



Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



Universidad Michoacana

Dra. Silvia Figueroa Zamudio
RECTORA

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
SECRETARIO GENERAL

Dr. Benjamín Revuelta Vaquero
SECRETARIO ACADÉMICO

M.E y A.S Amalia Ávila Silva
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Mtra. Ma. del Rosario Ortiz Marín
SECRETARIO DE DIFUSION CULTURAL
Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora
TESORERO GENERAL

Mtro. José Napoleón Guzmán Avila
COORD. DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Consejo Editorial

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto

Dra. Fernanda Navarro Solares

Dr. Oliver Kozlarek

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Dr. Juan Álvares-Cienfuegos Fidalgo

Dr. Eduardo González Di Pierro

Facultad de Filosofía

Dr. Eduardo González Di Pierro
DIRECTOR

Lic. Elena María Mejía Paniagua
SECRETARIA ACADÉMICA

M.V.Z. Mauricio Coronado Martínez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
COORDINADORA DE POSGRADO

Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Dra. Fernanda Navarro

COORDINADORES DE PUBLICACIONES
Lic. Esperanza Fernández

COORDINADORA EDITORIAL

Sentidos

M. V. Z. Mauricio Coronado Martínez
DIRECTOR

Lic. Elena María Mejía Paniagua
SUBDIRECTORA

Gustavo García Robles
EDITOR

Luis Armando Villaseñor
Olga Libia Santana Ramos

SERVICIO SOCIAL

Correspondencia dirigida al director de la Revista Sentidos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos",
Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP. 58030, México. Tel. (443) 327 17 99 y tel.-fax. (443) 327 17 98
Internet: <http://www.ramos.filos.umich.mx> E-mail: la.revista.sentidos@gmail.com

índice



Imágenes de mujeres Marina López López.....	3	Maternidad: algunos puntos de debate Estela Angeles Delgado.....	58
¿Escritura Femenina? Janín Ortiz Cuara.....	7	¿La pulsión de la muerte y su repetición al servicio de Eros? (A propósito de la violencia contra las mujeres) Rosario Herrera Guido.....	65
Padres, hijas y caballos Ana Cristina Ramírez Barreto.....	14	La comunidad de hombres y mujeres guardianes en la república de Platón Alberto F. Ruiz Méndez.....	71
Poder, sexo y mito Elizabeth Ross	24	Ciudad y voto femenino en México Elda Gabriela Calderón Fabián.....	80
Género, masculinidades y homosexualidades: una reflexión desde la antropología Celmy Teresa Noh Poot.....	36	Reflexiones sobre los efectos de la migración en la identidad y subjetividad de las mujeres Fernanda Navarro y Esperanza Ro- mán.....	92
La virtud moral desde el género Karina Luna Islas.....	44		
Eloísa del paraclito, más allá de lo femenino María Guadalupe Zavala Silva.....	51		

Imágenes de mujeres

✍ Marina López López

Para Yolanda Domínguez

Es común encontrar elogios o comentarios críticos sobre libros y autores consagrados por el éxito de sus obras o por su pertenencia a un tiempo anterior al nuestro. Sin embargo, es infrecuente no sólo no toparnos con opiniones sino no leer sobre lo que es escrito por nuestros coetáneos de una manera casi imperceptible. Las razones pueden ser múltiples, pero aquí sólo mencionaré dos: no se lee lo que escriben nuestros contemporáneos porque los textos que ofrecen están demasiado opuesta) que molestan, o bien porque lo escrito, de excelente o mediana calidad, no encuentra inmediatamente el medio para ver la luz del mundo. Aunque hay también los textos en que se reúnen ambas circunstancias. Este es el caso del pequeño libro, editado como una separata, que queremos comentar aquí: Las desahuciadas de Martha Estrada.

Martha Estrada no es Concha Urquiza ni María Luisa Puga, tampoco Virginia Woolf o Sor Juana Inés de la Cruz,¹ todas ellas merecedoras de

atención y elogios críticos sobre sus libros; pero en su narrativa se advierten, travestidas de un tono satírico, las imágenes perfectas de las mujeres contemporáneas. Un asunto que bien puede ocasionar indignación o risa, en cualquiera de los dos casos sólo se muestra que la cercanía de los personajes con las vidas de cada uno de nosotros se coloca frente a los ojos de cualquiera como la imagen propia en el espejo de la ficción.

El título es ya una ventana abierta hacia el temible espacio de la enfermedad: Las desahuciadas, esas que no tienen esperanza ni siquiera de vida en el mundo donde han aparecido en forma humana; el tema que evoca, ineludiblemente, uno de los asuntos que ha devenido en un cliché: la mujer, el objeto y quehacer que ha llevado a los feminismos del siglo XX a discutir sin acordar entre las diferentes posturas teóricas cuáles son los espacios más urgentes de sanear: el político, el social o el individual, defendiendo muchas veces que lo personal es político y la única esfera donde obtiene su concreción es el espacio de lo social. La

vida privada de los individuos, en otras palabras, es el tema de discusión en torno a la igualdad en términos socio-políticos. Pero, con estas conclusiones el problema no se ha solucionado después de la teorización y práctica de los presupuestos feministas; se politiza o se individualiza hasta que se disuelve o se convierte en el tema de grupos específicos cuya meta es, paradójico al ansia de la libertad, la felicidad del burócrata.

Sin embargo, al comenzar la lectura de alguno de los cuentos de la antología de Marta Estrada, aparece una imagen que si bien no apunta hacia una desmitologización de los problemas que se han abierto en torno a "la mujer", sí permite encontrar una imagen de cabeza de todo ideal de un mundo mucho mejor al mando o bajo la égida de las mujeres ("Con permiso, nos vemos al ratito licenciada", dice una de los personajes"), en principio para ellas mismas: la vida, después de los avances revolucionarios de los distintos feminismos, no es del todo mejor para muchas de las mujeres que han logrado entrar en el mundo, bajo las diversas formas en que le ha sido posible acceder, incluyendo en la paradigmática figura (diabética) del ama de casa:

"Qué caro está todo, y yo que tengo que guardar para la fiesta, ni cómo me alcance —piensa. Guarda el cambio en el monedero, que ya reciente las esculcadas. Aunque debería comprar más verduras y evitar los 'con más grasa', no puede resistirse al mole, —Si no, qué doy en la comida de Beto —se recrimina y se lleva, además, el medio kilo de carnitas —Para la comida de hoy, al cabo nada más vamos a estar aquí y yo". (La señora Guzmán)

Esta circunstancia en los cuentos de Martha Estrada puede causar desconcierto ¿cómo explicar que una mujer de nuestros días (que además escribe) más que llevar adelante los avances de las distintas revoluciones socio-políticas del siglo XX coloque a sus personajes en el atolladero de la desesperación, sin la posibilidad siquiera utópica de un mundo que les permita tener lo que ellas quieren? A mi parecer, Martha Estrada no relata en sus cuentos el mundo tal como es, tampoco inventa otro, la ficción revela

situaciones mucho más complejas de lo que uno puede percibir en la dualidad hombres-mujeres de las feministas: trasgrede un orden teórico mas no el espacio de la intersubjetividad donde los seres humanos reales entretienen la historia, una esfera que alberga las condiciones más íntimas de la humanidad que se mantiene intacta en el ir y venir cotidianos de los hombres y las mujeres.

El mundo en que se instalan las "desahuciadas" es un mundo de mujeres, no porque en él no exista el estereotipo masculino que es dibujado a través de la mirada de alguna de los personajes de los cuentos desde su particular perspectiva (incomprensible, encantador, guapísimo, seductor, desabrido, traidor... en pocas palabras: un ser humano) un dibujo, por cierto, que más de alguno ha de agradecer por cuanto que una queja ha



Lilia Izaguirre

sido elaborada alguna vez, por una mujer: en la literatura hay personajes femeninos creados por escritores masculinos, pero no lo contrario.

Ésta es una de las dificultades con que se encontraba Virginia Woolf, según relata en Un cuarto propio, cuando había sido invitada a dar una conferencia sobre las "Mujeres y la Novela":² ninguna de las bibliotecas contaba, primero, con libros escritos por mujeres y, segundo, la mayoría de los libros escritos por hombres versan sobre las mujeres, incluyendo aquellos que alguna vez habían sido escritos por una mujer. Con esta realidad la escritora afirmaba sarcásticamente que las mujeres han estado siempre en la historia de la literatura ocupando un lugar central. Con esto, por otra parte, se corroboraba que los hombres no han estado preocupados, como se afirma constantemente, por ellos mismos, sino por el otro género, por lo que se tiene mucho más conocimiento de las mujeres que del Hombre. La antología de Martha Estrada, ahora que las mujeres ya escriben sobre ellas mismas, anuncia el descubrimiento de los hombres a través de las sensaciones desesperadas de las mujeres-personajes de sus cuentos, como una realidad que las condiciona y trasciende como una adición:

"Sólo lo ha visto en fotografías. Aunque sabe mucho de él, como que le gusta el atardecer y que tiene dos perros, que es soltero, pero de eso hace poco. Lo único que tiene para reconocerlo es la imagen que de él se ha inventado. Nada más... Enciende el cuarto cigarrillo". (Sólo uno más)

El mundo en que se instalan las "desahuciadas", decíamos, es un mundo de mujeres porque se desvela al interior de la subjetividad de los personajes que viven en cada una de las narraciones: el mercado en que la señora Guzmán termina por ceder a las provocaciones de la comida; los días rutinarios de la mujer que corre para llegar a tiempo a su trabajo ("Ya en su escritorio, con el montón de papeles por ordenar y las llamadas pendientes por hacer, se olvida de la falda sucia y de su cabello tieso y opaco") donde acabaran

despidiéndola por un recorte de personal en la empresa, y para colmo en un día que ella había comenzado sus actividades con el pie izquierdo; el entorno grisáceo de la que se "entretiene" los labios con un cigarro esperando al que nunca llega; o el restaurante de Ana, la anoréxica, que de sólo imaginar que puede comer algo le dan náuseas. Sin pasar por alto la voluptuosidad que pasma con anhelante inquietud la monotonía de un día cualquiera:

"¡El vecino!, ahí va, ve nada más que espalda y esas nalgas... infinitas. ¿Cómo puede ser posible? En ese short negro ¿Qué este hombre no sabe que se ve delicioso? De seguro acaba de salir del gimnasio... Mmmh, todo sudadito, ¡qué rico!". (Claudia)

Este es el mundo tragicómico, repleto de una ironía divina, en el que siempre hemos estado los seres humanos, al menos de eso ha dejado constancia el mismo Homero que no escribía cuentos sino cantos sobre las peripecias humanas y divinas.

En este sentido, ese mundo de desahuciadas no puede ser un espacio comprensible, o al menos imaginable, sin percibir el carácter satírico que no llega a trivializar la realidad de las mujeres contemporáneas. Porque si bien todas ellas, en tanto que desahuciadas, superan el entorno en que se desarrolla la pérdida de esperanza en lo que ellas quieren, no son precisamente locas, como se estaría dispuesto a pensar al momento de escuchar el título de la antología: las emociones que caracterizan a cada uno de los personajes no nos colocan ante la pregunta por el límite entre la enfermedad mental y la cordura, ellas son completamente normales, inmersas en sus condiciones específicas:

"Entre una y otra toma disimula el sudor frío y a veces los espasmos de su estómago que en otras circunstancias la doblarían. Con los labios intensos y los ojos de sombra oscura sonríe a la cámara una y setecientas veces hasta que el fotógrafo dice.

—Listo, acabamos por hoy..." (Brenda)

El problema, desde esta perspectiva, no es psico-

lógico, sino ético y en esa medida también social. La manera de estar-en-un-mundo en que “nadie escucha”, como hace decir Martha Estrada a una de sus personajes (No), y donde las prisas cotidianas llevan al olvido de una naturaleza condicionada por factores biológicos, económicos antes que laborales, y afectivos. Por lo que las historias de Martha Estrada revelan un mundo no de desahuciadas sino desahuciado.³ La preocupación que se desarrolla en Las desahuciadas no es, pues, el lugar desfavorecido que ocupan las mujeres sino cómo lo enfrentan, lo padecen o pretenden evadirlo.

La apuesta de Martha Estrada, sin embargo, no deja de ser verdaderamente arriesgada, por cuanto que, evocando a Marguerite Yourcenar, “No hay nada más secreto que una existencia femenina”.⁴ Incluso para las mujeres que, como la misma Yourcenar, han recurrido a la creación de personajes masculinos o elaborado complejas epístolas que abren tanto la subjetividad, en Alexis o el tratado del inútil combate donde Alexis confiesa a medias su homosexualidad a Mónica, su esposa, en la extensa carta que compone la totalidad de la novela, como el mundo en Memorias de Adriano: la monumental carta que el emperador romano escribe a Marco Aurelio acerca del imperio, de su vida sentimental y de la apertura de los horizontes geográficos y culturales en el año 138 d. n. e.⁵ O bien adoptan un tono impersonal como Virginia Woolf en Tres guineas,⁶ otra carta, ahora dirigida a un abogado que ha pedido a la escritora un donativo y una firma a favor de terminar con la Segunda Guerra Mundial.

Martha Estrada, sobre la intuición del narrador, dibuja imágenes de mujeres imposibles de tipificar, ninguna de ellas sólo está desilusionada: “Tenía sin estrenar dos pares de zapatos y un pijama. Había estado comprándose cosas sin una utilidad específica. Sin ánimos...” o la deprimen los paisajes: “En la lejanía, allá donde el cielo y el mar son distintos sólo si se tocan, veía las barcas de los pescadores de regreso con la pesca del día y pedía que no llegarán a ella, que la dejarán llorar, a solas,

frente al mar”. Pero tampoco es posible ignorar su existencia entre nosotros, pese a lo desagradable que nos pueda parecer.

Molesto resulta reconocer las emociones de las desahuciadas muy cerca de nosotros ¿quién se lo dijo a Martha Estrada? ¿qué derecho tiene para relatar las vidas de mujeres muy próximas y hacer de ellas un cuento? Y lo que resulta más irritante aún: la forma que encontró Martha Estrada para relatarnos las peripecias de cada una de ellas ha sido una mofa. Hay un argumento de fondo que se sostiene en el sentido irónico que da Martha Estrada a sus historias: la realidad social e individual de las mujeres no es ningún cuento, ni puede llegar a serlo (el cuento no es calca de la vida); pero en un cuento pueden aparecer imágenes divertidas, ridículas, tan reales como nosotros mismos que casi nunca nos detenemos a contemplar en el ir y venir de nuestros días.

Notas

¹ Vale anotar, sin embargo, que Martha Estrada nació en Uruapan, Michoacán, en 1978; y escribe.

² Virginia Woolf, Un cuarto propio, trad. Jorge Luis Borges, México, Colofón, 2000.

³ Al margen de si más de alguno de nosotros hemos estado deprimidos, desilusionados, histéricos, solitarios o excitados.

⁴ Marguerite Yourcenar, Alexis o el tratado del inútil combate, trad. Emma Calatayud, Barcelona, Santillana, 2004.

⁵ Marguerite Yourcenar, Memorias de Adriano, trad. Julio Cortázar, México, Debolsillo, 2006.

⁶ Virginia Woolf, Tres guineas, trad. Andrés Bosch, Madrid, Lumen, 1999.



¿Escritura femenina?

 Janín Ortiz Cuara

¿Hay escritura femenina?

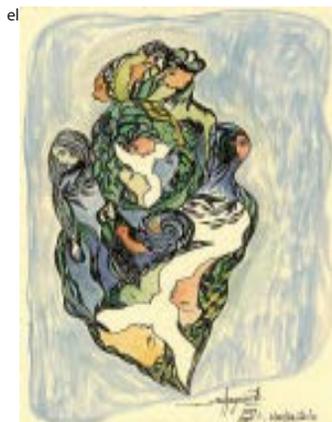
La formación de un individuo dentro de la cultura obedece a tres instancias básicas insertas en la educación que empieza desde el momento mismo del nacimiento y que se contemplan desde antes de que éste ocurra. Lamas ha hecho ésta clasificación:

1. la asignación de género, que se realiza en el momento en que a un bebé se le identifica —por la apariencia de sus genitales— con ser niño o niña;
2. la identidad de género, realizada por los infantes, quienes se identifican a sí mismos como niño o niña en el momento en que empiezan a adquirir el lenguaje; y
3. el papel o rol de género, que se forma a través del conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. El asumir el género de acuerdo a los cánones que responden a la imagen femenina y a la imagen masculina impuestos en las sociedades ha traído como consecuencia

la desigualdad dentro de ellas que ha venido reflejándose en las vidas a lo largo del tiempo y que se originó en la división “natural” del trabajo:

Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: ergo, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenino, con sus variantes culturales (del tipo del yang y el yin) establece estereotipos las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.¹

Se entiende, pues, que el género es un conjunto de normas diferenciadas para cada sexo que la sociedad elabora según sus necesidades y que son impuestas a los individuos a partir del nacimiento, como pautas socioculturales que deben regir



deber ser en sus conductas, deseos y acciones de todo tipo. Por ser una forma de expresión cultural que se moldea hay implícito un consenso general por quienes forman parte de las sociedades para tener referentes o pautas que funjan con el proceso de amoldamiento de un individuo a los cánones sociales masculinos y femeninos son: el hogar, la escuela y la comunidad. Sin embargo el intercambio constante de ideas que generan los medios masivos ha venido a formar parte de una nueva educación en la que pueden influir no sólo los ideales locales, sino ideas procedentes de lugares lejanos que ya sea que choquen o que se complementen con los que se identifica la localidad.

