema de sexo/género implica una asimetría que mantiene a los hombres en una posición hegemónica, siendo ellos los portadores de privilegios sobre las mujeres, lo que permite hablar de un patriarcado⁴⁶ como estructura de nuestra sociedad y repercute en nuestra cultura como una “forma específica de dominación masculina” (Ibídem: 105) que comienza con el tabú del incesto⁴⁷ para asegurar al patriarca el derecho sobre las mujeres⁴⁸ de la tribu, y cuyas implicaciones simbólicas salen a la luz, hoy en día, en nuestras culturas patriarcales, en un acto tan simple como la boda en la que el padre *hace entrega* de su hija al que será su esposo después de la ceremonia religiosa.

Más tarde Gayle Rubin (1989) escribe un texto titulado *Reflexionando sobre el sexo* en el cual denuncia que las diferentes escuelas ideológicas mantienen marginadas las sexualidades diversas, por lo que podemos notar que el género permea nuestros modelos de entendimiento incluso científico, asimismo queda claro que las minorías sexuales muestran actitudes y conductas sexistas.

Xavier Lizárraga plantea que “los papeles que asume como correspondientes al sexo con el que se identifique (identidad de género y sexo psicológico) determinarán, en distintas

⁴⁶ Rubin no es la primera en plantearlo, varias décadas antes Simone de Beauvoir ya había denunciado el patriarcado que permea la cultura (véase capítulo I).

⁴⁷ Diversos autores entre los que destacan Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss apoyan esta hipótesis pero no ahondan en el tema del patriarcado desde la perspectiva de género o el feminismo.

⁴⁸ Las cuales pasan a ser parte de la propiedad privada del patriarca, por tanto, queda a su merced. Así es como los hombres pueden traficar a las mujeres y las vuelven el precioso regalo que sella los acuerdos entre ellos (para más información consultar a Lévi-Strauss).

edades, un consumo de poder diferencial y escalas valorativas de “superioridad” o “inferioridad” para el cuerpo social” (1981: 41), invitándonos a pensar que “a través de la actividad cultural se puede modificar aquello que parecía ser inmutable por ser biológico, mientras que las concepciones culturales se fosilizan de acuerdo a un complejo aparato de instituciones sociales” (Ibídem) por lo que llega a ser hoy en día, incluso más difícil, propiciar los cambios sociales que los biológicos que ya cuentan con tecnología médica para suscitarse:

La sexualidad, en sus manifestaciones concretas, más allá de la genitalidad, sólo se torna rígida en función de códigos normativos de una sociedad, en virtud de características culturales: el mundo de las expectativas que se expresan en función del sexo asignado por la morfología externa. Es decir, el mundo de las actitudes y de los papeles sexuales, que son otra perspectiva del hecho de ser *mujer* y de ser *hombre* (Ibídem: 40).

Se interiorizan las normas de género desde el momento en que: “el niño o la niña, al establecer un puente comunicativo con sus padres a través del lenguaje, reafirma y hace patente su conciencia de la existencia de dos categorías genéricas manejadas por su grupo social, y con una de ellas busca identificarse en virtud de las semejanzas y mediante la imitación y la aceptación de los estereotipos propios de su cultura y de su estrato socioeconómico” (Ibídem: 42).

Si pensamos en la aceptación de estos estereotipos de género nos damos cuenta de que reproducen el modelo hegemónico dominante. Otto Maduro⁴⁹ habla de la expropiación constante y creciente del cuerpo inherente a la relación capitalista fundamental de extracción de plusvalía “el cuerpo pasa así -en el capitalismo y en cuanto medio de producción- a ser uno *más* entre los medios de producción apropiados privadamente por la minoría dominante” (1982: 23), además “como todo sistema social de dominación, también el capitalismo (en cuanto estructura estructurante de las prácticas sociales) tiende a producir, reproducir y difundir modelos culturales (i. e., ideologías)” conclusión a la que llega este autor siguiendo el marxismo del italiano Antonio Gramsci.

⁴⁹ Sociólogo venezolano con experiencia militante. Trabajó, sobre todo con sectores populares y sacerdotes a finales de los años setenta).

Aquí viene la conformación identitaria dentro del el capitalismo que “provoca y favorece la producción de una *imagen alienada de sí y del propio cuerpo* en todos los individuos y grupos bajo su dominación” (Ibídem: 24), bajo la influencia del catolicismo, se pretende “instaurar a la sexualidad como dimensión aislada de la comunidad, como si la sexualidad no tuviera que ver con la historia, economía, política (Ibídem: 26) cuando nos hemos dado cuenta en este análisis que, más bien, no podría analizárselas por separado.

El *Familismo católico*, como le llama Otto Maduro, es altamente machista, propone un “modelo cultural según el cual toda la energía personal debe concentrarse en la construcción y reproducción de las relaciones intrafamiliares (y no, por ejemplo, en la actividad sociopolítica)” (Ibídem: 27) teniendo como alternativas a la moral católica, que está en vías de desaparición, las “luchas feministas, en la rebelión de los jóvenes y en los combates obreros y campesinos latinoamericanos contra la opresión” (Ibídem: 28), se vuelve pertinente reflexionar qué tipos de alternativas se llevan a cabo para dejar de replicar el modelo patriarcal, las cuales preferentemente deben operar a modo de alternativas populares y no políticamente individuales, articulando a los oprimidos por el capitalismo así como a quienes sufren la violencia patriarcal.

Lectura sospechosa de los clásicos

Si el género se da en relación al sistema político-económico, entonces será preciso que volvamos a analizar las diversas propuestas de análisis social para entenderlas bajo la perspectiva hermenéutica feminista. En esta parte, se vuelve necesario mencionar que aquí se retoman principalmente posiciones teóricas marxistas⁵⁰ y psicoanalíticas⁵¹ ya que, como vimos en el capítulo anterior, ambas ya implican necesariamente una hermenéutica de la sospecha. Ahora quisiera hacer notar cómo bajo una lectura Hermenéutica Feminista o una

⁵⁰ A pesar de que en ningún momento recurro a alguna obra de Karl Marx, destaco esto debido a que los teóricos del Materialismo Histórico a los que recurro se posicionan a sí mismos como marxistas: sobre todo los dos principales para este estudio que son Friedrich Engels y Louis Althusser.

⁵¹ Aclaro que las perspectivas que retomo del Psicoanálisis son principalmente las que siguen las propuestas de Sigmund Freud y de Jacques Lacan, ya que al igual que *los feminismos* no se puede hablar sino de *los Psicoanálisis*, dejo este debate para otra ocasión.

perspectiva de género podrían re-interpretarse las posturas provenientes de los autores clásicos.

En 1884, Friedrich Engels publica *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, texto antropológico que se vuelve fundamental para entender el análisis llevado a cabo por el proyecto civilizatorio europeo⁵² sobre las diferentes organizaciones sociales que se han presentado en el devenir histórico de los seres humanos.

Engels (1985, 1° Ed. 1884) comienza por diferenciar los estados de la cultura (inferior, medio y superior) y los diferentes momentos del devenir histórico de los seres humanos (estado salvaje, barbarie y civilización). Necesariamente este análisis idealmente hace parecer que este devenir se dirige hacia el momento dialéctico que conlleva al comunismo después de la dictadura del proletariado, obviamente esto no fue ni será así pero comienza por hacernos notar el proyecto modernizador civilizatorio europeo, cuyos fines se encuentran en relación con los proyectos políticos de la burguesía, que destaca la civilización como una organización social a la que diferentes grupos humanos (como las culturas prehispánicas en México) no habían alcanzado y había que proveerles.

En los primeros momentos de orden social de los pueblos salvajes y bárbaros “Los apelativos de padre, hijo, hermano, hermana, no son simples títulos honoríficos, sino que, por el contrario, traen consigo serios deberes recíprocos perfectamente definidos, y cuyo conjunto forma una parte esencial de la constitución social de esos pueblos” salvajes y bárbaros en América, Asia y África (Friedrich Engels, 1985: 32, 1°Ed. 1884). Hay que tener claro que estos títulos no necesariamente implican lo que hoy en día entendemos por ellos en nuestras estructuras familiares actuales:

El estudio de la historia primitiva nos manifiesta condiciones en que la poligamia de los hombres y la poliandria de las mujeres van juntas, y en que, por consiguiente, los hijos comunes se considera que les pertenecen en común. A su vez, esas mismas condiciones pasan por toda una serie de modificaciones hasta que se resuelven en la monogamia. Estas modificaciones son de tal especie, que el círculo que abarca la unión conyugal común, y que era muy amplio en su origen, se estrecha poco a poco hasta que, por último, ya no deja subsistir sino la pareja aislada que hoy predomina (Ibídem: 34)

⁵² Descrito con mayor profundidad en el capítulo IV.

Según el devenir histórico que va *evolucionando* “si nos atenemos a los mamíferos, encontramos en ellos todas las formas de la vida sexual, la promiscuidad, la unión por grupos, la poligamia, la monogamia; sólo falta la poliandria, a la cual nada más que los seres humanos podrían llegar” (Ibídem: 36).

Los celos, y el tabú del incesto son sentimientos que se han desarrollado relativamente tarde cuando los humanos dan el paso de la animalidad a la humanidad, según Engels: primero se excluyen generaciones del comercio sexual, luego hermanos de la madre en los consanguíneos. “en ninguna forma de la familia por grupos puede saberse con certeza quién es el padre de la criatura, pero sí se sabe quién es la madre” (Ibídem: 45) por lo tanto se infiere que la línea materna es la diferenciación cuando por la que se dan los grupos en los *pueblos salvajes*.⁵³

Así, la evolución histórica trae consigo la forma de familia característica de la civilización, basada en una relación monógama. Y es toda una revolución durante tiempos prehistóricos, la que se da cuando se pierde el derecho materno y se pasa al paterno ya que con la monogamia el hombre “garantizaba” que los hijos de la mujer fueran de él:

La abolición del derecho materno fue la gran derrota del sexo femenino. El hombre llevó también el timón en la casa; la mujer fue envilecida, domeñada, trocóse en esclava de su placer y en simple instrumento de reproducción. Esta degradada condición de la mujer (...) ha sido gradualmente retocada y disimulada, en ciertos sitios hasta revestida de formas más suaves; pero de ningún modo se ha suprimido (Ibídem: 63).

Pero esta monogamia necesariamente acarreó consigo 2 complementos: adulterio y prostitución (Ibídem: 83) y no sólo esto, también esta monogamia y supuesto derecho paterno sobre los hijos también da pie a la propiedad privada de manera que los hijos se volvían la propiedad del padre, así como también a quienes el padre podría heredar sus bienes ante su muerte.

La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con la propiedad privada, aquella época que aún dura en nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un retroceso relativo, en que la ventura y el

⁵³ Retomo la terminología de Engels, no obstante describir estos pueblos salvajes ya implica la primacía ideológica del proyecto civilizatorio permeando el desarrollo teórico de la época moderna.

desarrollo de unos verificarse a expensas de la desventura y de la represión de otros” (Ibídem: 72-73).

Refiriéndose al estado ateniense se vuelve muy claro este retroceso que Engels señala que:

Cuando el producto de la venta del lote e tierra no bastaba para cubrir el importe de la deuda, o cuando se contraía la deuda sin asegurarla con prenda, el deudor tenía que vender sus hijos como esclavos en el extranjero para satisfacer por completo al acreedor. La venta de los hijos por el padre: ¿este es el primer fruto del derecho paterno, y de la monogamia! Y si el vampiro no quedaba satisfecho aún, podía vender como esclavo a su mismo deudor. Tal fue la hermosa aurora de la civilización en el pueblo ateniense (Ibídem: 126).

Así, podemos entender como el modelo de familias monógamas es un modelo en el que, como bien lo mostró Rubin (1986), se dio el intercambio de mujeres por hombres y se presentó el género según la repartición sexual de las tareas:

Pero si la monogamia fue de todas las formas de familia conocidas la única en que pudo desarrollarse el amor sexual moderno, eso no quiere decir de ningún modo que se desarrollase en ella exclusivamente ni aún de una manera preponderante, bajo la forma de recíproco amor entre los esposos. Lo excluía la naturaleza entera de la monogamia, basada en la supremacía del hombre. En todas las clases históricas activas, es decir, en todas las clases directoras, el matrimonio siguió siendo lo que había sido desde el matrimonio sindiásmico, cuestión de pactos convenidos entre los padres (Friedrich Engels, 1985: 77, 1º Ed. 1884).

A partir de la hegemonía que la Iglesia Católica tuvo en Europa durante varios siglos podemos destacar el papel del matrimonio católico como ejemplo del pacto entre los padres; eran ellos quienes elegían a la pareja de los hijos mientras que con el surgimiento del protestantismo los hijos ya tenían la oportunidad de elegir a su propia pareja.

El matrimonio se funda en la posición social de los contrayentes; y, por tanto, siempre es un matrimonio de conveniencia. También en los dos casos, este matrimonio de conveniencia se convierte en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer: ésta sólo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre como una esclava (Ibídem: 79).

Entonces, si el matrimonio confina a la mujer al trabajo doméstico al servicio del hombre, se vuelve necesario bajo el análisis marxista que las condiciones de existencia de la mujer cambien si se busca implementar un modelo comunista en la sociedad:

De igual modo, el carácter particular del predominio del hombre sobre la mujer, así como la necesidad y la manera de establecer una real igualdad social de ambos, no quedarán claramente de manifiesto, sino cuando el hombre y la mujer tengan, según la ley, derecho iguales en absoluto. Entonces se verá que la manumisión de la mujer exige, como condición primera, la vuelta de todo el sexo femenino a la industria pública, y que, a su vez, esta condición exige que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad (Ibídem: 78-83).

Antes que Simone de Beauvoir, Engels ya había señalado la necesidad de que la mujer entre al mundo de la industria pública como condición para la supresión de la familia, deseable desde la postura marxista, por todas las implicaciones que tiene como núcleo fundamental de la Propiedad Privada que el Estado garantiza, manteniendo en función el sistema capitalista:

La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior autoridad en la casa (su empleo exclusivo en las labores domésticas), aseguraba ahora la preponderancia del hombre: el trabajo doméstico de la mujer desaparecía desde entonces junto al trabajo productivo del hombre; el segundo lo era todo, y el primero un accesorio insignificante. Esto demuestra que la emancipación de la mujer y su igualdad de condición con el hombre, son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluída del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo privado doméstico. La emancipación de la mujer no es posible sino cuando ésta puede tomar parte en vasta escala en la producción social, y el trabajo doméstico no la ocupe sino un tiempo insignificante. Y esta condición sólo ha podido realizarse en la gran industria moderna, que no solamente admite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige formalmente, y tiende a transformar cada vez más el trabajo doméstico privado en una industria pública (Ibídem: 186).

Poco a poco, con la llegada de la familia y la propiedad privada se moldean las asimetrías sociales de la civilización moderna:

La desproporción de bienes de los jefes de familia individuales destruye las antiguas localidades comunistas en todas partes donde se habían mantenido hasta entonces, y con

ellas el trabajo común de la tierra por cuenta de las colectividades. El suelo cultivable se distribuye entre las familias particulares; al principio de un modo temporal, y más tarde para siempre; el paso a la propiedad privada completa se realiza poco a poco y paralelamente al tránsito del matrimonio sindiásmico a la monogamia. La familia empieza a convertirse en la unidad económica de la sociedad (Ibídem: 188).

Así es como la familia se vuelve fundamental en la creación del Estado, ya que este último pretende salvaguardar la propiedad privada perteneciente al grupo familiar. Recordemos que la propiedad privada es una construcción histórica en beneficio de cierto grupo y que el jefe de familia puede traficar con las mujeres que le pertenecen por derecho paterno, actualmente esto se da simbólicamente. “En la mayor parte de los estados históricos, los derechos concedidos a los ciudadanos gradúanse con arreglo a su fortuna; y con eso se declara expresamente que el Estado es un organismo para proteger a la clase que posee contra la desposeída” (Ibídem: 198) por tanto políticamente también se da un fenómeno interesante en el que la riqueza ejerce su influencia de un modo indirecto, pero por lo mismo más seguro, bajo la forma de corrupción directa de los funcionarios (de lo cual es América un modelo clásico) según Engels, lo que hoy en día a más de 100 años del libro, por las condiciones político-económicas en México no parece disparatado en los más mínimo.

La forma de familia que corresponde a la civilización y vence definitivamente con ella es la monogamia, la supremacía del hombre sobre la mujer, y la familia individual como unidad económica de la sociedad. El conjunto de la sociedad civilizada se resume en el Estado que, en todos los periodos clásicos modelos, es exclusivamente el Estado de la clase directora y sigue siendo en todos los casos una máquina esencialmente destinada a tener a raya a la clase oprimida y explotada (Ibídem: 203).

Podemos ver que no es casualidad que, llegando con la civilización, la esclavitud alcanzó su desarrollo máximo, generando el modelo de explotación en que el progreso de una clase privilegiada es, al mismo tiempo, un retroceso para la clase oprimida, que son/somos la mayoría, hasta la pequeña burguesía que goza de algunos privilegios aparentes:

La primera gran escisión de la sociedad en una clase explotadora y una clase explotada. Esta escisión se sostuvo durante todo el periodo civilizado. La esclavitud es la primera forma de la explotación y propia del mundo antiguo; la sucede la servidumbre, en la Edad Media, y la reemplaza el salariado, en los tiempos modernos (Ibídem: 202).

Así es como entramos en la paradoja de Engels: si la mujer necesita acceder al mundo de la industria pública y volverse asalariada (forma de explotación) ¿entonces no hay una emancipación real sino una fábula marxista?. Esto es precisamente a lo que se refiere el máximo exponente del anarquismo Miguel Bakunin cuando afirma que el estado es un “mal innecesario” que ha esclavizado a Europa, según él “el estado es una institución histórica, transitoria, una forma pasajera de la sociedad” (Bakunin, M. 1972: 26. Original en Alemán 1872) mientras que el ideal es aspirar a la libertad como un producto colectivo, lo cual representa también la fábula anarquista.

Si alguien tiene una perspectiva de género desde una postura anarquista es Bakunin puesto que, al igual que Engels, ambos abogan por la *libertad* de la figura de la mujer, a pesar de sus diferencias epistemológicas fundamentales ambos dan cuenta de que la mujer tiene una posición no privilegiada ante la figura del hombre:

En casi todos los países las mujeres son esclavas; mientras que no sean completamente emancipadas, nuestra propia libertad será imposible (...) Ningún pueblo sabría ser completa y solidariamente libre en el sentido humano de la palabra, si la humanidad entera no lo es (Ibídem: 31).

Después de las acaloradas discusiones que se dieron entre los marxistas que desacreditaban el anarquismo de Bakunin por su supuesta falta de argumentación teórica, podemos rescatar, al hacer un análisis comparativo, que ambos tomaban en cuenta una reivindicación de la posición de la mujer dentro de la sociedad. Unos años después cerca de la Alemania que acogía estas discusiones viene la perspectiva Psicoanalítica surgida en Austria, la cual puede enriquecer el panorama explicativo de esta posición.

Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, escribe en 1908 un texto fundamental que puede servirnos para entender la problemática del género femenino, *La Moral Sexual Cultural* es un texto que aboga por reformar, como indica su nombre, la moral sexual cultural implícita en las neurosis de la época victoriana. Es claro que en su desarrollo

teórico Freud se vio en la necesidad de destacar estas características inherentes a la neurosis, ya que comúnmente las pacientes que sufrían histerias de conversión eran mujeres, por lo que fácilmente podría concluir que “las represiones son más severas en el caso de la mujer” (Sigmund Freud, 1983: 125. Original en 1908).

Un año más tarde, en 1909 publica *La novela familiar de los neuróticos* donde describe las típicas fantasías infantiles que los niños se hacen sobre su familia y que, al llegar a la edad adulta, se encuentran reprimidas. Esta es una característica particular de las neurosis: “se revela primero en los juegos infantiles y luego, más o menos desde la época de la prepubertad, se apodera del tema de las relaciones familiares” (Sigmund Freud. 1983: 218. Original en 1909) y la psique del sujeto se estructura influenciada de manera importante por las fantasías familiares de la infancia.

A pesar de su propuesta terapéutica Freud abre el panorama de la reflexión de las llamadas ciencias sociales, en 1930, con su libro *El Malestar en la Cultura* en el cual plantea la imposibilidad de vivir en relación con los otros, dentro de la cultura, de manera completamente satisfactoria, implicando esto un malestar inherente a la vida cultural por la renuncia a nuestros deseos en favor de la armonía de la sociedad.

Siguiendo la posición Freudiana, Michael Kaufman⁵⁴ nos habla sobre cómo el patriarcado muestra diferentes expresiones de masculinidad según la clase, “la masculinidad existe como ideología, como conducta codificada; existe en el marco de relaciones <de género>” (1989: 40), concluye que en los hombres se presenta una triada de la violencia: contra las mujeres, según él siguiendo el pensamiento de Simone de Beauvoir, por su equiparabilidad con la naturaleza; contra otros hombres y contra sí mismos.

Así, él se da cuenta que las represiones de los seres humanos exceden las represiones necesarias para la armonía del grupo, para él vivimos llenos de represiones excedentes que sobrepasan los requerimientos mínimos de convivencia social, siendo posiblemente que

⁵⁴ Al momento de escribir el libro en el que me baso “Hombres: placer, poder y cambio” Subdirector del Centro para Investigación sobre América Latina y el Caribe Center for Research on Latin America and the Caribbean (CERLAC) de la Universidad de York, en Toronto, Canadá. Su línea de investigación se centraba en América Latina y el Caribe.

La supresión de la represión excedente de la bisexualidad resultaría en una especie de androginia; hombres y mujeres capaces, al igual que el bebé, tanto de actividad y pasividad como de elección homosexual y heterosexual de los objetos de deseo. Ahora somos de opinión que la prominencia de la cuestión actividad/pasividad en el bebé es en sí producto de la represión excedente (Ibídem: 76-77).

Si bien ya Freud en el *Malestar en la Cultura* planteó el malestar inherente a la vida social, queda mostrado que vivimos rodeados de represiones que exceden la mera necesidad de armonía social, que generan neurosis y costos elevados (como la violencia para mantener el status masculino), así como la inherente renuncia al deseo propio.

Patricia Morales aboga en favor del psicoanálisis freudiano: “muchas veces se tienen prejuicios y, antes que entender para cuestionar con argumentos sólidos sus principios, las feministas se pelean con Freud. Lo acusan de misoginia (lo que, aunque fuera cierto no invalida sus hallazgos) (Diciembre 1985-Enero 1986: 12) equipara el análisis de Freud con el de Simone de Beauvoir los cuales se asemejan en que “(aunque por otras razones), Freud, piensa que la mujer no nace; se hace (igual que el hombre). La identidad sexual no es un punto de partida sino de llegada; algo que el sujeto alcanza (a veces precariamente) después de recorrer el errático camino de su deseo” (Ibídem).

Siguiendo de cerca el psicoanálisis lacaniano, sin explicitarlo, ella nos menciona que:

Algo debe faltar para que exista movimiento; algún sitio debe estar vacío para que surja el intento de colmarlo, y este imprescindible vacío es justo el que deja la madre, o quien cumpla esta función (...) en la lactancia y la contemplación, en las palabras y gestos amorosos de la madre se expresa el más primitivo de los deseos: ella quiere a su hijo, siente gusto con él; y el bebé necesita sentirse así: deseado (...) se necesita la presencia de un tercero para que el niño no quede atrapado en el deseo materno. Y ese tercero es el padre que irrumpe en la fascinación de la madre por su hijo (Ibídem: 12).

Así es como irrumpe el Padre simbólico, portador de la ley. “separación y prohibición son, pues, el origen del yo deseante, de la subjetividad, porque no hay sujeto sin deseo y no hay deseo sin vacío. Y sin vacío no hay acto humano posible, ya que la intención de la actividad humana es llenarlo” (Ibídem: 13). Así, en esta triangulación que la

estructura familiar monógama posibilita, se presenta la identidad por medio de la identificación con uno de los progenitores,⁵⁵ lo que genera una identidad subjetiva que no es más que el desconocimiento inherente al yo, así es como se crean y recrean fábulas en torno a la masculinidad y la feminidad.

Para dar un último giro a esta *lectura sospechosa de los clásicos* quisiera retomar a Louis Althusser,⁵⁶ quien nos propone toda una nueva lectura del marxismo sugiriendo que “hemos hablado la reproducción de los medios de producción, pero no de la reproducción de fuerzas productiva. Hemos silenciado, por tanto, la reproducción de lo que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, a saber: la reproducción de la fuerza de trabajo” (Louis Althusser, 1969: 8), fenómeno que tiene lugar fuera de la empresa, más bien en el aspecto doméstico y en el momento de esparcimiento del proletariado y que existe gracias a la ideología, a la cual define como “el sistema de ideas, de representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social” (Ibídem: 39)

Existe una constante “acción de reflujo de la superestructura sobre la base” (Ibídem: 15), así es como empieza a sugerirnos que la ideología está en constante interacción con las condiciones materiales de existencia. Según él, una de las afirmaciones comunes a los marxistas es que:

El proletariado debe apoderarse del poder de Estado a fin de destruir el aparato de Estado burgués existente y, en una primera fase, sustituirlo por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, para después, en las fases ulteriores, llevar a término un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado) (Ibídem: 21).

A diferencia de Engels, Althusser siguiendo la tradición marxista propone un momento en el que el Estado desaparezca. Introduce la noción de los llamados Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) que no son los Aparatos (represivos) de Estado como la policía que funge como violencia legitimada, más bien señala las instituciones

⁵⁵ Comúnmente con el del mismo *sexo biológico*.

⁵⁶ Notas 1969, el traductor (cuyo nombre no viene mencionado en el libro, por cierto) advierte que el título original del texto es “Notas para una investigación” y no “Crítica de la ideología y el estado”).

diferenciadas y especializadas que posibilitan al estado. Los AIE son: religioso, escolar, familiar,⁵⁷ jurídico,⁵⁸ político, sindical, de la información y cultural.

De esta manera es que se mantiene “el Estado, que es el Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado, es, por el contrario, la condición de toda distinción entre público y privado” y que está dado por otras estructuras que son independientes pero se encuentran en relación con este Estado, entre las cuales destaco la religiosa, familiar y escolar. Desde esta perspectiva althusseriana “lo que distingue a los AIE del Aparato (represivo) de Estado, es la diferencia fundamental siguiente: el Aparato (represivo) de Estado, “funciona mediante la violencia”, mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado *funcionan* “mediante la ideología” (Ibídem: 24).

Según Althusser, “los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan masivamente y predominantemente mediante *la ideología*, pero secundariamente funcionan también mediante la represión” (Ibídem: 25). Si recordamos el psicoanálisis freudiano resulta que no puede generarse un sujeto sin represiones, no podría ser puramente ideológico, el sujeto se tiene que “adiestrar” por medio de métodos “apropiados”.

Así es como la ideología se posibilita como el resultado de las condiciones materiales propiciadas por la infraestructura económica, la explotación del llamado proletariado: “por medio de la ideología dominante se asegura la “armonía” (a veces disonante) entre el Aparato (represivo) de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado y entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado” (Ibídem: 30).

También podríamos señalar el cuestionamiento a la academia, la cual incluye a personas posicionadas desde posiciones privilegiadas en las cuales se replican las asimetrías sociales: se trabaja para la producción industrial y se fomenta el respeto y mantenimiento de las reglas del capitalismo. En palabras de Althusser: “creemos que el Aparato Ideológico de Estado que ha sido erigido en posición dominante en las formaciones capitalistas desarrolladas, como consecuencia de una violenta lucha de clase

⁵⁷ En la nota al pie de página Althusser plantea las otras funciones de la familia como “intervenir en la reproducción de la fuerza de trabajo y es, según los modos de producción, unidad de producción y/o unidad de consumo” (Louis Althusser, 1969: 23)

⁵⁸ Es al mismo tiempo Aparato (represivo) de Estado como AIE.

política e ideológica contra en antiguo Aparato Ideológico de Estado dominante, es el *Aparato Ideológico escolar*” (Ibídem: 33), esto se debe a que la Iglesia, que tuvo una posición hegemónica durante momentos históricos como el Renacimiento, “ha sido hoy día sustituida por la Escuela en su función de *Aparato Ideológico de Estado dominante*” (Ibídem: 38) no sólo en Francia, también en el Estado Mexicano la iglesia ha perdido poder ante la educación escolar, pero igualmente en el país se dan otros fenómenos derivados de la iglesia católica, tal es el caso de los *Guadalupanos*.

Por eso, para Althusser es importante pensar en un “proyecto de una teoría de la ideología *en general*, y no una teoría *de las* ideologías particulares, las cuales traducen siempre, sea cual sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política) *posiciones de clase*” (Ibídem: 40) y es que la ideología en general desenmascara las jerarquías sociales que intenta mantener.

Su tesis central “*la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos*” con sus respectivas tesis complementarias 1) “toda práctica existe por y bajo una ideología; 2) toda ideología existe por el sujeto y para unos sujetos” (Ibídem: 53) viene a mostrarnos que no podemos subjetivarnos sin entrar en la ideología: “*la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología únicamente en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” a los individuos concretos en sujetos*” (Ibídem: 54).

Quisiera cerrar mi lectura sospechosa de los clásicos con la noticia de que el 16 de Noviembre de 1980, Louis Althusser mata a su esposa estrangulándola. Diez años antes de su muerte un brote psicótico lo lleva a cometer este crimen, y aquí yo me pregunto ¿tendrá algo que ver con haber propuesto a la familia como un AIE? ¿Será este acontecimiento resultado del hombre al que no le alcanzaron las represiones a las que conlleva la ideología para realizar prácticas culturales normadas?, ¿no fue un brote psicótico sino un momento subjetivo de desenfreno perverso?, ¿una neurosis desmedida? Lo que resulta innegable tras la controversia que causó este acontecimiento es que queda muy claro que la familia es una de las estructuras de organización social que replican el sistema de dominación económico y de dominación política que ejerce el Estado.

Alcances y limitaciones de la Perspectiva de Género

Este acercamiento (la perspectiva de género que no debe olvidarse que surge dentro del feminismo académico) nos permite entender que a partir de una lectura socio-cultural a un cuerpo sexuado se entiende al mismo como hombre o mujer y se le asignan atributos masculinos o femeninos según sea la lectura del cuerpo.

Xavier Lizárraga (1981) describe la dificultad de pensar que existen conductas exclusivas de un sexo en particular:

En virtud de la variabilidad del comportamiento humano y de que un individuo se conforma sexualmente a través de un sexo cromosómico, un sexo gonadal, un sexo psicológico y un sexo sociocultural, podemos asegurar que ni el sexo ni el comportamiento se estructuran en forma esquemática ni tienen una reciprocidad inherente (Xavier Lizárraga, 1981: 38).

Así es que comienza a gestarse un cuestionamiento por si el género es derivado de la lectura de ciertos cuerpos o más bien los cuerpos han sido entendidos a partir de la complementación sexual, la cual “no es el único factor necesario para determinar diferenciación sexual, ni debe ser la base de un juicio de “normalidad” (Ibídem), debemos ubicar a aquellos que comparten características sexuales de uno y otro *sexo* o aquellos quienes se conjugan en una forma nueva (hermafroditas verdaderos), individuos no reproductivamente complementarios.

Además de que “la distancia entre un individuo de sexo masculino y uno de sexo femenino, aun y cuando sean reproductivamente complementarios, tampoco es tan inmensa como socialmente se ha querido ver desde una perspectiva patriarcal valorativa” (Ibídem: 39); esto sólo refleja la visión heteronormativa hegemónica imperante, inclusive si recordamos el desarrollo fetal tenemos que las primeras seis semanas de gestación el cambio es indiferenciado en todos los embriones humanos.

María Jesús Izquierdo plantea la dificultad que conllevan los cambios propuestos para combatir la asimetría genérica, como ella bien menciona “hay un aspecto de la maternidad estrictamente circunscrito al terreno de lo meramente biológico” (Diciembre 1985-Enero 1986: 6). Pero, por otro lado, parece que embarazo, parto y lactancia en la hembra humana se ven interferidas por la actividad psíquica:

La maternidad es una función biológica, pero es también una función cultural. En el primer aspecto tiene que ver con el sexo y es capacidad exclusiva de las hembras. El segundo es uno de los aspectos que caracteriza más claramente al género y en ese sentido es una función femenina (...) entre sexo y género, entre maternidad biológica y cultural, no existe una relación unívoca. No obstante, las presiones sociales de todo tipo –económicas, morales, etcétera- nos conducen a que una vez asignado el sexo, aprendemos a comportarnos y a ocupar el lugar que en nuestra cultura se considera corresponde a ese sexo (Ibídem).

Así es como llega a la conclusión de que la Ingeniería genérica viene a mostrarnos la alta valoración social de la función reproductora, entonces si “lo que hace humana a la hembra, como lo que hace humano al macho, es lo cultural, o sea, el género” (Ibídem: 8) el sujeto femenino históricamente nace teniendo como precondition la maternidad, producción, restauración y conservación de la vida humana.

A pesar de los cambios propiciados a partir de la revolución industrial (la medicina permite tener hijos a parejas estériles, prevenir embarazos no deseados, etc), el paso de la mano de obra a las fábricas que en las mujeres se vuelve notable hoy día, pero la entrada de la mujer en el mundo público no significó el movimiento opuesto en hombres, más bien indica una masculinización de la sociedad (Ibídem: 8-10).

Patricia Morales (Diciembre 1985-Enero 1986: 11-14) plantea que las mujeres vienen cediendo lugar a hombre en crianza, no sin un esfuerzo,⁵⁹ camino que es frecuentado por las feministas: ruptura de la división de funciones con base en el género impulsando “mayor participación del padre en el cuidado de los hijos para que la mujer cuente con más tiempo que dedicar a su realización personal (o a su trabajo, que desafortunadamente no es lo mismo en todos los casos)”.

Por otro lado la asunción de la identidad de género implica que, desde la infancia, se generen fantasías a modo de alegorías de la diferencia sexual, la autora menciona:

⁵⁹ Justo en este apartado de Alcances y limitaciones me gustaría hacer hincapié en que, tal como lo plantea el artículo, por cuestiones estereotipadas a muchas mujeres no les es tarea sencilla dejar los cuidados de sus crías humanas al hombre.

El hombre hace la historia e interroga a la mujer: ¿qué quiere?, la feminidad parece ser enemiga sólo para ellos. Porque la mujer siempre sabrá algo que el hombre ignora; el suyo es un saber original que le otorga su capacidad de ser madre; porque sabiéndose carente, está más cerca de la completud con el hijo (Ibídem: 14).

Y es por esto mismo que a la mujer le resulta tan difícil ceder e lugar principal en la crianza de sus hijos, los cuales son nada menos que el falo simbólico que, en su mayoría, ellas carecen en su posición subjetiva de mujer, e intentan obtener a través de su pareja, y la trascendencia de sus hijos e hijas, tras la decepción de la pareja. Mientras que el hombre no renuncia fácilmente a sus privilegios de género desde el momento en que quiere ser el falo y está dispuesto a arriesgar para conseguirlo.

Estas posiciones subjetivas hombre/mujer, no sólo nos hablan de identidades de género asumidas, también implican una manera de entender al mundo a partir de las alegorías de estas dicotomías. Si hacemos mención a aquellos cuerpos sexuados que no cumplen los cánones anatómicos de un cuerpo de “hombre” o de “mujer”, podemos decir que se les suele someter a una operación quirúrgica para que adopten uno u otro de dichos cánones corporales influidos por el discurso genérico. Estos cuerpos últimos, intersexuales, intervenidos quirúrgicamente, “revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido” (María Lugones, 2008: 84).

Con estas nuevas ideas a la luz, viene a anteponerse una postura crítica hacia la categoría género, cuyo principal objetivo es dejar en claro que dicha categoría, al ser analizada como una construcción cultural en relación a una diferencia sexual, reproduce la dicotomía naturaleza/cultura. A partir de las prácticas sexuales ahora se constataba que la diferencia sexual, descrita como natural, es parte del discurso genérico. Bien lo apunta Maricruz Castro dentro de su definición de género en el Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos:

La práctica de la sexualidad (los rangos de edad del inicio de su actividad, las preferencias por una pareja de un sexo, otro o ambos, su frecuencia, la existencia o ausencia de dispositivos productores de placer, la procreación como fin último, la aceptación o el rechazo de nuevas tecnologías reproductivas, etc.) ilustra cómo ciertas disposiciones estructurales propician su ejercicio y no, como podría pensarse dada su asociación con un

proceso biológico, un imperativo del sujeto, determinado por el hecho de poseer un aparato genital. La reflexión sobre que ni el sexo era algo “dado” ni el género, algo “alcanzado”, puso en entredicho a la interacción social y a las instituciones como las variables determinantes para la constitución genérica del sujeto y su distancia en relación con su sexuación (Maricruz Castro, 2009: 212).

Las personas que viven un proceso de transexualidad nos permiten entender la hegemonía del género y su innegable influencia en el entendimiento del supuesto *sexo biológico*, al perpetuar este discurso social ya que “pueden llegar a considerarse renegados del sexo biológico al que se pertenece e impostores del género que pretenden asumir o integrar, pero a la vez se vuelve el mejor mecanismo que refuerza los roles tradicionales y retoma los estereotipos de moda o comerciales del sistema sexo-género establecido” (Edith Peña, 2011: 73). El género se vivifica en situaciones aparentemente subversivas, un ejemplo es el análisis que hace Edith Peña Sánchez⁶⁰ de lo que define como proceso de transexualidad:

La persona identifica que el género con el que vive y asume socialmente no coincide con el sexo biológico que manifiestan su cuerpo y sus documentos legales, pero que quiere formar parte de alguna de las dos identidades sexo-genéricas consolidadas en esa sociedad, por lo que siente la necesidad de modificar sus caracteres sexuales primarios y secundarios, así como su personalidad jurídica para alcanzar una congruencia sexo-genérica. Asimismo, la persona se observa como discordante conforme a lo socialmente establecido respecto al sexo y al género (cuerpo de hombre-género masculino o cuerpo de mujer-género femenino). Lo que de manera conservadora se considera una severa trasgresión a la norma social, aparece como una manifestación encarnada de su efectividad, una paradoja de su interiorización y eficacia social, en el sentido de que no se genera una identidad alternativa sino que se refuerza el sistema al querer pertenecer a alguno de los dos sexo-géneros establecidos pese a las condiciones de transfobia (...) (Ibídem: 75).

A partir de esta nueva manera de ver el género como un eje estructural en la manera de entender la sexuación de los otros y de nosotros mismos, salta a la vista el esfuerzo humano por alcanzar su propia identidad de género, el modelo cognitivo de *cómo deber ser*

⁶⁰ Antropóloga física, Profesora investigadora Titular C de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1.

hombre/mujer dentro de nuestros límites culturales, sentido ontológico que responde a la pregunta ¿qué somos?

Cierro este capítulo con un ejemplo que nos lleva hasta Oriente medio:⁶¹ “Unos 20 hombres afganos se han manifestado este jueves por las calles de Kabul vestidos con burkas en defensa de los derechos de las mujeres afganas. El régimen talibán anterior a la invasión de EEUU en 2001 obligaba a las mujeres a cubrirse por completo con esta prenda y ésta aún se utiliza en muchas ciudades del país.” Es interesante destacar que desde la posición masculina “varios de los manifestantes han explicado que al llevar esta prenda se han sentido <como en una prisión> y han exhibido pancartas con mensajes como <igualdad> o <no les digas a las mujeres qué ponerse, deberías taparte los ojos>.”

Los paseantes se rieron de ellos o se quedaron perplejos, otros alegaron que los derechos de la mujer alientan la prostitución. “Desde la mirada femenina, algunas mujeres también han mostrado su perplejidad. <No necesitamos a nadie para defender nuestros derechos>, ha asegurado Medina Alí, una estudiante de 16 años con un velo que solo deja ver sus ojos”, así también Bibi Gul, “una mujer de 60 años vestida con burka, se ha mostrado menos molesta por la protesta. <Mi marido y mi hijo me dicen que debería quitarme el burka. Pero estoy acostumbrada a llevarlo. Lo he llevado durante 35 años>, ha explicado” así es como la mirada desde diferentes posiciones subjetivas siempre está más cercana a la ideología que a una supuesta realidad, ni los hombres con su posición privilegiada ni las mujeres desde la suya violentada logran negociar los significantes, más aún cuando se trata de un cambio de las tradiciones culturales. No obstante la noticia nos arroja una correlación provocadora: “Según un informe de 2013 de Naciones Unidas, la mayoría de los casos de violencia contra mujeres en Afganistán se producen en zonas rurales y no se denuncian, áreas donde más prevalece el uso del burka”.

⁶¹ Obtenido de “Hombres afganos se manifiestan en burka por los derechos de las mujeres: “Es como una prisión”” (2015, Marzo 5) de El Huffington Post, el 11 de Marzo de 2015 de: <http://www.huffingtonpost.es/2015/03/05/hombres-afganos-burka_n_6808264.html?ncid=fcbklnkeshpmsg00000001>

Capítulo III. DEBATES POSMODERNOS: DECONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO

Durante la segunda mitad del siglo XX dentro de la academia se comenzaron a cuestionar las ideas teóricas que dieron cabida y justificación al proyecto modernizador europeo: las positivistas que vinieron siendo herederas del proyecto ilustrado por un lado; así como la propuesta comunista que no vio luz, en las prácticas del estado Alemán ni en la URSS, tal como Marx las había propuesto; y una fuerte crítica al Psicoanálisis clásico que aún se sostenía de un proyecto sanatorio patologizante, al menos en su lectura superficial.

De la mano de la Lingüística y la Filosofía que se ubica como Postmoderna, se hace esta crítica hacia las tradiciones de pensamiento imperantes, y particularmente la Teoría Queer,⁶² señala un cuestionamiento al género, sexualidad y colonialidad (raza); poniendo en claro que el cuerpo está significado y sometido a una reiteración normativa de prácticas culturales. Ya que dicha significación es inestable, más bien los actos vienen a sostener la realidad consensuada: crean la realidad humana.

Apuntes Austinianos, Derridianos, Foucaultianos y Lacanianos

Históricamente, como vimos en el capítulo anterior, a partir de la idea de civilización se construye un proyecto modernizador occidental, pero a mediados del siglo XX, éste comienza a ser cuestionado por la misma academia moderna dando paso a ideas que vienen a contraponerse al pensamiento disciplinario imperante.

No sólo la academia científica-teórica disciplinaria, sino también la academia artística, comienzan a fomentar el cuestionamiento de las representaciones normativas

⁶² La palabra *Queer* es usada por los Angloamericanos para referirse a algunos sujetos no normados sexualmente, no tiene una traducción directa al español puesto que su uso tradicionalmente es coloquial, pero bien podríamos pensarlo en español en México desde la traducción por *Maricas* o *Raritos*, quienes están “fuera” de los estándares genéricos. La Teoría Queer intenta subvertir la palabra, en tanto injuria, para convertirla en representante de los sujetos cuyos actos arrojan significados culturales subalternos.

(Francina Ribes, Marzo de 2015).⁶³ Así, durante los años noventa, quien comenzó a teorizar la performatividad desde las teorías feministas fue sobre todo Judith Butler, “hay antecedentes como Joan Riviere, la psicoanalista inglesa que en 1929 pronuncia la conferencia *La feminidad como mascarada*” (Ibídem). Butler, partiendo desde estas ideas “acoge las revisiones que Derrida realiza a partir de las teorizaciones de J.L Austin” para explicar la performatividad de los actos de género, siendo muy importante esta cuestión para el feminismo ya que introduce la “noción de cómo la identidad se va construyendo y configurando a través de la reiteración de una serie de normas” (Ibídem).

Comenzaremos John Langshaw Austin⁶⁴, filósofo inglés que introduce una nueva mirada de estudio con la propuesta de retomar el lenguaje ordinario, contra la hegemonía del lenguaje técnico, ya que el primero es el primer lenguaje adquirido, y el que se usa en la cotidianidad. La importancia de estudiar a este autor viene dada porque su pensamiento se volvió base de fundamental de la estética performativa, dentro de la que se acepta que lo que entendemos como realidad es una convención social derivada de la fuerza performativa de los actos que los sujetos llevan a cabo a modo de performance.

Se puede decir, siguiendo el pensamiento austiniano, que dentro de la relación entre el sujeto y el objeto de estudio el lenguaje adquiere un papel protagónico, este análisis deriva de la llamada teoría de la performatividad “un desarrollo teórico que proviene de la lingüística y de la filosofía del lenguaje, y que posteriormente fue reelaborado con la deconstrucción derridiana y desde posiciones feministas y queers” (Rían Lozano, 2010: 76)

En 1955, John L. Austin dictó un Ciclo de conferencias en la Universidad de Harvard, en los Estados Unidos, el cual tuvo por nombre *Cómo hacer cosas con palabras*,⁶⁵ y posteriormente fue editado a modo de libro. A pesar de que Austin no tiene una larga lista de publicaciones escritas, se ha vuelto de suma importancia dentro de la academia retomar sus postulados fundamentales. Pero antes de revisar a profundidad sus principales

⁶³ Citado en el capítulo anterior al final del primer apartado.

⁶⁴ Filósofo inglés (1911-1960). Estudió y enseñó en la Universidad de Oxford, Inglaterra, ocupando desde 1952 hasta su muerte, la cátedra de Moral Philosophy. Al retomar sus ideas me doy a la tarea de dilucidar la relación de su teoría lingüística, con repercusiones estéticas, con sus preocupaciones éticas y morales.

⁶⁵ Título original *How to do things with words*.

planteamientos en este ciclo de conferencias quiero detenerme a explicar la novedosa manera que Austin nos propone para entender los actos del habla.

Según Austin podemos encontrar tres momentos distintos de un acto de habla, o más bien éste mismo es, a la vez, tres actos según se le analice. Primeramente está el acto locucionario el cual es el acto de expresar un conjunto de fonemas que poseen significado y son variables según cada idioma; después tenemos el acto ilocucionario el cual está dado por la fuerza al decir algo, convencional, dependiendo de cada idioma, por ejemplo al expresar una pregunta el acto ilocucionario sería *preguntar* mientras que el locucionario sería *expresar los fonemas* de una manera especial que consensuamos como interrogativa; por último el acto perlocucionario consta en lograr efectos por, el hecho de, decir algo. En el último de los casos el resultado no es convencional puesto que las respuestas son variables e inciertas, sólo se las puede desear dependiendo de la intencionalidad del enunciador, por ejemplo, el acto ilocucionario de *disculpase* con alguien implica, efectivamente, buscar el perdón del otro, pero este momento del acto de habla no necesariamente implica el acto perlocucionario de *disculpar*. (John Austin, 1971: 166. Original en 1962).

La *performatividad* que plantea, viene dada por estos actos del habla que generan las realidades que pronuncian. Ahora, debemos tener cuidado con la traducción al español, en la cual se utiliza la palabra *realizativo* en vez de *performativo*. Ambos adjetivos apuntan a que el acto del habla viene a introducir una realidad, a formarla o realizarla. En las citas textuales respeto el término *realizativo* pero, bajo los imperativos de mi análisis, queda entendido como sinónimo de *performativo*, ya que es así como lo rescata el feminismo que se produce, y que se traduce, al idioma español.

Siguiendo de cerca las conferencias dictadas por Austin, encontramos que “<realizativo> es un neologismo derivado de <realizar>. Lo mismo ocurre, en el original inglés, con <performative> derivado del verbo <to perform>” (Ibídem: nota al pie de página 44), estos actos del habla performativos no son ni verdaderos ni falsos en el sentido estricto de *verdad* que solía ser la meta a encontrar por el análisis moderno, más bien, lo que Austin intenta mostrarnos es que los actos del habla no tienen el propósito de describir sino de hacer, en su calidad de actos lingüísticos:

La palabra “realizativo” será usada en muchas formas y construcciones conectadas entre sí, tal como ocurre con el término “imperativo”. Deriva, por supuesto, de “realizar”, que es el verbo usual que se antepone al sustantivo “acción”. Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo (Ibidem: 47).

Pero no por el simple hecho de realizar el acto del habla se alcanza la meta esperada por el hablante, ya que en tanto acto de comunicación requiere ciertas condiciones necesarias para el funcionamiento “afortunado” de un acto performativo o realizativo, las cuales son:

A.1.) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además,

A.2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B.1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta, y

B.2) en todos sus pasos.

C.1) En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además,

C.2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad (Ibidem: 56).

Por lo tanto, estos actos del habla afortunados se dan dentro de una completa contextualización, a modo de ritual cultural, en el que “una expresión realizativa será hueca o vacía de un modo peculiar si es formulada por un actor en un escenario, incluida en un poema o dicha en un soliloquio” (Ibidem: 63) ya que, a diferencia del ritual culturalmente

consensuado, estas expresiones artísticas tienen inscrito, implícitamente, el fingimiento de sus discursos.

En el caso de que el acto del habla no se lleve a cabo de la manera esperada se produce un infortunio, que no es otra cosa que los llamados malos entendidos. Este infortunio afecta los actos ceremoniales debido a diferentes factores como a la “incapacidad” de quien realiza los actos del habla de llevarlos a cabo de la manera “correcta”; o a personas o situaciones inapropiadas realizando los actos del habla de manera correcta pero sin un status de respaldo, siendo estos últimos considerados como protagonistas no adecuados.

Llegamos entonces, de la mano de Austin, a comprender la distinción hacer/decir, la cual es fundamental para entender los actos del habla performativos (con los que se está *haciendo* algo) como diferentes de los constataivos (cuyo propósito es meramente informar). Esta distinción también depende de la fortuna que tenga el acto del habla para lograr introducir la realidad según sus requerimientos:

Para explicar qué es lo que puede andar mal con los enunciados no podemos limitar nuestra atención a la proposición en juego (sea lo que esto fuere), tal como se ha hecho tradicionalmente. Tenemos que considerar la situación total en la que la expresión es emitida –el acto lingüístico total- para poder ver el paralelo que hay entre los enunciados y las expresiones realizativas, y cómo unos y otros pueden andar mal. Quizás, en verdad, no hay una gran diferencia entre los enunciados y las expresiones realizativas (Íbidem: 95).

Como he venido apuntando “la expresión realizativa no describe ni informa en absoluto, sino que es usada para hacer algo o al hacer algo” (Íbidem: 100) por lo tanto aquí se vuelve indispensable analizar éticamente y recordar que dentro de las posibilidades de llevar a cabo los actos performativos también pueden darse a modo de actos insinceros, los cuales introducen una realidad pero se ven sometidos a incumplimientos, tales como las promesas sin cumplir.

El sujeto cuyo propósito es emitir un enunciado para llegar a acuerdos consensuados culturalmente con sus próximos actúa formulando la expresión, haciendo algo, actuando en una escena a la que no se le considera de fingimiento sino donde más bien “el <yo> que

está haciendo la acción entra así esencialmente en escena” (Ibídem: pp. 104) y entra de manera activa, en tiempo presente, usando los verbos conjugados en primera persona del singular del presente del indicativo en la voz activa. Se vuelve todo un juego entre las posiciones de los actores en lo que llamaré una *escena cotidiana* en la cual “el lenguaje como tal (...) no es preciso, y tampoco es explícito en el sentido que estamos dando a esta última palabra” más bien es la precisión en el lenguaje la que “aclara qué es lo que se ha dicho, su significado. El carácter explícito, en nuestro sentido, aclara la fuerza de las expresiones, o “cómo hay que tomarlas” (Ibídem: 117):

Hay numerosos casos en la vida de los hombres en los que sentir una determinada “emoción” o “deseo”, o adoptar una actitud, está convencionalmente considerado como una respuesta o reacción adecuada o apropiada respecto de cierto estado de cosas, que incluye la realización de cierto acto por otro. Esto es, hay casos en los que tal respuesta es lo natural (o preferimos considerarla así). En tales circunstancias es posible y corriente que en realidad sintamos la emoción o el deseo en cuestión (Ibídem: 123).

Así, los actos performativos⁶⁶ se caracterizan por adecuarse a los hechos y relacionarse con ellos, de modo que las cosas que “hacemos” están siempre, de un modo contextual, en conexión con las cosas que “decimos”, sin que la situación quede exactamente explicitada, por lo menos intuitivamente (insinuar, dar a entender, demostrar emociones) requiere de cierta habilidad (Ibídem: pp. 149).

No olvidemos que la práctica en el uso de un idioma es realmente la práctica de cómo hacer cosas con palabras, no sólo se aprende el léxico sino que también el uso que se le da a las palabras, modismos, regionalismos, etc. Siempre con el fin de generar la comunicación, o por decirlo de otra manera, la posibilidad de entendimiento entre un individuo y otro, por lo tanto una de las principales conclusiones de John Austin es que: “el acto lingüístico total, en la situación lingüística total, constituye el único fenómeno real que, en última instancia, estamos tratando de elucidar” (Ibídem: pp. 196).

⁶⁶ Hago especial hincapié aquí, ya que el principal interés de Austin fue teorizar sobre los actos del habla y no me gustaría que su estudio se sobreinterpretara en este momento, más adelante veremos cómo su análisis se extiende a los actos performativos, que no son discursivos sólo a nivel lingüístico sino también corporal.

Bajo estos nuevos parámetros de entendimiento, Jacques Derrida viene a explicar el contexto académico que ha posibilitado los análisis clásicos de los que John Austin comienza a *tomar distancia*. En el documental titulado Derrida,⁶⁷ el filósofo argelino nacionalizado francés problematiza una de las tradiciones de la Filosofía, que en su afán de alcanzar la objetividad que ella misma supone, ha excluido la biografía de los que se han considerado grandes pensadores, como si esta y su pensamiento fueran independientes uno de la otra.

Derrida comenta que la deconstrucción es un proceso que se lleva a cabo siempre, no es precisamente intencionado sino que el entendimiento mismo implica una deconstrucción de signos a partir de marcos de referencia determinados, en una reflexión sobre ésta, podría ser una ruta de escape para un entendimiento no hegemónico ni normativo, ya que no podría ser otra cosa que el modo de interpretar el cual puede ser el legítimado o el subalterno: puesto que la deconstrucción no es un sistema, ni un método, ni una crítica de los sistemas o de los métodos o ambas cosas (Salvador Mendiola, 1990).

La propuesta deconstructiva “propone mostrar, curar y olvidar el error radical que supone toda voluntad (*ideal*) de método o sistema. Rechaza cualquier tipo de centralidad, de fijeza, al mismo tiempo que toda bi-partición tajante, maniquea. Borra la falsa diferencia entre filosofía (“realidad”) y literatura (“ficción”)” (Ibídem: 296) pues no invita a negociar, bajo nuevos parámetros de entendimiento, los significantes compartidos que posibilitan nuestra comunicación intersubjetiva.

De manera privilegiada para este análisis, pude encontrar una entrevista que Cristina de Peretti le hace a este filósofo en el curso de 1989, en la cual se aborda a Derrida para conocer su postura con respecto al feminismo.

Interesante es mencionar que en esta entrevista Jacques Derrida explica, desde una mirada psicoanalítica, que el Falo es un significante privilegiado (Jacques Derrida en Cristina De Peretti, Septiembre de 1990: 281 Original en 1989). Con esto el considera que la crítica feminista es, por sí misma, una deconstrucción desde una postura que justo critica

⁶⁷ Dirigido por Dick, Kirby y Ziering K., Amy en 2002. Obtenido de:
<<https://www.youtube.com/watch?v=os6oqybBz0s>>

el privilegio del Falo, en esta crítica frecuentemente se “lucha contra determinados procesos de marginación, de legitimación y, puesto que es la misma máquina social o socio-política la que opera estas marginaciones o estas represiones, de entrada el feminismo se solidariza con las luchas de los homosexuales o de las minorías étnicas”, luchas que en sentido inverso pueden ser anti-feministas ya que, por poner un ejemplo “puede haber una homosexualidad feminista que reproduzca los rasgos del falogocentrismo” (Ibídem: 287),⁶⁸ un ejemplo de esto son los homosexuales que buscan hombres masculinos para compartir experiencias homoeróticas y rechazan a los que asumen roles femeninos para éstas, lo que tampoco quiere decir que toda la llamada crítica feminista sea una deconstrucción al falogocentrismo, o sea al sistema hegemónico que privilegia la producción masculina académica, como ejemplo está el feminismo de la diferencia que intenta buscar eliminar la violencia de género sin deslegitimizar la marca de género de los sujetos sexuados. En otras palabras busca mantener el esencialismo dicotómico hombre/mujer como si se trataran de sujetos universales pero negociando nuevamente los privilegios, por este motivo no es uno de los pilares fundamentales de este análisis.

Podemos darnos cuenta, además, de que se deben tomar en cuenta los recursos que posibilitan cada una de las deconstrucciones puesto que “la estrategia no puede ser la misma en una democracia occidental de los países industriales y en una sociedad asiática o africana que conoce, a la vez, una estructura política y un tipo de desarrollo industrial diferentes” (Ibídem: 283). Así, sean deconstrucciones que se nombran a sí mismas como tales o sean deconstrucciones cotidianas, la fuerza de tales siempre está dada por el uso contextual que altere el proceso comunicativo, ya el lenguaje cotidiano no es el disciplinario y “un discurso es tanto mas de(s)constructivo⁶⁹ cuanto menos se refiere a la de(s)construcción como un método general” (Ibídem: 290).

⁶⁸ Un ejemplo de esto son los grupos homosexuales varones que privilegian a los hombres homosexuales masculinos sobre los que adoptan manierismos femeninos, o aquellos que eligen conservar sus privilegios como varones por sobre los sujetos mujeres.

⁶⁹ Respeté la palabra porque es una cita textual pero refiere a la deconstrucción, explicada anteriormente.

Así es como Salvador Mendiola,⁷⁰ hace un análisis feminista desde la posición de Jacques Derrida. Comienza por mencionar que la categoría *género* en el idioma español no tiene connotación sexual (1990: 293), más bien se adapta al contexto en el que se la use, a diferencia de la original *gender* en inglés que refiere siempre a la construcción cultural sobre los *cuerpos sexuados*⁷¹ analizada a detalle en este ensayo.

Con esta lectura con Perspectiva de Género, Mendiola explica la ganancia que para el feminismo tiene la propuesta Derridiana, ya que esta “re-conoce e ilustra la cosa de las <tecnologías de género>. Algo que puede ser denominado Orden Simbólico Falogocéntrico: impuesto por encima de la diferencia sexual” (Ibídem: 294). Así, al ser una diferencia no real, más bien “abstracta”, según su posición política debe ser *desconstruida* “por medio de un necesario <olvido>, <corte> o <suspensión> racional de todo lo en ese dirección escindido “genéricamente” entre los sexos” (Ibídem) para lo cual, en un principio debemos entender la formación social que reprime a través del falo como significante privilegiado, en otras palabras:

Entender la formación social que reprime con la acción del “phalos” la libido en las mujeres, cómo se imponen las tecnología del género: “su diferencia material, que debe ser pensada críticamente desde su(s) experiencia(s) particular(es), autoconciencia, y su diferencia ideal, que debe ser transgredida racionalmente (y, ojo, no racional-ista ni racional-iztante-mente), para identificar lo mujer que hay en todos nosotros (Ibídem: 295).

Valga decir que estas formaciones sociales, que imponen las tecnologías de género, también afectan a los hombres que son sujetos del género, y cuya posición privilegiada no los absuelve de introyectar el discurso genérico. Entonces desde una deconstrucción con Perspectiva de Género se puede hacer una reflexión que sea, precisamente crítica a “los impulsos represivos, explotadores y dominantes de la familia monogámica, la propiedad privada y el Estado representativo o corporativo” (Ibídem: 297) ya que las represiones fundamentales que sujetan (o por decirlo de otra manera que subjetivan: vuelven al

⁷⁰ Mexicano (1952- a la fecha) Economista por el IPN así como escritor y poeta feminista. Practica el periodismo cultural, es académico de la Facultad de Estudios Superiores sede Aragón, UNAM., gastrónomo y chef.