Sin duda la escuela es la instancia después del hogar en el que el género se conforma y el ideal empieza a formarse; sin embargo y a pesar de que actualmente la escuela se reconoce popularmente como un derecho tanto de hombres como de mujeres, hay un sinnúmero de inconvenientes que actúan aún en pro de las imágenes femenina y masculina, tradiciones, y en detrimento de una imagen que favorezca un desarrollo en igualdad de condiciones u oportunidades para ambos

sectores, esto sin embargo se reconoce ya entre los mismos educadores:

Es la escuela una instancia en la que se reproducen esas pautas socioculturales incidiendo en la formación de estereotipos. Los profesores según Bordieu y Passeron, responsables del trabajo pedagógico en las escuelas, se convirtieron en apoyo de otras instancias socializadoras como la familia y la comunidad, motivo por el cual es importante revisar la formación docente como un elemento clave para criticar nuestras rutinas, creencias y los prejuicios logrados en esa trayectoria, sin olvidar las implicaciones que lleva el que la enseñanza sea uno de los sectores sociales más feminizados²

No cabe duda que ha sido un logro que el común de las personas considere ir a la escuela como algo básico para niños y para niñas por igual, aunque dentro de las mismas aulas haya aún prejuicios que impulsan a los varones a participar más que las niñas, a quienes, por el contrario, se conmina a mantener la imagen callada tradicional. Además habría que considerar que hay en los sectores marginados un índice de deserción escolar muy grande, en su mayoría por cuestiones de género implicadas en la misma problemática.

Las mujeres estuvieron durante siglos excluidas de la cultura y de la educación formal, por esto sólo algunas afortunadas tuvieron acceso a las letras y otros conocimientos, los cuales además fueron siempre los más discretos posibles pues era mal visto que las mujeres tuvieran actividades diferentes a los quehaceres hogareños. Aun en nuestros días las dos terceras partes de las personas que no saben leer y escribir son mujeres, y esto —que se conoce como analfabetismo funcional— se deriva de la costumbre de asociar, únicamente, a la mujer con las tareas domésticas.

Por lo mismo, son pocas las escritoras que son reconocidas dentro de los anaqueles históricos, y aún es calificado por los tradicionalistas en forma peyorativa, asociándolo con la novela rosa, la cursi-

lería y la falta de sintaxis, por lo que se consideraba —y se sigue considerando— que “escribir bien” era a escribir “como hombre”. A excepción de los ambientes aristocráticos en los que las mujeres leían, conversaban y escribían —como en el caso de las preciosas— y en las sociedades más avanzadas, las cuales también sufrieron discriminación.

A pesar de que todavía no hemos alcanzado la equidad con los hombres, las condiciones de vida han cambiado mucho en los últimos cincuenta años, lo suficiente, como para poder decir que las mujeres no están presentes en el resto de la historia, y tiene también el propósito de impulsar a las mujeres a que lo hagan; dice Rosario Castellanos en “Mujer que sabe Latín”:

La palabra no es ni el instrumento de la inteligencia ni el depósito de la memoria sino la “fermosa cobertura” con que se apacigua el horror al vacío, el talismán con el que se conjura la angustia. Por eso la palabra va a traspasar las puertas de los estrados de las damas para ir a los calabozos en los que el señor presidente encierra a sus enemigos.³

Hay algunas mujeres dentro de las corrientes feministas, que consideran que existe una forma de escritura, que va unida a una visión del mundo muy peculiar, que es resultado de ser mujer; es decir, se habla de una escritura femenina. Algo que llama la atención es que además de la cantidad de los escritos que hasta ahora, y en número creciente, acumulan las mujeres, se ha comenzado a hablar mucho más de sí mismas, no sólo por las desventuras y las injusticias sufridas, sino también para afirmarse y proclamarse orgullosas de ser mujeres, de ser diferentes, de lo que sienten y de lo que viven; y a raíz de esto ya no se pretende la igualdad al escribir, ahora también se está orgullosa de escribir “como mujer”.

Pero a pesar de todo esto, concuerdo con la idea de Alaíde Foppa en cuanto a que si bien existe la escritura femenina por ser hecha por mujeres, no existe “la escritura femenina” como algo que se da por el mero hecho de ser mujeres y que tiene características que la diferencian de la escritura

masculina; afirmar que la hay, sería afirmar todos los planteamientos esencialistas de las diferencias genéricas:

También se ha hablado de un arte femenino, de una pintura feminista, etc. Reivindicación de lo femenino que como casi todas las reivindicaciones, puede llevar a excesos, pero que tiene sus razones. Creo que el pensamiento y la creatividad artística son aptitudes esencialmente humanas, que no admiten la diferenciación del sexo. Pero eso no excluye que la mujer, como alguien que viene de otro continente —el de la oscuridad y el olvido— pueda tener algo propio que decir.⁴

La cuestión del reproche escandaloso por parte de las mujeres a sus opresores, es también una de las cuestiones que se han tornado espinosas, pero que son, como lo dice la misma Foppa, necesarias; después de todo ¿qué hubiera sido del movimiento feminista si hubiera accedido a “razonar” con las autoridades cuando en plena manifestación las querían mandar a su casa a cumplir con sus deberes hogareños? Quizá cueste algo de trabajo reconocerlo, pero en ésta, como en cualquier reclamo de libertad, se ha necesitado de la insistencia que supera los límites del razonamiento por los de la imposición; es decir, una imposición —justa— para quitar una injusta.

II. ¿Quién escribe?

Cuando la mujer se pone a escribir siente que le está quitando algo a los demás, algo que podrían hacer ellos y que no lo hace por esta escribiendo. Me pregunto cuánto se habría reducido la obra de muchos escritores si hubieran tenido que trabajar bajo semejante presión y sentimiento de culpa.

María Luisa Errenguerena

Normalmente escriben quienes lo hacen de oficio, tanto hombres como mujeres, pero en el ámbito femenino casi todas son especialistas y se les paga por hacerlo, por lo que hay que reconocer que a pesar de que ha habido cambios, es evidente que aun hay muchos obstáculos para que una mujer



se dedique a la escritura como un pasatiempo o como una actividad alterna al resto de sus actividades, o sea, por gusto. Uno de los rasgos de la escritura es que necesita tiempo para realizarse, dedicar lecturas, y las lecturas implican tiempo y dinero —comprar libros, revistas, etc. O, en su defecto, ir a bibliotecas.

En el caso de México y de países de América Latina, me atrevo a decir que esta es la situación general de la población —es decir, para hombres y mujeres—, pero aún más grave para estas últimas. A esto contribuyen dos factores, uno económico y otro ideológico. Con respecto al primero, contribuye el hecho de que el común de la gente sobrevive con lo indispensable y antes de pensar en adquirir libros debe pensar en sufragar los gastos más necesarios, en particular cuando se trata del sustento familiar.

El segundo factor, el ideológico, se refiere casi en su totalidad a las mujeres, y es que intervienen varias cuestiones que están sumamente arraigadas con respecto a las actividades femeninas. Por

ejemplo, se tiene la idea de que la mujer antes de ser cualquier cosa, debe ser una mujer limpia y tener su casa siempre presentable, lo que limita, de entrada, el tiempo para todas aquellas que además de trabajar pudieran aspirar a dedicar parte de su tiempo a leer y a escribir. Otra de las cuestiones que aunque no impiden sí limitan, es la maternidad, pues estamos acostumbrados a que las cuestiones más inmediatas son resueltas por la mamá, a quien por designio patriarcal arcaico, se le ha encargado el hogar en general, y es, por lo tanto, quien debe estar siempre presta a resolver las diligencias caseras del resto de la familia, a cuidar niños, ayudarlos con las tareas y vigilar que no falte nada que pueda necesitarse dentro de la casa.

Otro de los factores ideológicos es aquel que a través del machismo enraizado que prevalece —tanto en hombres como en las mismas mujeres—, evita que una mujer busque hacer pública su vida o sus ideas porque se corre el riesgo de ser juzgada

negativamente, a lo que con mucha generalidad acuden comentarios peyorativos que contienen, invariablemente, la sugerencia de “mejor que se vaya a su casa”. Habrá algunas heroicas mujeres que sepan evadir todos estos obstáculos y que toda la carga de trabajo sea poca para cansarlas y hacerlas desistir del gran placer que les produzca la escritura, y obviamente, del gran mérito que tiene el que sean constantes; también, habrá algunas afortunadas quienes tengan ayuda en estas empresas y no tengan que desviar su atención y su tiempo.

III. La escritura femenina y las mujeres latinoamericanas

Rosario Castellanos afirmaba que fue al terreno de la literatura al primero que ingresaron las mujeres, en particular, dentro de la cultura anglosajona; la razón es que, cuando se empezó a propagar la alfabetización entre todas las clases, las mujeres aprovecharon para comenzar a escribir, inspiradas por las lecturas de la Biblia, por la riqueza del vocabulario que provenía de la misma y de ideas que extraían de las historias que se encuentran en ésta; lo anterior aunado a que no era difícil conseguir papel, tinta y pluma, y a su vez, evadir a quienes las vigilaban, en caso de que se les prohibiera. Ésta es la explicación que resalta Castellanos con respecto al hecho de que las mujeres, antes de ser pintoras, escultoras o de comenzar a destacar cualquier otro tipo de arte, lo hicieron justo aquí. Pero es, como se ha anticipado, dentro de los países de habla inglesa.

Tradicionalmente, la mujer europea que osaba escribir, era considerada inmoral y escandalosa, razón por la cual debía esconder su identidad bajo pseudónimos masculinos, tales como Fernán Caballero, George Sand o George Elliot. Si bien la mujer inclinada a la creación literaria logró burlas en el siglo XIX los prejuicios de los editores y del público lector, una vez descubierta su identidad, debió afrontar los duros juicios de la crítica que partía de la premisa de que lo escrito por mujeres era automáticamente inferior a la

obra de los hombres⁵⁵ Guerra Cunninnha, Lucía; “La mujer latinoamericana y la tradición literaria femenina”, en *Revista Fem.* no.10, Nueva Cultura Femenista, México 1979; p. 15

Si el número de mujeres escritoras ha sido, a lo largo de la historia, reducido, lo es más aún dentro de América Latina. Un recuento estadístico, realizado en 1979, en los textos de la historia literaria, pone en evidencia un número mucho más elevado de hombres con respecto a las mujeres, por ejemplo aproximado de trescientos hombres reconocidos por la crítica, y en contraste, había, en ese entonces apenas una docena de mujeres que compartían dicho reconocimiento. Hasta nuestros días, se ha emparejado mucho el entonces dispar porcentaje, pero lo que quiero resaltar, en específico, de lo acaecido una treintena de años atrás en el estudio realizado en esos días, es que ya se contemplaba y se consideraba este fenómeno como una resultante de factores históricos que tenían su origen en las estructuras económicas sobre las cuales se ha organizado la sociedad latinoamericana y que derivan, finalmente de la construcción patriarcal, pero que, hasta nuestros días —y desde entonces— ha estado sometida a un cambio y a severos cuestionamientos.

En Latinoamérica la participación de las mujeres en el ámbito de las letras ha sido reflejo de lo que pasa en Europa, pero la misma situación se acentúa en este lado del mundo por las condiciones del machismo. La inferioridad intelectual de la mujer es un tipo de preconcepción que marca el desarrollo general de la sociedad, pero en particular en países en donde las costumbres exacerbaban el machismo —que por desgracia no está limitado solamente a Latinoamérica sino a muchos países y continentes. La subsiguiente mimesis de las mujeres en Latinoamérica con respecto de las europeas, las llevó a buscar ponerse nombres masculinos para poder acceder a las esferas de los letrados:

Las primeras mujeres hispanoamericanas que se dedicaron a la creación literaria debieron ocultarse bajo el anonimato, razón por la cual no conocemos la verdadera identidad de Clo-

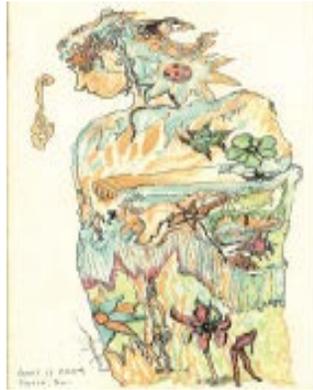
rinda, autora del Discurso en loor de la poesía (1608) y de Amarillis quien, en 1621 escribe una Epístola en silva.⁶

Otras como Sor Juana Inés de la Cruz, Genio de verdadero talento intelectual, fue condenada por la Iglesia a deshacerse de su biblioteca y a abstenerse de escribir, víctima de prejuicios que catalogaban a la mujer como inepta mientras los hombres “con sólo serlo, piensan que son más sabios”.

Sin embargo después de la llegada del siglo XX, y en particular después de 1950 las mujeres se fueron, precariamente, abriendo campo, no sólo en el ámbito literario, sino en la vida pública en general. Con todo, ésta ha sido una conquista parcial, pues la escritora no sólo debió incorporarse a una tradición eminentemente masculina, sino también ha tenido que afrontar los juicios de una crítica cuyas preferencias estéticas y criterios de valor fueron establecidos por una mayoría masculina. Los oficios de escritor y de crítico literario fueron, por mucho tiempo, como el resto de las actividades culturales, dominio de los hombres, por lo que basándose en criterios estipulados por una mayoría masculina, la literatura femenina se ha evaluado de acuerdo a si sigue o no, estos patrones; sin tomar en cuenta que la escritora por poseer un lugar diferente en la sociedad y por tener vivencias acordes a su sexo, posee una percepción diferente de la realidad; que a la par de la formación de psique femenina se formó también una de escritora, pero, hago notar, la diferencia no ha sido de origen fisiológico sino una cuestión de formación.

IV. Conclusión

A pesar de que haya cosas en común, el aspecto cultural se revela diferente en cada lugar, y, a pesar de tener un modelo a seguir —el occidental— las cuestiones culturales siempre cambian en cada lugar a la hora de desarrollarse, y nuestro país es, por excelencia, un país altamente conservador, por



lo que el feminismo y todos sus planteamientos han evolucionado en México, más lentamente durante décadas, por efecto de la misma sociedad sobre todo en comparación con los países europeos y, con sus reservas y excepciones —EU, por ejemplo—, en donde ha tenido más aceptación, más constancia y por supuesto, más avances. Esto no quiere decir que en nuestro país no sea posible alcanzar una posición más equitativa, pero sí que será un proceso mucho más lento.

La contraparte del feminismo, el machismo, ha estado mejor aceptado e instalado en general, en toda Latinoamérica, lo cual es constatable a través de la forma en que se nos descubre la cultura. Su adaptabilidad consistió en haber encajado a la perfección los engranajes de la religión con el de la educación. El machismo no es solamente el ejercicio de dominio del hombre sobre la mujer, sino el pilar sobre el que se edifica el patriarcado, y como tal, el dominio de un hombre sobre sus subalternos, lo grave es que estamos sumamente acostumbrados a verlo como una característica natural e inherente a la masculinidad.

Hay un patrón general de conducta —que

corresponde no sólo a los mexicanos— que se comparte en las sociedades de cualquier rincón del mundo, que tiene relación y contacto constante con la oleada occidental —la cual está muy propagada. Esto también ha traído consecuencias de rechazo y de acogimiento, pero, finalmente, también avances, puesto que ahora, a la par de las imágenes que aparecen ante nosotros diariamente, hay una diversidad de mujeres que van desde objetos sexuales, hasta analistas políticas y —o— expertas en los temas más complejos, incluida la escritura. Lo cierto es que con o sin la aprobación de todos, las mujeres hemos comenzado a escalar posiciones políticamente, cuestión que se refleja en todos los ámbitos en donde hay participación activa por parte de mujeres, a quienes es cada vez más frecuente ver ocupando los puestos más importantes; de hecho, en nuestros días, hay mucho contenido aplicable a las nuevas teorías de género y la utilización de éstas en los gobiernos.

Tampoco en pesimismo y reclamos; reconozco



que falta para que haya igualdad en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, pero no creo que esté de más celebrar los cambios que ya se han dado.

Bibliografía

- Lamas, Martha; “La perspectiva de género”, en Revista La tarea, www.latarea.com.mx.
 —Uzeta Figueroa, María Engracia; “El género en la Educación. Una carencia formativa”, en Construcción de género en una sociedad con violencia, Argelia de la Torre Barrón, (coordinadora), Porrúa, México, 2004.
 —Revista Fem. no.10, Nueva Cultura Feminista, México 1979, p. 15
 —Castellanos, Rosario; Mujer que sabe Latín, Porrúa, México, 1984.

Notas

- ¹Lamas, Martha; “La perspectiva de género”, en Revista La tarea, www.latarea.com.mx.
²María Engracia Uzeta Figueroa, “El género en la Educación. Una carencia formativa”, en Construcción de género en una sociedad con violencia, Argelia de la Torre Barrón, (coordinadora), Porrúa, México, 2004.
³Castellanos, Rosario; Mujer que sabe Latín, Porrúa, México, 1984.
⁴Foppa, Aláide; “Lo que escriben las mujeres”, en Revista Fem. no.10, Nueva Cultura
⁵Guerra Cunninnha, Lucía; “La mujer latinoamericana y la tradición literaria femenina”, en Revista Fem. no.10, Nueva Cultura Feminista, México 1979, p. 15
⁶Castellanos, Rosario; Mujer que sabe Latín, Porrúa, México, 1984.

Padres, hijas y caballos

✍ Ana Cristina Ramírez Barreto¹

el performance, escolar, profesional, etc.— (espero que sea patente mi ironía)? Mi insistencia en describir cómo ha sido posible esta situación está basada en mi escepticismo ante las explicaciones rápidas que se ajustan a una teoría ya consagrada. No es cierto que el vector de dominio siempre haya venido de los varones hacia todas las mujeres; no es cierto que entre mujeres haya un mismo nivel de jerarquía y una suerte de sororidad espontánea que es fácilmente avasallada por la violencia de la fraternidad masculina; tampoco es cierto que todas las que montamos en escaramuza tengamos la misma ideología y las mismas aspiraciones. Y sobre todo, lo que quizá sea menos cierto entre todos los equívocos de “por qué estamos ahí”, es que hubiésemos querido “civilizar” con nuestra presencia femenina un espacio marcado por la barbarie masculina y patriarcal.