⁷¹ Es difícil no hacerlo con las posibilidades de entendimiento que nos ofrece el idioma inglés pero el pensar a los cuerpos como sexuados ya está apuntando sutilmente a generizarlos a partir de los mecanismos reproductivos.

individuo un sujeto) son las represiones sexuales que desembocan comúnmente en sujetos hombres o mujeres, y a la vez estas mismas son las que posibilitan y son posibilitadas por el sistema económico, político, legal, etc., tal como desde el siglo XIX Engels ya lo había propuesto, sin precisamente interesarse en una re-significación de los géneros *per se*, puesto que para él aún eran equivalentes al sexo.

Desde esta nueva perspectiva de género, entendida como mirada sospechosa o hermenéutica de la sospecha “lo que se desea de(s)construir es el Ego falocéntrico, la “realidad” de la escisión, el sostén del egoísmo, la avaricia y la belicosidad” (Ibídem. 297) puesto que “mientras, en términos generales, el varón cumple con una sola jornada de trabajo, la mujer cumple con tres (la de cualquier persona asalariada, la del cuidado del hogar o de la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo y la de la procreación o reproducción concreta de la fuerza de trabajo)” (Ibídem: 298), el ingreso de las mujeres al ámbito laboral, lejos de ser su emancipación como Simone de Beauvoir o Engels lo propusieron, fue más bien otra sujeción a la que se vieron sometidas las mujeres dentro del sistema capitalista.

Así, cierro mis comentarios respecto al marco teórico derridiano con otro momento del documental con el que abrí este pequeño espacio de reflexión, ya que no debemos descuidar que la propuesta teórica de hecho no debe separarse del sujeto hablante que la propone, el cual éticamente no debe tener sólo un compromiso teórico sino también práctico y Jacques Derrida peca de macho intelectual⁷² desde el momento en el cual podemos ver a su esposa haciendo el trabajo doméstico en un lavaplatos automático mientras él unta un pan con mantequilla, ¿qué otra expresión necesitamos para percatarnos de la evidente asimetría entre el hombre y la mujer?, inclusive si se es un filósofo opositor del falogocentrismo como Jacques.

Y siguiendo la línea de los teóricos que desarrollaron el pensamiento posmoderno en Francia alrededor de mediados del siglo pasado, tenemos a Michel Foucault, un pensador que se consideraba a sí mismo un “arqueólogo”. Sus intereses teóricos fueron

⁷² Hago referencia a la canción del grupo musical y alternativo Les Invasorix, quienes componen y este año editaron el libro: *primer cuaderno feminista cuir: nos multiplicamos para desaprender*. El cual consta de artículos en relación a temas Queer traducidos de otros idiomas y propuestas teóricas alternativas, al igual que su música y video-performances.

diversos, desde críticas a los saberes disciplinarios hasta el desarrollo, que quedó inconcluso al verse atravesado por su muerte, de la historia de la sexualidad occidental.

Los intereses de Foucault en los que me voy a enfocar son del tipo ético-político, no porque para los anteriores autores no tuviera este interés, pero en el caso de Foucault su postura política tenía miras éticas, comenzaré mencionando que, al escribir la introducción a “El Antiedipo”⁷³ (1972) a la que titula “Introducción a la vida no fascista” puesto que el libro intenta generar una nueva propuesta teórica dentro de la Filosofía que se deshaga de los modelos hegemónicos de entendimiento en la tradición psicoanalítica y marxista que anclaba el pensamiento a modelos hegemónicos estandarizados, él comenta que es un libro de ética muy a pesar de los autores puesto que invita a un derribamiento del mito edípido, del discurso freudiano que tanta influencia tuvo en el pensamiento occidental así como una crítica al Marxismo.

En la serie de conferencias tituladas “la verdad y las formas jurídicas”, Foucault se cuestiona sobre la ética propuesta en el Antiedipo como una invitación a devenir sin las estructuras cotidianas, ya que estas son derivadas de una vigilancia constante de los otros, de lo que él denominó panóptico, una “forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas” (Michel Foucault, 1973: 43) una mirada que todo lo mira para mantenerlo, en apariencia, normalizado.

Unos años después, en 1976 crítica a la soberanía del Estado en su seminario titulado Defender la sociedad,⁷⁴ específicamente en las clases del 14 de enero y 21 de enero 1976, nos invita a repensar la teoría de la soberanía y la teoría del derecho que justifican al Estado pero que olvidan que éste es el heredero de las monarquías derivado de las revoluciones burguesas, y esto legitima teóricamente, desde la academia, el uso de la

⁷³ Primer tomo de un par de libros titulados “Capitalismo y Esquizofrenia” escritos en colaboración por el filósofo y amigo de Foucault, Gilles Deleuze y el psicoanalista Felix Guattari. El segundo tomo se titula “Mil Mesetas”.

⁷⁴ Curso en el Collège de France 1975-1976. Al igual que el posteriormente citado Primer Seminario de Lacan, el *fanatismo* a estos teóricos nos permite conocer sus posturas personales situadas durante el discurso hablado de sus clases ya que éstas fueron transcritas y publicadas, en varios idiomas.

violencia para mantener las asimetrías bajo el discurso de la soberanía; así el Estado maneja los recursos bélicos para no perder sus propios privilegios como institución política.

En este curso Foucault también habla de los saberes sometidos, los cuales son olvidados o descuidados puesto que los imperativos dominantes son los que se preservan, sobre los que se escriben, inclusive en esta investigación la filosofía europea tiene un lugar privilegiado sobre los saberes cotidianos los cuales no se consideran académicamente adecuados en la escritura de una tesis que se somete *a priori* a los parámetros disciplinarios y normativos. Estos saberes sometidos van desde libros que sólo se imprimen una vez y no vuelven a ver luz en las imprentas hasta los saberes prácticos no disciplinarios que no se suelen discutir en la academia.

En su texto, *Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica* (1983),⁷⁵ Michel Foucault tiene el apartado “El sujeto y el poder” en el cual nos habla de su objetivo a lo largo de su desarrollo teórico, nuevamente ético, el cual había constituido en “crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (1988: 227, Original en 1983) habiendo estudiado los modos de las autodenominadas ciencias y las prácticas divisorias, este trabajo trata sobre “el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto” (Ibídem) y señalando que para generar un cambio dentro de las políticas de subjetivación “lo que necesitamos es una nueva economía de las relaciones de poder” (Ibídem: 228).

Foucault no sólo le hace una crítica de la modernidad, más bien intenta dialogar con ella desde un entendimiento no hegemónico, así es que nos propone un nuevo análisis de la propuesta Kantiana, sobre todo basada en el texto “¿qué es la ilustración?” en el cual Kant se pregunta: ¿quiénes somos en este momento histórico?⁷⁶, teniendo en cuenta que, el yo cartesiano, supuesto por los racionalistas, no era trascendente en tanto que posibilitaba el conocimiento *verdadero*, más bien pudiera serlo en tanto que puede ser cualquiera en cualquier parte.

⁷⁵ Habiendo muerto un año después, 1984, tras contraer el virus del VIH.

⁷⁶ Quienes eran cuando se comenzaba a hablar de la Ilustración como momento histórico.

Por tanto la postura ética, el principal objetivo que salta a la vista según Foucault deja ser descubrir lo que somos, más bien hay que rechazarlo: “tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno” (Ibídem: 234), porque el mismo nombramiento es enajenante hay que devenir fuera de las estructuras normalizadas desde una estrategia de lucha, la cual constituya también una frontera: “la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica a su propia acción” (Ibídem: 243)

Finalmente, si Foucault nos invita a la relectura de la modernidad, Jacques Lacan nos invita a revisar el psicoanálisis freudiano ya no como una hermenéutica sino como una escucha del sujeto hablante, sujeto enajenado de discursos sociales, enajenado por su inconsciente que es el discurso del Otro, su saber no sabido.

Desde su primer seminario Lacan nos habla de que “la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente. La palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completud, de aproximación de lo imaginario” (Jacques Lacan, 1981: 214. Original 1954) así, después de que el sujeto en el Estado del Espejo se reconoce *imaginariamente* como un cuerpo, el lenguaje y las normas simbólicas vienen a articularse en la experiencia subjetiva del mundo imaginario que se habita de manera normada y se posiciona desde el cuerpo en relación con sus posibilidades materiales de existencia.

Lacan nos va a hablar de una distinción conciencia y cuerpo, la cual no puede pensarse ya desde el cartesianismo clásico, más bien “esta distinción hace de nuestro cuerpo algo facticio, de lo cual nuestra conciencia es incapaz de desligarse, pero del que ella se concibe (...) como distinta” (Ibídem: 223) cuando en realidad esta distinción se efectúa “en ese brusco intercambio de roles que tiene lugar en la experiencia del espejo cuando se trata de otro” (Ibídem) pues no sólo la imagen en el espejo es otra que la conciencia, también los otros individuos con cuerpos humanos funcionan a modo de espejo, en el registro imaginario y a nivel de discurso, en el registro simbólico “si debemos definir en qué momento el hombre deviene humano, digamos que es cuando, así sea mínimamente,

entra en la relación simbólica” (Ibídem: 235) mantienen relaciones transferenciales y proyectivas.

En este punto podemos notar, entonces, que la conciencia es a nivel imaginario siempre posibilitada por el Yo o Ego, que se establece “en relación estrecha con la superficie del cuerpo” (Ibídem: 253) desde el Estado del Espejo, posteriormente a este punto crucial de la subjetivación “el sujeto se sabe, se conoce como cuerpo”, y junto con los otros humanos que espejean al sujeto, “la imagen de la forma del otro es asumida por el sujeto”, lo cual sigue siendo meramente imaginario debido a que “el hombre sabe que es un cuerpo , cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior” (Ibídem).

No negaré que el cuerpo orgánico posibilita la subjetivación del cuerpo-individuo, pero en su relación imaginaria se equiparan a nivel consciente el cuerpo y la conciencia a modo del llamado *aquí y ahora*, cuando de lo que se trata en la práctica psicoanalítica Lacaniana es que el sujeto hablante perciba la imagen de su yo “en su completud, a la cual nunca tuvo acceso, para que pueda reconocer todas las etapas de su deseo, todos los objetos que aportaron a esa imagen su consistencia, su alimento, su encarnación” el acceso que no tuvo realmente se debe a que su Yo, como instancia de desconocimiento, se construyó de discursos externos al individuo mismo, por eso es se volvió sujeto del discurso del otro, de manera inconsciente y no sabida por el Yo, lo cual no pudiera haber sido de otra manera pues no hay sujeto sin enajenación. No obstante la finalidad del psicoanálisis lacaniano es generar un cambio desde el sujeto hablante, constituyendo “mediante reposiciones e identificaciones sucesivas, la historia de su yo” (Ibídem: pp. 269) para que se dé el movimiento de la “báscula del deseo”.

Finalmente, de la mano de todos estos autores que aportan el sostén fundamental para la Teoría Queer, podemos notar que si el Yo es la instancia de desconocimiento pero a pesar de esto el sujeto hablante se posiciona desde ahí, no podemos negar que “el hecho de dar una información lisa y llana casi siempre produce consecuencias o efectos sobre la acción, (...) la realización de una acción cualquiera (incluso la expresión de un realizativo) tiene por lo común como consecuencia hacernos, y hacer a otros, conscientes de los hechos” (John Austin, 1971: 155.Original en 1962). Al ser esta conciencia consensuada e

imaginaria, nunca *real* sino la realidad que se pacta intersubjetivamente, podemos notar que la comunicación es siempre, sin duda, una cierta manera de actuar sobre el otro o los otros” (Michel Foucault, 1988: 236, Original en 1983), por eso para Austin, Foucault e inclusive Lacan⁷⁷ la ética se vuelve un asunto fundamental sobre la que reflexionar dentro de los procesos comunicativos de los sujetos. En palabras de Michel Foucault “sólo existe el poder que ejercen <unos> sobre otros” (Ibídem: 238), no existe el Poder como ente con existencia propia, más bien es derivado de relaciones violentas que actúan sobre los cuerpos o sobre las cosas para ponerlas al servicio de ciertos fines a partir de la “fuerza, somete, quiebra, destruye cierra la puerta a toda posibilidad” (Ibídem).

Panorama del feminismo norteamericano

Mientras el pensamiento europeo posicionó el centro de desarrollo filosófico en Francia, quitándole la posición hegemónica a Alemania que desde la época Kantiana había sido el centro de producción filosófica legitimado y hegemónico, el pensamiento feminista del siglo XX vio su crítica más importante con los llamados Feminismo Negro y Feminismo Chicano que tuvieron lugar en los Estados Unidos.

En el contexto del feminismo estadounidense comenzó a hacerse notar la necesidad de especificidad, o sea, una especificidad sobre la diferencia genérica, se vuelve imposible para ellas hablar de una reivindicación femenina pues esta no puede ser la misma para las mujeres blancas europeas que para las mujeres negras norteamericanas o las inmigrantes ilegales, por decir algo. Esta petición se hizo escuchar desde las voces del feminismo negro y feminismo chicano los cuales denunciaron que el feminismo de la época era un feminismo normado, enfocado en la condición de las mujeres blancas con posiciones económicas privilegiadas y con un status hegemónico, como del que pecaba la misma Simone de Beauvoir en su posición privilegiada al codearse con el círculo intelectual de su época en un lugar geográfico hegemónico como lo era, y sigue siendo, París:

Las feministas chicanas están más cerca a las feministas indígenas, porque provienen principalmente de familias pobres y son parte de una cultura de la resistencia en los Estados

⁷⁷ Le titula a su seminario número 7 a la Ética del Psicoanálisis.

Unidos. También están en la búsqueda de su orgullo ancestral, pero puede ser que su indigenismo idealizado no encaje con las mujeres indígenas. Las chicanas podrían retroalimentar al feminismo mexicano algunas de sus reinterpretaciones simbólicas, pero debido a que su posicionamiento social es tan diferente a lo que tenemos en México que no parece posible. La renovación de los símbolos religiosos femeninos -como la Virgen de Guadalupe en los Estados Unidos- por ejemplo, no es importante para ninguno de los feminismos en práctica ahora en México (Silvia Marcos, 2008: 306, Original 1999).

Con todas las diferencias entre feminismos, Sandra Harding⁷⁸ denuncia que “sólo existen tres métodos de investigación social. Como se evidencia en muchos de sus estudios, las investigadoras feministas emplean cualquiera o los tres métodos –en ese sentido preciso del término., tal y como ocurre en cualquier investigación androcéntrica tradicional” (1987: 11), las mismas feministas no habían podido escapar del todo del fallogentrismo.

Ella también hizo mención de que “(...) la ciencia social tradicionalmente ha seguido una <lógica del descubrimiento> que podríamos resumir así: háganse solamente aquellas preguntas acerca de la naturaleza y de la vida social que los hombres (blancos, occidentales, burgueses) desean que se respondan” (Ibídem: 20), lo que claramente comenzaba a indicar la necesidad de análisis desde miradas no hegemónicas como lo era la imagen del *hombre de ciencia*, anteriormente descrito con sus necesidades posicionadas disciplinariamente por el fallogentrismo.

Al mismo tiempo que Harding, se encontraba Donna Haraway⁷⁹ quien denuncia que “el programa fuerte en sociología del conocimiento se une con las hermosas y obscenas herramientas de la semiología y la deconstrucción para insistir en la naturaleza retórica de la verdad” (Donna Haraway, 1995: 105. Original en 1991), siguiendo estos planteamientos, estas dos teóricas van señalando, históricamente reaccionando tanto como la academia francesa lo estaba haciendo, que los objetivos disciplinarios tales como la objetividad o la verdad supuestas en las investigaciones académicas, eran objetivos masculinos

⁷⁸ Filósofa, profesora de la Universidad de California en Los Ángeles y feminista, con trabajos teóricos en Teoría Poscolonial y Metodología de la investigación, nació en 1935.

⁷⁹ Donna J. Haraway (1944- a la fecha) Es una profesora emérita de la Universidad de California en Sta. Cruz. Sus desarrollos teóricos van ligados al pensamiento neo-marxista y posmoderno, los que adhiere en sus Estudios Feministas.

aburguesados, así que el vuelco fundamental que Donna Haraway propone es “la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*” (Ibídem: 111).

Haraway nos va a proponer que ella, como muchas otras en su época quería hacer reflexiones teóricas desde sus posiciones no hegemónicas, en sus propias palabras:

Yo, como otras muchas feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar (Ibídem: pp.115).

Ella comienza a plantear que no se puede pretender la imparcialidad puesto que esto mismo ya es una posición, así que prefiere proponer un desarrollo teórico que esté siempre situado y sea parcial y dependiente de un contexto, que nunca pretenda la universalidad que ni puede lograr y que sólo se denomina así a sí misma. Haraway nos comenta que “una no se puede situar de nuevo en ningún puesto ventajoso sin ser responsable de ese desplazamiento” y la manera en la que la investigación académica ha venido deviniendo siempre ha sido clasificando y segmentarizando bajo una posición de poder, “la visión es *siempre* una cuestión del “poder ver” y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras” (Ibídem: 116) y conviene cuestionar cómo la ciencia ha sido una *manera de ver*, una práctica visualizadora, legitimada e institucionalizada cuya posición hegemónica clasifica y violenta siendo que sus propios métodos suelen ser, en la mayoría de las veces, experimentación imaginaria que prueba lo que genera: “la racionalidad es sencillamente imposible, una ilusión óptica proyectada de manera comprensiva desde ninguna parte” (Ibídem: 117).

Así, tomando en cuenta la objetividad del conocimiento situado, que sólo pretende ser *objetiva* dentro de la parcialidad desde la que se posicionan los sujetos “el yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia” (Ibídem: 116), pues estas nuevas narraciones estarán situadas, serán voces parciales que la tradición de pensamiento moderno había sometido con sus pretensiones de universalidad:

La importancia de situarse parcialmente radica justo en que “el yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original” como veíamos anteriormente si el yo es una instancia de desconocimiento que se reconoce especularmente con los otros “está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, *por lo tanto*, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Ibídem: 116-117), así en los análisis de las denominadas *ciencias sociales* se debe ver al otro en su condición humana parcial, y movable y no pretender imponer fines universales, ni siquiera si estos se avalan en una pretendida Ética Universal.

El análisis o reflexión teórica es una *manera de ver* que, para sus propios fines debe poner a su disposición instrumentos visuales, y bajo el conocimiento de estos instrumentos se vuelve necesario reflexionar esta óptica como una Política de Posicionamiento. Siguiendo a Harding, Donna Haraway da cuenta de -la cuestión de la ciencia en lo militar- o sea que “las luchas sobre lo que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre *cómo ver*” (Ibídem: 118). Entonces si hay una mirada que tradicionalmente se analiza como la mirada del amo, con toda la teoría hegeliana eurocéntrica, se puede sustituir por una mirada desde relaciones interconectadas, en la que no se puede hablar de un yo si no es en relación al otro, el yo que se modifica en el sujeto hablante narrando su historia desde su situación parcial:

La localización trata de vulnerabilidad y se opone a las políticas de clausura, de finalidad o, tomando prestadas palabras de Althusser, la objetividad feminista resiste la “simplificación en última instancia”. Esto se debe a que la encarnación feminista se opone a la fijación y es insaciablemente curiosa a propósito de las redes del posicionamiento diferencial” “la finalidad es que haya mejores versiones del mundo, es decir, la “ciencia” (Ibídem: 121).

La objetividad como cuestión de la ciencia y del feminismo no es otra que una racionalidad posicionada, tomando yo prestadas las palabras de Haraway “no buscamos la parcialidad porque si, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles la única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular” (Ibídem: 122).

Estas nuevas propuestas de hacer una *Ciencia Feminista*, si se le puede llamar así, se comienzan a alejar de la tradición que he denominado Hermenéutica Feminista, pero esta

distancia que toman es con el fin de proponer mecanismos emancipatorios subalternos. A estas propuestas se les suma el análisis de Chela Sandoval⁸⁰ con su propuesta en favor de los oprimidos, desarrollando formas de conciencia y prácticas opositivas contra las fuerzas transnacionalizadoras del primer mundo.

Según Chela Sandoval vivimos en una época que nos lleva a vivir una *Vida cyborg*, que no es otra cosa que las condiciones tecno-humanas que nos rodean en estos tiempos posmodernos en que el capitalismo se ha institucionalizado a nivel del Estado y se ha denominado neoliberalismo, manteniendo las asimetrías fundamentales del capitalismo entre el proletariado y los asalariados, la pequeña burguesía y los burgueses. La propia Chela lo describe a modo de manifiesto:

Comienzo rindiendo homenaje a los músculos y tendones de los trabajadores que se agotan en las repeticiones exigidas, en los almacenes, las cadenas de montaje, las células administrativas y las redes informáticas que mantienen en funcionamiento las grandes firmas electrónicas de finales del siglo XX. Estos trabajadores conocen el dolor de la unión de la máquina y el tejido corporal, las condiciones robóticas y -a finales de siglo XX- las condiciones cyborg bajo las cuales la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados. Un alto porcentaje de estos trabajadores que no están en el sector administrativo sino en sectores descualificados lo compone gente estadounidense de color, indígenas de las américas, o descendientes de aquellos que fueron traídos como esclavos o sirvientes temporales; incluyendo a quienes migraron a los Estados Unidos con la esperanza de una vida mejor mientras iban integrándose en una sociedad jerarquizada sobre la base de criterios de raza, género, sexo, clase, lengua y posición social (Chela Sandoval, 2004: 82)

En su propuesta en pro de los grupos oprimidos, Chela Sandoval apunta a la Conciencia cyborg opositiva como la opositiva orientada “para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo” e identificada también mediante términos como “conciencia «mestiza», «subjetividades situadas», «mujerismo» y «conciencia diferencial»” (Ibídem: 82).

⁸⁰ Profesora asociada de Estudios Chicanos en la Universidad de California, Santa Bárbara. Es una teórica sobre Feminismo poscolonial ubicada en la tercera ola del feminismo. Estudió arte y ciencia en la misma universidad.

Las puesta en práctica de este tipo de conciencia mestiza opositiva se lleva a cabo por el Tercer Mundo estadounidense⁸¹ y, en palabras de Chela Sandoval refiere a una - forma postmoderna diferencial de conciencia opositiva-, que “ha sido también descrita en términos que enfatizan su movimiento; es <flexible>, <móvil>, <diaspórica>, <esquizofrénica>, <nómada» por naturaleza» (Ibídem: 85). Así, la conciencia diferencial se codifica como una -facultad- a modo de vector⁸² semiótico, deconstructivo, esencialismo estratégico, meta-ideologizador, mujerismo, moral “y como <la conciencia de la mestiza>, <viajar por el mundo> y el <amor transcultural>” y todos estos vectores diferenciales podrán resolver las estrategias políticas y teóricas dirigidas a deshacer el *apartheid*⁸³ (Ibídem: 87). Posteriormente pregunta en un pie de página cómo resolver este problema:

Qué las formas teóricas dominantes se han demostrado incapaces de incorporar y extender las teorías de la liberación negra, o del feminismo del Tercer Mundo. ¿No consistiría el giro revolucionario en que los teóricos llegaran a ser capaces de este tipo de <esencialismo estratégico>? Si creemos en los <conocimientos situados>, entonces, personas de cualquier categoría racial, sexual o de género pueden desarrollar la práctica del feminismo del Tercer Mundo estadounidense. ¿O tendrían tales prácticas que ser transcodificadas en un lenguaje <neutral> que fuera aceptable para cada categoría, <conciencia diferencial>, por ejemplo, o <cyborgología>? (Ibídem: 98)

Retomando a Haraway, Chela Sandoval se da cuenta de lo que señala como -la blasfemia- que es el cyborg para la tradición teórica moderna: el cual reprocha, desafía, transforma y escandaliza (Ibídem: 89) puesto que, según Haraway, “la labor del feminismo cyborg debe ser, de modo similar, la de <recodificar> todas las herramientas de <comunicación e inteligencia>, persiguiendo el objetivo de la subversión del <mando y el control> (Ibídem: 95).

Entonces, siguiendo el desarrollo de estos feminismos del tercer mundo estadounidense resultan los conocimientos situados exigir que “lo que es un <objeto de

⁸¹ De hecho se lleva a cabo por los grupos de oposición y los grupos oprimidos que sobreviven a sus condiciones de vida cyborg a pesar de su posición vulnerable.

⁸² Si recordamos los vectores, en el análisis de las fuerzas desde la mecánica clásica inscrita en el pensamiento de la Física, son todas las fuerzas que desde ángulos diferentes, influyen en el movimiento.

⁸³ Palabra del idioma inglés que señala la discriminación racial.

conocimiento> sea también <imaginado como un actor y agente>, capaz de transformarse a sí mismo y su propia situación mientras actúa al mismo tiempo sobre él (Ibídem: 103) ya que es la misma conciencia cyborg la que invita a la constante transformación y a pensamientos subalternos:

Porque introducirse en un mundo en el que cualquier actividad es posible con el fin de asegurar la supervivencia es también introducirse en un ciberespacio-de-existencia y conciencia. Este espacio es ahora accesible a todos los seres humanos a través de la tecnología -aunque anteriormente ésta fue una zona accesible tan sólo a aquellos que fueron introducidos a la fuerza en su terreno-, un espacio de posibilidades ilimitadas donde los significados tan sólo se encuentran fijados de forma somera y son, así, capaces de reajustarse dependiendo de la situación a la que deban hacer frente. Este ciberespacio es el grado cero de significación y amor profético de Barthes, la <puerta abierta de cada conciencia> de Fanon. El estado <coatlicue> de Anzaldúa y sus procesos están íntimamente vinculados con los de la conciencia diferencial. Resumiendo, el modo diferencial de conciencia opositiva encuentra su expresión a través de la metodología de las oprimidas. Las tecnologías de lectura semiótica, deconstrucción de los signos, meta-ideologizar, y compromiso-con-la-igualdad moral son sus vectores, sus expresiones de influencia. Estos vectores se encuentran en el modo diferencial de conciencia, llevándola todo el camino hasta el nivel de lo <real> donde puede guiar e impresionar a los poderes dominantes (Ibídem: 104).

Los conocimientos subyugados, situados; o los saberes sometidos de Foucault; pasan a formar parte de lo que Chela Sandoval desarrolla, para la disolución del sujeto feminista una vez identificados el racismo, la colonización y yo agregaría que el clasismo, la denominada:

Metodología de las oprimidas, una metodología que surge de situaciones variables y se manifiesta en una multiplicidad de formas a lo largo del Primer Mundo y de modo indómito desde las mentes, cuerpos y espíritus de las feministas del Tercer Mundo de los Estados Unidos que han exigido el reconocimiento del <mestizaje>, la resistencia indígena y la identificación con los colonizados (Ibídem).

Contexto de Judith Butler

El Día Internacional de la Mujer se proclamó en 1910, siendo el prelude que devino en la institucionalización del actual Día de la Mujer, en la II Conferencia Internacional de Mujeres Socialista llevado a cabo en Dinamarca.

Uno de los principales acontecimientos que impulsó la creación de esta fecha fue la conmemoración de la muerte de 126 trabajadoras textiles en un siniestro que acabó con la fábrica Triangle Shirtwaist, en Estados Unidos, siendo esta industria una de las que principalmente acapara al proletariado femenino sobre el masculino. “Esto conllevó cambios radicales en las normas de seguridad y de salud en el trabajo para las mujeres. Además, provocó la creación del Sindicato Internacional de Mujeres Trabajadoras Textiles, el cual inspiró la fundación de posteriores entidades dedicadas a preservar la salud y sanidad de la mujer en la obra”.⁸⁴

Poco antes de que Butler entrara de lleno en la escena académica con la Teoría Queer, ya se había señalado, como vimos en el anterior apartado, que:

El estado de separación de muchas de las características de la identidad conscientemente asumidas –feminista negra, feminista-socialista, feminista-asiático-americana, feminista-lesbiana- refleja el desafío a la “política de la identidad” que siempre ha estado presente en el pensamiento y la vida pública occidentales (Sandra Harding, 1987: 23).

Sandra Harding apunta por 1987 que “La idea de que la construcción social sistemática de la masculinidad y de la feminidad está constreñida en muy escasa o nula medida por la biología es aún muy reciente” (Ibídem: 24), las nuevas miras de los distintos feminismos surgidos en contexto norteamericano fueron el contexto idóneo para el desarrollo teórico posterior de Judith Butler.

“Considerar la *naturaleza performativa de la cultura* supone pensarla en términos de *acción*. La cultura deja, de este modo, de ser esa *realidad separada* que se analiza desde las humanidades y las disciplinas sociales” (Rían Lozano, 2010: 77) “no se trata de *leerla*, ni de ofrecer una definición exacta; ni siquiera de crear un puente para pasar de la teoría a

⁸⁴ Obtenido de la página *Feminismo Radical* el 11 de Marzo de 2015.
<<https://www.facebook.com/689417404411869/photos/a.689427137744229.1073741828.689417404411869/910239182329689/?type=1&theater>>

la práctica cultural. Se trata de tomar en cuenta su propia producción, es decir, de producirla” (Ibidem) a modo de *apropiación* por las prácticas a-normales, desde una perspectiva *situada*. En este momento histórico la hermenéutica feminista, que en un primer momento nos funcionó para describir las prácticas y los significados adheridos a un sistema patriarcal, necesita aliarse con las metodologías prácticas y opositivas.