Supongamos que alguien tiene la creatividad de preguntar, a las escaramuceras³ ¿por qué están donde las discriminan en función de su sexo; por

qué no se salen de ahí y se van a donde las relaciones de género se den en un marco de equidad y respeto? Supongamos que la respuesta que damos no es a su vez una pregunta: “¿Por ejemplo...?”. Las que estuvimos, mientras estuvimos, hallamos en esa arena algo por lo cual valía la pena quedarse un tiempo más. A veces era el simple y egoísta hecho de desear cabalgar y hacer cosas interesantes a caballo. Las que allí expresamos nuestro deseo (cualquiera que sea) o lo vimos satisfecho con todos los asegunes imaginables no valió la pena y nos salimos. Otras más ni siquiera desearon entrar.

Desde un enfoque teórico-metodológico en la corriente llamada feminismo de la igualdad (feminismo que impulsa las reivindicaciones igualitaristas en derechos y oportunidades, las cuotas para paridad, ver Amorós 1997, Posada 1998), el constreñimiento de la participación femenina en la arena charra exclusivamente a lo

Introducción

Este trabajo es parte de mi tesis de doctorado en antropología social (El juego del valor. Varones, mujeres y bestias en la charrería, Morelia 1923-2003). Reflexión en torno al feminismo igualitarista y la “práctica de la diferencia sexual” a partir de la participación femenil en la charrería.

Charrería es la derivación abstracta de los términos charro, charra y charreada. La charreada es una serie de juegos agonísticos con ganado mayor derivados de lo que todavía existe como jaripeo.² A pesar de que el término “charro” se usaba en México por lo menos desde finales del XIX, la charreada (una contienda de charros) casi como la conocemos hoy día no queda formalizada sino hasta mediados de los años cincuenta, cuando se publica y se hace valer el primer reglamento de competencias para todas las asociaciones integradas en la Federación Nacional de Charros. Al enfocar el juego agonístico con ganado mayor busco los movimientos y giros en las valoraciones que están implicadas, específicamente las que reconocen méritos (estéticos, deportivos, morales) al dominio, al ejercicio de poderes y violencias entre los agentes que intervienen en el juego: varones, mujeres y bestias.

Mediante un proceso histórico complejo donde convergen las políticas de educación cívica del Estado nacional, los medios masivos de comunicación y las diversiones populares, la figura del charro ha sido erigida como icono nacionalista de México desde finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. La representación del charro es ambigua: el halo de virtud que lo muestra siempre patriota, leal y caballeroso gira en torno a un centro de exhibición de violencia bélico-deportiva, étnica y sexual. ¿Cómo comprender que la participación femenil es una práctica marcada por la jerarquía y el dominio?

La discriminación por género está plasmada en el mismo Estatuto y reglamento oficial de la Federación Mexicana de Charrería (avalados por



Confederación Deportiva Mexicana, la Comisión Nacional Deportiva y el Comité Olímpico Mexicano) vigentes desde 1994, conocidos por prominentes hombres y mujeres que además de ser charros y damas charras participan en las altas esferas de la vida política en México (gobernadores, senadores, diputados, secretarías de gobierno) quienes se han dicho y eventualmente han demostrado estar comprometidos a favor de los procesos democráticos y que muy probablemente saben que la discriminación sexual se proscribió constitucionalmente desde 1974: El artículo 246 del Estatuto dice que la dama charra paga su cuota (de socia federada) igual que cualquier varón, pero ella no tiene derecho a votar y ser votada para los cargos de elección directa de la Federación y su derecho a voz no es directo sino indirecto, vía la mesa directiva de la asociación donde esté dada de alta. El resto de la organización charra y la actuación en la arena sigue la misma pauta de dominio; exclusión e infantilización y “silenciamiento” de las mujeres que participan en la charrería.

¿Por qué se mantiene este estado de cosas? ¿Por qué en la charrería no se ha avanzado en la vía de la “equidad de género” —coma si ha ocurrido en el resto de los ámbitos de la vida cotidiana, deportiva,

que estamos dentro o fuera de ella? Me responde:

¿Será el amo la violencia? Se repite, a lo largo de la historia, el ejemplo de mujeres que deciden entrar en espacios masculinos y violentos con la intención de civilizarlos algo. Para ello, aceptan ejercer dosis de violencia que muchas mujeres de su entonces consideran no civilizadoras. Se abre entonces un conflicto sobre el sentido histórico en ese momento y lugar de la libertad femenina. Se da en el siglo XII con las mujeres que decidieron entrar en órdenes militares; se da —de modo distinto— entre las humanistas del XIV y XV; se da hoy con las mujeres que entran en los ejércitos. Es posible que haya libertad femenina también cuando se es capaz de reconocer los límites a la propia libertad —o sea, la imposibilidad de transformar más una relación de dominio y violencia—, y se trabajan esos límites sin éxito. La idea de la “casa del amo” (que es de Audre Lorde, una poeta norteamericana) se refiere a las reglas del juego simbólico: al describir y criticar las que hay sin más, o sea, la realidad del sistema de dominio, sin inventar mediaciones que pongan esa realidad a la luz del orden simbólico de la madre (María Milagros Rivera, comentario personal 4/07/2003).

En general, estoy de acuerdo en el sentido crítico y positivo de esta posición teórico-metodológica. Estoy de acuerdo en que el recurso a la categoría de “género” (“la construcción social de la diferencia sexual”) muchas veces funciona más como un telón con su paisaje ya bordado (las mujeres cautivas del patriarcado) que como un hilo de Ariadna para no perderse en cada nuevo y desconocido laberinto. Estoy de acuerdo en que “el patriarcado ha llegado a su fin; para quien así lo afirme; de una en una y no por casualidad” (Diótima 1996). Pero reclamo, desde este terreno de experiencia calificada por sexo, edad, especie y tantas otras marcas en las carnes, una observación más atenta a la partición del mundo en prácticas y sectores masculinos y femeninos.

Los espacios de esa diferencia cortada a pico son ficticios. La deportivización de la escaramuza efectivamente ha instituido un gran pretexto para desacreditar a las mujeres cuyo deseo sea charrear

como contingentemente lo hacen los varones hoy día. Para ellas se emplean términos que aluden a su insumisión, pues “ya tienen su lugar ¿Por qué no se visten de mujercitas y hacen escaramuza?”. También desacredita a los varones cuyo deseo sea escaramucear como contingentemente lo hacen las mujeres hoy día. Para ellos se emplean términos denigrantes. Pero estos no son mundos separados, ni están ausentes los elementos de violencia comunicativa y comunicación violenta en el espacio de mujeres. Las mujeres no están aquí para cumplir una tarea civilizatoria y contraria a la violencia. Tampoco para refrendar la violencia bárbara de los varones. Siguen su deseo y negocian con in que hay: para actuar es menester estar al menos seis montadas; dos sí quieren pero no tienen caballo, otras dos sí tienen caballo pero son niñas y son sus padres quienes deciden por ellas; una más tiene caballo y es adulta pero no quiere ir a entrenar... etc. Este no es un terreno de propósitos civilizatorios contrarios a la violencia sino de deseos menores que son apoyados por varones y mujeres, pactos frágiles e improbables y grandes frustraciones que de algún modo todavía tienen compensación pues se siguen haciendo. Si algo valioso se cultiva en tan áridas condiciones es más por la maravilla de los acoplamientos diferenciados y como efecto colateral que como “política del orden simbólico” de la madre o del padre.

Y se sigue haciendo, no por casualidad, con el apoyo directo más del padre que de la madre. “Padre” no se reduce aquí a la relación consanguínea, sino a la condición de ser varón y apoyar que cabalge una mujer de menor edad y conocimiento del caballo. No he entendido por qué, si tantas mujeres en México han montado en la escaramuza o han sido reinas de los charros, cuando sus hijas manifiestan su deseo de montar a caballo no son ellas, las madres, quienes las respaldan y acompañan directamente con la bestia, sino sus padres.

Durante las entrevistas a charras, pronto me di cuenta de que sin que cupiera hablar de ausencia, la madre no era directamente aludida en

ya aceptado (las competencias de escaramuzas) es una trampa sexista de la que debiéramos salir inmediatamente penetrando en las actividades llamadas masculinas en paridad con los varones: piales, colas, ternas... etc. AlejarNos del gueto femenino y demandar igualdad en la diversión de las corraletas, ya que hasta ahora nos hemos perdido de ella por seguir atadas al “rol” femenino, delicado, modoso, suave, dulce, cual lánguido lirio; justo como aparece la dama en el mosaico “El rapto” de la entrada al Rancho del Charro en Morelia. Sinceramente no veo cómo podríamos convencernos una buena cantidad de mujeres de que esa imagen efectivamente nos representa en nuestra peor condición y que estamos moral y políticamente obligadas a superarla aficionándonos a echar colas y manganas; convencernos de que nos hemos perdido de la diversión privilegiada que tienen los charros en las corraletas hostigando bestias y que también tenemos que desear estar ahí haciendo lo mismo que ellos. Este convencimiento casi generalizado sería sólo el primer paso hacia la paridad en la charrería; lo encuentro sumamente improbable y francamente indeseable, no porque



directamente descalifique que alguien (varón o mujer) considere valioso hostigar a un animal para ponerlo en fuga y luego detenerlo mostrando así su destreza. Lo que encuentro inaceptable es que este deseo deba provenir de un motivo ideológico para que la igualdad conquiste un espacio más: “nos debe parecer valioso”. No creo que la igualdad valga esa pena.

En la corriente que frecuentemente se asume como contraria a la anterior —el feminismo de la práctica de la diferencia sexual se observaría que, en cambio, está en nuestra condición histórica y fisiológica de mujeres el escindirnos de esa política de la crueldad y situarnos por encima de ella, realizando “pactos entre mujeres” que abran un espacio para la libertad femenina y relacionándonos en la “mediación simbólica” del orden de la madre, la política primera, la política del amor (Muraro 1994; Cigarini 1995; Rivera 1997; Posada 1998). Es una política sin aparatos ni juridificación, una política del día a día que sigue el modelo de confiar en otra como una pero reconociéndola como predecesora y guía. Aquí se otorga autoridad (femenina) sin ejercer poder (masculino), pues a mayor poder menor autoridad. Desde esta zona de refugio femenino se resiste a la reducción del deseo femenino al desorden de la rivalidad; reducción operada por el orden simbólico patriarcal, es decir, impuesta por el deseo masculino (Cigarini 1995:28).

Así pues, desde esta orientación llamada “práctica de la diferencia sexual”, sería preciso buscar en los equipos femeniles el sentido libre de la diferencia de ser mujer y dar el salto por encima de la mirada quejosa inherente al feminismo de las reivindicaciones igualitaristas. Sería preciso buscar en el mismo gueto femenino de la charrería la instancia de libertad que le da sentido a ese espacio como espacio de mujeres, superando “la tara de las lecturas de género, elegantes, inteligentes, pero que se quedan en la casa del amo” (María Milagros Rivera, comentario personal 4/07/2003). Me permito preguntarle ¿Quién es el amo de la casa y dónde está el umbral, como para saber

sociabilidad conventual, el espacio femenino al margen de la imitación y la negación. ¿Qué pasa entonces con las relaciones transversales, de padre a hija y vuelta, de madre a hijo y vuelta? ¿Bajo qué signos es posible leerlas? Yo insistiré, sin mucho optimismo, en que en esta transversalidad hay esperanzas de contar con un mundo común.

En esto estriba lo que considero un segundo don de la relación de la hija con el padre. La transversalidad de “género” y generación enfocada a montar a caballo muestra que hay puentes y vínculos comunicantes por donde fluye autoridad (tan buena como la de la madre) y poder. La transversalidad que aquí aludo no es garantía de nada más que de complejidad; porque cuando la hija busca en el padre una gula que la ayude a montar y el padre accede, se pone al centro y tematiza el tema del dominio, la violencia, su sentido y sus límites, y se exponen las analogías entre varones, mujeres y bestias. No digo que esto ya sea suficiente para transformar las jerarquías, pero posibilita experiencias de cultivo de sentimientos y libertad dentro de los constreñimientos que ya hay, dentro de los estrechos límites del lienzo y la organización charra.

Desde la “práctica de la diferencia sexual” se ha llamado *affidamento* (del italiano *acoger*, *abrigar*, *adoptar*, *dar confianza*) a la relación de reconocimiento por parte de la hija y alumna de la madre y maestra, “con autoridad por seguir conmigo en mi configuración profunda (en vez de sólo porque viene antes que yo)”, fortaleciendo la genealogía femenina, la memoria y “la eficacia de la potencia significante del cuerpo de mujer” (Rivera 1996:15). Desde este marco de vinculación corpórea podría sonar a una contradicción de términos afirmar, como propongo, que la mediación de la hija con el padre también podría ser de *affidamento*. Aunque él sea varón.

Por otra parte, aun aceptando que la relación de la hija con el padre fuese secundaria, derivada e insustancial comparada con la que toda criatura tiene con su madre (Rivera 1997), habremos de

buscar los espacios de cultivo y crecimiento, el valor y los límites de esta relación entre padre e hija mediada por los caballos. No trato de restarle importancia a la relación simbólica con la madre. Trato de ver lo que salta a los ojos: la relación y presencia del padre con su hija en el espacio cercano al caballo, independientemente de su valor comparativo o absoluto.

¿De quién es la “obra civilizatoria”?

Tengo en mente una imagen que tomé en video en el Campeonato Estatal de Tarímbaro, colindante con Morelia. La escaramuza infantil está a punto de iniciar su participación. Una niña de siete u ocho años se quita una lágrima de su mejilla con la mano derecha mientras sostiene la rienda de su caballo con la izquierda. Su padre, viéndola desde abajo, le habla con suavidad, distraídamente le acomoda los listones de su amplio vestido y busca con la mirada los ojos de la entrenadora, que está a poca distancia arengando al equipo. El rostro del padre es sereno a pesar de que también lo cruza un nubarrón de preocupación. La entrenadora, una mujer madura de mirada penetrante, se acerca al par sorteando tres o cuatro caballos, montados por sendas niñas en atuendos idénticos.

—Tiene miedo— dice el padre en voz baja a la entrenadora, cuando ella llega junto a él.

Es una situación común en las escaramuzas charras, especialmente en la categoría “infantil” porque ninguna de sus integrantes es mayor de doce años. Ocho integrantes montadas a mujeres realizan a galope ejercicios de precisión. Estas rutinas pueden ser evaluadas en competencias sancionadas por juezas. Los ejercicios más valiosos son los de mayor grado de dificultad y riesgo, es decir, aquellos en donde la mayor de cantidad de integrantes trata de pasar al mismo tiempo por el hueco abierto entre unas y otras de menor amplitud y a la mayor velocidad posible. Un error de cálculo, un titubeo puede provocar un choque de caballos al galope. Estar en el cruce a tiempo, en el lugar que le corresponde, pone una gran respon-

sus relatos. Tenía yo que pedirles explícitamente (y en ocasiones varias veces) que me contaran de su madre. No había rechazo ni menosprecio hacia ella; compartía las preocupaciones, líos con tiendas de telas y costureras, etc. Indudablemente estaba participando activamente pero no en el espacio del caballo. Ahí las hijas requerían y frecuentemente contaban con la mediación paterna ¿No es esta civilizatoria? ¿Qué dones puede dejar esta vinculación entre padres e hijas puestos en relación por una bestia?

Padres, hijas y caballos. Los dones de la relación

Quiero afinar mi crítica a la posición diferencialista de ninguna manera suscribiendo la vía “anti-materna” (Cirillo 1993) ni mucho menos haciendo un encomio al patriarcado. El problema que veo en la “práctica de la diferencia sexual” es que privilegia una entre tantas líneas de diferenciación y relación (la entre-mujeres) y desde el paradigma de la relación de la hija con la madre afirma valores depurados de su complemento maldito: autoridad sin monumentos, el cuerpo sin contrato sexual, la historia sin serpiente (Rivera 1996). Esta purga es necesaria y no se trata de abandonar el empeño ético y político de realizarla. Pero yo veo los valores (autoridad, poder, cuerpo, contrato sexual, historia, serpiente) profundamente entreverados en su parte maldita al punto que no encuentro ni adecuada ni deseable la dicotomización según el eje masculino/femenino. No me parece ni adecuado ni deseable calificar de masculinos los espacios y prácticas donde la parte maldita florece y envenena el rincón de la madre simbólica. El ejercicio de las necesarias críticas a las múltiples formas de dominación que no nos parecen meritorias (y el capítulo 111 de este trabajo habló de algunas de ellas) ha convertido el nombre del padre en una mala palabra. Sin decir que sea buena inmediatamente, quiero mostrar algunos de sus dones para con sus hijas.