Mayte Garbayo ha señalado que

Sobre todo en Estados Unidos, en ese momento, las feministas empiezan a increpar a las principales instituciones y museos sobre la ausencia de mujeres artistas en su programación. A partir de ahí, (...) las teorías feministas han tenido una influencia fortísima en el ámbito del arte y de la visualidad, así como en los movimientos teóricos de la segunda mitad del siglo XX. La postmodernidad, el postestructuralismo... no sé si hubieran sido posibles sin el empuje anterior de los feminismos (Francina Ribes, Marzo de 2015).

Y evidentemente no es un factor causa-efecto pues si bien la inmersión del feminismo en el ámbito académico posibilitó un movimiento teórico de otras disciplinas, estas respuestas teóricas desde la academia también le permitieron a los feminismos desarrollarse hacia nuevas vertientes, tal fue el caso del feminismo norteamericano que se volvió la Teoría Queer gracias a la adopción de las nuevas lecturas del marxismo y el psicoanálisis derivadas desde planteamientos lingüísticos, posmodernos y posestructuralistas de mediados del siglo XX.

Teoría Queer de Judith Butler

La tercera ola del feminismo viene reaccionando a la segunda ola que vio nacer la categoría género, Judith Butler,⁸⁵ una de las principales exponentes de la Teoría Queer deconstruye la categoría *género* y la define como “la significación cultural que asume el cuerpo sexuado, y si esa significación queda co-determinada por varios actos percibidos culturalmente, entonces es obvio que, dentro de los términos de la cultura no es posible conocer de manera distinta sexo y género” (1990: 303).

⁸⁵ Dra. En Filosofía de la Universidad Yale. Judith Butler es profesora de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley. Sus aportaciones teóricas se centran la acuñación de Performatividad del género y la Teoría Queer.

El performance (o la performance) de género, llamado así ya que los actos que constituyen el género ofrecen similitudes con actos performativos en el contexto teatral (Ibídem: 298-299). Este performance de género resulta legible bajo los cánones del sistema de sexo-género que gracias a esta nueva propuesta, puede entenderse ahora, como la manifestación del discurso genérico a través de las prácticas culturales y ya no sólo como la entidad que Gayle Rubin (1986) definió en interdependencia con el sistema político-económico.

El lenguaje mediante el que se expresa el género son los actos, mismos que performan la realidad mediante el arrojamiento de un significado cultural, consensual, que genera una realidad compartida la cual, al mismo tiempo, el género posibilita. Discurso normativo que ejerce coerción y controla los cuerpos sexuados para dar sentido, mediante la puesta en práctica del control sobre el cuerpo propio, para que el género haga presencia una vez que subyace al Yo mediante una identidad discursiva de lo que -somos- (uno de los elementos de la dicotomía mujer/hombre, y no el otro), nos posibilita un hacer, actuar, performar según la identidad de género.

Quiero decir que el cuerpo sitúa el discurso en el lugar que habita (espacio que habita) se apropia del espacio mediante su narración actoral. Aquí resulta preciso tomar en cuenta que los cuerpos encarnan un significado compartido a través de un performance cultural⁸⁶ mediante el cual nos construimos a nosotros mismos (Marta Lamas, 1996).

Uno de los principales aportes del trabajo de Judith Butler es su propuesta de hacer un hincapié en el entendimiento que se ha tenido acerca del pensamiento de Simone de Beauvoir, el cual pareciera no poner en cuestión los principios cartesianos del Yo, que en su texto “Variaciones sobre sexo y género” (Judith Butler, 1996: 303-326, Original 1982) Butler critica con su propia influencia lacaniana.

La influencia del pensamiento Jean Paul Sartre, que aún pende de principios modernos, llega hasta su pareja amorosa Simone De Beauvoir y se pone en evidencia cuando ella confiesa defenderse de las críticas de los hombres derivadas de su condición de

⁸⁶ Retomo esta categoría de análisis Butleriana a partir de la lectura que le da Marta Lamas en relación con su análisis del uso de la categoría género.

mujer respondiendo: “lo pienso así porque es verdad, eliminando de ese modo mi subjetividad” (Simone De Beauvoir, 2013: 17), respuesta que trata de apelar a un principio verdadero, universal, en el que la condición parcial y asimétrica de mujer de la maestra de la sospecha estaba dada por el mismo performance de género que representaba el hablar desde su condición señalada como posición de mujer, y al pretender aún alcanzar esas verdades universales, no logró ver la parcialidad del conocimiento situado. Butler critica fuertemente la idea de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género puesto que esta implica necesariamente “un yo elegido anterior al género que elige, parece adoptar una visión cartesiana del yo, una estructura egológica que vive y medra con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Esta visión del yo va contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal” (Judith Butler, 1996: 305. Original 1982).

Al vivir el propio cuerpo de manera activa a través de prácticas culturales, valga decirlo consensuadas, hacer una genealogía histórica del género se dificulta puesto que “no se puede rastrear el origen del género de forma definible porque él mismo es una actividad originante que está teniendo lugar incesantemente” (Ibídem: 308) además de que puede verse sesgada, tal como en el caso del análisis de Engels, que se rige por la sospecha de un desarrollo histórico que se dirige hacia algún punto futuro civilizado.

Judith Butler señala que elegir un género, más bien es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que se las reproduce y se organizan de nuevo para dar paso al arrojado de significado. El performance de género entonces “no es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo” (Ibídem: pp. 309) puesto que es un proyecto constante de renovación, o actualización a nivel cultural, de las prácticas corpóreas que no puede ser prescriptivo puesto que no hay un género que alcanzar sino el arrojado de lo que así se entiende.

En la medida en que la existencia social requiere una afinidad de género que no sea ambigua, no es posible existir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas de género establecidas. La caída de los límites de género establecidos inicia una especie de dislocación radical que puede asumir significación metafísica (...) En los momentos de dislocación de género en que nos damos cuenta de lo poco necesario que es que seamos los

géneros que hemos llegado a ser, nos enfrentamos con la carga de la elección intrínseca a vivir como un hombre o como una mujer o como alguna otra identidad de género, libertad que se ha convertido en carga por el constreñimiento social (Ibídem: 310).

Siguiendo la postura de Monique Wittig en su artículo “no se nace mujer”, Judith Butler plantea que “la demarcación de la diferencia sexual no *precede* a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario” (Ibídem: 314), siendo señalada esta supuesta diferencia sexual como parte del discurso binario del género no puede seguirse pensando el género como resultado de esta diferencia puesto que el discurso de género preceda el análisis sexuado, como podemos notarlo desde el análisis de Simone de Beauvoir, el género es resultado del heterosexismo que pone al servicio del sistema de dominación patriarcal los mecanismos reproductivos. Butler está apelando a que una interpretación basada en la diferencia fundamental de los cuerpos desde mecanismos reproductivos es parte misma del discurso genérico cuya dicotomía es necesaria para mantener los aparatos ideológicos del estado.

Esto es visible en el esfuerzo que hace Natacha Chetcuti, articulando la tesis de Simone de Beauvoir con la de Monique Wittig, para describir cómo si bien “unx no es mujer”,⁸⁷ se debe tomar en cuenta que “se llega a serlo”, al menos a nivel imaginario, pudiendo dar cuenta de que el género más bien es un *modelo cognitivo*, un modelo canónico sobre cómo –ser-, así que el llegar a ser mujer (o llegar a ser hombre) implica un estar siendo, constante esfuerzo por constatar la identidad de género asumida como –ser mujer- o –ser hombre-, proveniente de un discurso médico y biológico patriarcal.

Chetcuti también analiza a las lesbianas a quienes, siguiendo de cerca el pensamiento de Wittig, no considera *mujeres* puesto que –la mujer- es una categoría dada dentro de un sistema heteronormativo. Se hace menester precisar que el patriarcado, tiene tintes heterosexistas. Esta y otras prácticas sexuales no hegemónicas habrán de analizarse a mayor profundidad en otro ensayo, pero me gustaría no perder de vista que cuando Wittig afirma que “las lesbianas no son mujeres” lo hace desde entender que las prácticas sexuales

⁸⁷ La traducción es mía, y señalo el unx porque es una manera de traducción que representa el no pertenecer a uno u otro género (en el español utilizar *Uno* o *Una* implica asignar un género masculino o femenino), contra una común traducción del francés *On*.

en las cuales las lesbianas no ponen su cuerpo al servicio de la reproducción por lo que no juegan los roles esperados dentro del sistema patriarcal sólo por el hecho de tener una vagina, como señala Butler “Wittig no discute (...) la existencia o facticidad de las distinciones sexuales, sino que cuestiona el aislamiento y valorización de determinados tipos de distinción por encima de otros” (Ibídem: 316) así que la propuesta ética Butleriana se vuelve precisamente un programa político para superar las restricciones binarias mediante la “la innovación cultural más que por mitos de la trascendencia” (Ibídem: 318).

Al igual que Simone de Beauvoir, Butler le hace una fuerte crítica a la Biología desenmascarando el discurso genérico que piensa a las especies mamíferas como complementarias reproductivamente ya que “si el sexo natural es una ficción, entonces lo distintivamente femenino es un momento puramente histórico del desarrollo de la categoría de sexo” (Ibídem: 322) ya que al entender los cuerpos sexuados desde dos categorías reproductivamente complementarias se les atribuyen a cada una esencias ficticias que se vuelven modelos cognitivos relativamente estables y variables históricamente.

Si no se nace mujer, entonces es necesario “concebirla en el orden metafísico de *llegar a ser* es inventar la posibilidad para su experiencia, incluida la posibilidad de no llegar a ser nunca una <mujer> sustantiva, autoidentica” puesto que un cuerpo con ciertas características no necesariamente deviene mujer, aunque eso sea lo que se espere normativamente. Y retomando las ideas que vienen fundadas por Sigmund Freud podemos ver que son justamente las represiones fundadas en algunas características corporales determinadas, las represiones fundamentales de la sexualidad, y con la lectura lacaniana que De Beauvoir retoma vemos que el fingimiento se encuentra a nivel imaginario cuando el yo del sujeto, a nivel consciente, se identifica con su cuerpo de modo especular con los otros: “el cuestionamiento psicoanalítico hace bien en recordarnos lo profundamente enraizadas que están las identidades sexual y de género y la cualificación marxista refuerza la noción de que el modo en que estamos constituidos no siempre es asunto nuestro” (Ibídem: 325) puesto que somos sujetos enajenados, interpelados desde el lenguaje como Butler señalará unos años después en su desarrollo teórico.

En su libro *Cuerpos que Importan*, Judith Butler explica cómo es que el yo se apropia del discurso genérico. Todo inicia desde el nombramiento, recordando que el

lenguaje humano ya implica una relación simbólica y normada, pues “el uso del lenguaje se inicia en virtud de haber sido *llamado por primera vez con un nombre*; la ocupación del nombre es lo que lo sitúa a uno, sin elección posible, dentro del discurso” (2002: 181. Original en 1993) y ese discurso, originalmente fuera del sujeto, funciona a partir de las leyes del el uso del lenguaje que varían desde las posibilidades de construir frases según cada idioma y por el uso culturalmente consensuado que se le da a ese uso.

Podemos notar claramente la influencia que, en el pensamiento Butleriano, tuvieron los autores abordados al inicio del capítulo, es entonces que entendemos que “la fuerza de la repetición en el lenguaje puede ser la condición paradójica por la cual se hace derivar cierta capacidad de acción –no vinculada con una ficción del yo como amo de la circunstancia- de la *imposibilidad* de elección” (Ibídem: 182) así es como el sujeto hablante, que también actúa, de manera consciente y en el registro imaginario tiene a su yo que se dedica al fingimiento y se siente autónomo pero realmente está siempre sometido a los imperativos normativos fuera de éste:

Lo que determina el efecto de autenticidad es la habilidad para hacer que el personaje parezca creíble, para producir el efecto naturalizado. Este efecto es en sí mismo el resultado de una corporización de las normas, una reiteración de normas, una encarnación de la norma racial y de clase que es a la vez una figura, la figura de un cuerpo, que no es ningún cuerpo particular, y también el ideal morfológico que continúa siendo el modelo que regula la actuación, pero al que ninguna actuación puede aproximarse (Ibídem: 189).

El cuerpo es el vehículo por el cual se expresan, toman forma, normas consensuadas que han enajenado al individuo como sujeto, obteniendo como resultado un sujeto que “es la imbricación incoherente y movilizadora de varias identificaciones; está constituido en y a través de la iterabilidad de su actuación, una repetición que le sirve a la vez para legitimar e ilegitimar las normas de autenticidad que lo producen a él” (Ibídem: 192), pues sólo puede constituirse como sujeto de estas normas discursivas que son exteriores a él pero que él mismo debe mantener a partir de la reiteración de sus actos performativos.

Siguiendo el pensamiento de Lacan en su lectura freudiana, Butler retoma la constitución del yo en tanto que se identifica con los discursos imperantes para interpretar su cuerpo, ya no sólo de manera especular con la imagen del cuerpo ante el espejo y la

relación especular con el otro, sino que también con el nombre que se le asigna bajo el deseo de los otros, padres:

Si los cuerpos se diferencian de acuerdo con las posiciones simbólicas que ocupan y esas posiciones simbólicas consisten en tener el falo o ser el falo los cuerpos se diferencian y conservan esa diferenciación al someterse a la Ley del Padre que dicta los posiciones de “tener” y de “ser” (...) de modo que el cuerpo que no logra someterse a la ley u ocupa esa ley en un modo contrario a su dictado, pierde pie –su centro de gravedad cultural- en lo simbólico y reaparece en su tenuidad imaginaria, su dirección ficcional. Esos cuerpos se oponen a las normas que gobiernan la inteligibilidad del sexo (Ibídem: pp. 201-202).

Y como he hecho notar, estos discursos hegemónicos para la interpretación de un cuerpo siempre tienen como represiones fundamentales a las represiones sexuales, aquellas que dan forma a los modelos identitarios de género que no son otra cosa que modelos cognitivos, ideología con existencia material en las prácticas que esos cuerpos llevan a cabo más allá de la función reproductiva puesta al servicio del sistema capitalista heteropatriarcal.

Finalmente quisiera retomar la importancia que actualmente tiene Judith Butler en el contexto académico pues como ella señaló en su visita este 2015 a México ha venido dando un salto en el cual su Teoría Queer, con la propuesta de la performatividad del género, quisiera abordar ahora cuestiones de la política institucionalizada junto con las resistencias que ha suscitado.

El 23 de marzo del 2015, Judith Butler se presentó en la Sala Nezahualcóyotl de la UNAM con la conferencia Vulnerabilidad y Resistencias Revisitadas⁸⁸, en la cual planteo que contantemente reproducimos la violencia en los dominios públicos, como es el caso de la desaparición forzada de 43 estudiantes de una Escuela Normal Rural ubicada en Ayotzinapa, Guerrero. Esta vulnerabilidad de algunos cuerpos, como los mencionados

⁸⁸ La cual fue planeada en colaboración del Programa Universitario de Estudios de Género, la Facultad de Filosofía y Letras, MD, Fundación Alumnos y Fundación Colección Jumex, resalta este último por ser una fundación particular de un grupo de empresarial dedicado a la producción de bebidas.

anteriormente y los que se ven sometidos a situaciones poco o nada privilegiadas se da siempre en relación con la precariedad, esta población vulnerable es parte de la infraestructura que sostiene el sistema económico y posibilita la hegemonía de la ideología burguesa.

Nos damos cuenta de que los actos discursivos que se llevan a cabo en el dominio público dependen de las condiciones sociales, materiales y, por supuesto, de la infraestructura que sostiene la superestructura (religión, estado, etc.), y curiosamente estos discursos están precedidos por las normas de género, que a su vez los actos mismos hacen perdurar. Los aparatos ideológicos del estado que hemos definido con Althusser están funcionando constantemente en el mundo de categorías que el entendimiento humano jerarquiza y vuelve deseables según la ideología imperante, empezando por el nombre que cada individuo asume como suyo.

Al día siguiente, el 24 de marzo de 2015, Butler participa en una mesa de diálogo titulada “Performatividad de género, precariedad y ciudadanía sexual”, esta vez en la Biblioteca José Vasconcelos de la Ciudad de México. Aquí nuestra autora discute la negación pública de la pérdida de los cuerpos de los estudiantes normalistas⁸⁹, señalando que este no nombramiento implica un abandono por las políticas, abandono reservado para los grupos marginados para los cuales faltan políticas de reconocimiento.

Los grupos marginados suelen tener vidas devastadas por condiciones políticas y económicas que los conducen hacia la precariedad. Estas condiciones de los grupos vulnerables también son las que posibilitan una constante resistencia al sistema imperante a modo de una supervivencia. La performatividad que como vimos anteriormente no es cuestión de elección voluntaria e individual, se presenta en un acto en conjunto con los otros⁹⁰ puesto que como vengo señalando desde el análisis Austiniano, depende siempre de los momentos del acto performativo que se da entre dos o más sujetos.

⁸⁹ Aunque también se habla poco de los crímenes como feminicidios, trata de personas y desaparición de periodistas y enfrentamientos militares con movimientos de resistencia indígenas los cuales suelen relacionarse directamente con la necropolítica del Estado mexicano, aunque no es exclusiva de éste.

⁹⁰ En realidad Butler, quien pronunció en inglés las conferencias, señaló la performatividad como un *acting together*.

Entonces la propuesta ética de Judith Butler en este momento es actuar juntos, en colaboración y con las condiciones materiales de existencia que se tienen reconfigurar los significados. Si la constitución del sujeto depende de los discursos normativos de cada cultura, y entre estos el género tiene un lugar especial por su relación con las represiones sexuales, es necesario comenzar a abogar por el reconocimiento de los cuerpos desaparecidos y por la no violencia, por muy utópica que parezca. Para esto hace falta dejar de interpretar hablando de pigmentos, sexos u otras categorías que articulan sujetos; dejar de pensar la identidad como una elección puesto que, según Butler, replica la estructura mercantil/empresarial actual (además de ser un vuelco al yo cartesiano), más bien aboga por comenzar a hacer una traducción, no sólo lingüística como en este análisis se ha hecho, sino también cultural para que estas ideas y estos flujos puedan salir de las fronteras físicas, y simbólicas, de las disciplinas académicas y generen el movimiento necesario en la cotidianidad que no se piensa a sí misma de la misma manera en que los estudios disciplinarios la piensan pretendiendo estar fuera de ella.

Pero no olvidando que esta fue una mesa de diálogo, en la que indudablemente Butler tuvo un lugar privilegiado, pero con comentarios igualmente acertados por parte de las otras dos participantes, destacando por algunas ideas dentro de la charla. Comenzaré con las ideas de Leticia Sabsay,⁹¹ quien nos invita a pensar en las políticas inclusivas que producen exclusión en los sujetos que no reconocen, los cuales curiosamente suelen ser grupos en condiciones precarias. Nuevamente volvemos al lugar indispensable del nombramiento como punto fundamental para el reconocimiento de los otros, siendo en este punto curioso que el reconocimiento que pueden tener los sujetos dentro de las políticas de inclusión suele aspirar al ideal hegemónico de la pareja monógama, en la cual un miembro vuelve al otro su propiedad privada: el ejemplo más claro es con el que ella *juega* cuando un miembro de la sala lanza una pregunta sobre el matrimonio entre homosexuales ella

⁹¹ Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Valencia. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y actualmente trabaja en el departamento de Estudios Culturales y Género en London School of Economics. Antes realizó un postdoctorado en la Universidad Libre de Berlín y fue investigadora asociada de la Open University, Londres, Reino Unido. Autora de *Judith Butler en disputa* (Egales, 2012), *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía* (Paidós, 2011), *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación* (Cátedra, 2009). Ha investigado extensamente la obra de Judith Butler y su investigación actual interroga las ontologías liberales del individuo y la normalización de la diversidad de género y sexual neoliberalista dentro de la nueva democracia sexual.

responde que es al mismo tiempo subversivo y normativo; lo que aunque resulta paradójico es *lógico*, si se le puede llamar así, pues subvierte el discurso de género tradicional para el uso de los cuerpos en tanto orientación y prácticas sexuales pero intenta normalizarse y adecuarse a los modelos monógamos, *civilizatorios*, dentro del marco religioso y jurídico.

Esta pensadora también nos habla del modelo liberal el cual, heredero de la tradición de pensamiento moderna, intenta establecer el marco jurídico a partir de una *figura del ciudadano abstracto* que, al no tomar en cuenta las necesidades particulares de los grupos, reproduce la desigualdad. Abogar por el empoderamiento de un individuo (en el caso del empoderamiento del sujeto femenino como sujeto universal) o un grupo de individuos en condiciones precarias tampoco parece ser la opción ética más viable, comenzando por la masculinización cultural, hasta el hecho de que no toma en cuenta que el sujeto vive en una colectividad y que necesariamente va a interrelacionarse con otros, y cada individuo, a su vez, con otros con los que va a sostener la *realidad* con sus prácticas culturales.

Finalmente llegamos a un punto que se considera posdemocrático, en estas sociedades posmodernas, en el que el Estado usa la violencia legitimada (policía, ejército, marina, instituciones jurídicas, etc.) para mantener las asimetrías político-económicas; una triste democracia en la que el estado opera a modo de poder dictatorial y legitima su soberanía.

Por último está la intervención de Susana Vargas Cervantes, quien más bien fungió como moderadora, apelando que la colonización ha sido un proceso que disciplinariamente ha tenido hartas repercusiones, sobre todo podemos notarlo en el caso de la Teoría Queer, la cual perdió su poder como acto del habla dado por la injuria *Queer* que, ni en español, ni en México tiene una traducción directa ni es usada la palabra en su sentido peyorativo tal y como sucede en su uso norteamericano, por lo tanto se vuelve necesario hacer las traducciones culturales que Butler aboga para poder movilizar el cambio político desde la deconstrucción de los discursos hegemónicos, pasando de lo heteronormativo⁹² a lo queer y

⁹² Tengamos en cuenta que aún el siglo pasado se consideraban a los transgénero y transexuales así como homosexuales y otros *desviados* de la norma como sujetos de patologías a los cuales había que curar. Aunque Freud mismo en los Tres Ensayos de Teoría Sexual dejó en claro que las

luego a lo marica, a las locas y esas categorías que a la tradición académica, y su lenguaje técnico, tanto le incomodan.

El trabajo que tenemos desde la Psicología, si es que se puede hablar de una sola, es intervenir sobre los discursos que sostienen las represiones sexuales puesto que, como ya ha quedado claro, estas constituyen al sujeto del discurso de género que se da posibilitado por, y posibilitando al mismo tiempo, el sistema económico-político actual. Me pregunto ¿hasta cuándo se hará un llamado para que los intelectuales mexicanos analicemos los fenómenos políticos y económicos del país sin dejar de verlos como independientes de la performatividad del género?

posiciones Perversas de ninguna manera implicaban un sentido peyorativo, al mismo tiempo indicaba que ningún sujeto cumplía de manera idónea un modelo heteronormativo que sólo sirviera a fines reproductivos.

Capítulo IV. COLONIALIDAD DEL GÉNERO Y PSICOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Perspectiva de género en América Latina

Hablar sobre género en, y desde, Latinoamérica necesariamente implica la apropiación de una categoría de análisis que no surgió en América Latina, ni en el idioma español. No obstante existen múltiples espacios (institucionales⁹³ o no) donde el género resulta una categoría acogida para su reflexión. Esta apropiación de dicha categoría en Latinoamérica implica nuevas posibilidades para su entendimiento, inmersas en un espacio geográfico no privilegiado política ni económicamente, y nombradas desde un idioma distinto.

Si bien se puede entender a América Latina como un espacio geográfico, no debemos olvidar que su surgimiento, lejos de estar presente desde un tiempo inmemorable, es parte del proceso colonizador llevado a cabo a partir del siglo XVI por parte de la monarquía española sobre el imperio Azteca, que comienza dentro del territorio que hoy en día, por división política, es conocido como México y que fue seguido por las monarquías Portuguesa y Francesa en territorios “al sur” del llamado “nuevo continente” y por la monarquía Inglesa en territorios “al norte” del mismo, dentro de los cuales actualmente encontramos a Estados Unidos manteniendo una posición hegemónica sobre los países del centro y sur del continente.

Siguiendo de cerca estos planteamientos, desde el pensamiento del mexicano Octavio Paz, pueden revelárenos *las dos conquistas: la de las armas y la de las almas*, tal y como queda claro en la exposición “En esto ver aquello”.⁹⁴

La conquista del imperio mexica por los españoles ha sido vista como una matanza cruel que destruyó la civilización indígena desarrollada en parte del territorio de lo que hoy es México, lo cual es cierto, pero con una salvedad: la nación mexicana surgió de ese encuentro sangriento que no sólo fue una derrota armada sino una victoria de la cultura

⁹³ Un claro ejemplo de esto son los actuales estudios dentro de Universidades argentinas y chilenas que buscan implementar la Perspectiva de Género a los estudios de corte Psicoanalítico.

⁹⁴ Llevada a cabo en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México del 11 de septiembre de 2014 al 4 de enero de 2015.

occidental sobre la civilización mesoamericana. Como resultado de la epopeya de la conquista pertenecemos a la civilización occidental, así seamos un caso un tanto excéntrico dentro de ella.

Casi un siglo antes que Paz, Engels (1985: 27. 1° ed. 1884) ya había dilucidado el devenir histórico de estas tierras en las que “la conquista española cortó en redondo todo el ulterior desenvolvimiento autónomo”, refiriéndose a los *pueblos* de Nuevo México, los mexicanos, los centroamericanos y los peruanos de la época de la conquista. Las culturas a las que hoy en día se les nombra prehispánicas se vieron violentadas y colonizadas no sólo de manera violenta en la organización político-económica sino también ideológicamente, como anteriormente con Octavio Paz intenté señalar:

Se ha sustituido también al jefe militar azteca por un príncipe a la moderna. Morgan somete por primera vez a la crítica los relatos de los españoles, al principio erróneos y exagerados, más tarde mentirosos a conciencia de que lo eran; prueba que los mexicanos se hallaban en el estadio medio de la barbarie, en un grado superior, no obstante, al de los indios de los “pueblos” del Nuevo México; y que su constitución, (...) correspondía a esto: una confederación de tres tribus que habían hecho tributarias suyas a otras, y que estaba gobernada por un consejo y un jefe militar federales; los españoles hicieron de este último un emperador (Friedrich Engels. 1985: pie de página, 121. 1° Ed. 1884).

El surgimiento histórico del patriarcado es ubicado por Engels en la cultura Griega, siendo esta la que contuvo la “primera forma de familia que tuvo por base condiciones sociales, y no las naturales; y fue, más que nada, el triunfo de la propiedad individual sobre el comunismo espontáneo primitivo” (Ibídem: 72) y un modelo *heredero* de la tradición de los –Famulus-, que quería decir <esclavo doméstico>, el concepto que designa “conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre” (Ibídem: pp. 64) el cual tiene su expresión más *civilizada* con los Romanos y la familia patriarcal. Dicho modelo es adoptado en América Latina gracias a los proyectos modernizadores que la conquista dictaminó para el denominado *nuevo mundo*. La política sobre los recién *conquistados*, o conquistados al menos según la epopeya.

La familia monogámica se estableció en América Latina también, con la hegemonía del derecho paterno que se presenta de manera legitimada por instituciones desde los griegos, y más claramente con el derecho romano:

De ahora en adelante, sólo el hombre puede romper este vínculo y repudiar a su mujer. También se le otorga el derecho de infidelidad conyugal, por lo menos las costumbres (...), y se ejercita cada vez más, a medida que progresa la evolución social; si la mujer se acuerda de las antiguas prácticas sexuales y quiere renovarlas, es castigada más severamente que en ninguna época anterior (Ibídem: 1884).

Y, a pesar del devenir histórico, se ha mantenido la organización familiar con variaciones sólo a modo de matices, inclusive desde las revoluciones burguesas en las que el Estado mantiene la hegemonía del aparato ideológico familiar:

La familia conyugal moderna ha adoptado otros rasgos esenciales después de la revolución industrial, cuando las mujeres salieron a trabajar fuera de sus hogares. Esto produjo cambios en el rol paterno y en la familia; el padre tiende a guardar tiempo para sus hijos, la familia conyugal extensa se ha visto reducida, la patria protestad de los hijos ya no únicamente está en manos del padre, sino también de la madre” (José de Jesús González, 2005: 162-163).

El surgimiento del territorio descrito como América Latina está dado en relación con el proyecto modernizador occidental⁹⁵ y evangelizador católico de los cuales encontramos vestigios hoy en día. El mismo Octavio Paz deja entrever su mirada eurocéntrica develando el proyecto civilizatorio que se estableció para el nuevo continente, el cual entre tanto legitimó el modelo de la familia monógama en los territorios conquistados. De la mano de la división de clases, adoptada de los modelos económicos europeos, y el surgimiento del mestizaje como una jerarquización de tipo racial, Latinoamérica se muestra como un espacio alternativo desde el que se enuncian pluralidad de identidades atravesadas por el género. Edith Peña Sánchez ya denunció que “en el caso de nuestra cultura, se muestra una correspondencia directa entre el sexo (hombre y mujer) y

⁹⁵ El cual tiene sus orígenes en la Ilustración, la cual partió de postulados tales como la *universalidad* del conocimiento descrito como *racional* y con bases que descansan en un pensamiento eurocéntrico cuyas pretensiones políticas generaron un modelo *civilizatorio* para los territorios no europeos.

el rol genérico (masculino y femenino) clarificando lo que se espera de sus papeles sociales, que han incidido en el proceso histórico de organización social, distribución del poder y accesibilidad social” (Edith Peña, 2011: 73).

La epopeya de la inmersión del territorio geográfico de América Latina a la llamada *Civilización Occidental*, hoy en día se muestra en sus repercusiones simbólicas, un muy notorio ejemplo es que Latinoamérica, como bien lo señala López Nájera,⁹⁶ se ve constantemente bajo la violencia epistémica o “el sometimiento de la posibilidad de producir conocimiento desde nuestras particularidades culturales, acompañado de la imposición de formas de conocimiento ajenas” (Verónica López, 2014: 105), según su análisis, se da en relación al fenómeno que Castro-Gómez explica como reproducción de un sistema de dominación moderno/colonial que reconoce el sistema colonial no superado en América Latina.