El primer don es la autorización del deseo de la

hija. El apoyo y el acompañamiento ahí a donde no la lleva la madre (insisto, no sé por qué). Es cierto que puede darse la imbricación y el espejeo de deseos de tal forma que no sea realmente el deseo de la hija por montar a caballo sino el deseo del padre el que se esté realizando. Pero esta hibridación es más bien la constante y no la excepción “¿Quién desea esto?” es la pregunta que en las sesiones de psicoanálisis puede desenrollarse tras varios años y aún así seguir espejeando (felizmente digo yo) entre l@s involucrad@s.⁴

Según Susana Antuñano, se le puso en la cabeza a su padre al sobrevivir a un accidente contra un tren que formaría la escaramuza con sus hijas; era muy rudo con ellas. Algunas no aguantaron pero otras sí y finalmente les dejó a ellas grandes satisfacciones. Iliana Huerta tampoco sintió directa e inmediatamente suyo el deseo de montar a caballo, que por encima de su miedo la fue vinculando con su padre y con el horizonte que él le estaba abriendo y que también les dio satisfacciones a ambos. Tere Cano⁵ quedó huérfana de madre a los cuatro años; en su caso, no fue su padre, David, quien la introdujo y la acompañó a acercarse a los caballos pues a él mismo no le atraían, sino su tío Filogonio:

...estaba triste, ya no quería estudiar y no sabía qué hacer. Mi tío me dijo ¿por qué no te vienes a montar a caballo al lienzo? Santo remedio. Me encantó. Me apuraba a hacer mis quehaceres y me iba desde el amanecer, ayudaba a bañar a los caballos, salíamos a trabajarlos con los niños [caballerangos] al cerro, a Santa María. Llevábamos tortas o tacos y agua. Ahí sí me sentí a gusto, supe que eso era lo mío (Tere Cano, entrevista en Morelia, 19/06/03).

Desde relatos como éste afirmo mi punto de crítica a la posición de la “práctica de la diferencia sexual” específicamente por su tendencia a dividir el mundo en dos órdenes (masculino y femenino) y restringir sus modos de relación a sólo dos: imitación (mujeres desean deseare el deseo masculino) y negación (varones niegan el valor, la voz y la existencia del deseo femenino), resultando finalmente en la posibilidad de sobrevalorar el entre-mujeres y la

lado izquierdo del caballo, sus rutinas a caballo que eran vistas como “coreografías” ecuestres y como simulacros de batalla, lo cual se indica el nombre de “escaramuza”.

La escaramuza ha sido un espacio femenino y juvenil diferenciado notablemente del resto de los eventos charros, ejecutados en una abrumadora mayoría por varones. También ha sido, desde los años cincuenta y hasta ahora, la gran puerta por la cual entra a la charrería gente que nunca ha tenido afición por ella. A estos grupos ecuestres generalmente ingresan a bien niñas y jovencitas que dicen de sí mismas “nacieron sobre el caballo”, o bien otras a las que de ver una actuación les surge el deseo de aprender a montar e integrarse al grupo. En ambas categorías predomina la presencia del padre y la referencia a él como el apoyo más cercano en este camino de deseos. Con las hijas en las inmediaciones del caballo generalmente no están las madres sino los padres, llevando el deseo de la hija cada vez más lejos y hasta donde ésta quiera.

Acercarse al caballo, cepillarlos, ensillarlos, embridarlos, montarlos, saber cosas con él al grado en que las voluntades parezcan unificadas y acordes a pesar de realizar diferentes existencias con diferentes horizontes, al punto que la entrenadora pueda llegar a hablar de que fulanita perdió distancia y zutanita no mantuvo su lugar como si se tratase solo de ella y no de ella-a-caballo... todo esto es obra del vínculo de hijas, caballos y padres. Es contingente, podría ser diferente la circunstancia, pero el caso es que así suele ser en México.

¿De qué es deseo el montar a caballo? ¿Qué se desea cuando se desea montar a caballo? O más específicamente ¿qué desea una niña en México al desear estar en una escaramuza? Éste no es uno sino una red de deseos. Desear montar a caballo es desear seguir deseando, siempre, algo que está por conseguirse a caballo aunque se esté desmontada. Es desear el mismo mundo desde una dimensión distinta, que limita y da potencia a la vez, porque requiere vincularse con el caballo para ser como

un solo animal en cada par y los ocho pares como un solo gran animal de colores moviéndose armónica y temerariamente por la arena.

En varios pasajes de las escrituras de la “práctica de la diferencia sexual” leo sobre el hallazgo — siempre ya sido— del orden simbólico de la madre, de cómo el cuerpo, el habla y la capacidad para la convivencia en el mundo son la obra de la madre porque es ella —cada una “yo misma”— fuente de vida y de la apropiación del nombre propio, del nombre que no es el nombre del padre. Pero también leo la laguna que en estas nuestras historias que “parten de sí” (Rivera 2000) se refleja en la palabra “hallazgo”. Fue hallazgo para el feminismo del último tercio del siglo XX y es hallazgo para cada quien que regrese del feminismo universitario y de su aburrida consigna de lucha por la igualdad plena. Pero ¿qué pasó entre un punto y otro de este itinerario? Nos quedamos en la madre que enseña la lengua materna y de ahí saltamos a la universitaria que busca el entre-mujeres insatisfecha del feminismo positivo que no se atreve a poner en palabras el orden simbólico de la madre ¿Qué pasó en medio? ¿De qué me perdí?

Acaso me perdí de un orden simbólico del padre todavía no-nombrado porque no tiene el talante culposo del patriarcado, o al menos no el reconocible así bajo el nombre del padre singular, concreto y personal de cada una, que continúa la obra de la madre dándole alas al deseo de la hija y apoyándola en sus caídas. ¿Se trata del eclipse de la madre, pasó ésta a un lugar despreciado? No, ella acompaña y posibilita el evento aunque no sea ella el centro ni la referencia ni esté en las inmediaciones y quizá aún ni esté de acuerdo en lo que se va a hacer.

Está el padre, cultivando y llevando a cabo “obra civilizatoria” con la hija, que se manifiesta incluso en el reconocimiento de que le pasa a ella: “Tiene miedo”. Y además, está dispuesto a encarar ese sentimiento con ella, enfrentándose a la tremenda molestia del resto de las niñas y sus familias, padres y madres incluídas. Esta obra civilizatoria no es de



sabilidad sobre las espaldas de niñas, jovencitas y mujeres. La confianza en el dominio de sí misma y del propio caballo adquirida por cada una de las ocho integrantes en los entrenamientos debe depositarse nuevamente en la actuación frente al público, con el atuendo completo y la música.

En otro contexto no es grave que a alguien lo traicionen los nervios, tenga miedo y se niegue a entrar a la arena. Afecta a esa persona directamente y a su familia pero a nadie más. En este deporte, si no están las ocho integrantes reglamentarias, toda la actuación queda descalificada pues no se forman los huecos que debieran y los ejercicios no se realizan conforme al diseño previsto. “Rajarse” una implica afectar directamente a siete compañeras y sus familias. No es este un buen lugar para ejercer la libertad individual al margen del interés colectivamente forjado, de la relación construida a lo largo de los entrenamientos donde cada una entró en relación con su caballo y con sus compañeras.

¿Es esto violencia? ¿Hay aquí ejercicio de poderes? Esta valoración del vínculo con el equipo ¿tritura la voluntad individual y soberana que ahora tiene la mirada empañada de lágrimas porque existen las otras compañeras y sus respectivas parcelas de mundo? Desde mi punto de vista sí lo es. Es violencia y sigue siendo valiosa para quienes

así acceden a actuar. He visto que a veces lo que la hace valiosa es el vínculo de apoyo y satisfacción que se genera, más entre padres e hijas que entre madres e hijas.

El padre que reconoce que su hija tiene miedo y está junto a ella pasa él mismo por una prueba de valor ¿Hasta dónde sus palabras de confianza y aliento se convertirían en una imposición? ¿Cuánto su presión o la falta de la misma traicionaría el evento originario que fue ayudarla a subirse al caballo, porque ella quiso hacerlo?

¿De quién es el deseo de cabalgar? ¿De qué es deseo? En la mayor parte de los países definidos como “desarrollados” se observa lo que han llamado feminización de la equitación. Es un fenómeno reciente que todavía está par comprenderse a fondo. Las mujeres de las clases altas y medias se acercan a la equitación y encuentran en este deporte las suficientes satisfacciones como para seguirlo practicando e insertarse en sus espacios profesionales, en donde los varones ya son minoría (Franchini 2001).

México no es un país desarrollado. Como en casi todo el resto del mundo, acá en México las mujeres no montan a caballo ni por profesión ni por placer. Dejó de vérselas a caballo cuando los vehículos motorizados cubrieron la necesidad de transportarse y la gratuidad del pasear. Solo hay dos excepciones a esta regla en México, una ocurre en estratos socioeconómicos tan bajos y distantes de la vida urbana que generalmente las jinetes pasan desapercibidas como tales hasta para ellas mismas; la otra ocurre en la charrería, el llamado “deporte nacional” mexicano, donde sí hay mujeres de diversas condiciones sociales y económicas, edades y visiones del mundo montadas a caballo en casi todos los estados de la república y en varios de EEUU. Las mujeres en la charrería entraron en los años cincuenta como ornato, como la parte colorida de la fiesta y competencia de los charros o vaqueros mexicanos, con sus vestidos cargados de adornos, sus monturas “especiales”, para ir a “mujeriegas”, con ambas piernas hacia el

al lado en actitud de respaldo a lo que decida su hija. Cuando la niña asiente con la cabeza la solicitud de la entrenadora de vencer su miedo y "echarle ganas", él escudriña en el rostro de su hija, buscando la confirmación sincera de esta voluntad de valor. La niña lo mira directamente y le sonríe. Aquí nadie se ha bastado así mism@, ni la madre, cuya obra está pasando por un momento de dificultad arriba del caballo, ni el padre, que asumió la necesidad de llamar a la entrenadora y limitarse a respaldar la decisión de su hija, ni la entrenadora, ni el equipo...

Son unos instantes que pude captar con la cámara y con la atención. Para mí son muy significativos; me revelan un orden de preguntas que los feminismos hablan dejado de lado al enfocarse totalmente en tareas muy importantes pero que tuvieron por efecto colateral la devaluación de la obra materna (como argumentan las diferencia-listas) y paterna (como me parece a mí que habría que reconocer). ¿A qué acciones efectivamente adjudicamos las feministas el nombre del padre? ¿Qué lado del mundo creemos que prevalece al honrar al padre? ¿Acaso el padre no es también obra de la madre, de la mujer que cuando él nació pudo vincularlo con las hijas que "de él" nacerían y de la mujer que lo escogió o aceptó para hacerse madre con él? ¿Por qué nuestros feminismos han estrechado tanto sus miras como para que ya no quepa el padre concreto y personal más que del lado oscuro de la "obra civilizatoria"?

Lo que pueda ser de una hija y su camino de deseos no dependerá sólo de la obra de la madre, sino de como dicha obra esté imbricada en la obra del padre y del mundo que éste pueda abrir para la hija, más allá de los límites que la madre se ponga así misma.

Bibliografía

—Amorós, Celia. 1997. *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Ediciones Cátedra/ Instituto de La Mujer/Universidad de Valencia:Madrid.

—Cigarini, Lia. 1995. *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Icaria/Antrazyt: Barcelona.

Ciril1o, Lidia. 1993. *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista del pensamiento de la diferencia*. Anthropos: Barcelona.

—Diótima (Librería de Mujeres de Milán). 1996. *El final del patriarcado*. Librería Prólogo: Barcelona.

—Franchini, María. 2001 *Comment la femme vient au cheval. Internationale de l'imaginaire (14 Éros & Hippos)*:43-50.

Gómez de Silva, Guido. 1988. *Diccionario Breve de Mexicanismos*. México: FCE.

—Lepe, José Ignacio. (1951) 1972. *Diccionario de asuntos hípicas y ecuestres*. Editorial Porrúa, México.

—Muraro, Luisa. 1994. *El orden simbólico de la madre*. M. M. Rivera Garretas, trad. Horas y horas: Madrid.

—Posada Kubissa, Luisa. (1998) 2001. *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados*. Cuadernos inacabados/26: Madrid.

—Rivera Garretas, María Milagros. 1996. *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Horas y horas: Madrid.

—Rivera Garretas, María Milagros. 1997. *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*. Planeta: Barcelona.

—Rivera Garretas, María Milagros. 2000. *El feminismo de la diferencia*. Partir de sí. GenEros 8(22):5-10.

Notas

¹Facultad de Filosofía, UMSNH. Correo e:ramirez.anacristina@gmail.com

²"Charrada o charreada. El conjunto de ejercicios ecuestres charros, ejecutados para manejar el ganado en las fincas ganaderas, o bien como diversión para ejercitarse los jinetes y distraer a los espectadores. Las suertes del jarripeo son: lazar a pie o a caballo, colear, jinetear reses o bestias caballares brutas, florear la reata, pialar, manganear, torear acaballoy otras variadas" (Lepe 1951). "Espectáculo público en que se doman potros cerriles y novillos y se hacen ejercicios de lazo y otros propios de jinetes (por ejemplo, coleadas) o de vaqueros" (Gómez de Silva 1988).

³Integrantes de escaramuza. "Suerte charra en la que la mujer participa activamente. Conjunto de ejercicios ecuestres realizados a galope por un grupo de ocho integrantes normalmente, vestidas de rancheras o de charras, montadas

unas más que de otros ni a la inversa. Circula en la red que los vincula a tod@s, una red cuyos nodos empiezan por los que aporta la buena voluntad de los caballos para hacer algo a pesar de su propio miedo (que también lo sienten, como desafortunadamente a veces han tenido que expresar de manera indudable y terrible). La "obra civilizatoria no sólo no es más de mujeres que de varones; no es humana ni nos puede servir para diferenciar lo específicamente humano del resto de la vida.

Concediendo que el vínculo de la hija con su padre es secundario, tardío, derivado e insustancial con respecto al vínculo de la hija con la madre, en el momento en que la "obra civilizatoria" circula por la red el orden óptico de apertura al mundo puede no ser tan relevante. Están ahí, caballos y niñas con sus respectivos temores y osadías, referid@s al movimiento planeado para tratar de sacar algo que pueda parecer hermoso a madres, padres, juezas y al resto del público. Son solo cinco minutos que concentran una gran cantidad de relaciones y emociones.

En esos cinco minutos la "obra civilizatoria" no es de madres ni de padres exclusivamente y el poder ciertamente está confundido con la autoridad. La violencia ejercida con sentido está fundada en el núcleo de lo valioso. No es el tiempo y el lugar ideal para nadie. Es un momento concreto donde todo sucede perfectamente perfectible. Hay simplemente, tardes buenas y malas siempre chirriando por el deseo de que sea mejor la próxima vez, en la arena con los caballos y las compañeras. Y se deja de lado, nuevamente, el "sistema" opresor y sexista que niega la voz, el voto y los derechos estatutarios de iguales para las mujeres adultas en la charrería. Esa es una batalla que hasta ahora nadie ha emprendido seriamente. No porque falte valor y acompañamiento para emprenderla, sino porque no está claro para nadie qué se gana y qué se pierde a1 intentar1o.

En el video que tomé se aprecia que la entrenadora hace un esfuerzo notable por darle confianza a la niña que muy discretamente llora de miedo justo antes de entrar a la arena. El padre está ahí

al estilo mujeril (de lado). Ejecutada al ritmo de la música con evoluciones ágiles, audaces y valientes la escaramuza charra brinda al público un espectáculo lleno de emoción y colorido." (Tornado del sitio de la Asociación Nacional de Charros, www.nacionaldecharros.com). Esta definición se refiere a la escaramuza en su modalidad charra. Entre 1960 y 1991 se presentó la modalidad "India" de la escaramuza dentro de las mismas asociaciones de charros y dando espectáculo en eventos charros oficiales. Las integrantes montaban caballos con freno charro, a pelo, a horcajadas, vistiendo atuendos variados (trajes rarámuris, pantalón de manta con bordados huicholes, traje de chinaco). Desde 1991 están proscritas dentro de programas charros oficiales; algunas pocas escaramuzas continúan presentando de charras o de indias, según la ocasión.

⁴ Utilizo @ (a + o) y ae (a+e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado "neutro" que en realidad invisibiliza a las mujeres.

⁵ Teresa Cano (n. 1958), empezó a montar a caballo ya adolescente. Tiempo después se integró a la escaramuza Juvenil de Charros de Morelia, fue reina de la asociación de 1978 a 1982 y entrenadora de las escaramuzas Infantil y Juvenil de la misma asociación (entrevista 19/06/2003).



Poder, Sexo y Mito



Elizabeth Ross

existe lo aísla, porque todo está interconectado. Y sabernos también que el recuperar nuestra historia nos dará luz sobre lo que hemos sido, lo que nos lastima, lo que nos destruye, para poder desde ahí sanar y (re)construimos. Sin la historia, sin el relato del que hemos sido protagonistas, estamos perdidas. Me es urgente rastrear las huellas que hemos dejado marcadas en el barro. A mí, como mujer, como madre, como artista, como habitante de esta Tierra. Y es en los mitos, los viejos relatos arquetípicos, y en los hallazgos arqueológicos, donde puedo —podemos— hallar lo más parecido a la punta de la madeja para tejer nuestro propio tapiz, que es también espejo.

Pero antes hablemos de poder y de dolor.

La palabra poder es una que tiene espinas. Hemos sido tanto tiempo despojadas del nuestro que ya no lo reconocemos. El único poder en el que podemos pensar es el proveniente del sistema androcéntrico de dominio, violencia y dolor. El poder del dinero, el poder político, el poder de la Iglesia, el poder del Pentágono, el poder de las armas, el

poder del narco, el poder de la represión, el poder del líder, el poder del jefe de familia... asociamos Poder con lo nefasto, contra lo que nos levantamos grito en pecho, contra lo que luchamos. Es la clase de poder —el poder joder— diseñada para mantener el control total de todos los seres, de la naturaleza, del universo mismo si pudieran.

Dice el diccionario que Autoridad es el poder de forzar la obediencia. Supremacía legal o moral. El derecho de mandar o dar la última palabra. El poder de influenciar la conducta o acciones de los otros. Ese poder tiene un claro substrato material, que se basa en su habilidad de castigar, imponiendo sanciones físicas o económicas (o de subsistencia).

Yo estoy —dice Miriam Simos y lo asumo como mío— del lado del poder que emerge de nuestro interior, que es inherente a nosotras como el poder de crecer es inherente a las semillas.¹ El poder personal, el que crece con nuestra conciencia, nuestra honestidad, nuestra impecabilidad y coherencia. Del poder que la comunidad reconoce en las sabias. Del poder natural que el otro poder se ha

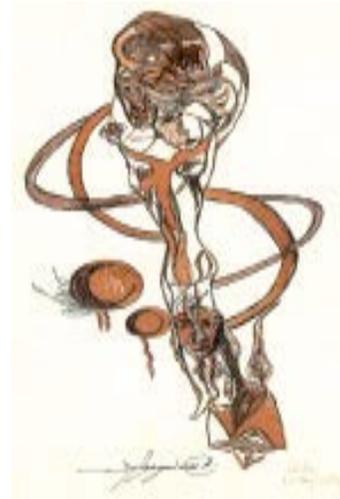
Podemos afilar nuestra memoria,
Podemos aprender de nuestra historia.
Podemos seguir construyendo opinión pública
hasta que se vuelva un rugido ensordecedor.

Arundhati Roy

La necesidad creciente de las mujeres de hacer valer nuestro ser mujer, nuestra diferencia, la manera de ver, sentir, hacer el mundo, nos ha llevado a recorrer de forma muy particular todos los senderos del conocimiento humano, incluyendo el de la espiritualidad, donde hemos encontrado una fuerza generativa de reconocimiento y auto conocimiento que nutre una concepción del mundo que ha enriquecido sustancialmente nuestro movimiento de liberación.

Es cierto que una gran mayoría de personas involucradas en la política y la academia y en lo relativo al espíritu con recelo, o incluso con vergüenza o miedo. Quienes han caminado por la izquierda lo perciben como manipulación del poder para acallar al pueblo. Quienes lo hacen del otro lado mantienen lo espiritual como un elemento más de dominio, ya que han institucionalizado, haciéndolo suyo, el reino del otro mundo. Pero lo que las mujeres hemos encontrado se aleja total, radicalmente, de lo establecido por el poder androcéntrico y funda, o reencuentra, una nueva forma de relacionarse con lo sagrado.

Porque como Dadoras de Vida, recordamos que sagrada es la existencia. Sabemos que el cuerpo, el mundo, que el cosmos mismo, no son una máquina compuesta de partes que pueden ser conocidas, medidas y controladas y que tomarlo así, fragmentado, es una visión que justifica el control, el aislamiento y la dominación de la sociedad toda. Al contrario, preferimos reconocernos en una visión orgánica, en la que el cosmos es el cuerpo vivo de la Diosa, del cual todo forma parte y que es una fuerza immanente. Y la llamamos Diosa como un recordatorio continuo a nosotras mismas, primero, y a todos los demás después, de



que lo que valoramos es la vida en el mundo, y no para reducirla definiendo su género. Las grandes fuerzas del espíritu se manifiestan en la naturaleza tanto como en la cultura. La Diosa es tanto la tierra fértil y la fruta madura como la canasta y la mano que la recoge. Es el bosque tanto como la escultura tallada con su madera, el calor del sol tanto como el del fogón. Tiene infinitos nombres y atributos y muchos de ellos son masculinos; ya que lo que llamamos Diosa se mueve siempre en la paradoja y el misterio, espacios que nunca podrán ser limitados o definidos. La Diosa representa lo sagrado de la vida que se manifiesta. La llamamos Ella porque nombrarla no es limitarla o definirla sino invocarla, y al hacerla, algo cambia. Algo surge que provoca y reta a lo que en nuestras mentes ha sido conformado por el control masculino.

En este devenir incesante de liberación —porque ya no nos para nadie—, sabemos bien que el intelecto divorciado del sentimiento es parte de lo que nos daña. Que el constante dividir lo que

porrazo y luego también— sobre la historia de la humanidad. El enfoque de este recorrido lo haré desde la concepción del cuerpo femenino como dador de vida y, especialmente, como dador de placer. En el sexo, el ejercicio de la sexualidad concebido como acto ritual sagrado de fertilidad que repite la unión divina —diría Mircea Eliade— para atraer abundancia tanto como para producir placer y regocijo —sexual y espiritual.

Hablar de mitos, y más específicamente de mitos sobre lo femenino, sobre la mujer y su carga arquetípica, que han permeado el subconsciente colectivo durante el recorrido de la historia por nuestros genes, me lleva forzosamente a hacer una introducción histórica, o mejor dicho pre-histórica, para poder situarnos en el terna, y más dentro del contexto feminista.

Desde la era paleolítica comenzaron a aparecer figurillas de piedra y hueso con formas femeninas. Junto con las pinturas rupestres, las cuevas y los entierros, estas figuras son importantes pruebas que atestiguan la atracción telúrica de nuestros ancestros con respecto a los misterios de la vida y de la muerte. Y es obvio que en ellas se patentiza la relación de los poderes que gobiernan la vida y la muerte con la mujer. Conocemos estas venus, que comúnmente se han asociado a ritos primitivos de fecundidad, a algo elemental dentro de la búsqueda de la sobrevivencia. El arte paleolítico se había tomado siempre como representación ritual —de magia simpática— alrededor de la cacería y, de hecho, se dice que el «hombre cazador» es el verdadero ancestro, nuestro origen. Pero estudios más detallados y más recientes han cambiado esta visión —aunque no sea aceptada aún por los tradicionalistas. Se veían animales, hombres y armas hasta que el arqueólogo Leroi—Gourhan, director del Centro de Estudios Pre y Proto Históricos de la Sorbona, en un estudio que abarca cientos de pinturas y objetos encontrados en unas 60 cavernas, afirma que podemos tornar todo el arte figurativo del paleolítico como una expresión

de conceptos acerca de la organización natural y supernatural del mundo viviente² y que expresa una cierta forma de religión en la que son parte central símbolos y representaciones femeninas. Este historiador encuentra característico que las figuraciones femeninas se hallan en posiciones centrales, mientras que las masculinas están arregladas en posiciones periféricas. Lo que se representa son abstracciones de la naturaleza: las plantas, de los ciclos; son medidas de tiempo. Muchos de estos animales aparecen en parejas y por supuesto además de genitales femeninos también hay falos erectos.

En la imaginaria paleolítica se destaca la sexualidad y el renacimiento de la naturaleza en primavera como algo integral al orden cósmico, y el cuerpo de la mujer no era una fuente de maldad carnal sino un atributo sagrado. La unión sexual era representada con esculturas donde se realiza lo femenino y la misteriosa fuerza de vida inherente al falo, como lo demuestra esta obra en hueso, con su prominente vulva. Por todo lo anterior, podemos considerarlas manifestaciones tempranas de una compleja religión centrada en la Diosa Madre como fuente generadora de todas las formas de vida. Lo que se conoce como Matrimonio sagrado tiene claramente sus orígenes en la prehistoria. Las fuerzas vitales se unen para que la vida continúe, y lo hacen en el placer del sexo.

La agricultura como detonador de la civilización: el neolítico

Hace 10000 años se deshelaron los últimos glaciares ocasionando el famoso gran diluvio del cual guardan memoria todas las culturas. Hace unos 9000 la agricultura es ya una realidad y la era neolítica comienza con el surgimiento de las primeras poblaciones reconocidas como civilizadas. El Tigris y el Éufrates regaban las tierras que verían emerger a Uruk; en Sumeria, la que fue considerada la primera ciudad de la Tierra. Hace 9000 años, pues, empiezan a surgir civilizaciones avanzadas

empeñado en enterrar, en hacernos olvidar. En el poder transformador. En el poder de la Diosa. El poder de la vida. En el poder como verbo. Yo puedo y tú puedes. EL poder personal, o aché como lo llaman los yorubas, está siempre en movimiento y yace en el balance del ser. Mal usarlo es perderlo y es lo único que tenemos para poder dar forma a nuestra vida. ¿Lo reconocen? Ese poder que nace al ver y aceptar lo que somos al hacer uso pleno de nuestros talentos y fortalezas, al entender nuestras debilidades, al ejercer nuestra creatividad e inteligencia, al regocijarnos con nuestro ser completo, de sexo a mente a corazón a manos. El que crece con nuestra conciencia. Estoy de acuerdo en que la espiritualidad promueve la pasividad cuando se define el espacio del espíritu como fuera de este mundo, pero cuando el terreno del espíritu es este mismo mundo, nos convertimos en parte activa y el mundo en el reino en que todo es sacro y lo sacro debe ser honrado y libre.

Las ciencias dividen todo en partículas cada vez más pequeñas y las mantiene separadas. Esta, la verdad, es una cosmovisión muy estrecha que causa dolor porque nos desintegra. La teoría Freudiana nos dice que el sublimar nuestros impulsos instintivos es un sacrificio necesario que permite la construcción de civilizaciones más altas. Es dolorosamente claro que ocasiona el distanciamiento de la Naturaleza, a la vez que las ciencias claman un conocimiento cada vez más «profundo» de este mundo desmembrado. Y es esta fragmentación lo que ha dañado gravemente a todo lo que habita sobre la Tierra y a la Tierra misma. El daño causado por el sistema del patriarca toca hasta los más íntimos rincones de nuestro hacer. De nuestro ser. La imposición del dolor por medio de la violencia y del miedo es su rasgo inherente. De la relación con el entorno que nos mantiene vivas a la relación con nosotras mismas, con nuestro cuerpo, nuestra sexualidad, con nuestros hijos e hijas, con nuestra vida toda. Todo está marcado por el dolor. Se reconozca o no.

En este panorama es que las mujeres hemos

encontrado —o recurrido— a la Diosa. Ella canta amor y placer, esperanza y acción: Ella canta vida. Y no nos detiene, nos brinda ese aché, ese poder, esa fuerza que nos completa.

El poder y la Memoria

Quiero hablar de sexo. De placer. V para eso debo hablar de historia. Si, de mitos tan antiguos como esas piedras labradas con senos, vulvas y espirales. De ese amanecer nuestro, en que la tierra develaba sus secretos para permitirnos subsistir y en que el asombro era constante. Pero también debo hablar de dolor y muerte, de guerra y castigo, del temor al sabor amargo del polvo y la sangre en la boca.

Para recobrar nuestra memoria es necesario hacer este recorrido, una y otra vez, desde la prehistoria hasta el mismísimo ahora, una y otra vez, hasta aprehender la historia oculta por el poder dominador y liberarnos del cajón de horrores que nos han hecho cargar. A la mitad del siglo XX la revolución llamada feminista tomó un impulso sumamente importante, como ya sabemos. Se comenzó a seguir la pista de esta historia oculta en todos los campos y a cuestionarse desde una visión de género, religiones y mitos, además de las relaciones socioeconómicas y políticas del mundo moderno.

Ciertos hallazgos arqueológicos dieron la pauta para ahondar en una reconstrucción histórica que, innegablemente, liga lo femenino al desarrollo de las antiguas culturas y da las razones de la posterior transformación que cambió su rumbo. El trabajo de mujeres como Marija Gimbutas, Merlin Stone, Riane Eisler, Florence Bennet, Starhawk, y de hombres como los mitólogos Robert Graves y Joseph Campbell, como los arqueólogos James Mellaart, encargado de las excavaciones en Catal Huyuk y otros sitios de la vieja Anatolia, y Sir Arthur Evans y Nicolas Platon, que estudiaron los sitios de Creta, sirve para unir mito y evidencia y proporcionarnos un escenario bastante distinto al que se nos ha deslizado —primero a golpe y



la Diosa y su hijo y consorte, representado como un toro, se manifiesta por toda la ciudad.

El hecho es que los restos que atestiguan una religión ginocéntrica (o basada en la mujer) en el Neolítico son muy numerosos, pero lo más importante es que esta visión de la prehistoria da como resultado un cambio profundo tanto en los métodos como el énfasis de las investigaciones arqueológicas y, por lo tanto, en la visión del desarrollo humano. Y es aquí donde Marija Gimbutas encuentra las bases para, con unos ojos diferentes, que se abren a la tierra para adentrarse en sus secretos —y no arrancárselos, como harían otros—, los descubre e interpreta con una sensibilidad totalmente nueva —esto es, ajena— a esta disciplina tradicionalmente masculina. Sostenida tanto por las investigaciones de Leroi, Mellaert y otros, como por las propias, Marija desarrolla e impulsa esta recuperación de la Diosa, alrededor de quien surge la primera religión antropomórfica y, basada en los hallazgos de Catal Huyuk y los demás asentamientos en lo que ella llama la Vieja Europa, efectúa el estudio de una civilización

basada en conceptos totalmente distintos a los que conocemos, en sus libros *Diosas y Dioses de la Vieja Europa*, *El lenguaje de la Diosa: símbolos e imágenes sagradas* y *La civilización de la Diosa*, principalmente.

A partir de la revolución agrícola del neolítico, cuando la comida deja de ser la única ocupación posible, se comienza a desarrollar tanto la tecnología como el comercio y empiezan a surgir los distintos oficios, comenzando con la cerámica y la cestería, el tejido de textiles y el trabajo en piel, la joyería, el tallado en madera y el arte, por medio de la pintura y la escultura. Todo esto significa un florecer civilizatorio.

Se sabe ahora que Sumeria no es la cuna de la civilización, como se sostenía hasta hace unos 30 años, sino que hubieron varias, y esta antigua ciudad se da algunos milenios antes de lo considerado. Dice Mellaert: la civilización urbana, que por mucho tiempo se creyó de invención mesopotámica, tiene predecesores en sitios como Jericó o Catal Huyuk, en Palestina y Anatolia² y en donde —como dijo la historiadora del arte Merlin

con una organización social más compleja. La obsidiana se transporta por mar y la escultura es la expresión más elocuente, que nos ofrece datos como moda, ceremonialismo y mitología. Es un arte que expresa concepciones abstractas más que imitaciones de la naturaleza.

No es difícil imaginar que cuando la agricultura se convierte en la actividad productiva que permite una alimentación segura, los pueblos buscan establecerse junto a las mejores tierras para cultivar los granos y verduras recién creados (ya que se fueron transformando junto con las manos, la observación, el trabajo y la insistencia de quienes descubrieron el secreto de la tierra y se entregaron de lleno a ese pacto con ella, que nos permitió llegar hasta hoy y ser quien y como somos), que además gozan de la fresca vital de las fuentes de agua —ríos, lagos, manantiales. Los bosques, que cubrían la mayor parte de la tierra, proporcionan los insumos necesarios para la construcción de sus asentamientos y enriquecen la dieta con los animales de caza y plantas y hongos comestibles y medicinales.

La gente del neolítico pudo entonces iniciar lo que llamamos civilización y ejercer lo aprendido en los siglos de nomadismo y su aguda observación de los fenómenos terrestres y cósmicos. Su sensibilidad hacia el entorno —de la cual dependían totalmente para sobrevivir— les mantiene en contacto íntimo con las misteriosas fuerzas que permiten la vida y les provocan un constante asombro y reverencia, un sentimiento religioso que percibe la misma energía en todos los seres, cosas y fenómenos con los que conviven y que los inviste de sacralidad. Los académicos llaman a esto animalismo. El mundo es un misterio y todo participa de él.

De la vida en la era neolítica se sabe poco y mucho se debe a la especulación. La arqueología es la única ciencia que puede proporcionar datos para de ahí hacer hipótesis, interpretaciones o teorías sobre sus hallazgos. Y éstas provienen de estudios apasionados, por supuesto, y que se ciñen

a los parámetros ya dados con anterioridad. Pero nadie puede negar que estos parámetros deben romperse, ampliarse, mejorarse cada vez. Lo que quiero decir es que las hipótesis se han ido ratificando o derrumbando, según se van dando los sucesos, ya que la visión que instituyó los primeros parámetros no necesariamente era correcta. Porque la historia la escriben los vencedores —y la pre-historia también—, debemos reconsiderarla bajo una nueva luz y esto es lo que el movimiento feminista —entre otras muchas cosas—, aporta a la humanidad. Es importante situarnos en la era neolítica para poder entender lo que ahora sucede en nosotras. Lo es saber que la arqueología nos brinda, gracias principalmente a las teorías de la arqueóloga lituana Marija Gimbutas, La LEave que nos puede permitir abrir La puerta hacia nuestra propia historia, hacia nuestro propio poder.

En el tiempo en que Leroi-Gourhan expone sus hallazgos en las cavernas paleolíticas, en 1961 el inglés James Mellaert descubre las ciudades más antiguas del neolítico en Anatolia, lo que es hoy Turquía: Catal Huyuk y Hacilar, y dice: la brillante revaloración de la religión del Alto Paleolítico ha aclarado muchos malentendidos... la interpretación del arte centrado en un complejo simbolismo femenino muestra grandes similitudes con la imaginería religiosa de Catal Huyuk.³

Catal Huyuk

Catal Huyuk —fechaada 6500-5700 años AEC⁴— es considerada la ciudad más antigua y el eslabón que une la religión paleolítica alrededor de la Gran Diosa con las grandes diosas de las eras arcaicas y clásicas, desde Astarté y Artemisa hasta —incluso— la Virgen María. En las excavaciones se encontraron altares y figuras de la Diosa por todos lados, y no solo eso, la figura de la Diosa es característica del arte neolítico en todo el Cercano y Medio Oriente, de Jericó a Siria, así como en la India, Europa y América. Los restos encontrados indican una vida religiosa muy intensa en donde

Diosa y su consorte, representado en distintos lugares no solo como hombre sino como animal astado, sea éste toro, cabro o ciervo, simbolizando ambos la Tierra que se labra y el ganado, realizan la Hierogamia o Matrimonio Sagrado, que es un ritual mayor donde la Diosa se encarna en una sacerdotisa y recibe a su amante, representante de la potencia sexual masculina. Ahora, se puede aducir que tanto la hierogamia como la constante representación de vulvas era símbolo exclusivo para perpetuar la vida y nada tiene que ver con el placer. No veo por qué los antiguos debían estar ajenos a lo placentero que es coger, pero lo que es importante señalar es que todos, hombres y mujeres, desde el inicio de la humanidad, consideraron al sexo y al cuerpo —femenino y masculino— como sagrados, benéficos, dadores de vida y de placer. Y otra cosa, con igual importancia, es la notoria ausencia de representaciones del acto de matar, de hechos violentos. La muerte se consideraba como parte natural del ciclo de vida y en los entierros se nota además una igualdad muy contraria a los entierros posteriores.