Se entendió que Europa, como centro capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies. De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno (María Lugones, 2008: 81).

Tal como he venido planteando anteriormente el grupo superior, racional, moderno y civilizado fue identificado con espacios hegemónicos ubicados geográficamente *al norte* entre los que destacan Europa y Estados Unidos como productores de conocimiento académico. Dentro de los espacios que encontramos *al sur* podemos ubicar bloques políticos descritos geográficamente como África y América Latina los cuales, como bien lo menciona Rían Lozano⁹⁷ retomando a Achille Mbembe, muestran una “incapacidad metodológica de ofrecer un análisis de los objetos –incluidas todas las prácticas culturales– producidos fuera de los paradigmas euroestadounidenses” (Rían Lozano, 2010: 63).

⁹⁶ Verónica Renata López Nájera, Profesora en el Colegio de Estudios Latinoamericanos y Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁹⁷ Historiadora del Arte y feminista originaria de España, actualmente ejerce como docente e Investigadora de la Coordinación de Humanidades-PUEG. Universidad Nacional Autónoma de México, ha trabajado talleres con la presas del penal de Santa Martha Acatitla en la Ciudad de México.

Por otra parte, esta autora describe la *geografía del conocimiento* como la localización que legitima un contar, en el cual, el conocimiento que se vuelve “una cuestión geo-gráfica: una cuestión de grafías –re-presentaciones gráficas- y de voces localizadas” (Ríán Lozano, 2010: 173), misma que en la academia Latinoamericana ha venido aspirando los ideales disciplinarios euroestadounidenses, mientras que paralelamente en estos territorios no hegemónicos se presentan prácticas culturales a-normales, como las conceptualiza dicha autora.

Aunque tampoco debemos menos preciar el trabajo que durante el siglo pasado ya reaccionó a toda la violencia epistémica con propuestas teóricas⁹⁸ de liberación de la opresión, dentro de los territorios geográficos denominados como América Latina, al modelo colonial, por nombrar dos ejemplos: tenemos en México el desarrollo teórico de Enrique Dussel, quien actualmente es catedrático de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, cuya propuesta desembocó en su libro “Método para una filosofía de la liberación” y le hace una crítica importante al eurocentrismo; por otro lado al *sur* del continente tenemos, en territorios brasileños, el desarrollo teórico de Paulo Freire con su *Pedagogía de la liberación* así como la puesta en práctica de Augusto Boal con su *Teatro del Oprimido*.

Sujetos de estudio de la psicología mexicana

Como vimos en el capítulo anterior los estudios académicos no están exentos de presentarse como una mirada hegemónica en la que el género, como categoría analítica, articula a los sujetos de estudio. Se ha entendido que “el sujeto está sumergido en discursos de socialización y sexualización normalizadores de su comportamiento, por lo que se espera un cierto tipo de sujeto social y sexual que asuma dicho orden, aunque el resultado es impredecible” (Edith Peña, 2011: 86), pero como iremos viendo más adelante, el análisis que se hace de los sujetos resulta ser un discurso académico que los describe como hombres o mujeres, y a partir de esta dicotomía se espera encontrar cierta diferencia como inherente

⁹⁸ También hay propuestas desde la militancia como en el caso del EZLN (Movimiento Zapatista por la Liberación Nacional) que intenta hacer respetar la autonomía de los territorios geográficos al sur-oeste del territorio mexicano para que se puedan gestionar sin la intervención del Estado.

a cada género ya que esta categoría suele ser una variable dentro de los datos sociodemográficos, eliminando el impredecible resultado derivado de lo no normado y perpetuando un supuesto esencialismo de género en investigaciones de tipo *científicas*.

Patricia Corres⁹⁹ nos invita a reflexionar lo masculino y lo femenino como modos en que los humanos convierten el mundo en un escenario habitado bajo las categorías del tiempo y el espacio, en el que los hombres actúan dentro del espacio y las mujeres con una memoria que sugiere el tiempo. Retomando las categorías modernas profundizadas por Kant y desarrolladas por los fenomenólogos, ella explica cómo el entendimiento del propio sexo cambia el modo de conocer e interactuar con el mundo. A partir de esta “certeza” que la gente tiene de pertenecer a uno de los dos géneros, comúnmente al asignado desde el nacimiento, también la experiencia se sujeta a diferentes marcos de referencia (hombre/mujer), pues “la sexualidad como diferencia no sólo se ubica en los genitales de hombres y mujeres, sino que atraviesa todo el cuerpo, incluyendo el pensamiento, que es una función del mismo. Con ello se quiere decir que pensar es una acción que se realiza desde un estar siendo mujer u hombre, según la sociedad que nos corresponda” (Corres, P. 2012: 119).

Esta diferencia sexual que atraviesa a los cuerpos es ya una interpretación derivada del modo de conocimiento humano, no obstante, al ser una interpretación consensuada con los otros (las otras) se vuelve reconocible y se asume como cierta su interpretación cultural: el género que, como vimos anteriormente, está inscrito en la división sexual del trabajo del sistema patriarcal: “tradicionalmente, la expresión de las diferencias en la especie humana ha servido como justificación para ejercer dominación y violencia, mismas que se han dado, con mayor frecuencia, en el ámbito de los sexos, principalmente de parte de los hombres hacia las mujeres” (Ibídem: 112), sea como modalidad del ser o como posición subjetiva el género atraviesa la constitución psicológica.

⁹⁹ Psicóloga, Filósofa y doctora en Sociología del Conocimiento por la Sorbona de París. Docente e investigadora de la Facultad de Psicología de la UNAM, desde 1973. Su participación en foros nacionales e internacionales ha sido acerca de los temas: la modernidad, la educación, el poder y la subjetividad.

Me parece oportuno abordar el análisis que Octavio Paz hace sobre los sujetos *mexicanos* ya que nos permite introducir, a la Psicología en México¹⁰⁰ y América Latina, la descripción de las subjetividades dentro de la denominada nación mexicana junto con los individuos que la componen, a partir de un análisis histórico sobre las condiciones políticas del país.

En el conjunto de ensayos titulados *El laberinto de la soledad*, Paz da a la tarea de describir las particularidades de la historia de México y el devenir de sus individuos. No sólo atinado sino que también precisando la diferencia fundamental que he venido planteando, la de género. Todo esto bajo un método que llega a ser un análisis de la psicología del mexicano, casi un psicoanálisis del mexicano, en el que Paz sin pretender hacerlo construye una interpretación hermenéutica que toma en cuenta las variantes históricas, económicas y políticas que han dado forma a las expresiones culturales de *mexicanidad*, por decirle de alguna manera a los productos performativos derivados de las prácticas culturales recurrentes en la cotidianidad de los mexicanos.

En uno de los ensayos, *Los hijos de la Malinche*, Octavio Paz desarrolla un análisis de la mexicanidad que parece un mito psicoanalítico de ésta. El ensayista mexicano explica cómo la Malinche se ha vuelto una epopeya sobre la base del género dentro de l@s mexican@s. Inclusive encuentra la diferencia fundamental entre la figura de la mujer mexicana y la mujer española: la figura de la puta (Octavio Paz, 1999: 88. Original en 1950) que en México, a diferencia de España, no resulta una injuria tal como ser un *hijo de la chingada*, que a diferencia de la puta que se da a otros hombres voluntariamente, la chingada es una figura violada, abierta y sometida.

Dentro de las subjetividades masculinas, ser el falo en México se traduce cotidianamente a ser un chingón. El verbo chingar por sí mismo “denota violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza en otro. Y también, herir, rasgar, violar –cuerpos, almas, objetos-, destruir. Cuando algo se rompe, decimos: -Se chingó- cuando alguien ejecuta un acto desmesurado y contra las reglas, comentamos: -Hizo una chingadera-” (Ibídem: 85).

¹⁰⁰ Por cierto que también están los aportes de Rogelio Díaz Guerrero, cuyo análisis de los *tipos de mexicano* desde la Psicología Social ha sido uno de los desarrollos teóricos originales más importantes llevados a cabo dentro de la Facultad de Psicología de la UNAM.

Estas expresiones denotan las repercusiones simbólicas de la generización subjetiva en relación con la ideología imperante. En una dialéctica sobre lo cerrado y lo abierto se entiende cómo la anatomía vaginal implica siempre esta apertura durante un acto sexual con penetración, tiente a la cultura a ver a las mujeres como las que el hombre se *chinga* pero nunca al contrario, así también la figura del mayate emerge como el hombre que se *chinga* a otros hombres pero mantiene su posición simbólica de falo, que se abre paso por la cavidad excretoria, por eso la metáfora del mayate, escarabajo que usa heces de reses para cultivar sus huevos.

Por otro lado tenemos el culto a la Virgen de Guadalupe, madre intermediaria, consuela huérfanos que intercede por nosotros ante su hijo [al menos hacia eso apuntan distintas oraciones y el acto de rezar un rosario (el hijo es el falo de la madre, por eso ella intercede ante él¹⁰¹)]. La conquista, simbólicamente se nos muestra como una violación en sentido histórico y en el sentido de la carne misma de las indias (Ibídem: 94) por lo tanto todos somos hijos del ultraje, herederos de la violencia también sexual de la conquista que nos hizo mestizos. Según las posibilidades de entendimiento que la cultura nos ofrece, la maternidad mexicana nos vuelve unos *hijos de la chingada* (Ibídem: 82) pero esto sólo a los mestizos puesto que el fenómeno del malinchismo engrandece a los conquistadores, a todas las culturas hegemónicas e imperantes por sobre las que fueron *destronadas, fueron chingadas*, pues no fue sólo una la que el proceso de conquista invisibilizó.

En el último de sus ensayos *La dialéctica de la soledad*, Octavio Paz hace una importante señalación sobre la condición de la alteridad femenina señalando que “la mujer es ídolo, diosa, madre, hechicera o musa, según muestra Simone de Beauvoir, pero jamás puede ser ella misma” (Ibídem: 214). Según esta reflexión la mujer “nunca es dueña de sí. Su ser se escinde entre lo que es realmente y la imagen que ella se hace de sí. Una imagen que le ha sido dictada por familia, clase, escuela, amigas, religión y amante. Su feminidad jamás se expresa, porque se manifiesta a través de formas inventadas por el hombre” (Ibídem). Resulta claro desde el pensamiento de Octavio Paz que hay una señalización de

¹⁰¹ A pesar de mi interpretación desde el Psicoanálisis la cotidianidad religiosa no necesariamente lo entiende con esta metáfora ya que muchas personas se encomiendan, no sólo a la virgen sino a distintos santos, como en una especie de fe que opera como un *locus de control externo*.

un patriarcado que permea el entendimiento que el sujeto que se nombra como hombre se crea del *género femenino*.

El ensayista mexicano escribe, desde su masculinidad hegemónica, “entre la mujer y nosotros se interpone un fantasma: el de su imagen, el de la imagen que nosotros nos hacemos de ella y con la que ella se reviste” (Ibídem), sugiriendo desde su condición que “la mujer vive presa en la imagen que la sociedad masculina le impone; por lo tanto, sólo puede elegir rompiendo consigo misma” (Ibídem: 215). Por otro lado vemos latente en su pensamiento la necesidad de ir más allá del *género femenino* haciendo mención de que “el hombre tampoco puede elegir (...). Todo limita nuestra elección. Estamos constreñidos a someter nuestras aficiones profundas a la imagen femenina que nuestro círculo social nos impone” (Ibídem). Teniendo muy presente la construcción del erotismo de los hombres por las mujeres como “condicionado por el horror y la atracción del incesto” (Ibídem), Octavio Paz nos deja ver la relevancia del tabú del incesto en la constitución familiar¹⁰² pero, al igual que Freud quien tuvo deducciones similares, aún nos muestra una mirada heterosexista. Aunque no peca de ingenuo ya que también destaca la importancia del matrimonio como núcleo constitutivo de la sociedad:

El matrimonio no constituye la más alta realización del amor, sino que es una forma jurídica, social y económica que posee fines diversos a los del amor. La estabilidad de la familia reposa en el matrimonio, que se convierte en una mera proyección de la sociedad, sin otro objeto que la recreación de esa misma sociedad. De ahí la naturaleza profundamente conservadora del matrimonio. Atacarlo, es disolver las bases mismas de la sociedad (Ibídem: 216).

Como ya he venido señalando en este análisis, la familia es una pieza fundamental para la integración del estado y el mantenimiento del sistema económico, aquí es donde la ideología está actuando, cuando Paz señala que “a veces los fines de la sociedad, enmascarados por los preceptos de la moral dominante, coinciden con los deseos y necesidades de los hombres que la componen. Otras, contradicen las aspiraciones de fragmentos o clases importantes. Y no es raro que nieguen los instintos más profundos del

¹⁰² Sigmund Freud ahonda en este tema en relación con la Ley del Padre y el surgimiento del Superyó como instancia psíquica en relación a los deberes morales.

hombre” (Ibídem: 218); dichos deseos coinciden en tanto que son una introyección de las normas que constituyen la ideología imperante y no podrían negar menos los *instintos* del hombre, como los llama Paz, puesto que la entrada a la cultura y valga decirlo a la ideología hegemónica implica la renuncia a los deseos propios; la subjetividad misma implica que el deseo es deseo del otro. Así Octavio Paz denuncia la relación de la estructura familiar con las prácticas eróticas legitimadas por el género, lo que Gayle Rubin ya había descrito al analizar al *género* en relación con la estructura económico-política (Rubin, G. 1986).

La similitud del pensamiento entre Paz y Rubin queda clara si analizamos en conjunto de los ensayos que conforman *El Laberinto de la Soledad*, no por separado, podemos encontrar que la diferencia de género se relaciona con las prácticas que se llevan a cabo dentro del sistema político-económico en México. Destaco el análisis de las diferencias sociales en relación con las condiciones político-económicas, que en el ensayo “Nuestros Días” Octavio Paz describe, a partir de la Revolución Mexicana, la cual recreó a la nación transformando a México, extendiendo la nacionalidad a razas y clases no incorporadas ni por la Colonia ni la Independencia.

Podemos entender nuestra posición como sujetos dentro de estructuras político-sociales¹⁰³ actual como resultado de la dependencia que le tenemos al estado, ya que a partir de la Revolución se hizo al Estado el principal agente de la transformación social (Ibídem: 191). Además se permitieron las inversiones extranjeras de modo exagerado, lo que posibilitó que la mexicanidad se permeara con prácticas culturales estadounidenses (Ibídem: 197). Por otro lado la *humanidad* comenzaba a darse cuenta que algunos métodos socialistas, como el de Stalin, se revelaban más crueles que los sistemas de “acumulación primitiva de capital” que indagaban Marx y Engels (Ibídem: 199).

Con todos estos fenómenos como el malinchismo, los mexicanos se han negado a ver su propia condición, cegados por su ideología, mientras que “la situación de los latinoamericanos es la de la mayoría de los pueblos de la periferia. (...) a los mexicanos nos hace falta una nueva sensibilidad frente la América Latina (Ibídem: 208) de la que

¹⁰³ Un cuerpo que lleva a cabo prácticas dentro de un conjunto social que tienen repercusiones en el mantenimiento del sistema capitalista tardío o neoliberalista y patriarcal.

formamos parte. La ética de Octavio Paz apunta a deshacernos permanentemente de las máscaras que sólo nos quitamos durante las festividades, cuando hay una excusa para perder el control y fundirnos con los otros, las máscaras que no nos permiten ir más allá de la individualidad, de la soledad en la que nos encontramos si seguimos a la guardia de ser *chingados*. Cabe mencionar que si el Yo se construye de discursos también podría decirse metafóricamente que siempre tenemos una máscara puesta (en relación al rol que se asume en una situación y ante un Otro) que debería ser usada estratégica y éticamente.

Y si la vigencia del pensamiento de Paz puede ser cuestionada, como debe ser, tendremos que preguntarnos ahora, en la mexicanidad de principios del siglo XXI, si hace falta ampliar el análisis de la injuria “chingar” por el de la palabra “puto”, que la comunidad mexicana expresa en los eventos masivos, como el muy conocido durante el año 2014 durante el mundial de futbol llevado a cabo en Brasil en el que una multitud entera de mexicanos en el estadio olímpico pronunció la injuria.

Hoy en día, si bien es cierto que se han visibilizado diferentes formas de estructuración comunitaria,¹⁰⁴ estas no tienen el mismo lugar que el modelo familiar burgués. Dentro de la religión católica, la cual posee un lugar hegemónico en nuestro país, aún existe la intención de que no se modifique la dinámica familiar con el fin de conservar la estructura. El actual Papa, Francisco “criticó que los derechos de los homosexuales estén por encima de los de las familias” después de señalar que “la paternidad es ser responsables” abogando por el control de la natalidad, sin métodos artificiales y dentro de la estructura monogámica familiar¹⁰⁵. Esto nos muestra no sólo la hegemonía de la estructura familiar por sobre otros modos de organización sino también el intento por mantenerla íntegra y priorizarla por sobre las necesidades que no se adaptan a la heteronormatividad o al goce más allá de la salud reproductiva.

¹⁰⁴ Tal es el caso de las llamadas *Sociedades de convivencia* que curiosamente replican la estructura monogámica con la salvedad de permitir la unión de las parejas constituidas por individuos del mismo sexo biológico o con identidades de género distintas a las normativas.

¹⁰⁵ Obtenido de: Llama el papa a católicos a no reproducirse como conejos. (2015, Enero 19). *Aristegui Noticias*. Obtenida el 9 de Febrero de 2015 de: <<http://aristeguinoticias.com/1901/mundo/llama-el-papa-a-catolicos-a-no-reproducirse-como-conejos/>>

Además este político que se esconde detrás de su disfraz de Papa comenta que una sociedad deprimida es la que no quiere rodearse con niños alegando que “se ama al niño porque es un niño, no porque sea hermoso, saludable y bueno, no porque piense como nosotros o encarne los deseos propios”, e invita a las parejas católicas a tener hijos ya que, según él, los niños y su alegría hacen latir el corazón de los padres y reabrir el futuro, claro que siempre y cuando se mantenga la “dignidad” de los padres en el proceso.¹⁰⁶

No tendría caso hablar de la religión católica si no es que su esplendor en América Latina se dio justo cuando comenzó a perder fuerza en el territorio europeo, además de que fue la religión impuesta por el proceso colonizador. El diario peruano *Correo*¹⁰⁷ publicó que “el Vaticano justifica la excomunión de una madre brasileña y médicos que hicieron abortar a una niña de 9 años de edad. El cardenal Giovanni Battista Re, prefecto de la Congregación para los Obispos en el Vaticano, justificó la excomunión de la madre de una niña de nueve años que abortó tras ser violada por su padrastro. La excomunión también se extendió al equipo médico que realizó toda la operación, pero no al padre porque "la violación es menos grave que el aborto", explicó Giovanni Battista Re”. Toda esta práctica religiosa se basó en el argumento de que “los futuros gemelos eran inocentes” y tenían derecho a vivir. Teniendo en cuenta que desde la mirada religiosa el aborto se considera un pecado más grande que la violación, de la mano con una legislación en la que el aborto es ilegal, en el caso de Brasil, salvo en casos de violación o peligro en vida de la madre. La Iglesia y el Estado son dos instituciones que están en constante tensión y que se articulan y se separan menos de lo que los pretendemos que lograron los movimientos reformistas.

Y lo que resulta hasta interesante es destacar la opinión que el papa tiene sobre lo que denomina la teoría de género, puesto que si bien su posición sobre esta no es científica ni académicamente relevante si podría considerarse que permea la cotidianidad de los grupos religiosos seguidores del catolicísimo más aún que el conocimiento disciplinario, sobre todo en este país que aún responde en buena parte a las tradiciones de la Iglesia

¹⁰⁶ Obtenido de Kirchgaessner (2015, Febrero 11). Pope Francis: not having children is selfish. *The Guardian*. Consultado el 16 de febrero de 2015 en <<http://www.theguardian.com/world/2015/feb/11/pope-francis-the-choice-to-not-have-children-is-selfish>>

¹⁰⁷ Obtenido de (20 de Marzo de 2015). *Diario Correo*. Perú. Consultado el 21 de Marzo de 2015 en <<http://diariocorreo.pe/mundo/vaticano-violacion-es-menos-grave-que-el-aborto-573564/>>

Católica. Durante su visita a la ciudad italiana Nápoles, el papa declaró "Están esas **colonizaciones ideológicas** de la familia de Europa y también de EE.UU., formas, propuestas, y también ese error de la mente humana que es la teoría de género, que crea tanta **confusión**",¹⁰⁸ señalando que el modelo de la familia católica está en crisis, claramente nos permite sospechar la necesidad que tiene la Iglesia Católica de mantener este Aparato Ideológico del Estado a partir del suyo propio, la religión; pero más interesante aún resulta mostrar que las organizaciones humanas, como la familia, requieren de una reiteración y un compromiso constante a modo de performance, puesto que si fueran precisamente inherentes a la naturaleza humana sería absurdo abogar para que se mantengan, puesto que se darían de manera espontánea cuando, de hecho, es muy posible que en la *cotidianidad* no cubran idealmente el modelo esperado.

Estudios de Género y Psicología en América Latina

He venido apelando en este análisis una mirada que deje de universalizar, clasificar o jerarquizar y comience a abogar por las diferencias específicas y parciales de cada grupo, y dentro de cada grupo de cada individuo. Voy a retomar dos ejemplos de estudios de la Revista "Archivos hispanoamericanos de Sexología", una publicación semestral periódica en la que participan el Instituto Mexicano de Sexología, la Sociedad Mexicana de Psicología A.C. y la Facultad de Psicología de la UNAM, siendo esta última la que *acoge* y *avala* a mi análisis.

En algunos de sus artículos se analizan a los sujetos, como mencioné anteriormente en este capítulo con la variable sociodemográfica del género, lo que puede llevar a que los análisis estadísticos correlacionales naturalicen los resultados como una esencia que se encuentra presente en un género, cuando son los mismos estudios los que generan esta realidad con sus métodos.

¹⁰⁸ Obtenido de (21 Marzo de 2015). Organización autónoma sin fines de lucro RT: sepa más. Consultado el 22 de Marzo de 2015 en <<http://actualidad.rt.com/actualidad/169782-papa-francisco-teoria-genero>>

María Elena Moreno Castellanos¹⁰⁹ hace un estudio de un grupo de niños de la Delegación Iztapalapa, en la Ciudad de México. Al principio de su estudio ella aclara que no pretende generalizar a la población preescolar, sin embargo toma por cierta esta identidad de género afirmando que el noventa por ciento de su población, entre los cinco y seis años, ya sabía su identidad. A pesar de que afirma: “considero que sería enriquecedor que este estudio exploratorio se aplicara con otras variables como son el nivel socioeconómico (bajo-alto) (...) lugar de aplicación (urbano-rural), entre otros”, cae en el problema de generalizar a los niños y plantear como posible variable el sexo al cual aún equipara a la dicotomía hombre-mujer. En vez de analizar interpretativamente, da por supuestas *verdades* y segmenta: “hay un caso muy especial, donde una niña del grupo control que se sabe mujer, se dibuja con pene. Durante la entrevista se confirma que se sabe mujer, sabe sobre las diferencias genitales y la constancia de las mismas, pero afirma que tiene pene”, (Ma. Elena Moreno, 1998: 325). Ella sabe que la identidad no es inmutable, incluso lo llega a afirmar, pero aún su pensamiento está regido bajo los imperativos hegemónicos sobre lo que se espera que norme la construcción genérica y esto limita su análisis de resultados.

Resulta interesante, en este mismo estudio, destacar que se hace la generalización de niñas y niños a pesar de que entre sus 40 *sujetos de estudio* sean una niña por cada tres niños. La forma en la que lo resuelve es generalizando los rasgos y sólo haciendo una diferencia genérica en su escritura; en realidad lo único que hace es hacer parecer que la homogeneidad del grupo se vea atravesada por una dicotomía a priori en sus sujetos, la dicotomía genérica:

Estos grupos tienen la característica de que los (as) niños (ñas) poseen una dificultad para adaptarse espontáneamente a su medio social. Son niños (ñas) que poseen una serie de trastornos en su rendimiento escolar (atención dispersa, problemas en su expresión verbal, dificultad en el aprendizaje) alteraciones en su conducta (Hiperactividad, rebeldía, agresividad, destructividad, introversión, temores exagerados) y trastornos orgánicos y psicosomáticos (enuresis, sonambulismo, falta de apetito, insomnio). Exceptuando a niños (ñas) con rasgos psicóticos” (Ibídem: 316).

¹⁰⁹ Pertenece al Instituto Mexicano de Sexología Ubicado en la Ciudad de México.

Además, me gustaría señalar que esta autora también segmenta a través de la patologización, con miras a la normalización más que a la adopción de modelos de entendimiento parciales, tema en el que por cuestiones de límites no abordaré.

Viajando hasta la zona *sudeste* del país, según un estudio llevado a cabo en la ciudad de Mérida, podemos también comenzar a notar que los temas relacionados a la sexualidad son poco tratados y, cuando se presentan, suelen ser puestos al servicio de la sexualidad normativa, reproductiva, derivada del patriarcado imperante. Comenzamos viendo que la generalización de postulados teóricos y la hegemonía que unos temas tienen sobre otros en los espacios académicos genera que “los espacio destinados exclusivamente para tratar las diferentes necesidades de los y las adolescentes –como la sexualidad- son mínimos” (Pacheco,¹¹⁰ T. Aymé., Herrera, S. Cecilia, Meléndez, M. Elda & Burgos, V. Flor. 2003: 257).

Este grupo de autoras *observan*, tal como ellas lo escriben, “que el proceso de educación sexual es estereotipado y se orienta principalmente en aspectos reproductivos” (Pacheco, *Ibidem*: 266), pareciera ser que lo único que hay que hablar sobre sexualidad es su relación con los mecanismos de reproducción de la especie y nunca de la generización, la enajenación del deseo, el uso de los placeres, etc. Esto hace que ellas aboguen, desde un feminismo no nombrado como tal,¹¹¹ por una “necesidad de re-significar la sexualidad femenina desde un aspecto que no sólo se limite a la reproducción” (*Ibidem*: 268).

Su propuesta, más bien es una práctica, un “darse a la labor” como ellas lo señalan de “diseñar, adaptar, aplicar y evaluar estrategias pedagógicas que aborden la sexualidad desde una perspectiva personalizada e integral en un marco de libertad, autonomía y responsabilidad, evitando centrarse únicamente en conceptos genitalistas y tecnológicos” (*Ibidem*); sin ser ingenuas y proponer los temas que ellas, desde su posición privilegiada de investigadoras, buscan enseñar en relación con la sexualidad, este grupo de investigadoras indaga más a fondo y descubre que “los intereses de las jóvenes se centraron básicamente sobre actividades sexuales que no incluyen coito: masturbación, ITS, relaciones sexuales

¹¹⁰ Colaboradora de la Escuela de Psicología, Universidad Modelo, Mérida Yucatán, México.

¹¹¹ Quisiera destacar que una *mirada feminista* o un análisis *con perspectiva de género* puede serlo, como vimos anteriormente con los tradicionalmente llamados “clásicos”, sin que necesariamente se nombre a sí mismo desde estas posiciones teóricas.

tempranas y placer” (Ibídem: 267). Intereses que van más allá de las prácticas sexuales asignadas culturalmente para su *género*, nos muestran las *resistencias* ideológicas, a modo de pensamientos que se *fugan* de la ideología imperante, que algo tan simple como el uso de la categoría *género* como variable en un estudio correlacional puede opacar al pretender clasificar determinados resultados en un género seleccionado por la mirada hegemónica patriarcal.¹¹²

Dentro del uso de la variable –género- dentro de la Facultad de Psicología, podemos encontrarla presente en los estudios y prácticas disciplinarias (impartición de talleres, módulos de información) que desarrolla el Programa de Sexualidad Humana de la institución (PROSEXHUM). Encuentro oportuno mencionar el trabajo de quienes dirigieron y revisaron este proyecto de investigación, como el trabajo de Patricia Josefina Bedolla Miranda¹¹³ que desarrolla actualmente a modo de conferencias y talleres sobre la violencia de género, hostigamiento sexual e identidad. ‘Poniendo un particular énfasis en la violencia del hombre, sobre la mujer, la cual resulta ser hegemónica dentro del sistema patriarcal asimétrico.

Patricia Bedolla ha colaborado en numerosas ocasiones con Patricia Corres Ayala, compartiendo momentos profesional y afectivamente, por ejemplo al colaborar junto con Isabel Martínez Torres¹¹⁴ en el libro “Los significados del Placer en Mujeres y Hombres”¹¹⁵ en el que Patricia Corres desarrolla una genealogía del –Placer- como concepto, mientras que Patricia Bedolla investiga una película,¹¹⁶ exponiendo su manera de entenderla. Ellas evalúan el *significado* del –placer- para una muestra de académicos y universitarios con

¹¹² Me gustaría agregar que Silvia Marcos, como veremos más adelante, también señala este problema desde su crítica a la hegemonía del feminismo estadounidense: “El Movimiento de Salud de las Mujeres ha orientado mucho de su agenda a los derechos reproductivos. Es como si no existieran otros problemas de salud de las mujeres. Esto es ridículo. Las mujeres pobres se están muriendo de desnutrición, de enfermedades fácilmente curables con recursos médicos adecuados y muchos otros asuntos” (Silvia Marcos, 2008: 291. Original 1999)

¹¹³ Maestra en Psicología Clínica por la Facultad de Psicología de la UNAM desde 1977, y una de las fundadoras del Centro de Estudios de la Mujer, de 1984 hasta 1992, posteriormente del Programa Universitario de Estudios de Género UNAM (1992).

¹¹⁴ Psicóloga con estudios de Especialización en Psicoterapia de grupos, y estudios de maestría en Psicología Clínica, Facultad de Psicología UNAM. Académica y miembro fundadora del Programa de Sexualidad Humana, Facultad de Psicología, UNAM.