Son familiares las leyendas sobre una era antigua armoniosa y pacífica. Hasta la Biblia habla de un jardín en donde mujer y hombre vivían en armonía entre ellos y con la naturaleza —eso, claro, antes de que el dios masculino decretara que la mujer estuviera subordinada al hombre. Encontramos que en el Tao Te King chino Lao Tsé describe un tiempo en el que el yin, o principio femenino, no era aún dominado por el principio masculino o yang. Un tiempo en el que la sabiduría de la madre era todavía honrada y seguida sobre todas las cosas. El griego Hesíodo en su Teogonía escribió sobre una raza de oro, que cultivaba la tierra en paz y tranquilidad antes de que una raza menor llegara con su dios de la guerra. Y aunque los académicos están de acuerdo en que muchos aspectos de estos escritos están basados en hechos prehistóricos, las referencias a tiempos en que hombres y mujeres vivían en una relación igualitaria han sido vistas tradicionalmente como una fantasía.

Cuando se habla de matriarcado la visión es de una sociedad dominada por la mujer en la cual el hombre era su subordinado. Cuando se habla de patriarcado entendemos los tiempos históricos. En sociedades en las que una de las dos partes domina a la otra no se puede hablar de igualdad o armonía. Estas sociedades eran matrilineales, no matriarcales. La evidencia indica que la estructura social pre-patriarcal era notablemente igualitaria. Aunque la descendencia parece ser trazada por la madre, y la mujer como cabeza de clan o sacerdotisa tenía roles de importancia en la vida comunal, hay pocas indicaciones de que la posición de los hombres en este sistema social haya sido comparable de alguna manera con la subordinación y supresión de la mujer —o sus atributos— característica en el sistema de dominación masculina que lo reemplazó.

En cuanto a América, por un lado se considera que fue hasta el neolítico que los primeros pobladores cruzaron el estrecho de Bering, pero se sabe que para el año 5000 AEC ya se cultivaba en maíz en México. Los arqueólogos han desenterrado multitud de esculturas que representan el cuerpo procreador de la Diosa Madre, en que destacan sus senos abundantes, sus anchas caderas y su vulva.⁶ Dichas esculturas se encuentran en los sitios más antiguos como la Venta y Chupicuaro, pero las más antiguas, las de Tlatilco, están fechadas entre 1500 y 1000 años AEC, lo que se considera la época arcaica mesoamericana.

La espada

Bandas de pastores nómadas, de lenguaje ario o indoeuropeo, fueron apareciendo desde el noreste europeo y asiático hace unos 7 mil años, con una ferocidad y violencia nunca antes vista. Gobernados por sacerdotes y guerreros poderosos, fueron conquistando el mundo conocido con sus dioses de guerra: como arios en la India, hititas y levitas hebreos en el medio oriente, aqueos y dorios en Creta y Grecia y, aunque no de la misma raza pero

Stones— dios era mujer.

Es en este contexto donde la cultura basada en el concepto de una Gran Madre Creadora produce una sociedad muy distinta a la que conocemos. En las excavaciones de estos sitios se demuestran varios hechos de suma importancia: las ciudades y poblados están enclavados en valles fértiles y no tienen fortificaciones; entre las herramientas de piedra y cobre halladas no se encuentran armas, solo instrumentos de labranza; no hay ninguna imagen de héroes, conquistadores o nobles guerreros ni escenas de batallas. Estos hallazgos demuestran un carácter pacífico de sus habitantes en que es notoria la ausencia de necesidad de defensa. Además, los entierros no denotan una jerarquía, ya que son en general de las mismas características, lo muestra una sociedad no estratificada y básicamente igualitaria sin una distinción de sexo o clase. Las imágenes pictográficas son símbolos naturales: el sol y el agua, plantas y animales, especialmente cabezas de toros con grandes cuernos curvos, serpientes y mariposas, pero sobre todo, imágenes de La Diosa, tanto en sus tres aspectos: la doncella, la Madre y la Anciana, como de Señora de las aguas, de las aves, o del inframundo.

Sabemos que el arte, en especial el religioso y el mítico, refleja no solo las actitudes de la gente sino

su forma particular de cultura y organización social. Este arte centrado en la Diosa, con su poderosa ausencia de imágenes de dominación masculina guerrera, reflejan un orden social en el que las mujeres, como cabezas de clan, sacerdotisas u otros roles de

importancia, tenían una parte central, y en la que ambos, hombres y mujeres, trabajaban juntos por el bien común. Si la figura predominante de la época era una mujer dando a luz, no la de un hombre muriendo en la cruz como en nuestra era, es razonable inferir que la vida y el amor a la vida, más que la muerte y el miedo a la muerte, eran dominantes en esta sociedad.

Algo que llama la atención es que muchas de las esculturas y símbolos son asombrosamente similares a los que se encuentran en los restos de esa alta civilización de la Edad de Bronce que floreció en Creta y que sobrevivió hasta tiempos históricos. Si el arte rupestre paleolítico comienza hace alrededor de 30 mil años en Europa, si se considera que el neolítico —o sea, la domesticación de plantas y animales y por lo tanto asentamientos fijos humanos— se da alrededor de hace 10 mil, y si el salto hacia la historia o el registro de los sucesos con un lenguaje escrito se da hasta apenas hace unos 5000 años, la humanidad ha transitado lo suficiente como para pasar por diversos estadios en los cuales caben diversas posibilidades.

La economía agrícola trae consigo una fuerte relación con los ciclos biológicos de las plantas y animales de los que depende la subsistencia y el cambio cíclico de nacimiento, muerte y renacimiento, que se adscribe a poderes supranaturales. En consecuencia, se busca mantener el equilibrio y obtener protección para el mantenimiento de la vida por medio de los ritos. Para los arqueólogos es aceptado que en el neolítico la vida giraba alrededor de la Gran Madre, dada la inmensa cantidad de vestigios que así lo indican —altares, vasijas rituales, pinturas, templos, y en especial esculturas. Quiero decir que las esculturas en hueso y piedra son con mucho anteriores a la cerámica que se empezó a fabricar hace unos 8500 años.

En estas esculturas la representación de la Diosa, la Gran Madre, como ser sexual, es innegable. Nacimiento y muerte tienen un papel vital dentro de la cosmogonía, al igual que lo que permite la renovación de la vida: la unión de los sexos. La



que visitaron en su constante navegar y mercar. Es Anat, Astarté, Innana, Mah la grande, Ishtar, y el sexo es sagrado. Es la Señora del Cielo pero el cielo no está en otro mundo. Se erigen templos en todas las comunidades y alrededor suyo las tierras de labranza y los ganados. El templo es el lugar del espíritu y del cuerpo, indiviso, y es ahí donde se almacena el grano y donde el sexo es una actividad ceremonial.

El rito del matrimonio sagrado de Innana y su consorte Dumuzi fue central en Sumer. Los textos encontrados no solo nos dicen lo que la gente creía sino que describen sus actos. Dicen que invocaban a Diosa y Dios a tornar posesión de sacerdotisa y sacerdote para así poder revivir la renovación del mundo a través del poder erótico sustentador de vida. Porque Innana y Dumuzi gozan de sus cuerpos y ella nunca se embaraza, su sexualidad es celebrada por sus poderes de placer y renovación, no de reproducción. En estos textos⁹ ella hace poesía con sus atributos, alaba sus partes, y canta en especial a su vulva:

¿Quién labrará mi terreno húmedo?
Mi vulva, el cuerno,
El Barco Celestial,
está pleno de ansiedad como la luna nueva,
¿Quién labrará mi vulva?
¿Quién labrará mi planicie superior?

Al sexo de su amante lo identifica como una fuerza fructífera que despierta nueva vida: el pene, con su misteriosa turgencia que se eleva enhiesta, es relacionado mágicamente con la turgencia de los brotes, los manojos de dátiles e incluso de las ubres. El poder sexual masculino es sustentador de vida, es alimento en sí mismo:

Ha brotado, ha retoñado
Él es verdor plantado cerca del agua
Es el que mi vientre ama más.
Su mano es miel, su pie es miel
Siempre me endulza.
Haz tu teche dulce y espesa, mi amado
Mi pastor, beberé tu leche fresca
Deja que la leche de la cabra fluya a mi redil
Llena mi sagrada mantequera con queso de miel.

Innana no es una pareja pasiva, sino todo lo contrario, es sexualmente agresiva y directa y busca su satisfacción. La franca alabanza de sus genitales es difícil de comprender en un mundo en el que las mujeres están condicionadas a odiar sus propios cuerpos, a considerarlos sucios, ajenos, feos. Pero para mujeres y hombres de entonces, el sexo era un don precioso, y tanto, que se realizaba en la casa de la creadora de cielo, tierra y vida toda,

En una sociedad matrilineal, en que nadie se ataba en matrimonio, las sacerdotisas eran llamadas qadishtu, que se traduce del acadio literalmente mujeres sagradas. Lo que se ha llamado prostitución ritual no es más que el sacro oficio visto a través de los ojos prejuiciados —o mejor diría perversos— de la moral patriarcal que enfatiza el uso sexual de la mujer. Las qadishtu tenían incluso leyes reconocidas en los primeros tiempos de las conquistas indoeuropeas, concernientes a derechos legales y económicos. Y el romano Lucio escribe que aún en el último milenio AEC las suyas eran muy sagradas costumbres.

En el mito de Innana y Dumuzi hay otro elemento importante para entender la cosmogonía de la cultura antigua: la muerte. La unión sexual con Dumuzi está equilibrada con el rito del luto por la muerte del dios: así como el pene crece, se hincha, derrama su semilla y luego se retrae, así el grano renace verde en la primavera y luego se marchita bajo el inclemente sol, al igual que el becerro envejece y pierde la vida. Por lo tanto, Dumuzi muere e Innana no puede hacer nada para impedirlo. Parecido a los mitos de Perséfone o Jun Aj Pu y Shabalanqué¹⁰ y de todos los que relacionan el invierno, o la sequía cíclica, con el inframundo —ya que el grano se mantiene en la tierra hasta volver a brotar— el entendimiento de la muerte sigue aún siendo algo natural.

Este mito sumerio fue escrito en tiempos en que el patriarcado iba ya en ascenso, más la presencia de la Diosa aún era innegable. Se perciben elementos ajenos a la cultura antigua pero todavía mantiene su concepción de lo sagrado. No así el

sí compartiendo ideología, los aztecas en Mesoamérica. Todos ellos llegaron de los desiertos del Norte y tenían en común una organización social en el que la violencia, el dominio, la jerarquía y la estructura autoritaria eran la norma y, además, que no habían desarrollado tecnologías de producción, sino de destrucción.

Engels⁷ es uno de los primeros en relacionar la emergencia de la estratificación social basada en la propiedad privada con la dominación masculina sobre las mujeres. También relacionó el cambio de la matrilinea a la patrilinea con el desarrollo de la metalurgia del cobre y el bronce, y ahora sabemos que no fue su descubrimiento sino el uso que se le dio a los metales: la creación de poderosas armas de destrucción, ya que su uso estaba extendido en los poblados neolíticos en forma de joyería y ornamentos rituales. La derrota histórica del sexo femenino, como la llama Engels, no se dio con el pastoreo como principal medio de producción, sino con las tecnologías de destrucción aplicadas por los pueblos pastores sobre los pueblos agricultores en la edad de Bronce.

Dice Gimbutas:⁸ El sistema de la vieja Europa se enfoca en el ciclo agrícola de nacimiento, muerte y regeneración, representado en el principio femenino, una Madre Creadora. La ideología Kurga, como se deduce de la mitología comparativa indoeuropea, exalta a los viriles dioses guerreros del trueno y el rayo. Las armas no existen en la imaginaria europea, pero la daga y el hacha de doble cabeza son símbolos dominantes de los Kurgos, quienes, como todos los indoeuropeos conocidos históricamente, glorificaban el poder letal de la filosa hoja de la espada.

La de los mil nombres en la historia o El patriarcado y la muerte del Toro Sagrado

Innana, tu pecho es tu campo
Tu amplio campo derrama plantas, derrama granos...

Hablaré ahora del cercano y medio Oriente, una



de las llamadas cunas de la civilización. Lo hago porque en la actualidad su influencia se deja sentir hasta el fondo de nuestras acciones. No solo es la zona que los perros del mal insisten en devastar, sino que su legado no solo histórico sino mitológico, es decir psicológico, pesa sobremanera en nuestra cultura occidental.

A partir de las primeras tabletas con inscripciones cuneiformes empieza la historia. Estas, junto con los hallazgos arqueológicos, son las que nos cuentan el relato: Y en un principio era Ella, Ella reinaba a todo lo largo y ancho del Levante, de la fenicia Byblos a Israel. De Ur a Siria a la península arábiga a Egipto. Ella tiene las mismas características y muchos nombres. La Diosa reina y la civilización florece. Sus símbolos son granadas y dátiles, serpientes y aves, la luna creciente y el sol. Ella es la vida y la muerte, el placer y el misterio. Da la vida, provee el alimento y la civilización misma. Su desnudez se muestra con orgullo. Es aquí donde la sexualidad, donde el placer que proporciona, es manifiesto de manera clara y ella ofrece su cuerpo y canta su belleza.

Los fenicios, o caananitas, los actuales palestinos, llevaron a la Diosa a todos los puntos de la tierra

mito babilónico de Gilgamesh, en donde Ishtar tiene un papel muy diferente, aunque una de sus sacerdotisas, una hieródula, qadishtu o ishtaritu, es un personaje básico para el desarrollo de la historia.

Ishtar y Gilgamesh o la conquista del poder

Las invasiones indoeuropeas fueron cambiando las culturas ginocéntricas hasta hacerlas desaparecer bajo e1 completo dominio de estos guerreros. Alrededor del 2600 AEC Gilgamesh toma el poder en Uruk, Mesopotamia, el actual Irak. Esta es una historia épica mezclada con nuevos y viejos mitos.¹¹ Gilgamesh es el soberbio y ambicioso rey de Uruk, al que todas las mujeres deben entregarle su virginidad antes que a su futuro esposo—otros tiempos corren ya....

Ishtar contiene el atributo del sexo y el placer, pero Gilgamesh la trata ahora como seductora, voluble, traicionera y prostituta.

No, no te tomaré como esposa!
Eres un brasero
que se enfria como hielo!
Eres portezuela que deja pasar vientos y corrientes!
Eres odre de agua que se derrama sobre su portador!
Eres un ariete que derrumba las murallas
de su propio país!
Eres sandalia que lastima el pie de quien la calza!

Esto es lo que le responde cuando le pide sea su esposo y le ofrece el trono de su reino. Obviamente Ishtar, o Inanna, al hacer este ofrecimiento es porque está disminuida en su poder. El rechazo la pone a llorar frente a su padre en los cielos y le pide crear un toro divino para ella. Esta es —claramente— ya otra historia, una muy distinta a la que se venía desarrollando por milenios. Gilgamesh encarna el nuevo poder de dominio que se abre paso a golpe de espada. Su misión es la conquista y desaparición de todo lo que sea Diosa. Corta el bosque sagrado, Santuario de la Diosa como Irmini:

Pondré manos a la obra para cortar los cedros y así lograr un nombre eterno... y suprimiremos de la tierra la maldad

Ahora lo femenino es sinónimo de maldad. Gilgamesh prefiere unirse a Enkidú, creado por la Diosa para vencerlo y que fue humanizado —ya que era como vestía salvaje— por una de sus sacerdotisas. Su madre misma se lo anuncia al interpretarle un sueño:

El hacha que veías es un hombre
Lo amarás y acariciarás como a una esposa¹²

Con él corta los cedros, a él lo llora cuando muere, y él vuelve del infierno en una de las versiones para decirle:

Mi cuerpo, que tu corazón se complacía en acariciar...

Con él mata al Toro del Cielo de Ishtar

Ishtar prorrumpió en un lamento:
No acaso me humilló Gilgamesh, que mató al toro del cielo?
Al oír enkidú lo que decía Ishtar
Arrancó una pata al toro del cielo¹³
Y se la arrojó a la cara:
Si a ti te agarrara
Haría contigo otro tanto
Y colgaría tus tripas de tus brazos!
Reunió Ishtar a las hieródulas,
Las prostitutas, las rameras,
Sobre la pata del toro hizo un duelo.

Gilgamesh recogió los cuernos y
Entró y los colgó en la alcoba
Del jefe de familia.

Y con los cuernos lunares colgados en la alcoba del jefe de familia la historia evidentemente ha dado un vuelco. La Diosa se vuelve oscura, negativa, malvada. Y el padre, el rey, la única autoridad.

El Enuma Elish, mito babilónico tardío, refiere la creación como el triunfo del orden androcéntrico sobre el de la madre. Relata la batalla de Marduk sobre Tiamat, la creadora primigenia. Marduk la mata, la destaza, y con sus partes hace la tierra.