¹¹⁵ 1996, Facultad de Psicología UNAM. Editorial Fontamara.

¹¹⁶ Luna Amarga de Roman Polanski.

pareja, destacando el *sesgo* derivado de la variable, género. Por otro lado Patricia Corres tiene presente su compromiso por rescatar el pensamiento, vida y obra de otras mujeres como lo hace en su más reciente libro *Legado Oculto*¹¹⁷ en el que nos habla de Juana de Arco, Sor Juana Inés de la Cruz y Juana I de Castilla (a quien por cierto aboga por dejar de llamarla Juana “la loca”, debido al sentido peyorativo que esa palabra tiene para el entendimiento de la vida de esta mujer con una embustera familia).

Poner en cuestión la legitimidad del uso de la categoría género, desenmascara su interacción con otras categorías asimétricas como la raza y la clase social. La complejización de la categoría se da mediante el reconocimiento de que el género no puede analizarse por separado de otros discursos que subjetivan por intersección en un individuo.

El género, siendo un discurso normativo en nuestra cultura, se hace manifiesto, pero ¿dónde está el género?, hemos dado por sentado su existencia, hasta denunciado su interacción con otros discursos. Todo ha venido desarrollándose a modo de problema teórico en el que el reclamo o búsqueda por parte de la mirada hegemónica encuentra el género.

La traducción y apropiación de dicha categoría en Latinoamérica no sólo implicó su entendimiento sino que también permitió pensarla con un lenguaje distinto, con esto me refiero a que la palabra *gender* encontró una traducción al español como *género*, lo que posibilitó no sólo que se pudiera utilizar como una categoría de análisis sino también que se pudiera pensar esta categoría bajo la estructura del idioma español.

Uno de los primeros matices al entendimiento de la categoría desde un espacio y una modernidad alternativa es la formulación de investigaciones teóricas en un idioma como el español, el cual no debemos olvidar que es el idioma del colonizador,¹¹⁸ por lo que podemos entenderlo como un fenómeno de colonialidad lingüística.

¹¹⁷ 2015. Editorial Fontamara.

¹¹⁸ Al igual que el portugués y el francés los cuales actualmente presentan una hegemonía sobre las lenguas indígenas nativas de América Latina, algunas de las cuales ya han sido extintas o están al borde de este fenómeno. Apunto que la academia lo olvida e inclusive perpetúa la hegemonía del idioma Inglés por sobre otros en investigaciones académicas.

La traducción de la categoría acuñada en el habla inglesa como *gender*, a la categoría *género*, implicó el trabajo de entendimiento de dicha categoría como una lectura social y consensual de la diferencia sexual de los cuerpos. La feminista mexicana Marta Lamas (1996: 327) ya abordó este tema en su artículo “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género” en la que plantea entender que el género no es un derivado natural del sexo sino una construcción social y cultural, que se adquiere mediante “un complejo proceso individual y social”¹¹⁹“y la tarea aquí no es simplemente cambiar el lenguaje, sino examinar el lenguaje en sus supuestos ontológicos, y criticar esos supuestos en sus consecuencias políticas” (Judith Butler, 1996: 324-325, Original 1982).

Primeramente una de las ventajas de enunciar el género desde Latinoamérica hispanohablante es la identificación de la presencia del género en sujetos que habitan este territorio, con diferentes matices en sus manifestaciones genéricas. Por otro lado el idioma español permite construir vías de entendimiento distintas a las posibilidades por el idioma inglés, para empezar tenemos el hecho de que al referirnos a *gender*:

El vocablo en lengua inglesa, “lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados: ¿se trata de estudiar qué género, un estilo literario, una modalidad musical o una tela? [...] sólo las personas que ya están en antecedentes respecto del debate teórico lo comprenden como relación entre los sexos, como simbolización o como construcción cultural (Marta Lamas en Maricruz Castro 2009: 114).

Siguiendo esta reflexión introduzco la pregunta *¿dónde está el género?*, permitiéndome traducirla al inglés, obteniendo como resultado: *¿where is the gender?*, lo que bien podría contestarse como *the gender is where you find it*, lo que en español literalmente significaría *el género es/está*¹²⁰ *donde tú lo encuentras*.

Es curioso que este juego de palabras que se puede hacer traduciendo salga a relucir que el género se encuentra, queda claro que se está apuntando a que el género se hace visible ante el reclamo de su búsqueda, valga decirlo se hace visible ante la mirada

¹¹⁹ Esta es mi lectura de dicha autora ya que esta definición ella la utiliza para referir a las *características femeninas* pero claramente también es aplicable a las *masculinas*.

¹²⁰ En el idioma español se diferencia entre *ser* y *estar* mientras que en el inglés el verbo *to be* hace referencia a ambos verbos, se le traduce al español según se adecúe al idioma por practicidad.

hegemónica que espera encontrarlo como he apuntado anteriormente. Si aparece el género es porque, esperando no ser cuestionado más bien ser encontrado, el Yo se esfuerza por generar lo que se encuentra ausente, por llevar a cabo el performance de un discurso hegemónico.

La comparación entre idiomas permite entender el género como un estado, esto a partir de un –estar-. El idioma español nos permite deshacernos del nombramiento –ser hombre- o -ser mujer-, descripciones que pueden tentarnos a naturalizar el discurso de género, y nos abre a una nueva posibilidad de entendimiento para nombrar al género como un –estar hombre- o –estar mujer-, lo que implica un traer a la presencia, como lo que se está. Se hace presente el género como un estado, se hace que esté, ya no sólo que –sea-.

Se enajenan individuos sociales nombrándolos según el discurso que se les asigne como identidad, según la mirada de quien los describe como sujetos del género: hombres o mujeres. El visualizador o quien manifiesta su autoridad con la constante renovación de lo “normal” autoriza el derecho a mirar al otro, invalidando desde su posición hegemónica al otro de toda lectura ajena al reclamo exclusivo del poderlo mirar bajo la norma. Nicholas Mirzoeff (2011) describe este proceso con la categoría –visualidad-, la cual nos permite analizar al género como un discurso que se hace visible bajo el reclamo de la mirada hegemónica.

Según Rían Lozano la visualidad no sólo es lo visual, no quedan excluidas del término “la literatura, la música o aquellas otras producciones culturales en que la imagen no sea el elemento central” (Rían Lozano, 2010: 25). Además de que la visualidad misma implica necesariamente una posición política desde la cual se mira. Francina Ribes, siguiendo el pensamiento de Mayte Garbayo nos menciona que:

Lo estético no puede ser únicamente estético, como preconizaba la estética tradicional, la estética de la modernidad. Lo estético es al mismo tiempo político, es social, es ético. (...) Conlleva toda una serie de cuestiones que desbordan lo que tradicionalmente ha sido considerado estético” (Francina Ribes, Marzo de 2015). Al mismo tiempo que advierte, desde su propia posición¹²¹: “No creo que lo estético deba utilizarse como un recurso para

¹²¹ Sé que en esta investigación yo mismo abogo por el giro posmoderno, pero no quisiera olvidar mencionar que León Tolstoi, en su ensayo ¿qué es el arte?, ya había señalado que el arte, al que

traducir ciertas cuestiones, pues se corre el riesgo de literalizar. Más bien creo que lo estético puede fundar visualidades y puntos de vista periféricos, y aquí existe realmente un potencial político importante (Ibídem).

La mirada hegemónica sólo nos permite asumirnos como un género y no otro, en una relación dicotómica, jerárquica y excluyente, como cualquier relación de poder, nuestra manera de conocer, las posibilidades de nuestra visualidad están normadas por políticas patriarcales. Esto se evidencia si tomamos en cuenta que en su mayoría las personas asumen una identidad de género, la cual se encuentra en relación con otras identidades (racial, de clase, etc.)¹²² pero no depende de ellas, más bien se articula con ellas y se matizan mutuamente.

Este análisis se ha venido centrando en la mirada hegemónica del patriarcado que desde el pensamiento de Simone de Beauvoir ya veía venir esta problemática, desde que supone la inautenticidad de la subjetividad femenina, cuando esta autora menciona que “ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina “el sexo”, queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente” (Simone De Beauvoir, 2013: 18) está constantemente refiriéndose al acercamiento estético de la subjetividad masculina sobre la femenina.

Esto es fácilmente identificable en el caso del hombre transexual, el cual no sólo es patologizado por el discurso médico¹²³ que atañe a la psicología, sino que también “desde un esquema de género tradicional con arraigo <machista> que sobrevalora los genitales, la mayoría de las veces no alcanza a entender el motivo de feminizarse, lo que significa como una traición y denigración; pero a la vez al individuo tampoco se le considera como una <mujer real>” (Edith Peña, 2011: 82) por parte de la mirada hegemónica patriarcal.

actualmente ya sabemos que no se puede nombrar de uno con A mayúscula, posee siempre una perspectiva ética y una estética.

¹²² En este ensayo se intenta comenzar una *complejización* de la categoría –género- entendiéndola en relación a la intersección que presenta con otros discursos. Sería muy pretencioso acabar este análisis tomando en cuenta que discursos como el de escolaridad, la edad, la nacionalidad, las creencias religiosas y otros muchos no son analizados a profundidad aquí.

¹²³ La categoría “Trastorno de identidad de género” se encuentra en el DSM-IV (Las siglas en español significan *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Desórdenes Mentales*) y en el CIE 10 aparece simplemente como “Transexualismo”, así como “Disforia de género” por el DSM-V.

Un ejemplo de esto último lo tenemos en un caso de transexualidad que pone en juego el performance de género y la mirada hegemónica que lo legitima. Chelsea Attonley de 30 años de edad es una mujer trans que “exige al sistema de salud británico que le costee el cambio de sexo” alegando que “es muy duro vestirse, maquillarse y actuar como una mujer”, hago una reflexión de este caso ya que ella misma afirma que “nunca se ha sentido valorada como tal y que por muchas operaciones que se hiciese nunca llegaría a ser una mujer plena” en sus propias palabras dice: "Necesito estos cambios para poder ser feliz y continuar con mi vida. Necesito estas operaciones por salud mental".¹²⁴ Ella misma está mirando desde el patriarcado al retorno quirúrgico, imaginariamente hacia su cuerpo *originario*, y a la asunción identitaria del género masculino como lo necesario para legitimar las miradas que le constaten, sin durar su posición subjetiva masculina, y con los privilegios subyacentes de los que podría gozar desde esta posición privilegiada.

Se nos muestra que la lectura hegemónica a un cuerpo, como sexuado, performa al género mismo, lo que me permite desenmascarar al género que se hace presente ante la mirada que lo reclama, en el caso anterior se hace notar la hegemonía del patriarcado como *manera de mirar* de “hombre” a “mujer”. Así el género aparece mediante la performatividad de los actos, que “(...) reconoce la capacidad del sujeto en intervenir en la estructuración de su subjetividad, resignificando las prácticas regulatorias que obran sobre la construcción de su identidad” (Maricruz Castro, 2009: 114). Judith Butler explica la aparición de este fenómeno a partir de los actos constitutivos que “además de constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible, en el objeto de una creencia. (...) lo que se llama identidad de género no es sino un resultado performativo” (1990: 297), el cual no sería posible sin la dialéctica que surge ante la mirada del Otro (la otra o les otrix).

La academia disciplinaria no está exenta de legitimar el discurso de género que performan los sujetos, tal como lo dejé en claro en el anterior apartado, mediante su mirada hegemónica constituye, de manera ilusoria, a los sujetos de estudio (hombres/mujeres;

¹²⁴ Datos obtenidos de la nota Un transexual pide ser un hombre de nuevo: “Es demasiado agotador ser mujer”. (2014, Octubre, 2). *Informativos Telecinco*. Obtenido el 9 de Febrero de 2015 de <http://www.telecinco.es/informativos/sociedad/transexual-hombre-demasiado-agotador-mujer_0_1869525047.html>

masculino/femenino) y los relaciona con otras variables (datos sociodemográficos) en un marco correlacional.

Las investigaciones con mirada¹²⁵ feminista “observan también algunos comportamientos de mujeres y hombres que, desde la perspectiva de los científicos sociales tradicionales, no son relevantes. En el caso de la historia, buscan patrones de organización de los datos históricos no reconocidos con anterioridad” (Sandra Harding, 1987: 11), resulta claro que así sea el pensamiento experimental en Psicología que busque la observación del comportamiento; tanto como el método hermenéutico que interpreta los discursos que sujetan al individuo (lo subjetivan), volviéndolos sujetos del género, es necesario tomar en cuenta la identidad de género, como el factor que modela la subjetividad, no como la subjetividad inherente a los individuos según su anatomía.

Queda claro sin embargo que, trátase de mujeres u hombres, quienes no luchan activamente contra la explotación de las mujeres en la vida cotidiana, difícilmente producirán investigaciones sociales acerca de ningún tema que no esté distorsionado por el sexismo y el androcentrismo (Ibídem: 31-32).

La periodista Victoria Viñals (2015) hace un importante trabajo destacando las principales ideas del V Coloquio Internacional de Estudios sobre Varones y Masculinidades titulado “Patriarcado en el siglo XXI: Cambios y resistencias” llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile durante el año 2015, lo que apunta al trabajo con *perspectiva feminista* que los grupos de hombres están llevando a cabo.

Klaudio Duarte, sociólogo, académico e investigador de la Universidad de Chile, señaló que “si bien los estudios de masculinidades llevan décadas desarrollándose, es en los últimos 30 años donde se ha vuelto más urgente develar la forma en que se produce la construcción de la identidad del sujeto masculino”, ya no sólo hay que destacar la construcción de la femineidad como la alteridad necesaria para la hegemonía del varón sino que señalando que “los hombres aprendemos a ser hombres. No nacemos machistas, aprendemos a reproducir patriarcado a través del sexismo, la homofobia, el falocentrismo,

¹²⁵ Lo retomo como mirada porque es la misma Harding quien plantea la imposibilidad de pensar un método feminista. Pero vemos que lo importante es no precisar términos sino entendimiento que puede nombrarse *mirada*, *perspectiva* o *posición feminista* o de *género*.

la heteronormatividad”, encontramos una buena guía sobre las principales construcciones ideológicas que la lucha política debe deconstruir, en palabras del propio investigador “lo importante es que esos aprendizajes se pueden desaprender” (Victoria Viñals, 2015).

Cristian González Arriola, psicólogo e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, señala que “desde una perspectiva de género es posible desnaturalizar la condición de subordinación de las mujeres y la condición misma de los hombres”, como ya vimos esta *forma de mirar* implica una deconstrucción feminista por sí misma que muestra las evidentes posiciones políticas que asumen los sujetos del género. “La imposición social de tener que parecer machos, duros, competitivos, falogocentricos, constituyen una forma de sumisión sistemática” que no sólo se muestra en la cotidianidad sino que se denuncia también desde algunas instituciones de respaldo:

Los resultados de la Encuesta Internacional de Masculinidades y Equidad de Género IMAGES Chile, realizada en 2011 confirmaron que vivimos en un ordenamiento de género con profundas desigualdades y con aún persiste la existencia de roles estereotipados y segregadores para hombres y mujeres. (...) La encuesta arrojó que mientras más de la mitad de los hombres reportaron jugar con sus hijas/os en casa, apenas un tercio cambia pañales, prepara alimentos, baña a sus hijas/os, y apoyar en tareas escolares. Mientras que un 63,7 por ciento de los hombres reportan que la mujer cuida diariamente (siempre o usualmente) a sus hijas o hijos, un 80 por ciento de las mujeres señala hacerlo (Ibídem).

Bajo la lógica dicotómica del discurso genérico se fundan las represiones que dan pie a las subjetividades de los individuos asumidos como hombres y como mujeres sobre cualquier otra especificidad. A partir de la asunción de identidad de género queda instaurada una de las más sostenibles, pero no por eso menos *falsa*, certeza ontológica del Yo, que se da a nivel de la fantasía. Las conclusiones del encuentro señalan que el patriarcado se entronca con un sistema de dominio que tiene como base la economía capitalista, el racismo y el adultocentrismo. Los cambios que en éste se han dado sólo son nuevos matices de la opresión de los cuerpos, así como la sumisión del género femenino al masculino, inherente a la asimetría:

Si bien se encuentra ampliamente aceptado que los hombres, durante las últimas décadas, han desarrollado un relevante proceso de integración a las actividades reconocidas

patriarcalmente como femeninas, aún conservan intactos los privilegios que históricamente han ostentado. (...) con la salvedad de que los varones tienen la potestad para decidir qué tipo de actividad realizarán, mientras que son las mujeres las que asumen las tareas domésticas más incómodas pero relevantes del hogar. “Aún no encontramos hombres que limpien baños”, señaló Lucía Saldaña (Ibídem).

Análisis de las modernidades alternativas

Resulta necesario hacer hincapié en la falta de reflexión sobre ¿cómo una categoría surgida para analizar un tipo de modernidad puede ser utilizada también para el análisis de las modernidades alternativas?, ¿es posible? Y si lo fuera ¿cambian los alcances?, es simple comenzar a responder a estas preguntas ya que la academia en Latinoamérica, tradicionalmente sometida a violencia epistémica, ha retomado las categorías surgidas dentro de los paradigmas euroestadounidenses para analizar sus propias modernidades (alter)nativas.

Esta tendencia es parte de “la apropiación por parte de las sociedades no-Occidentales de los temas específicos y patrones institucionales de las originales sociedades civilizadas modernas Occidentales” la cual “implicó la continua selección, reinterpretación y reformulación de esas ideas importadas” (Eisenstadt, S. N. 2000: 15) se podría decir que en todas esas sociedades las transformaciones que les han venido dando forma se dan mediante la “combinación del impacto de sus respectivas tradiciones históricas y la diferente manera en que ellas se incorporaron al nuevo sistema mundial moderno (Ibídem).

Pues en estas modernidades alternativas dentro de en América Latina los puntos de referencia más duraderos se encuentran, sobre todo, “en Europa-España, Francia e Inglaterra- y el tardío Estados Unidos”, los cuales fueron “críticos para la auto-concepción de las sociedades latinoamericanas” (Ibídem: 13-14); lo que no fue el caso de Estados

Unidos, ubicado en América *del norte*, “que se vio a sí mismo crecer como un centro de la modernidad”¹²⁶ (Ibídem: 14).

Tomando en cuenta que en Latinoamérica encontramos las llamadas modernidades alternativas (Escobar en Catherine Walsh, 2003), derivadas de la conquista, no de la ilustración, no sería de extrañar que la categoría género también se manifieste de manera *alternativa*, o más bien matizada por las posibilidades materiales de existencia geográfica y política de este espacio no hegemónico que es América Latina. Esto se puede notar claramente ya que resulta peculiar que una categoría surgida en el paradigma “moderno” sea capaz de explicar distintas manifestaciones de las modernidades alternativas, lo que me lleva a analizar las manifestaciones dentro de América Latina como (alter)nativas,¹²⁷ prácticas culturales de los otros violentados por los ideales hegemónicos que provienen de los territorios *al norte*:

En la conformación del discurso estético histórico y filosófico occidental, los otros y sus prácticas han desempeñado un papel protagónico. De nuevo, tal deficiencia metodológica está paradójicamente unida a la absoluta necesidad de los *otros* para poder construir las bases de la racionalidad occidental (Rían Lozano, 2010: 64).

Al intentar hablar de los otros, no por ellos, apartándonos del discurso racional académico que se está criticando, se vuelve necesario valernos de la categoría género, en su sentido deconstructivo, por su utilidad para analizar las modernidades alternativas. Esto lo menciono ya que resulta evidente que el género atraviesa la(s) modernidad(es), se encuentra en cada una de ellas, sus (alter)nativas se nos muestran ahora como matices ya que el género, como un discurso que posibilita y es posibilitado por el sistema de sexo-género se hace presente, aparece y se vuelve identificable imaginariamente para su análisis puesto que ha colonizado a las subjetividades a partir de las represiones fundamentales.

¹²⁶ Todas las citas del texto del sociólogo israelí Shmuel Eisenstadt, fueron traducidas por mí de su artículo “Multiple Modernities”, cabe destacar que la mayor parte de su producción teórica se llevó a cabo en Estados Unidos y Alemania, centros hegemónicos de producción de saberes.

¹²⁷ Derivo este concepto de las modernidades alternativas ya que éstas se presentan dentro de espacios geográficos que sirvieron como el *otro* del proyecto modernizador europeo. Por lo que se presenta una *desviación* del ideal moderno derivado de las diferentes condiciones geográfico-políticas que parten del espacio otro (alter) que se habita (nativo).

Esta es precisamente la Colonialidad del género, las repercusiones que a nivel subjetivo tiene este modelo cognitivo.

El reclamo de la mirada hegemónica que espera encontrar el discurso de género legitima los actos performativos como el género mismo, mientras que los mismos actores sociales, sujetos de distintos discursos, son quienes actúan para el visualizador iterando sus actos¹²⁸. Se vuelve fundamental entender que cualquier alcance del uso de la categoría *género*, desde espacios geográfico-políticos no hegemónicos, conlleva necesariamente el análisis de la manifestación del discurso de género matizada por su articulación con otros discursos posibilitados por las condiciones simbólicas y materiales de existencia del espacio geográfico-político. Esto último no sólo nos permite entender los alcances y limitaciones de la categoría *género* dentro de estudios académicos en América Latina, también nos abre el paso a preguntarnos si esto podría también ser aplicado en los casos subversivos de los espacios geográfico-políticos hegemónicos en los que el género también puede manifestarse de manera matizada como “masculinidades alternativas” o “femineidades alternativas”.¹²⁹

Invitada, 1986 a EUA. Sylvia Marcos¹³⁰ (2008, Original 1999) para una entrevista que se propone analizar cómo puede, si es que se puede, aplicarse el feminismo occidental a nuestra realidad *tercermundista*. Ella comienza por señalar que, en algunos de estos casos, el feminismo necesita ser readaptado o transformado puesto que existe una empresa neocolonial en Norteamérica a modo de un fenómeno de Imperialismo feminista que se da por parte feministas norteamericanas que se sienten “orgullosas de influir con sus ideas en el mundo” (Ibíd.: 288), cuando en sus espacios geográficos *al norte* se llevaban a cabo “esterilizaciones forzadas de inmigrantes en Los Ángeles” la cual es la “ciudad <mexicana> más grande fuera de México (Ibíd.: 306).

¹²⁸ Para un análisis más detallado consultar el capítulo anterior.

¹²⁹ Ya fue analizada anteriormente la especificidad de diferencia apelada dentro del feminismo negro y chicano.

¹³⁰ Sylvia Marcos, investigadora de los movimientos indígenas en América. Profesora e investigadora con una propuesta en epistemología crítica feminista que promueve una práctica feminista anti-hegemónica. Directora del Centro de Investigación Psicoetnológica en Cuernavaca, Morelos. Invitada durante el semestre 2015-2 al Seminario Cultura Visual y Género, del Campus Expandido del Museo Universitario de Arte Contemporáneo.

Así, un feminismo pensado desde una adaptación a las condiciones específicas de los territorios tercermundistas podría dejar llamarle mentirosa a la guatemalteca Rigoberta Menchú, cuando escribe sobre el asesinato de un tío suyo, el cual si bien no podría ser considerado su tío desde la organización familiar tradicional en la *cultura* occidental, si puede serlo desde los parámetros comunitarios mayas desde los que ella se ubica, con organizaciones *familiares* distintas (Ibídem: 297-298) a pesar de la poca credibilidad que esta indígena obtuvo a partir de aliarse con las instituciones políticas después de ganar el premio Nobel de la Paz. La construcción de grupos a modo de comunidades (mujeres/hombres indígenas que se conciben como comunidad, no en la individualidad y subjetividad de la filosofía occidental, sino como sujetos colectivos) no sólo son una encarnación viva de una *refutación* al yo individual, moderno, desprendido del cartesianismo, sino que muestran que “no sólo las mujeres sino que la mayoría de los grupos oprimidos son muy transgresores” (Ibídem: 300), por ejemplo: “los grupos indígenas en la región andina y en México han resistido de alguna manera los valores de la cultura dominante por más de 500 años” (Ibídem: 302). Marcos sugiere una corrección de sus palabras unos años después señalando que “mujeres del tercer mundo” es una categoría a destruir puesto que homogeneiza y borra diferencias cuando en políticamente debemos comenzar por deshacer el primer/tercer mundo como categorías (Ibídem: 312), usar es reforzar la asimetría y legitimarla a través del discurso. Más que *tercer un Tercer mundo*, el Otro del denominado *Primer mundo*, a los espacios geográfico-políticos no privilegiados junto con las prácticas que en ellos se presentan, he propuesto nombrarles modernidades (alter)nativas.

La entrevistadora que conversa con Marcos, Sshu-mei Shi, la aborda, de manera estratégica señalando que curiosamente “las culturas dominadas se apropian de ciertos elementos de las culturas dominantes, frecuentemente porque han internalizado valores de las culturas dominantes” (Ibídem: 300) lo que es un fenómeno de colonización psicológica o colonización de la conciencia al que yo opto llamarle Colonialidad Ideológica.

Puntualizando las necesidades específicas, Silvia comenta que las feministas mexicanas más que siempre re-apropiarse del feminismo occidental lo deben traducir, puesto que sería un error hablar nuevamente de universales como “la violencia contra las

mujeres como si hubiera las mismas historia en todas partes del mundo” (Ibídem: 304) y esta traducción es la que romperá los círculos viciosos institucionales que ponen el dinero y poder en los temas hegemónicos de las necesidades de la política patriarcal imperante. Un ejemplo de esto es la Revista Fem, de origen mexicano, que desde la década de los setenta hasta octubre de 2005, que deja de imprimirse, introduce de manera impresa distintos análisis con una *mirada de mujer*, o sea una mirada deconstructiva.

Fem no sólo se preguntaba por la existencia de una escritura femenina, o más bien si así se entiende la mirada patriarcal los desarrollos teóricos y literarios de las mujeres. O si Sor Juana Inés de la Cruz con sus escritos se puede considerar feminista (más bien así se la puede entender actualmente por las herramientas heredadas del feminismo), también tomaba acontecimientos relevantes en el contexto histórico que la rodeaba y los analizaba con *perspectiva feminista*. El ejemplo que quiero señalar aquí es precisamente obtenido del número titulado “La costurera”, en honor a las costureras que fallecieron tras el sismo¹³¹ ocurrido el 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México, el mayor desastre natural en esta ciudad durante el siglo XX.

Como anteriormente mencioné: la industria maquiladora es la que principalmente acapara la mano de obra *femenina*. La feminista y activista mexicana Marta Lamas escribe un artículo dedicado a las condiciones de las costureras posteriores al desastre natural. Tras el siniestro que dejó a su paso 40 000 costureras sin trabajo y de 600 a 1600 muertas (siendo éste el gremio que tuvo un mayor número de muertos tras la tragedia) se hicieron *visibles* las condiciones materiales de opresión de las costureras:

La mayoría de las fábricas afectadas fueron talleres de subcontratistas, maquiladores para grandes firmas, ubicados en el centro de la ciudad. El sobrepeso causado por el hacinamiento de maquinaria y telas, o por la concentración desmedida de talleres (el edificio de 8 pisos de Izazaga 65 albergaba 50 talleres) fue un elemento que favoreció la tragedia (Marta Lamas, 1986: 4).

¹³¹ Históricamente se habla del Sismo del 85, pero se trata de un conjunto de Sismos que consistieron en el sismo más fuerte de escala Richter 8.1 junto con uno previo de menor escala y sus posteriores réplicas.

Sale a relucir la “voracidad e indiferencia de algunos patrones, que rescataban la maquinaria antes que los cadáveres de sus compañeras o que se negaban a pagarles los días trabajados, aduciendo bancarrota” (Ibídem: 5), que como buen ejemplo de machos burgueses, buscan sus beneficios de la mano del estado que protege sus privilegios mediante la violencia legitimada. Un ejemplo claro se pudo apreciar en la zona cercana a la calzada de San Antonio Abad en la que se genera una agrupación de resistencia después de que el ejército encañonó a grupos de costureras, con los cargos de actos vandálicos y ataque a la propiedad privada, que cerraron el paso a las maquinarias contratadas por los patrones para recoger su propia maquinaria de los escombros e instalarla en otros puntos de la ciudad dejando sin beneficios a las trabajadoras.

El grupo de resistencia se conformó con sujetos solidarios que dieron asesoramiento legal a las costureras, así como periodistas que cubrieron el caso con notas describiendo el seguimiento de la situación, los cuales aprovecharon a denunciar la opresión que sufrían estas trabajadoras no sólo laboralmente sino también en tanto que mujeres que se sometían a la doble jornada y al hostigamiento sexual (Ibídem: 6). Finalmente el campamento del grupo de resistencia, junto con los personajes solidarios el 25 de noviembre de 1985, se manifiestan bajo la excusa de la “Marcha de mujeres costureras contra la violencia” y comienzan muchas trabajadoras a buscar “la fórmula legal para construirse en una instancia laboral sin patrón y para poder participar en el sindicato” (Ibídem: pp. 7) de la mano de los asesores jurídicos que colaboran con el movimiento.

Unas décadas después, impregnando la cultura Norteamericana a México, contrariamente a esos ideales de las costureras podemos ver no sólo el aumento de empresas privadas de servicios como las compañías de comida rápida, así como la muerte de una gran variedad de partidos de oposición. Además hoy en día la Ciudad de México ya cuenta con la presencia de negocios como Hooters,¹³² cuya principal herramienta de mercado son un grupo de mujeres similares al ideal de belleza hegemónico, las cuales sirven como meseras mientras están vestidas de maneras *provocativas* bajo imperativos heterosexistas patriarcales, uno de los mejores ejemplos de la articulación entre el

¹³² Palabra utilizada en el idioma inglés que tiene el sentido que en español tiene la palabra Tetas.

capitalismo y el patriarcado. En el caso de empresas nacionales que se han privatizado, tal es el caso de Teléfonos de México¹³³.

La cultura se ve impregnada constantemente de representaciones de lo que he mencionado a lo largo del análisis que me di a la tarea de realizar. El XXVII Encuentro Nacional de los Amantes del Teatro,¹³⁴ que facilita el capital cultural a un sector económicamente no privilegiado de la población, ya que año tras año se presenta de manera gratuita. Inaugura el evento la obra “Alegoría al pueblo Azteca”, cultura que parece haberse esfumado tras la conquista pero que es una epopeya de la mexicanidad mitológica.

La puesta escénica “Kahlo: Monólogo de una mujer ante el mundo”, no sólo refleja la historia de Frida Kahlo, con una vida en México tan controversial como la de Simone en Francia sino que resalta el impacto cultural que tuvo esta mujer artista que mucho representó en su arte su propia imagen y cuya vida amorosa dio de qué hablar, escapando ella, al igual que la maestra de la sospecha, a los ideales monógamos y teniendo como amantes nada menos que al comunista exiliado de la URSS por Stalin, León Trotsky y a la cantante Chavela Vargas y así como tuvo también de pareja amorosa recurrente, al muralista Diego Rivera con el cual se casó dos veces reflejando las relaciones afectivas entre la élite de una época.

Cerrando el evento con el clásico del teatro “La casa de Bernarda Alba” del español Federico García Lorca, se muestra una puesta escénica que describe de manera artística, una clase social privilegiada, a la que pertenecen Bernarda y sus hijas, siendo Bernarda la madre que encarna la hegemonía de la familia monógama, pequeñoburguesa en un sistema patriarcal en el que hace respetar la ley del padre, recién fallecido, no como la ley de su marido sino de los imperativos normativos de la época, aún imperantes hoy en día, como la virginidad de las hijas. Inclusive el compositor duranguense Silvestre Revueltas,

¹³³ Que ahora le pertenece al empresario mexicano Carlos Slim, quien es a la fecha uno de los hombres más ricos del mundo, encabezando en varias ocasiones la lista de estos machos burgueses.

¹³⁴ Llevado a cabo por el Instituto Internacional de Teatro, UNESCO y el Centro Mexicano de Teatro, A. C. del 9 al 26 de Enero de 2015 en el Teatro Julio Jiménez Rueda de la Ciudad de México, recinto que por cierto el gobierno del Distrito Federal quiere demoler, junto con el resto del edificio que pertenece al ISSSTE (Instituto de Servicios y Seguridad Social para los Trabajadores del Estado) puesto que se negoció el terreno que ocupa para la construcción de un supermercado de la cadena Walmart.

contemporáneo del dramaturgo español, rinde un homenaje a Federico García Lorca, que incluye tres tiempos (Baile/duelo/son), después de que el dramaturgo fue muerto por la dictadura franquista española.

La mirada hegemónica es, al mismo tiempo, la que legitima la asimetría del género que se vuelve visible en las prácticas llevadas a cabo dentro de nuestro país, un ejemplo es que según: Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades;¹³⁵ a nivel nacional el 90.6 de los afectados de violencia intrafamiliar son mujeres, que suman 61 mil 362 casos. Los estados que se encuentran a la cabeza del conteo son: Guanajuato con 11 mil 496 reportes de violencia familiar, México con 8 mil 357, Michoacán con 4 mil 956, Chihuahua con 4 mil 426, Jalisco con 3 mil 949, Veracruz con 3 mil 474, Guerrero con 2 mil 809, Yucatán con 2 mil 321, Hidalgo con 2 mil 210, Chiapas con mil 771 y Tabasco con mil 630 en los cuales está claro que, la mirada hegemónica que violenta a las mujeres es la mirada imperante, y son las subjetividades mismas atravesadas por la categoría violenta *género* que no pueden romper el círculo de violencia que la asimetría del modelo cognitivo de género trae consigo.

Inclusive se presenta esta llamada violencia de género, derivada de la mirada desde posiciones patriarcales, dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).¹³⁶ Lo que ocurre en nuestra universidad muestra la baja repercusión de la intervención por parte de su Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) con la “segunda campaña de equidad de género en la UNAM”, por ejemplo un acontecimiento reciente fue que estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y grupos feministas denunciaron en una carta abierta “la violencia física y psicológica, el acoso sexual y las amenazas” que tres de sus compañeras han vivido por parte de un estudiante de administración en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de nombre Juan Carlos Sosa Ramírez, quien dijeron enfrenta al menos un proceso penal (Redacción, 2014).

¹³⁵ Obtenido de Pérez, Pilar (2013, Diciembre 22). Son mujeres el 91% de las víctimas de violencia intrafamiliar. *El Sol de Puebla*. Consultado el 16 de febrero de 2015 en: <<http://www.oem.com.mx/elsoldepuebla/notas/n3234454.htm>>

¹³⁶ Redacción (Mayo, 2014). Estudiantes y activistas denuncian omisión de la UNAM ante agresiones sexuales de un alumno contra tres jóvenes. *Revista Sin Embargo*. Obtenido de: <<http://www.sinembargo.mx/14-05-2014/993189>> el 27 de Mayo de 2014.

Esta noticia es de apenas el pasado año, a pesar de que la respectiva denuncia se hizo desde septiembre del anterior año, lo que indica que no hay agilización en el proceso de los casos de violencia sexual, en este caso del acoso. Siguiendo la nota anterior notamos que las autoridades de la UNAM fueron omisas en sus peticiones. “Las autoridades de la UNAM son cómplices de los agresores porque ocultan esta situación y desacreditan la voz de las mujeres denunciantes con el objeto de mantener su prestigio como casa de estudios”, dice un panfleto difundido por la Red No Están Solas (Ibidem).

E inclusive más manifestaciones de la llamada Violencia de género en la UNAM, ya no sólo hacia las mujeres, figuras de alteridad dentro del sistema patriarcal, también padecida por aquellos sujetos quienes no llevan a cabo su rol genérico o prácticas sexuales esperadas según su anatomía:

Alumnas de licenciatura de la Escuela Nacional de Trabajo Social denunciaron con carteles pegados en las paredes de la institución, las frases machistas y misóginas que maestros pronuncian a diario contra las mujeres en las aulas escolares.” (...) las estudiantes explicaron que el objetivo del escrache, como también se le conoce a este tipo de acción directa, es visibilizar la violencia que viven a diario y que desemboca en al menos 7 mujeres asesinadas en México: “la violencia escala y su acepción más directa es la violencia simbólica con la que tenemos que lidiar todos los días en todos los espacios”. Frases como “Si no sabes barrer, menos vas a saber estudiar” del profesor A. Soriano (...). De la misma forma, el profesor Saturno Maciel constantemente hace comentarios homófobos o transfóbicos en forma de “chiste” para “amenizar” su clase, señalaron. “¿Cómo se ve un gay/ transexual al intentar caminar como una mujer? ¡Ridículo!”. Las estudiantes declararon no esperar nada de la vía institucional dado que algunos de estos profesores son de tiempo completo, además de que “la UNAM no se caracteriza precisamente por atender denuncias de género, por mucho que su campaña diga que sí”.¹³⁷

Marcela Lagarde¹³⁸ con inicios como militante del desaparecido Partido Comunista Mexicano y con importantes aportes a la política feminista con publicaciones en el Centro

¹³⁷ Obtenido de Periodismo Juvenil (2015, Marzo 11). Alumnas de la UNAM denuncian machismo de profesores. Consultado el día de su publicación en: <<http://djovenes.org/archivo/?p=10816>>

¹³⁸ (Ciudad de México, 1948), etnóloga, maestra y doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titular del Diplomado en Estudios Feministas de la UNAM en México y Guatemala y presidenta de la Red de Investigadoras por la Vida y Libertad de

de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, *mirando* la violencia de género que se manifiesta a lo largo del estado mexicano fue:

Parteaguas en las políticas públicas de las mujeres en México, entre otras cosas, por la creación del término legal “Feminicidio”, que permitió tipificar el asesinato por odio de las mujeres en el país. La obra legislativa ha sido para el país un cambio estructural en la forma de hacer política, legislar e impartir justicia, obligando la asignación de recursos e infraestructura para la atención y prevención de la violencia hacia las mujeres, cuyo modelo fue adoptado a nivel internacional¹³⁹.

Lagarde comenta que dio un paso del marxismo al feminismo pero siempre posicionándose desde la izquierda política. Pero es necesario dejar de fiarnos de la izquierda, como vemos en el siguiente ejemplo partidos nuevos, de “oposición”, repiten viejos prejuicios, juicios previos que parecen obvios pero la obviedad está dada por el marco referencial histórico: Arturo Arriaga Macías, egresado de Derecho de la Universidad Tangamanga (San Luis Potosí) y candidato del Partido Encuentro Social (PES) a la gubernatura del estado; que competirá con otros seis candidatos del PRI, PAN, PRD, Morena, Partido Humanista y Movimiento Ciudadano; declaró al diario *Pulso de San Luis* una evidente colonialidad ideológica, que obviamente después del análisis hecho hasta este punto de la investigación se explica por sí misma:

“rechazo la unión entre personas del mismo sexo y el aborto, así como a las madres solteras, porque dijo que -son ramificaciones que rompen con la familia y el matrimonio se instituyó para formar una familia-” (...) El candidato considera que “<problemas sociales> como <la drogadicción, el pandillerismo, la homosexualidad, la violencia, el narcotráfico> se han apoderado de regiones del estado como la Zona Media, debido a la falta de trabajo del actual gobierno del PRI, que la ha dejado olvidada.” Paradójicamente “El candidato se definió como un promotor de los valores <de la sociedad y de la familia>. Afirmó que el matrimonio entre personas del mismo sexo no puede recibir ese nombre. -Si hay otra unión

las Mujeres. Fue diputada federal entre los años 2003 y 2006, el autor intenta rescatar su trascendencia teórica

¹³⁹ Obtenido de Buitre, Alberto (11 de Marzo de 2015) Del Marxismo al Feminismo. *Los Angeles Press*. Obtenido el 22 de marzo de 2015 de <<http://www.losangelespress.org/del-marxismo-al-feminismo/>>

de otras características, que se llame de otra manera; el matrimonio se instituyó para formar una familia-, declaró.”¹⁴⁰.

Identidades (alter)nativas

Como hemos visto a lo largo del análisis aquí realizado, el *género* se pone en relación con las estructuras económicas y políticas imperantes, entre otras que existen posibilidades por las prácticas ideológicas, lo que genera una identidad subjetiva derivada de la intersección de distintos discursos, dentro de las cuales los roles de género implican un a priori situado en la división sexual del trabajo.¹⁴¹ Esta división está dada según el género e inclusive

Es común encontrar a personas en transición transexual en los círculos gays como una estrategia de integración y accesos a espacios sociales, como también es común que debido a la falta de oportunidades laborales y de profesionalización se encuentren trabajando en espectáculos de tipo travesti, con oficios de estilistas o en el trabajo sexual, rasgos considerados marginales, que sí son tomados en cuenta socialmente, y de los que surgen muchos estereotipos y estigmas, como que son personas <sin claridad mental>, <perversas y merecen poca confianza>, por lo que se les considera <enfermas> y <poco aptas> para otras actividades laborales que no sean las mencionadas (Edith Peña, 2011: 77-78).

Como discurso, el género subyace a la cultura, y es la cultura misma la que lo matiza con sus prácticas según las posibilidades materiales de existencia. López Nájera ya lo había advertido cuando plantea que “al mismo tiempo que se diluye la unicidad del sujeto, se reconoce la pluralidad de identidades que pueden converger en la conformación de un individuo social” (Verónica López, 2014: 111), curiosamente de todas estas la más fácilmente *observable* es la identidad de género, que también es la que los sujetos menos ponen en cuestión a pesar de que cada individuo la lleve a cabo (mediante sus prácticas

¹⁴⁰ Obtenido de Espinosa, Verónica (30 de Marzo de 2015) Gays, aborto y solteras embarazadas rompen la familia, dice candidato en SLP. *Proceso*. Obtenido el 3 de Abril de 2015 de <<http://www.proceso.com.mx/?p=399815>>

¹⁴¹ El trabajo doméstico, privado, le es conferido a la figura de la mujer en relación al mito de la maternidad. Las reivindicaciones legislativas que se han conseguido (sobre todo durante el siglo pasado) para la equidad de género en el trabajo esconden, en muchos de los casos, la doble jornada en la cual las mujeres que se integran al trabajo remunerado siguen siendo las responsables simbólicas del trabajo doméstico.

performativas) de manera peculiar, puesto que se le suele asignar el valor ontológico del *ser*.

Hector Meza Aguilar, siendo estudiante de la Universidad Autónoma Metropolitana, escribe una tesis al respecto en la que asegura que “las relaciones de poder son consustanciales a las de género. Esto quiere decir que el género no se puede dar a nivel simétrico sino justamente está fundamentado en una asimetría humana” (Héctor Meza, 2001). Podemos notar que él sigue de cerca la comprensión Foucaultiana del poder, con la que podemos concluir que subjetividad se conforma a partir de un entramado de discursos, inherentes a las asimetrías de poder, entre los cuales, el género es el principal sostén del discurso identitario a partir de las represiones fundamentales de los sujetos del neoliberalismo. Efectivamente la ideología, que supone como natural el género, es resultado de una diferenciación social basada en una identidad personal y una asunción de roles.

La posibilidad de comparar el discurso posestructuralista con la lectura marxista que Althusser propone, nos muestra la compatibilidad y yuxtaposición de la perspectiva política política feminista con el análisis marxista. El género se hace visible a través del cuerpo que después de asumir una identidad genérica, según la ideología imperante, la materializa con sus prácticas existenciales, mediante un:

Proceso dinámico en el que los individuos definen su ser y hacer, desde un punto de vista subjetivo (a través de sus experiencias) y dentro de una colectividad (en un contexto histórico, social y cultural que otorga sentido, significaciones, normas, pautas, comportamientos para interpretar las relaciones sociales y la propia vida), de esa manera dicha noción tendría que relacionarse con la forma en cómo el individuo se concibe y se ve a sí mismo, con el o los elementos sociales con que se identifica con la autoadscripción que hace de sí, y si algún grupo o sector social lo identifica como parte de su conjunto (Edith Peña, 2011: 73).

Edith Yesenia Peña (2011) señala que “la identidad tiene un sustrato subjetivo y otro colectivo; este último es el que permite —a través de las normas, reglas y valores sociales— que la subjetividad cobre sentido dentro de una sociedad, que tiene como medio de interacción un orden simbólico basado en el lenguaje” (Ibídem: 73), podemos notar que

estas ideas son bastante cercanas a las anteriormente expuestas ideas de Judith Butler, de la mano del pensamiento de Jacques Lacan y John Austin, sobre la performatividad del género que se narra en las prácticas corporales del sujeto hablante que se nombra posicionado desde su género asumido,

Dicha identidad no sólo se manifiesta como una autoadscripción a un conjunto social, sino que implica asumir ciertas pautas de comportamiento que permiten que el resto de los individuos y la colectividad lo identifiquen y le otorguen un estatus y roles específicos, conforme el papel que desarrolla en el entramado social (Edith Peña, 2011: 73).

Las prácticas, según Héctor Meza (2001), son debidas a la importancia de los mecanismos ideológicos para que el poder opere. Hasta aquí todo parece apuntar a que las prácticas llevadas a cabo por cada individuo dependen de la respuesta a la pregunta ¿quién soy? Que cada individuo articula como sujeto de la ideología. Laura Gutiérrez,¹⁴² (1997) dentro de los paradigmas que critican a la modernidad hegemónica, escribe un artículo cuyo título “propuesta de una ontología feminista integracionista en Caroline Whitbeck”¹⁴³ es una invitación a la comprensión del pensamiento de esta pensadora estadounidense que al igual que otras contemporáneas suyas, propone una comprensión distinta a la del yo cartesiano. A su juicio “la ontología dualista es esencialmente una relación de oposición entre “el yo y el otro”, es decir, la relación es antagónica entre el hombre y la mujer. Esta oposición de yo-otro está fundada en la concepción y prácticas de dos formas históricas de organización social: el patriarcado y el individualismo” (Laura Gutierrez, 1997: 148), muestra que esta oposición que ya de Beauvoir señaló a mediados del siglo XX es una construcción histórica anclada en la ideología imperante. Sin embargo, Simone de Beauvoir siguiendo el imperante pensamiento hegeliano, bajo el análisis de la dialéctica amo-esclavo aún persigue los fines de empoderamiento falogocéntricos puesto que:

Esta lucha, vida o muerte por el reconocimiento de sí mismo ante el otro, termina con el sometimiento y la degradación del otro en su condición humana, conservando

¹⁴² Filósofa por la FFyL UNAM. Ha sido activista para la ONU.

¹⁴³ Filósofa de la ciencia, la tecnología y la medicina y titular de la cátedra de Ingeniería Mecánica en el MIT

solamente su vida por voluntad soberana del vencedor, quien no le quita la vida porque sería su auto-aniquilamiento dado que no tendría quien le reconozca como vencedor, en este sentido, se establece la relación amo-esclavo” (Ibídem: 151-152)

Así Laura Gutiérrez, siguiendo el pensamiento filosófico/feminista estadounidense, propone la política de hombres procurando bienestar a las mujeres, y viceversa, las mujeres a los hombres. Si “podemos afirmar categóricamente que la desigualdad entre hombres y mujeres se debe a razones sociales; la discriminación y la subordinación de las mujeres es de orden histórico, por lo tanto, su emancipación deberá darse también históricamente, lejos del destino y la fatalidad inexorable” (Ibídem: 155) pero descuida que es la misma diferencia genérica la expresión histórica de la relación amo-esclavo, esa diferencia discursiva que subjetiva individuos violentando sus cuerpos, sometiéndolos a las prácticas normadas con fines políticos, es la que se yo apelo eliminar.

Es a través del cuerpo que el Yo actúa para generar un discurso en relación al espacio, valga decirlo habitándolo como hombre o como mujer, habiendo una apropiación del espacio mediante un performance de género, actos que significan para los otros. Pero si este yo imaginario no se cuestiona a sí mismo en sus fantasías ideológicamente normadas puesto que los otros avalan su condición asumida entonces ¿cómo generar subjetividades des-oprimidas? Si no podemos deshacernos del yo y, al sugerirle vías de escape, sólo se le aplicaría un proceso político neurotizante por parte del terapeuta.

Según una comprensión psicoanalítica¹⁴⁴ el sujeto debe establecer diálogos con los objetos amados del pasado, el profesor de la Facultad de Psicología de la UNAM José de Jesús González Núñez en su libro “Conflictos Masculinos” lo menciona haciendo su análisis de la familia que resguarda la sexualidad de los hijos:

Los analizados conocen y poseen todos los aspectos de esos objetos amados y odiados (...) los pacientes poseen y son dueños de ellos, por eso preparados para hacer un balance de todo aquello que recibieron de las personas que los educaron. No importan ya las conclusiones, reconocen el lugar que les corresponde en esa

¹⁴⁴ Existen diferente vertientes en la Teoría y Práctica psicoanalítica, esta es una de ellas que no opta por ser ortodoxa, o Lacaniana, como algunas perspectivas psicoanalíticas anteriormente revisadas.

cosmovisión del universo interno y reclaman lo que les pertenece (José de Jesús González, 2005: 157-158).

Si el Yo se presenta ante cada individuo como el verdadero sí mismo, pero ya fuimos advertidos en no aliarnos con esta instancia de desconocimiento sino que se apela a que el analista debe servir de espejo para que sea el sujeto el que se enfrente consigo mismo cuestionando sus propios discursos, introyectados de los discursos de los Otros que tienen posiciones privilegiadas en las organizaciones sociales y que ejercen su poder discursivo sobre el sujeto, por ejemplo por parte de los familiares al cuidado, “en ese sentido, en las relaciones sociales las personas se desenvuelven conforme diferentes pautas normativas de comportamiento que son sobreentendidas y se encuentran presentes en su desarrollo” (Edith Peña, 2011: 73). Cuando se habla de la identidad de género se entiende a esta “como la forma en que los individuos asumen los comportamientos y roles esperados socialmente, si se es masculino o femenino” (Ibídem: 74) pero no son los sujetos los que la asumen como pudimos notar con la crítica al yo cartesiano, son los otros los que validan que el sujeto se conforme bajo estos discursos presentes en la ideología dominante. Así la asunción genérica forma parte del orden que cada individuo asume dentro de los aparatos ideológicos del estado que posibilitan las actuales estructuras sociales: la económica y la política.

La familia, como estructura de organización social se vuelve un pilar fundamental en la constitución de la identidad de género, tal como vimos en el capítulo 2, ya que son los padres los encargados de la sexualidad y el control de impulsos agresivos de un individuo. La primacía de su posición frente a la de los hermanos comienza desde que “el nacimiento humano representa un eslabón de la escala animal; dado que el hombre también tiene un nacimiento animal; es la madre la que generalmente recibe al bebé y le ayuda en su adaptación biológica desde el propio nacimiento” (José de Jesús González, 2005: 161) en la organización familiar del modelo burgués *civilizado* donde la madre hace respetar la Ley del Padre. Lo cual de ninguna manera desvaloriza la influencia de los hermanos, y otros familiares así como amigos y personas con las que se interactúa, en la constitución intrapsíquica de un individuo puesto que forman parte de los otros sociales que, con su mirada desde la ideología hegemónica, validan la posición subjetiva genérica de los otros.

González Núñez describe el caso de Juan Ángel: un Ingeniero en sistemas de 37 años, cuyo el conflicto principal este psicoanalista sitúa “en torno al padre, hacia quien sentía gran admiración y cariño, pero hacia quien ambivalentemente también sentía mucho coraje y deseos de demostrarle quién era su hijo: <un chingón>” mientras que el chantaje de la madre no le causa mucho conflicto puesto que esta sólo hace que se respete la Ley del Padre, la posición fálica que cotidianamente es la posición del *chingón*, como lo mostré con el análisis de Octavio Paz.

Al notar la interacción del sistema sexo-género con otras estructuras de organización occidentales, resulta necesario ampliar el abordaje de la identidad asumida por los sujetos de estudio, tomando en cuenta a la Teoría de la Interseccionalidad tal como lo hace Mária Millán¹⁴⁵, salta a la vista que el discurso de género se presenta, no por separado de otros discursos, que articulan a los sujetos de las modernidades alternativas, aquellos como el discurso de raza y el de clase, entre otros, que vuelven a los individuos legibles como hombres o mujeres, pero también pertenecientes a otras asimetrías que jerarquizan y violentan las subjetividades Latinoamericanas.

Cabe resaltar que “la vivencia del género de las personas se observa que no necesariamente coincide con el modelo esperado, manifestándose una amplia gama de posibilidades comportamentales, de representaciones y prácticas que rompen la dicotomía polarizada masculino-femenino” (Edith Peña, 2011: 74), aunque en la mayoría de los casos sólo rompen la polarización dicotómica imperante, preservando la dicotomía de una manera matizada a modo ahora de continuo que mantiene los extremos opuestos y complementarios reproductivamente, a la vez.

Resulta imposible hablar sólo de hombres o de mujeres, ahora resulta necesario nombrar a las mujeres latinoamericanas y los hombres latinoamericanos con sus particularidades (alter)nativas: indígenas, campesinas, migrantes, marginados, etc. María Lugones¹⁴⁶ ya lo viene analizando cuando plantea que:

¹⁴⁵ Socióloga Mexicana, investigadora en el Centro de Estudios Latinoamericanos, en el área de Género y Cultura y profesora titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

¹⁴⁶ Feminista y filósofa argentina. Profesora asociada de la Universidad Binghamton en New York.

Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característico de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género (María Lugones, 2008: 78)

El reconocimiento del pluralismo de identidades en América Latina o identidades (alter)ativas, se relaciona con el pluralismo epistémico que conlleva el Feminismo enunciado como Estudio Latinoamericano, López Nájera lo ejemplifica en la intersección del discurso de género con el de raza:

A partir del espacio de acción que se abre con el reconocimiento del pluralismo epistemológico se pueden generar nuevas formas de representación y de significación del sexo-género, ya que así como se construyó la otredad que justifica la diferencia racial, también se construyó la otredad sexo-género en la que la mujer y su formulación en clave “femenina” pasó a ser objeto de dominación por su condición “distinta” lo cual derivó en condiciones histórico-estructurales de desigualdad social (Verónica López: 109).

María Lugones también aborda la interseccionalidad de la raza y el género, siguiendo de cerca el pensamiento de Anibal Quijano en el que no hay separación de raza/género (María Lugones, 2008: 82), ella nos plantea que “la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra” (Ibídem: 81). Así podremos *encontrar* al género en sus formas no tradicionales presente como identidad (alter)ativa.

Encarnado a partir de la asunción de una determinada identidad de género, así como otros discursos que articulan sujetos, el género coacciona a los cuerpos a un *estar* de determinada manera y no de otra. En sí mismo es una categoría violenta, puesto que la violencia se presenta en la relación de poder ejercido a un cuerpo oprimido por un Yo que nos hace pertenecer e identificarnos como uno de ellos, o como una ellas pero nunca como ellxs. Sale a la luz, inclusive, el callejón sin salida del idioma español que no ha aprendido a nombrarles sin género.

El feminismo se nos presenta como un espacio de reflexión donde el género ya ha reclamado “especificidad, de diferencia” como lo menciona Silvina Álvarez (2001: 275) al referirse a los feminismos lesbiano y negro estadounidenses en el que las mujeres no se identificaban con lo que consideraban un feminismo blanco heterosexista, mujeres con feminidades alternativas a las hegemónicas. Actualmente América Latina se abre paso en la señalización de las especificidades derivadas de los feminismos indígenas, decoloniales, cuir,¹⁴⁷ etc. Siendo la misma Verónica López Nájera quien apunta a hablar de *los feminismos* como espacios de formulación de alternativas para la reivindicación de las mujeres y la perspectiva de género (Verónica López, 2014: 99).

Debiera, entonces, la Psicología en México y América Latina, no descuidar que las características de los estudios feministas no son en sí mismos métodos de investigación, más bien nos permiten evaluar los métodos de investigación tradicionalmente utilizados (Sandra Harding, 1987) lo cual nos permite incluir una perspectiva feminista como parte de la práctica de l@s psicólog@s a modo de hermenéutica de la sospecha¹⁴⁸ de la influencia del patriarcado sobre el concepto del sí mismo de los sujetos humanos.

Si nuestros estudios disciplinarios siguen replicando el discurso genérico dentro de la academia es porque no hemos encontrado nuevas narrativas dentro de los mismos, y las que se presentan se anulan bajo la excusa de la formalidad de la escritura académica. Un ejemplo alternativo se encuentra en el libro “la memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México” coordinado por Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, que recopila los textos de los miembros del seminario llevado a cabo durante 2011 por ellos como coordinadores. Nina Hoechtl¹⁴⁹ nos cuenta cómo la lucha libre debuta en Ciudad de México en 1933. Si hubiera una duda de la popularidad mexicana de la lucha libre tendríamos que voltear a ver los medios de comunicación que vuelven un escándalo morboso, inclusive los medios de

¹⁴⁷ Derivados de la apropiación de la teoría Queer por estudiosos que utilizan como idioma el español y que proponen esta forma de escribirlo siguiendo el fonema (cuir), como se escucha la pronunciación inglesa de la palabra *Queer*.

¹⁴⁸ Tal como lo desarrollo en el capítulo 1.

¹⁴⁹ Austriaca del programa posdoctoral del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. Ponente (Junto con Rían Lozano) del Seminario Cultura Visual y Género que se imparte cada semestre en distintas cedes de la UNAM (el semestre en curso se encuentra en el Campus Expandido del Museo Universitario de Arte Contemporáneo) y es una colaboradora de Invasorix, grupo artístico nombrado como ejemplo en el capítulo anterior.

comunicación alternativos¹⁵⁰ y con tendencias izquierdistas, la muerte del Hijo del Perro Aguayo, accidentalmente a manos del luchador Rey Misterio I. Inclusive el más popular candidato de oposición y fundador del partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) manifestó sus condolencias por esta tragedia.

Volviendo a la cultura de la Lucha Libre, a partir de la llegada del espectáculo desde el extranjero, se le han anexado diferentes prácticas, dentro de las cuales Ninca Hoechtl destaca el rol de los exóticos, un grupo de luchadores que suelen abrir el espectáculo con un juego de roles performativos que ubico dentro de la cotidianamente señalada *mariconería*, “ofrecen oportunidades para desestabilizar las fronteras, ya que son agentes que proponen maneras diferentes de conocer, luchar y actuar su género, su sexualidad, su etnicidad o su clase social” (Nina Hoechtl, 2014: 243). Estas manifestaciones se dan reaccionando al performance de la masculinidad a partir de los ochentas y se han modificado con el tiempo, manteniéndose en la *subversión*.

Resulta curioso cómo estas prácticas performativas son aceptados, y hasta aplaudidas, como *parte del show* y permitiendo que estas expresiones culturales anormales, a las que posiciono desde la *mariconería*, se presenten teniendo de escenario el ring de una arena ubicada, paradójicamente, *a un paso* de los barrios donde resultan peligrosos estas prácticas cuando se manifiestan en la cotidianidad y no en el espectáculo. No sólo los exóticos sino que también cómo observa Nina Hoechtl:

Los espectadores se convierten en performers al usar actos gestuales y verbales entre sí mismos o dirigidos hacia los luchadores, creando una complicidad única. Desde mi punto de vista, las luchas aparecen como un sitio de deseos y contestaciones con una conciencia de conflictos subyacentes, y crean un espacio lleno de fuerza y vulnerabilidad. De esta forma, las arenas se pueden considerar sitios híbridos en donde los géneros, las clases, la etnicidad y las diferentes generaciones se juntan para aclamar o abuchear juntopuesto lo que ahí sucede. (Ibídem: 246)

¹⁵⁰ Lo digo porque Regeneración (22 de Marzo de 2015) *Regeneración. El periódico de las causas justas y del pueblo organizado*: obtenido de <<http://regeneracion.mx/amlo/amlo-expresa-condolencias-por-la-muerte-del-hijo-del-perro-aguayo/>> el día de su publicación.