La parte en dos como a una almeja
La mitad de ella la pone arriba, para hacer el cielo
Bajó la barra, apostó a los guardias
Y no permitió que se escaparan sus aguas.¹⁴

El mundo ha sido desmembrado, dividido, vencido,

encarcelado. En la nueva cultura, reformada por la guerra, el ser es también reformado a imagen y semejanza de la guerra. La obediencia se convierte en elemento determinante para el triunfo o la derrota, la mente colectiva se obsesiona con imágenes de obediencia, órdenes. Y control total. El temor se vuelve el medio. Marduk representa los nuevos roles: es rey, conquistador, ordenador del universo, juez, amo de sirvientes y censor. Tan censor, que empiezan a aparecer leyes como esta: si una mujer le dice a un hombre... se le romperán los dientes con un ladrillo.¹⁵

Su palabra, la palabra del rey, tiene todo el poder:

El habló y a su palabra la constelación fue destruida
Habló otra vez
Y la constelación fue reconstruida
Los dioses, sus padres
Viendo el poder de su palabra
Se regocijaron diciendo
Marduk es rey!¹⁶

Notas

¹ Starhawk, *Truth and Dare*, p. 8.

² Citado por Rian Eisler en *The Chalice and the Blade*, p. 9. Todas las traducciones del inglés hechas por la autora.

³ Mellaart, *Catal Huyuk*, p.24.

⁴ Utilizo las siglas AEC, Antes de la Era Común, en lugar de AC, Antes de Cristo y EC, Era Común, en lugar de DC, Después de Cristo.

⁵ Mel1art, en *The Neolithic of the NearFast*, citado por Eis1er.

⁶ Enrique Florescano, *Imágenes de la patria 1*, en *La Jornada*, Junio 2004.

⁷ En *El Origen de la familia, la Propiedad Privada y el Estado*.

⁸ En *First Wave od Eurasian Steppe Pastoralists*, citada por Eisler en *The Chalice and the Blade*.

⁹ Paráfrasis de textos sumerios en *Innana, Reina del Cielo y de la Tierra*, de Diane Wolkstein y Noah Kramer, *Harpers&Row*, NY, 1983, p. 38 y39.

¹⁰ Según la traducción del *Pop Wuj (Popol Vuh)* directamente del kiché hecha por Adrián Inés Chávez. Ediciones de la Casa Chata, Guatemala, 1977.

¹¹ Todas las citas en este capítulo fueron tomadas de Gilgamesh,

en traducción de Jorge Silva Castillo.

¹² sic

¹³ En otra traducción dice: sus genitales.

¹⁴ En J. Pritchard, *The Ancient Near East*, p. 35.

¹⁵ Ley Urukagina, 2415 AEC, citada en S. Kramer, *The Sumerians*, p. 322.

¹⁶ En T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*; p.176.



Género, masculinidades y homosexualidades: una reflexión desde la

✍ Celmy Teresa Noh Poot²

Susana Narotzky (1995) argumenta que la antropología social tiene cuatro puntos fundamentales con respecto al género de los cuales me interesa resaltar el que refiere a «integrar lo ideal y lo material en un mismo proceso dialéctico» —el discurso y la praxis. Pues en una investigación sobre las homosexualidades, es importante situar las prácticas sociales en sistemas de significación como son el género, la sexualidad y la homosexualidad. Debemos abordar los imaginarios sobre la sexualidad, las prácticas sociosexuales entre varones y las relaciones sociales así como los sistemas culturales en los que se enmarcan éstas (Narotzky, 1995).

Pues abordando dichas cuestiones las homosexualidades no serán reducidas a esencias de los cuerpos, es decir, su análisis será desde los sistemas de significación que enmarcan las prácticas de los hombres que tienen sexo con hombres (HSH), con la finalidad de mostrar la lógica de poder inmersa en dichas significaciones. Evitando así, naturalizar aspectos de la vida social.

2 Las masculinidades y la categoría género

Los estudios sobre masculinidad, retoman el uso de la categoría género con la finalidad de mostrar que también los hombres viven dentro de una lógica que determina sus acciones.

La masculinidad es una construcción cultural más que una esencia inmutable y derivada de los hombres, utilizamos el concepto «[...] para designar una serie de discursos sociales que pretenden definir al término masculino del género dentro de configuraciones históricas particulares y diferenciarlo de las propias experiencias de los hombres, que no están restringidos inevitablemente a someterse a tal construcción y que manifiestan innumerables formas de resistencia» (Amuchástegui, 2002: 4. Cfr. Connell, 2003 y Gutmann, 1998).

Es necesario situar a los varones en el orden de género prevaleciente para identificar las configuraciones históricas que los atraviesan. En

En las investigaciones sobre las masculinidades la categoría analítica género, es utilizada para enfatizar las relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres, las cuales son experimentadas de manera diversa por ambos, ya que también están atravesados por otras diferenciaciones sociales.

Género es una herramienta teórico-metodológica que nos permite hacer un análisis sociocultural, es un modo de observar e interpretar a las personas desde la historicidad y la diversidad del contexto de su interacción. Pero también es un conjunto complejo de relaciones y procesos que repercuten en el actuar de los individuos.

Los sujetos establecen distintas relaciones sociales, una de ellas son las basadas en la interpretación sobre los cuerpos. En el caso de los varones, éstas los posicionan en un lugar ventajoso con respecto a las mujeres, en este sentido, los hombres son quienes ostentan relaciones dominantes sobre las mujeres, pero, ¿qué pasa cuando los varones contradicen la norma hombre-masculino-heterosexual?

Si el género como relación social establece desventajas económicas, políticas, sociales y culturales a las mujeres, ¿qué pasa con los varones homosexuales?, ¿qué desventajas experimentan? y ¿cómo las enfrentan desde su posición de hombres? Pues en algún momento de su vida son socializados como cuerpos masculinos y han vivido en ventaja considerable con respecto a la otra mitad de la humanidad que son las mujeres.

En este trabajo, abordamos los principales aportes de la antropología para el estudio de las homosexualidades, usando la categoría género como herramienta analítica que permite abordar la complejidad de las relaciones sociales y que a la vez muestra las desigualdades basadas en la diferencia ya sea entre mujeres y hombres, o entre varones heterosexuales y homosexuales.

1 Género una manera de observar la realidad y una realidad social

La lógica de género como una lógica de poder,

nos permite adentrarnos a los discursos sobre los cuerpos de varones y mujeres pues la «masculinidad y feminidad son, en gran medida, definidos en referencia a la elección del objeto con quien uno tendrá actividad sexual. Ser hombre es tener sexo con una mujer [...]» (Weeks, 2000: 202).

En este sentido, la sexualidad es una construcción social, histórica y simbólica que establece normas, prácticas y discursos relacionados con el uso del cuerpo, enfatizamos la realidad de los varones porque nos enfocamos en las prácticas sociosexuales entre ellos.¹

El género es una categoría analítica que nos permite mostrar las relaciones de poder que estructuran la sexualidad y en especial, a las llamadas sexualidades disidentes. Asimismo, señala que el cuerpo es una construcción porque el hecho de tener pene o vagina no debiera determinar la vida de las personas, a menos que exista una interpretación jerárquica sobre el significado de los mismos. La interpretación simbólica y social sobre ciertas partes del cuerpo, posicionan a los sujetos, o no, en ventaja, sin embargo, las sexualidades estigmatizadas nos permiten ver que la lógica de género no es omnipotente ni coercitiva totalmente, pues los sujetos resisten.



orden de género

Consideramos importante abocarnos en la llamada heterosexualidad obligatoria, como la forma específica en que la sexualidad es regulada con respecto a las prácticas eróticas y los placeres. En este caso, la homosexualidad contradice dicha normatividad sexual sobre los cuerpos de mujeres y hombres.

La heterosexualidad es una construcción social que regula los encuentros erótico-afectivos entre los géneros, «es decir, que tanto <hombres> como <mujeres> tienen, por su condición biológica, una serie de atributos culturales que se manejan bajo el supuesto de ser otorgados por la <naturaleza>» (González Pérez, 2001: 98). La naturalización de las conductas heterosexuales, no da cabida a otros tipos de relaciones sexuales, sin embargo, la realidad nos muestra que las normas sociales pueden ser flexibles y hasta contradictorias.³

En especial, nos centramos en el ejercicio de la sexualidad de varones homosexuales, que al tener cuerpo de hombre reciben determinada carga social al nacer, la cual se relaciona con la masculinidad dominante que implica: heterosexualidad, un rol sexual activo y papeles sociales, económicos y políticos con significados diversos a los femeninos. Hay quienes denominan a este hecho como la trilogía de prestigio «hombre-masculinidad-heterosexualidad» (Núñez, 2000).

Dicha normatividad heterosexual, no sólo es obligatoria para los hombres sino también para las mujeres pues las relaciones eróticas —en el imaginario social e instituciones— tienen como fin la reproducción de los humanos. Sin embargo, la existencia de orientaciones sexuales distintas a la normatividad, dejan ver que los individuos eligen su objeto de deseo sexual a pesar de su cuerpo físico (Lamas, 2000). En este caso, hablamos de varones con cuerpo de hombre y por tanto, ligados al imaginario social sobre la masculinidad.

En este sentido, género como categoría nos proporciona las herramientas teóricas para hablar de la sexualidad como campo donde las

relaciones de poder atraviesan el placer, el deseo y el ejercicio de la libido, asimismo, es un campo donde homosexuales, heterosexuales, bisexuales, transgéneros y/o transexuales son catalogados jerárquicamente de acuerdo a la simbolización y significación sobre los cuerpos humanos. En nuestro caso queremos rescatar los significados de unas prácticas sociosexuales en el marco de la interacción, para lo cual, es menester situar los discursos dominantes y aquellos que los sujetos expresan.

La diversidad sexual vigente en nuestra sociedad actual, nos obliga a contemplar la variedad de sujetos sociales emanados de prácticas sociosexuales diferentes,⁴ con la finalidad de evidenciar y rechazar la discriminación. La antropología no escapa a esta necesidad, pues como disciplina interesada en el estudio de la cultura y de la participación de mujeres y hombres en la misma, ha tomado como objeto de estudio a las homosexualidades, a pesar de ciertas renuencias (para una discusión amplia sobre esto, véase Hernández Cabrera, 1997, Vance, 1997).

La diversidad, la sexualidad y el género como nociones teóricas han permitido mostrar la pluralidad de identidades y sexualidades que se manifiestan en la sociedad y en los sujetos. Por tal motivo, los estudios sobre diversidad sexual enfatizan la importancia de aproximarnos a los significados de las prácticas, de acuerdo al contexto sociocultural local. Con la finalidad de identificar las ideologías de discriminación que promueven la estigmatización de las personas (Hernández Cabrera, 2001).

Como línea de interés científico la diversidad sexual es una «[...] área de investigación académica que intenta entender los significados sociales asignados a las identidades y prácticas sexuales en contextos socioculturales específicos, y el carácter diverso de las mismas [...]» (Hernández Cabrera, 2001: 21). Por esta razón, la sexualidad es vista como una construcción social y lo importante, es la búsqueda de los significados de las prácti-



este sentido, no definimos las masculinidades como cuestiones ya dadas que los sujetos solo reproducen, sino más bien tenemos que resaltar las condiciones particulares del contexto donde interactúan éstos individuos, con la finalidad de comprender sus prácticas, valores y vivencias en el marco de las masculinidades y homosexualidades como nociones discursivas que nada tienen de natural.

En los trabajos antropológicos sobre la masculinidad, el género como categoría analítica es parte esencial para situar las masculinidades en el contexto de las relaciones sociales derivadas de la interpretación sobre el cuerpo de hombre y de mujer (Connell; 2003).

Es decir, los discursos, representaciones y sistemas de significación —y diferenciación que a su vez implican desigualdad— están arraigados en cuerpos humanos, estos cuerpos, en esta discusión son varones que tienen prácticas sexuales con otros hombres.

En este sentido, retomamos las propuestas de Susana Narotzky (1995) y de Teresita de Barbieri

(1996) cuando hablan de incorporar el uso de género en el análisis de la praxis social y de la construcción simbólica del género. Es necesario, usar un enfoque dialéctico que resalte la importancia de la agencia humana, para observar los momentos de resistencia ante la dominación social.

También retomamos a Teresa De Lauretis (1991) cuando enfatiza la construcción subjetiva del género, la cual recae en la persona, un sujeto, un cuerpo, que al mismo tiempo puede manifestar protagonismos y/o autodeterminaciones en las prácticas micropolíticas y cotidianas.² Es decir, la importancia de su aporte radica en la contemplación de las resistencias por parte de los sujetos, no observa el poder como unidireccional sino relacional:

La construcción del género sigue teniendo lugar hoy en día a través de las diversas tecnologías del género (como el cine, por ejemplo) y de los diversos discursos institucionales (como el de la teoría), los cuales tienen poder para controlar el campo del significado social y, por ello, para producir, promover e «implantar» representaciones del género. Formulados desde el exterior del contrato social heterosexual, e inscritos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden contribuir también a la construcción del género, y sus efectos se manifiestan con mayor intensidad en el nivel «local» de las resistencias, en la subjetividad y la autorrepresentación (De Lauretis, 1991: 259).

La incorporación de la construcción social y dialéctica de género en los estudios sobre las masculinidades, permiten abordar nuevas temáticas «la construcción de la masculinidad en la vida cotidiana, la importancia de las estructuras económicas e institucionales, el significado de las diferencias entre las masculinidades y el carácter contradictorio y dinámico del género» (Connell, 2003: 58). Entre los principales estudios sobre las masculinidades se encuentran los referidos a las homosexualidades como parte de la diversidad presente en las sociedades humanas.

2.1 La sexualidad, las homosexualidades y el

que Foucault llamada «fermentación discursiva» que proliferó en el siglo XVIII y que posteriormente declinó con la medicalización de la sexualidad —histerización del cuerpo de la mujer y del sexo del niño. Este discurso impregnó los cuerpos de los varones que tenían relaciones sexuales con otros hombres, con el término homosexual los sujetos fueron clasificados como parte de una especie, una tipología para controlar a quienes salen de las normas y ubicarlos como desviados, perversos o enfermos.

La sexualidad fue establecida como destino de las personas, pues con el surgimiento de la categoría social, política y médica de homosexual, las personas pasaron a definirse de acuerdo con sus prácticas sexuales:

[...] el despliegue de estos términos debe ser visto, por tanto, como parte de un esfuerzo mayor efectuado a fines del siglo XIX y principios del XX por definir más estrechamente los tipos y formas de la identidad y el comportamiento sexual, lo que convirtió a la homosexualidad y la heterosexualidad en términos opuestos, de importancia crucial (Weeks, 2000: 204).

Por tales motivos, es importante mostrar las rutas de significación que usan los varones homosexuales para referir a sus prácticas con la finalidad de conocer si subvierten o no las categorías dominantes sobre el ser hombre y el ser gay u homosexual «[...] podríamos asumir que entre las posibilidades de conducta de nuestra especie figuran las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo. Ahora bien, afirmar que esta posibilidad deba originar o contener una <realidad homosexual> u <homosexualidad> concebible como un universal de la vida humana, resulta más problemático» (Vendrell, 2001a: 42).

En este sentido desde una perspectiva social, la homosexualidad es una elaboración discursiva con distintos significados según el contexto, con esta visión se intenta:

[...] comprender todas estas prácticas como aspectos de relaciones sociales más amplias, des-

enredar el contexto en que los actos adquieren significado [...] implica tratar de comprender el funcionamiento de las relaciones de poder, las coerciones sutiles que limitan las posibilidades de elección, el impacto posible de una actividad sexual específica sobre uno mismo y sobre los demás, así como las posibilidades de placer y autonomía personal que pueden impulsarse (Weeks, 1998: 85).

Finalmente, esperamos que esta reflexión permita observar a las homosexualidades como objetos de estudio desde las ciencias sociales y humanidades. Es decir, queremos mostrar cómo los aspectos naturalizados de nuestras vidas bien pueden mostrarnos nuestra historicidad y nuestra posición como sujetos sociales, cambiantes y determinados socioculturalmente.

Asimismo, es una forma de aproximarnos a la discriminación, rechazo, estigmas y costos sociales que sufren las mujeres y hombres que conducen sus vidas por los senderos de la desviación. Con la finalidad de validar las experiencias de éstos en el marco del respeto y derecho a la diversidad en una sociedad donde la homogeneización y los



cas sociales derivadas del ejercicio de la misma, tanto en un contexto particular así como desde la posición de los sujetos en la estructura social.⁵

La jerarquía de género está basada en oposiciones binarias que para el caso de las conductas sexuales existe «[...] la correlación del binomio <masculino/femenino> con el de <activo/pasivo>, controlando la figura del varón homosexual, desvinculándola de la masculinidad y relegándola a la parte desfavorecida de estas categorías de conocimiento binario» (Andrés, 2000: 124). Como Rodrigo Andrés (2000) señala, para el caso de América Latina el imaginario social relaciona homosexual con «afeminado» y lo macho con el papel sexual activo —penetrador— lo que también Guillermo Núñez (2001) menciona cuando habla de la trilogía estigmatizada «tercer género-homosexual-afeminado».

En este sentido, Connell (2003) y Vendrell (2001a) advierten que «en una sociedad que ha instaurado las <preferencias> o la orientación sexual como forma privilegiada de identificación de sus miembros, de etiquetarlos y por tanto de normalización y control social» (Vendrell, 2001a:47) debemos cuestionar y deconstruir las categorías clasificatorias mediante el análisis de los significados que para los sujetos estigmatizados tienen sus prácticas sociosexuales.

La antropología constructivista sobre la sexualidad, nos permite buscar los significados de las homosexualidades desde un contexto simbólico que estigmatiza prácticas y relaciones que son consideradas contrarias a las normas sociales, los valores y las representaciones establecidas por la normatividad heterosexual.