Propio del pensamiento tradicional en México, que separa inclusive dentro del homoerotismo a los *activos* de los *pasivos*, “el género se comporta como una categoría rígida por medio de la repetición. Sin embargo, dentro de la repetición se encuentra la posibilidad de deconstruir, refigurar y reposicionar el género” (Ibídem: 233) tal como lo hace la propuesta de “lis exotiquis” que ubiqué dentro de la *mariconería* mientras esta autora ubica cercana a lo que el argentino Nestor Perlongher llama “la loca”, mostrando el “retrato de las locas como gays afeminados” (Ibídem: 235)

Y estas identidades alternativas de los espectadores no sólo se presentan en estos espectáculos en el espectáculo de la alteridad abre la posibilidad de manifestaciones no cotidianas. También se encuentran los grupos que se resisten a las legislaciones del Estado, un ejemplo lo tenemos en la ciudad argentina El Rosario, donde un grupo de trabajadoras sexuales se manifestó frente a la sede de la Gobernación con el fin de exigir la libertad de prestación de sus servicios: “estas trabajadoras sexuales aseguran que son perseguidas y que los operativos policiales impiden que desarrollen sus actividades, las cuales desarrollan en libertad, sin presiones de nadie y en forma organizada”.¹⁵¹

Las alternativas, si bien no son siempre (alter)ativas, se presentan también como los cuerpos llevando a cabo prácticas que se escapan a la ideología hegemónica, al género que los sujetos hablantes dentro de esos cuerpos han asumido. Estas también se presentan en la cotidianidad de países en otras ubicaciones geográficas, hegemónicas¹⁵² o no, un ejemplo es la estudiante Pradnya Mandhare, que en la India, arrastró por las greñas, literalmente, a un acosador sexual, hasta la estación de policía. La multitud de personas a su alrededor no hicieron nada ni durante la injuria ni cuando ella llevaba al atacante a la institución jurídica; ella invita a las mujeres a prácticas distintas a las que llevan la ideología a su existencia material invitando a pensar que “toda mujer debería confrontarse

¹⁵¹ Obtenido de (16 de Marzo de 2015). Rosario 3 diario. Argentina. Consultado el 21 de Marzo de 2015 en <<http://www.rosario3.com/noticias/Prostitutas-se-manifiestan-contra-los-operativos-antitrata-20150316-0029.html>>

¹⁵² Cabría preguntarse, por ejemplo, si en la Europa oriental acaso ¿no se presentan modernidades alternativas que se resistan al proceso civilizador? ¿O procesos alternativos a la Colonialidad imperante, ni siquiera desde las identidades alternativas a los discursos imperantes?

en estos casos y no deberían mantenerse quietas”,¹⁵³ puesto que como ya vimos las identidades son más móviles de lo que el Yo se atreve a aceptar.

¹⁵³ Publicado en: Troup, Rose. (Viernes 20 de Marzo de 2015). Indian college student drags sexual assailant through streets as scores look on. En *The independent*. Reino Unido. Obtenido el 21 de Marzo de 2015 en <<http://www.independent.co.uk/news/world/indian-college-student-drags-sexual-assailant-through-streets-as-scores-look-on-10123361.html>>

CONCLUSIONES

Comenzaré mis conclusiones con una breve síntesis de los resultados de este análisis de literatura comparada, esto para aclarar la relación que existe entre las propuestas teórico/prácticas de diferentes disciplinas a las que la Psicología puede recurrir en un marco interdisciplinario, como explico posteriormente.

Tabla 1.0 Síntesis de los capítulos contenidos en esta investigación.

Panorama teórico y condiciones contextuales.	Capítulo correspondiente de esta investigación.	Hermenéutica Feminista, propuesta para una lectura con <i>perspectiva de género</i> .
<p>Se retoman los acontecimientos históricos que devinieron en la Europa del siglo XIX respecto a la condición de las mujeres, llegando a los movimientos gestados en París, esto para describir al círculo intelectual que un siglo después desarrollaría la filosofía existencialista, el psicoanálisis y la hermenéutica como métodos teóricos. En este círculo se encontraba Simone de Beauvoir, cuya influencia en el movimiento feminista teórico y militante es bien conocida.</p>	<p style="text-align: center;">Capítulo I._ Hermenéutica Feminista</p>	<p>Mi propuesta es entender el desarrollo teórico feminista de Simone de Beauvoir como una Hermenéutica Feminista, siendo ella una Maestra de la Sospecha que hace una interpretación de la llamada Cultura Occidental a partir de suponer que hay un patriarcado que subyace nuestra existencia. Su influencia teórica vino derivada del círculo con el que se “codeaba”, como el mismo Albert Camus quien pensaba que Simone tenía una perspectiva “exagerada”</p>

<p>Es importante aclarar que no se puede hablar de un Feminismo, sino de diferentes corrientes teóricas que se han posicionado como feministas. Las olas del feminismo comúnmente se diferencian por su manera de entender la diferencia sexual (como una esencia o como una construcción cultural) pero persiguen fines de equidad similares. El género como categoría analítica surge dentro del debate feminista así que su uso siempre merece una revisión genealógica del término como una postura política feminista.</p>	<p>Capítulo II._ Perspectiva de Género para leer a los clásicos</p>	<p>Una lectura sospechosa de los clásicos implica analizar a los teóricos que han influido en la tradición académica disciplinaria bajo las nuevas propuestas de análisis feminista, una hermenéutica o perspectiva de género que se deja ver en sus escritos pero que no se ha analizado a fondo.</p> <p>Se analizan las limitaciones de la categoría de género ya que ésta replica una lógica binaria (naturaleza/cultura) y no puede ser entendida sino a partir de su relación con otros discursos subjetivos (raza, clase, edad, religión...)</p>
<p>Se hace una descripción rápida del trabajo teórico de algunos autores del giro posmoderno y de la lingüística y cómo sus principales postulados pueden ayudarnos a entender la construcción de la subjetividad como anclada a la identidad de género. John Austin y la Teoría de la Performatividad; Jacques Derrida y la crítica al Falogocentrismo; Michel Foucault y la construcción discursiva de los sujetos; Jacques Lacan y una nueva lectura al psicoanálisis freudiano son algunos de los principales referentes teóricos de Judith Butler para realizar una crítica a la dicotomía (sexo-género)</p>	<p>Capítulo III._ Debates posmodernos: Deconstrucción del Género</p>	<p>La teoría queer surge en el panorama estadounidense durante la segunda revolución sexual, no se puede negar su relación con los feminismos “reaccionarios” (feminismo negro y feminismo chicano) que habían criticado el feminismo como teoría de las mujeres, blancas, europeas y burguesas.</p> <p>La deconstrucción del género como categoría analítica implicó aceptar que no hay un género sino que los sujetos lo creamos con nuestros actos, no es una lectura de los cuerpos sexuados más bien es el género el que nos hace entender al cuerpo humano como uno u otro sexo.</p>

<p>Hago notar que los Estudios con Perspectiva de Género en América Latina son resultado del proceso modernizador, capitalista y eurocéntrico que ha adoptado la disciplinaria académica como modelo teórico de progreso. Por tanto los sujetos de estudio se vuelven objeto fetiche del investigador y no se escuchan sus voces localizadas. Las modernidades alternativas son el resultado de apropiarse el proyecto modernizador (mediante el proceso colonial) en los espacios geográficos situados en el “tercer mundo”. Uno de los resultados de este proceso es una particular ideología por parte de los mexicanos que demuestra los alcances psicológicos y políticos del género.</p>	<p>Capítulo IV. _ Colonialidad del Género y Psicología en América Latina</p>	<p>La perspectiva de género como una “manera de ver” cercana a la “hermenéutica feminista” de Simone de Beauvoir no debe descuidarse si se intenta analizar psicológicamente, ya que las implicaciones éticas y políticas podrían enriquecer el ejercicio psicológico para descolonizar las subjetividades del discurso de género. Las múltiples identidades que se desarrollan en América Latina merecen ser escuchadas, situadas como identidades (alter)navas ya que denotan a los subalternos violentados por su condición de alteridad geográfica.</p>
--	--	---

Queda claro que la enunciación del género desde América Latina implica posicionarse desde un feminismo *que al hablar de las mujeres hable más que de las mujeres* (Márgara Millán, 2014), uno que hable de las indígenas, de los muxes, de las migrantes, de las trabajadoras sexuales, de los maras, de los maricas, de las locas, de lxs anormalxs... uno que desenmascare la apariencia del género, como discurso normativo que se entrelaza con otros discursos de poder derivados de la construcción subjetiva, colonizada, de los individuos en estas modernidades alternativas.

Se vuelve notorio que la Psicología debe articularse con los nuevos feminismos cuyos propósitos políticos son claros: la reivindicación de las mujeres necesariamente conlleva una reivindicación de las distintas identidades de género con sus respectivos matices. Cualquier crítica a la condición femenina necesariamente implica una crítica a todo el discurso genérico, que se manifiesta como lo que se Rubin entiende como sistema sexo-género asimétrico (Gayle Rubin, 1986) en relación a la estructura político-económica, que se extrapola a la condición masculina y a la marginación de identidades no hegemónicas.

En el artículo *¿Intelectuales como políticos?*¹⁵⁴ Después de explicar la relación que existió entre intelectuales y política en los noventas, Gioconda Belli abogando por una reintegración de los intelectuales a la política menciona con sus palabras:

“La Gran Desilusión del Socialismo, así con mayúsculas, desconcertó y desbandó a la intelectualidad de izquierda y restó beligerancia al debate ideológico. Los intelectuales escarmentados por el apoyo brindado a sueños utópicos que acabaron siendo cajas de Pandora, se retiraron quietamente de la praxis” (Santos, J. & Belli, G. Marzo de 2015).

Advirtiendo que los gobiernos socialistas del siglo XXI en América Latina “el chavismo en Venezuela, el Orteguismo en Nicaragua, los gobiernos de Evo Morales, Rafael Correa y Cristina Kirchner reinventaron la democracia y la justicia social”, ella apela a que los intelectuales no deben descuidar la crítica a la política de estado que se lleva a cabo en el contexto histórico que posibilita la práctica académica disciplinaria en el Aparato Ideológico escolar:

Sin duda que hay muchos aspectos positivos en la gestión de estos gobiernos, pero la aparición de una nueva nomenclatura dispuesta a imponer su verdad absoluta en nombre de la necesidad de los pueblos trae consigo el olor de viejas dictaduras. Acallar la crítica tiene consecuencias. Ya pasó, en América Latina, la época dorada de los intelectuales-políticos. Veremos qué pasa en España donde los intelectuales han vuelto a la palestra (Ibidem).

Cabe mencionar que, si recordamos el bagaje teórico con el que Gayle Rubin justifica su postura en su texto *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*, tiene un fundamento importante en el análisis que Engels hace del trabajo del antropólogo estadounidense Lewis H. Morgan, en su libro *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, cuando aún el territorio geográfico que ocupan los actuales Estados Unidos no tenía el lugar hegemónico que actualmente posee en la cultura occidental.¹⁵⁵ Viéndose menospreciado el pensamiento de Morgan por los estudiosos ingleses de hace dos siglos, Engels retoma a este Americano en pro de incluir producciones

¹⁵⁴ Santos, J. & Belli, G. (21 de Marzo de 2015). *¿Intelectuales como políticos?*. Periódico *El país*. Obtenido de <http://cultura.elpais.com/cultura/2015/03/17/babelia/1426593644_325309.html> el 23 de Marzo de 2015.

¹⁵⁵ Tal como Engels lo señala en el prólogo de la cuarta edición de su obra (1891).

teóricas Americanas no hegemónicas que le permitían enriquecer con un análisis antropológico el Materialismo Histórico.

Evidentemente se ha de entrar en debate, puesto que no se puede fingir neutralidad ante una postura evidente, hay quienes buscan la resignificación de la dicotomía genérica, la inclusión de nuevos géneros o una mayor especificidad en relación a otras categorías pero sin deshacerse de la supuesta diferencia sexual que, como ya vimos, resulta derivada del discurso genérico. Esta propuesta suele ser defendida por el feminismo de la diferencia en el que “el quid del asunto no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad” (Marta Lamas, 1996: 364).

Lo que yo intento apuntalar es la abolición de la dicotomía genérica junto con la de otras categorías asimétricas que violentan a los cuerpos y colonizan la identidad subjetiva. Lo que el feminismo de la igualdad descuidó suponiendo que la integración de la mujer al ámbito público eliminaría las diferencias por lo que su posición se mantiene al margen pero bien rescatado por la tercera ola del feminismo. Para esta propuesta debemos detenernos, haciendo especial hincapié en que no puede hacerse este cambio de manera inmediata y drástica puesto que para la mayoría de subjetividades la identidad de género es una posición hasta disfrutable, la propuesta performativa de prácticas que se *fugan* de la norma, puede ser una opción tal como vimos anteriormente. Así lo plantea Mayte Garbayo:

En ocasiones se va muy lejos teorizando la disolución del género y el peligro de que eso pueda llevar de nuevo, en algunos casos, a la invisibilización de las mujeres. “Esto choca con una realidad que sigue siendo muy dura en términos de género. Hay unos datos de violencia sobre la mesa que son terribles, hay muchos temas que tienen una urgencia (...) pero yo tampoco pienso que esto debería dejar a un lado la teoría, si no que es combinable”. (...)La manera de tirar adelante con eso yo creo que es a través de la performatividad, de convertir la identidad en algo estratégico, político y cambiante también (Francina Ribes, Marzo de 2015).

Al final, si el género está en todos y todas, tal vez no esté en todxs, nuestra mira ahora apunta a deshacernos de esta máscara, de esta categoría enajenante,¹⁵⁶ pero todxs somos minoría aún, el cambio que se produce resulta ser gradual pero es constante y ya está ocurriendo. Se ha denunciado la tiranía del género, no importa por qué vía puesto que ya se está haciendo notar la necesidad de resignificar las categorías hombre-mujer, o deshacernos de ellas para dar paso a una clasificación que, en vez de limitar nuestro discurso a uno normativo, nos permita construir uno nuevo, escapar de la forma.

Se ha encontrado en la psicología una fuerte influencia del pensamiento androcéntrico tradicional. Al ser la identidad de género “seriamente cuestionada en la realidad y vida cotidiana de los individuos” (Edith Peña, 2011: 74) es deber de la psicología abogar por el diálogo con los individuos para que la asunción de una determinada identidad de género, se sitúe según las necesidades de cada caso, y pueda ser una herramienta política y no sólo un factor enajenante que nos incruste en un sistema estructural asimétrico. Las propuestas desde las llamadas micropolíticas, “consideran que el estudio del fragmento es la única posibilidad viable en el o los mundos contemporáneos” y ensanchan la perspectiva de análisis de las asimetrías teniendo en cuenta ya no el modelo individual de sujeto sino “la experiencia *en* común: la experiencia del movimiento como alternativa epistemológica” (Ríán Lozano, 2010: 59).

“La formulación del cuerpo como modo de ir dramatizando o actuando posibilidades ofrece una vía para entender cómo una convención cultural es corporeizada y actuada” (Judith Butler, 1990: 305). Aquí es donde nos encontramos bajo la mirada del otro, justo porque nuestro discurso de género va dirigido a quien puede mirar(nos) y constatar nuestro género, valga decirlo en palabras que vengo usando, el otro que entiende nuestro performance. Así es como nuestro discurso de género pasa a ser un acto de género. Se podría decir que a partir de la asunción identitaria de género, la identidad misma es *secuestrada* por el discurso compartido. Nuestra ropa, entretenimiento, la misma cotidianidad cobra un significado a partir de esta nueva referencia para el Yo (que se nombra desde su posición de hombre o de mujer), está en todo lo que el Yo nos permite

¹⁵⁶ Estos son los esfuerzos de la Teoría Queer que ha hecho una deconstrucción del término, inclusive en su traducción *Cuir* intenta dar cuenta de la performatividad del discurso de género que va de la mano con la de otros discursos que vuelven al individuo sujeto del discurso del otro.

ver, inclusive se le puede encontrar en la forma en la que el otro, o la otra, se nos da para que lo/la conozcamos como hombre o como mujer. Esta estética del conocimiento derivada del modelo cognitivo colonial de género hace que se muestre que “el gusto es uno de esos valores humanos que, pese a presentarse como neutros, están condicionados por la marca de género” (Rían Lozano, 2010: 121).

El género está ahí, donde lo encontramos, donde su apariencia lo hace estar siendo ahí, no ser ahí, pues ¿cómo puede el género ser una esencia si lo performa nuestro discurso? Más bien el discurso mismo enuncia al género que supuestamente ya está ahí, pero no está más que una apariencia, como un acto performativo, el género es mostrado, mediante la iteración de actos, porque los otros nos miran. Nos miran el cuerpo que posibilita la presencia del género, se narra para los otros en sus prácticas culturales. Se hace presente, encarnado en todos y todas, desde que asumimos una identidad de género e introyectamos¹⁵⁷ el significado de “ser hombre” o de “ser mujer”, lo asumimos como a todas las identidades que nos enajenan.

Con todo esto podemos entender al ser [mujer(es) u hombre(s)] no como una naturaleza o bajo una mirada esencialista, sino en articulación con el estar, el género es algo que se -está siendo-¹⁵⁸ para el otro. Butler ya mencionaba que “como el género no es un hecho, los diversos actos de género crean la idea del género, y sin esos actos, no habría género en absoluto” (Judith Butler, 1990: 301). La estética desde una posición política enajenada consta del re-conocer, como menciona Rían Lozano siguiendo a Nietzsche es una “forma de conocer, que afecta tanto al pueblo como a la filosofía, se reduce, entonces, a un conocer *desde antes*, un re-conocer” (Rían Lozano, 2010: 174), nos vuelve discípulos del conocimiento, valga decirlo, consensuado y anterior a la novedad.

El hombre latinoamericano, la mujer latinoamericana y otrxs sujetos que no se identifican con estas categorías genéricas pueden encontrar un lugar de enunciación en los estudios

¹⁵⁷ Uso este término en el sentido que le da Jacques Lacan quien define al inconsciente como el discurso del otro, el cual introyectamos gracias al lenguaje y la relación de transferencia imaginaria, especular, en la relación con el otro.

¹⁵⁸ -Estar siendo- ya que, como lo explico, implica la articulación del entendimiento en idioma español de los verbos ser/estar, cualquiera de los cuales es una traducción probable del verbo *to be* del inglés. Esto de ninguna manera naturaliza al género, el -estar siendo- remite a lo que a nivel psíquico asumimos como propio pero es efímero, la identidad de género, lo que creemos -ser-.

feministas que, al cuestionar el discurso socio-cultural de género (producto del sistema sexo/género asimétrico), denuncian una estructura que afecta al orden social, por lo que nos afecta a todxs lxs miembrxs de una sociedad, articulándonos como sujetos del género. Así queda claro que no sólo la figura de la mujer sino que también “entre las personas y grupos en desventaja social se encuentra la comunidad lesbico, gay, bisexual, travesti, transexual y transgénica (LGBTTT)” (Peña, E. 2011: 84) quizá, entre lxs oprimidxs estemos la mayoría. Resulta por parte de la Psicología, y sobre todo de los psicólogos que la practicamos, necesario reforzar una práctica profesional que no persiga los fines culturales de una estructura simbólica patriarcal, con subjetivaciones violentas sostenidas por asimetrías genéricas, más bien que realice una crítica hacia las repercusiones violentas sobre los individuos y abogue por nuevas configuraciones identitarias narradas desde la posición parcial del sujeto hablante que consulta nuestros *servicios*.

Referencias

Althusser, Louis. (Enero-abril, 1969). *Crítica de la ideología y el estado*. (S/ Traductor). Buenos Aires. Cuervo.

Álvarez, Silvina (2001). Diferencia y teoría feminista. En Beltrán, Elena et al. *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. (243-286). Madrid. Alianza.

Austin, John. L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. (Trad. Carrió, G. R & Rabossi, E. A.). Barcelona. Paidós. (Original Oxford University Press, 1962).

Bakunin, Miguel. (1972, Original publicado en 1872). A la conquista de la libertad. En *La Libertad*. (Trad. Santiago Soler Amigó). (pp. 21-32). México. Ed. Grijalbo.

Barba, P. M. M. (2015). Las tres olas del feminismo: Desde la ilustración hasta las corrientes actuales. *About*. Recuperado de: <<http://feminismo.about.com/od/historia/a/las-tres-olas-del-feminismo.htm>>

Boons, Marie C. (Abril-Mayo, 1985). Persistir en la utopía. En *Fem*. Año 8, No. 39. (Trad. Mercado, Tununa) (pp. 35-38). México. Difusión Cultural Feminista.

Butler, Judith (1990). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, (p. 270-282.) (Trad. Lourties, Marie).

Butler, Judith (1996, Original en 1982). Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault. (Trad. Ana Sánchez). En Lamas, Marta (Comp) (pp. 303-326). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM. México.

Butler, Judith. (2002, Original en 1993). El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión. *Cuerpos que importan: en los Límites Discursivos del "Sexo"*. (Trad. Bixio, Alcira). (pp. 179-203). Buenos Aires. Paidós.

Castro, R. Maricruz (2009). Género. En Szurmuk, Mónica & McKee, Robert. *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México. Siglo XXI.

Chetcuti, Natache. (Junio, 2009). De “On ne naît pas femme” à “On n’est pas femme”. De Simone de Beauvoir à Monique Wittig”. *Genre, sexualité & société*. Consultado el 7 de noviembre de 2014 en <<http://gss.revues.org/477>>.

Corres, A. Patricia. (2012). Femenino y Masculino: Modalidades del ser. En Blazquez, G. Norma; Flores P. Fátima & Ríos, E. Maribel. *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 111-137) Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades. México. UNAM.

De Beauvoir, Simone (2013). *El segundo sexo*. (Trad. García, J). México: Sudamericana. (Original publicado en 1949).

De Beauvoir, Simone (2014). *Le deuxième sexe I*. Italia: Folio essais. (Original publicado en 1949, renovado en 1976, Ed. Gallimard)

De Beauvoir, Simone (2014). *Le deuxième sexe II*. Italia: Folio essais. (Original publicado en 1949, renovado en 1976, Ed. Gallimard)

De Peretti, Cristina. (Septiembre de 1990. Original en 1989). Entrevista con Jacques Derrida. Revista *Debate Feminista*. México. UNAM.

Dubois, Bernice. (Febrero-Marzo, 1986). Qué pasa en Europa con las mujeres. En *Fem*. Año 10. No. 44, (Trad. García, Alejandro) (pp. 23-26). México. Difusión Cultural Feminista.

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daelaus*.

Engels, Friedrich. (1985). *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. (Trad.). México. Editores Mexicanos Unidos (1° Ed. 1884).

Foucault, Michel. (1967). *Nietzsche, Freud y Marx* (Conferencia). pp. 133-151.

Foucault, Michel. (Mayo de 1973). *La verdad y las formas jurídicas* (Conferencia). Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Brasil.

Foucault, Michel. (1988, Original en 1983). El sujeto y el poder. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (Trad. Dreyfus, H. L. & Rabinow, P.). (pp. 227-244). México. UNAM.

Foucault, Michel. (2002, Curso original 1976). Clase del 14 de enero de 1976-Clase del 21 de enero de 1976. *Defender la sociedad*. (Trad. Pons, Horacio). (pp. 15-48). México. Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund. (1983, Original en Alemán 1908). La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. En *Ensayos Sobre Sexualidad*. (Trad. Luis López Ballesteros.).(pp. 125-144). Madrid. Ed. Sarpe.

Freud, Sigmund. (2005, Original en Alemán 1909). La novela familiar de los neuróticos. En *Obras Completas*, Vol. IX. (Trad. José Luis Etcheverry). (pp. 215-220). Argentina. Ed. Amorrortu.

Freud, Sigmund. (2005, Original en Alemán 1930). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*, Vol. IX. (Trad. José Luis Etcheverry). (pp. 215-220). Argentina. Ed. Amorrortu.

Galán, S. Wenceslao. (2013). *Los límites de la racionalidad ilustrada: Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona. Universidad Abierta de Cataluña.

González, Núñez. José de Jesús. (2004). Los padres como guardianes de la sexualidad. En *Conflictos Masculinos*. (pp. 157-178). México. Plaza y Valdés.

Gutiérrez, Laura. (1997). Ontología y género: propuesta de una ontología feminista integracionista en Caroline Whitbeck. En *Filosofía de la Educación y Género*. (Graciela Hierro Comp.). (pp. 147-155). México. Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

Haraway, Donna. J. (1995, Original 1991). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

Harding, Sandra (1987). ¿Existe un método feminista? (Trad. Bernal, Gloria). *Feminism and Methodology*. Indiana University Press. Indiana.

Hoechtl, Nina. (2014). Lucha libre: un espacio liminal. Lis exótiqúis “juntopuestas” a las categorías clasificadoras, unívocas y fijas. En *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*. Parrini, Rodrigo & Brito, Alejandro (Coord.). (pp. 223-252). México. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Izquierdo, María J. (Diciembre 1985-Enero 1986). Hembra, madre. En *Fem.* Año 9, No. 43, (p. 6-10). México. Difusión Cultural Feminista.

Kaufman, Michael. (1989). *Hombres: placer, poder y cambio*. Santo Domingo, República Dominicana. Ed. Taller.

Lacan, Jacques. (1981, Original 1953-1954). El Seminario Libro 1: Los escritos técnicos de Freud. (Trad. Cevasco, Rithee & Mira, P. Vicente). Buenos Aires. Paidós.

Lamas, Marta (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En Lamas, Marta (Comp). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM. México. (pp. 327-366)

Lamas, Marta. (Abril-Mayo, 1986). El movimiento de las costureras. En *Fem.* Año 10, No. 45. (pp. 4-10). México. Difusión Cultural Feminista.

Las 343 sinvergüenzas (2015, Febrero 13). *La Izquierda Diario*. Original en: Simone de Beauvoir (1971, Abril, 5). *el Nouvel Observateur*. N° 334. Obtenido de: <<http://www.laizquierdadiario.com/Las-343-sinvergüenzas>>.

Lizáraga, Xavier. (Abril-Mayo, 1981). Las vicisitudes de ser hombre. En *Fem.* Vol. 5, No. 18, (pp. 37-43). México. Nueva Cultura Feminista.

López, N. Verónica (2014). “Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global”. En Margara Millán (Comp.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.

Lozano, Rían (2010). *Prácticas culturales a-normales, un ensayo alter-mundializador*. México. PUEG. UNAM.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. *Tabula Rasa*. Núm. 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

Maduro, Otto. (Agosto 1981-enero 1982). Extracción de plusvalía, represión de la sexualidad y catolicismo en Latinoamérica. En *Fem.* Vol. 5, No. 20, (pp. 21-28). México. Nueva Cultura Feminista.

Marcos, Silvia., Nnemeka, O., Waller, M. & Shi, Shu-mei. (2008, Entrevista Original en Diciembre de 1999). Conversación sobre “El imperialismo Feminista y las Políticas de la Diferencia”. En *Diálogo y Diferencia*. (pp. 283-317) México. CEICH, UNAM.

Mendiola, M. Salvador. (Septiembre de 1990). Derrida, una idea de la de(s)construcción y lo que las mujeres quieren. *Revista Debate Feminista*. (pp. 292-303) México. UNAM.

Meza, A. Hector. (2001). *Poder, género y psicología social*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Millián, Mágina (2014). “Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas,” en Mágina Millán (Comp.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.

Mirzoeff, Nicholas (2011). “Introduction. The Right to Look, or, How to Think With and Against Visuality,” en *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*. Durham: Duke University Press.

Morales, Patricia. (Diciembre 1985-Enero 1986). Femenidad: ser madre. En *Fem.* Año 9, No. 43, (p. 11-14). México. Difusión Cultural Feminista.

Moreno, C. Ma. Elena. (1998). Aspectos estructurales de la identidad sexo-genérica en el niño preescolar. En *Archivos Hispanoamericanos de Sexología*. Vol. IV. Núm. 2, pp. 307-325. Instituto Mexicano de Sexología, Sociedad Mexicana de Psicología y Facultad de Psicología UNAM. México.

Pacheco, T. Aymé., Herrera, S. Cecilia, Meléndez, M. Elda & Burgos, V. Flor. (2003). Hacia un modelo integral de enseñar y aprender sobre sexualidad en adolescentes. En *Archivos Hispanoamericanos de Sexología*. Vol. IX. Núm. 2, pp. 255-259. Instituto Mexicano de Sexología, Sociedad Mexicana de Psicología y Facultad de Psicología UNAM. México.

Paz, Octavio. (1999, Original publicado en 1950). *El laberinto de la soledad*. México. Fondo de Cultura Económica.

Peña, S. Edith. (2011). Transexualidad: ¿patología, identidad o proceso?. *Antropología Sexual*. p. 68-88. INAH.

Rivera, C. Silvia (2010). *Ch'ixinakax uixiwa – Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.

Rubin, Gayle. (1986, Original en 1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*. Vol. VIII, No. 30. (Trad. Stella Mastrangelo) (pp. 95-146). México.

Rubin, Gayle. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad, En: Vance, Carole S. (Comp). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. (pp. 113-190). Ed. Revolución, Madrid.

Sandoval, Chela. (2004). Nuevas Ciencias: Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. (Trad. Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo). (pp. 81-106). Madrid. Traficantes de sueños.

Viñals, Victoria. (2015, Enero 24). Masculinidades o cómo hacerse hombre en tiempos del feminismo. *Diario Universidad de Chile*. Obtenido el 9 de Febrero de 2015 en: <<http://radio.uchile.cl/2015/01/24/masculinidades-o-como-hacerse-hombre-en-tiempos-del-feminismo>>

Walsh, Catherine Walsh (2003). “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde

América Andina,” en C. Walsh (Comp.) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Ediciones Abya Yala.