El constructivismo en los estudios sobre la diversidad sexual cuestiona las categorías clasificatorias de los sujetos sociales, especialmente las relacionadas con el cuerpo, las identidades, lo sexual, lo erótico, «[...] todo eso, son fundamentalmente construcciones sociales, con todo lo que ello implica, son ideas que a duras penas han salido de los círculos científico-académicos

[...]» (Vendrell, 2001b: 58).

3 La(s) homosexualidad(es) como construcción histórica

La palabra homosexual fue acuñada en el siglo XIX y estuvo atravesada por discursos médicos, psicológicos, legales y religiosos (Andrés, 2000). Las primeras definiciones sobre las prácticas sexuales entre varones fueron morales y médicas, unas referían al pecado y el término usado era sodomita, mientras que las segundas apuntaban a

[...] un tipo particular de persona sexual, que tenía no sólo un nombre sino una historia personalizada (padre débil, madre fuerte, o a veces un padre impositivo y una madre sumisa), características físicas (caderas anchas, voz aguda si era hombre, figura masculina y vello en el labio superior si era mujer) y deficiencias indicativas (incapacidad para chiflar, disgusto por los niños) (Weeks, 1998: 80).

Las categorías sociales ya mencionadas, forman parte de la institucionalización de la heterosexualidad, pues desde el siglo XIX hombres y mujeres fueron definidos con relación a sus prácticas sexuales y su cuerpo,⁶ reduciendo el abanico de posibilidades a dos opciones válidas y a una serie de alternativas patológicas (Weeks, 2000).

La palabra homosexual como muestra del poder de la representación tiene dos sentidos: el primer sentido, es de clasificación social: surgió en el discurso psico-médico del siglo XIX, cuyo antecedente fue el discurso sobre las perversiones, desde la visión religiosa. Homosexual tiene una contraparte que es el heterosexual categoría social e histórica también y es el eje estructurante de la sexualidad (Núñez, 2001). El segundo sentido refiere al orden de género que establece la complementariedad sexual con el fin de la procreación y los estigmas sociales son asignados a los individuos cuando contradicen las asignaciones sociales impuestas a su género.⁷

Este desarrollo de las clasificaciones sobre las sexualidades no ortodoxas, tiene que ver con lo

como dimensión antropológica de la diferencia cultural» en Boletín, Órgano informativo de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH), noviembre-diciembre. Pp. 3-8.

—(2001). «Los estudios sobre diversidad sexual en el PUEG» en Gloria Careaga y Salvador Cruz (comps.), Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis, México, PUEG-UNAM. Pp. 21-30.

—Lamas, Marta (2000). «Diferencias de sexo, género y diferencia sexual» en Cuicuilco, Nueva Época, vol. 7, núm. 18. Pp. 95-118.

—Molina, Cristina (2000). «Debates sobre el género» en Celia Amorós (comp.). Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis. Pp. 225-284.

—Narotzky, Susana (1995). Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias sociales, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

—Núñez Noriega, Guillermo (2000). Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual, México, UNAM/PUEG/Miguel Ángel Porrúa.

—(2001). «Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismo en México», en Desacatos, vol.6, CIESAS. Pp. 15-34.

—Vance, Carol (1997). «La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico» en Estudios Demográficos y Urbanos, El Colegio de México, vol. 12, Pp. 101-128.

—Vendrell Ferré, Joan (2001a). «La homosexualidad no evoluciona, se construye. Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual» en Cuicuilco, Nueva Época, vol. VIII, núm.2. Pp. 31-50.

— (2001b). «El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual» en Gloria Careaga y Salvador Cruz (comps.), Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis, México, PUEG-UNAM. Pp. 43-64.

—Weeks, Jeffrey (1998). «El desafío de la diversidad» en Sexualidad, México, Paidós, UNAM/PUEG. Pp. 71-89.

— (2000). «La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades» en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales, México, El Colegio de México. Pp. 199-221.

Notas

¹ Es parte de la discusión teórica de la tesis de maestría Homosexualidades entre varones de Mérida, Yucatán: una sexualidad estigmatizada.

² Licenciada en ciencias antropológicas con especialidad en antropología social, por la Universidad Autónoma de Yucatán. Especialista en estudios de la mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (UAM-X) y candidata a maestra en estudios de la mujer por la UAM-X.

³ Foucault mostró la historicidad de la sexualidad, dejando ver que la fisis está cargada de significados culturales (2002). El cuerpo lejos de ser un material pasivo, «funciona como símbolo privilegiado» pues también es «una construcción cultural en sí mismo y ello no porque se obvie la fisis sino porque ésta viene marcada desde el principio con ciertas significaciones» (Molina, 2000: 263).

⁴ De Barbieri (1996) critica a De Lauretis porque reduce el género a la ideología y la praxis, sin embargo, consideramos que al incluir su propuesta en un enfoque dialéctico (Narotzky, 1995) enfatizamos las estructuras de significación —no sólo las representaciones subjetivas del género— e intentamos no reducir la realidad a la praxis sino también contemplamos lo que De Barbieri llama «el convenio social» sobre el género, la sexualidad, la masculinidad y el cuerpo.

⁵ Foucault con su historia sobre la sexualidad ha mostrado entre otras cosas, el control sobre el cuerpo, sobre la sexualidad y los discursos sobre el llamado placer perverso, la conducta anormal o desviada, entre ellas, la homosexualidad (2002). A pesar de que Foucault se enfoca básicamente en los hombres (Molina, 2000; Lamas, 2001).

⁶ Término retomado de Cesar González Pérez (2001) y refiere a la orientación erótico-afectiva que tiene repercusiones sociales pues están reguladas por normas, valores, representaciones y símbolos relacionados con la construcción simbólica y jerárquica de género

⁷ También hay otros enfoques, como el queer que es el más aplicado en Estados Unidos, por ser considerado como forma de resistencia ante la represión y clasificación de las personas con las palabras homosexuales, lesbianas, travestis, entre otras (Gardner Honeychurch, 1997). Pero también queer se ha generalizado a los estudios sobre otros grupos estigmatizados (Halperin, 2000: 17). Sin embargo, Porfirio Hernández Cabrera señala que en México las categorías sexuales modernas —gay y lesbiana— son consideradas disidentes (2001: 26).

procesos globales son el pan de cada día.

Bibliografía

- Amuchástegui, Ana (2002). «Masculinidad: una categoría en problemas» en <http://www.memoria.com.mx/155/Amuchastegui.htm>.
- Andrés, Rodrigo (2000). «La homosexualidad masculina, el espacio cultural entre masculinidad y feminidad, y preguntas ante una <crisis>» en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), Nuevas masculinidades, Barcelona, Icaria-Instituto de la Mujer. Pp. 121-131.
- Careaga Pérez, Gloria (2001). «Orientaciones sexuales alternativas e identidad» en Gloria Careaga y Salvador Cruz (comps.), Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis, México, PUEG-UNAM. Pp. 119-130.
- Connell, Robert W (2003). Masculinidades, México, UNAM-PUEG.
- De Barbieri, Teresita (1996). «Certezas y malos entendidos sobre la categoría género» en Yamila Azize Vargas et.al, Estudios básicos de derechos humanos, Tomo IV, San José, Costa Rica, Instituto interamericano de derechos humanos-comisión de la unión europea. Pp. 47-81.
- De Lauretis, Teresa (1991). «La tecnología del género» en Carmen Ramos (comp.), El género en perspectiva, México, UNAM-I. pp. 231-278.
- Foucault, Michel (2002). Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. México, Siglo XXI Editores.
- Gardner Honeychurch, Kenn (1997) «La investigación de subjetividades disidentes: retorcendo los fundamentos de la teoría y la práctica» en Debate Feminista, México, año 8, vol. 16. Pp. 112-138.
- González Pérez, Cesar (2001). «La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales», en Desacatos, vol.6, CIESAS. Pp. 97-110.
- Gutmann, Matthew (1998). «Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad» en La ventana Revista de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara, núm. 8. Pp. 47-99.
- Guasch, Óscar (2000). La crisis de la heterosexualidad, Barcelona, Editorial ALERTES.
- Halperin, David (2000). San Foucault. Para una hagiografía gay, Córdoba, Argentina, Cuadernos de Litoral, Edelp.
- Hernández Cabrera, Porfirio (1997). «La orientación sexual

⁸ Antes del siglo XIX la palabra sodomita separaba las sexualidades no ortodoxas, pero describía infinidad de prácticas entre ellas, la penetración anal, sexo con animales, entre otras. En general era usada para rechazar las sexualidades no reproductivas pues ese era el objetivo del coito. Las relaciones sexuales entre varones fueron interpretadas como pecado y la Inquisición se encargó de castigarla, por lo cual, se equiparaba a herejía y ya en el siglo XIX y parte del XX se convirtió en delito —y hay países donde continúa con dicha clasificación— (Oscar Guasch 2000, Foucault 2002, Weeks, 1998 y Careaga Pérez 2001). Es decir, la sodomía pasó de pecado —herejía— a delito, posteriormente a desviación, perversión y enfermedad psiquiátrica. Este desarrollo trasladó las categorías religiosas en problemas de orden público, el cual se solucionó con la reclusión, el gran encierro de los desviados. Estas definiciones tienen como objetivo la organización de la sexualidad —pero usando como referente la sexualidad masculina— con la finalidad de suprimir las diferencias y homogeneizar la sociedad (Guasch, 2000: 41 y 57). En la ilustración se reprime al libertino, ya no al pecador, ni al vicioso pero al fin de cuentas éste se inspiró en los últimos. Los dispositivos de control social son castigos derivados de la ley y de la regulación del Estado y ya no de la Iglesia.

⁹ A pesar que inicialmente homosexual no fue un término opuesto a heterosexual sino más bien era complementario (Halperin, 2004).



La virtud moral desde el género

 Karina Luna Islas

esencia de la paz, ni la esencia de nada; tenemos un derecho, legítimo per se, a la parcela de poder que nos corresponde como genérico y eso es ya de por sí suficientemente revulsivo y revolucionario, y es una reivindicación ética por su carácter universal».⁴

Para Rosa Cobo Bedia, la primera denuncia de la teoría feminista es el sesgo androcéntrico y patriarcal de los discursos teóricos, señala el análisis que realiza Celia Amorós del discurso filosófico como un discurso patriarcal, el cual es válido como ejemplo para todas las ciencias sociales, pues según la autora, ha sido elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma a éste como un destinatario en la medida en que es identificado como el género en sus capacidades de elevarse a la autoconciencia. Cristina Molina señala que la categoría género no ha sido pensada como explicación universal, ni narrativa única de la situación de muchas mujeres que son oprimidas, por el entrecruzamiento con otras variables, para ellas tan contundentes como el género, la sexualidad, la raza, la clase o la religión.

Así que en lugar de género utiliza patriarcado para mencionar el poder de los hombres sobre las mujeres. El género sería la operación y el resultado de ejercer este poder del dominio del patriarcado, de asignar los espacios (restrictivos) de lo femenino, mientras se constituye lo masculino desde el centro como aquello que no tiene límites desde lo negativo, lo abierto o lo poco valorado. Cristina Molina, conviene con Celia Amorós al considerar al género en su dimensión de poder como explanans universal y último de la opresión de las mujeres, como explicación de las relaciones de poder de lo masculino sobre lo femenino.

Es pertinente desde el género, un estudio sobre las condiciones de posibilidad, de hombres y mujeres, para crear los rasgos definitorios de su actividad y de su condición de sujetos morales, sociales o políticos. Y es precisamente en el terreno ético, a través de la idea feminista, donde se critica al esencialismo patriarcal y androcéntrico, desde donde se pretende un enfoque alternativo de las cuestiones sobre el razonamiento moral y las

Introducción

Aún cuando la pregunta por el género apenas haya estado en la línea central de la evolución de la filosofía moral, se trata de partir de «La idea de que la virtud tiene de alguna manera género, de que las normas y criterios de moralidad son diferentes para las mujeres que para los hombres, [esto] es una idea central en el pensamiento de muchos grandes filósofos.»¹ Sin embargo, la conceptualización del género es un logro reciente de los Estudios sobre las mujeres, ya que antes de la apropiación de tal herramienta, las investigaciones científicas y sociales se hacían en términos biológicos, es decir, se escribía en términos de la esencia del sexo femenino, o del masculino, se esencializaba, biologizando toda la conducta social humana, situándola en el reino animal, donde el problema sería el carácter irrefutable de las diferencias biológicas entre los dos sexos, ya que no aportaba ningún dato acerca de su significado social.

De tal forma, se considera al género como un aspecto que se encuentra en todas las sociedades humanas, el cual no sólo se establece en las relaciones entre hombres y mujeres, sino también en la base de las identidades femenina y masculina.

El concepto género es la categoría central de la teoría feminista. La noción de género surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales. Como señala Seyla Benhabib [...] es el modo esencial en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive empíricamente. Dicho de otra forma, a lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esas diferencias en desigualdad social y política.²

Por tanto, se debe tomar en cuenta la consideración género como la herramienta que ayuda a visualizar la dependencia y/o subordinación de las mujeres, así como su exclusión a expensas de las visiones idealizadas, (como por ejemplo en la filosofía de Rousseau se tiene la idea de que la virtud en las mujeres sólo puede darse a partir del

hecho de ser esposas y madres, virtud que se basa en la premisa de su dependencia y subordinación) tanto de los hombres como de las propias mujeres.

Fue la anterior noción de virtud como virtud con género, la que criticó Mary Wollstonecraft en su *Vindication of rights of women*. La virtud, decía, debería significar lo mismo tanto para la mujer como para el hombre, así, criticó con acritud las formas de feminidad a que se obligaba a aspirar a las mujeres y que, según ella, socavaban su fuerza y dignidad como seres humanos.³

Contenido

La concepción de que la virtud tiene género es medular porque apunta a desentrañar cualquier argumento con sesgo machista instaurado, en este caso, dentro de la filosofía moral y aún política. La noción de Rosa Cobo Bedia respecto al concepto de género, señala que es una construcción cultural frente al concepto sexo, palabra que ha sido reducida a términos puramente biológicos. Por lo cual, la teoría feminista vincula sexo con biología y naturaleza, así el género se sujeta a la cultura y a la sociedad. Menciona que se le ha otorgado al sexo, el aspecto de la invariabilidad y al género, el de la maleabilidad. Por lo cual para ella el concepto género es la categoría central de la teoría feminista y surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales.

Por supuesto, estas concepciones esencialistas del hombre y de la mujer resultan problemáticas, cuando son las propias mujeres quienes también corren el riesgo de menguarse o considerarse inferiores tras la apropiación de las virtudes dictaminadas por los varones. Aspecto que no ha sido de las mujeres en sí (de su naturaleza, sus capacidades y características), sino que el papel de la mujer está determinado por «lo importante», por lo masculino a través de sus prácticas e ideas.

Este parámetro es un terreno para la creatividad ética, la fuente del progreso humano moral, ya que «No tenemos por qué asegurar que somos la

de conducta. Porque magnificadas o vituperadas, las mujeres siempre han sido alienadas por un discurso sobre sí mismas que nunca han formulado o controlado. Con un esquema igualitario se desecha la mistificación que se hace de las mujeres como esencialmente generosas y más cercanas a la naturaleza.

El género hace posible visualizar y pretender que todos los sujetos, hombres y mujeres, respondan ante una misma ley, que sean iguales, (aspecto que todavía no ha sido alcanzado en ninguna sociedad). Ésta noción es imprescindible para reconocer un nosotros, donde es necesario compartir el plano de la igualdad, al mismo tiempo que se debe reconocer la diferencia.

Estos aspectos (igualdad y diferencia) se plantean a lo largo de la historia feminista pretendiendo no caer en una concepción esencialista, esbozar un resultado positivo, del cual, las mujeres se asuman, por un lado como un nuevo sujeto colectivo, diferente a los hombres y por otro, intentando plantear una alternativa al problema del género, el cual es un asunto entre iguales, en una misma plataforma de condiciones sociales impedidas por su condición de género. Asunto que no tendría tanto peso si no fuera porque se le imputa una opresión y dominación social al estadio femenino, porque las mujeres se encuentran situadas ante sus semejantes y en desventaja ante un Estado patriarcal forjado por iguales, a saber, los hombres de una misma clase.

Donde el patriarcado, como dominación masculina, es la división sexista de la sociedad por género. «El género sería la operación y el resultado de ejercer este poder del patriarcado de asignar los espacios —re restrictivos— de lo femenino mientras se constituye lo masculino desde el centro, como lo que no tiene más límites que lo negativo, lo abyecto o lo poco valorado (como el mismo Dios cuyo único límite son los espacios del mal).»⁷

Por tanto, el concepto género instituye la noción de poder patriarcal que produce lo «femenino» y lo condiciona a través de la asignación de espacios,

en primer lugar, al colocar a la mujer en esferas de sumisión y en segundo lugar, por nombrar y darle valor a esos espacios (re restrictivos) de las mujeres como «lo femenino». El género, logra dar cuenta del patriarcado, como poder de los hombres sobre las mujeres, para mantener su dominio.

Por lo cual, es necesario ejercitar nuestra capacidad crítica para realizar los juicios éticos y así reconocer la práctica de una moral determinada, lo que permitirá a los hombres y mujeres avanzar, mediante la reflexión y acción, hacia una madurez de su propia vida moral. «[...] tomar en serio el mundo moral es conditio sine qua non para la permanencia de nuestra civilización, porque sin profundidad, ni altura moral —sin reflexión, ni vida [sic]— mal vamos a poder seguir siendo hombres —varones, mujeres— ante los retos e interrogantes que ya nos desbordan.»⁸ De aquí, que la utilización del concepto del derecho al mal se considere como herramienta crítica y analítica con la cual se pretende un distanciamiento reflexivo de la moral tradicional, desde la posición feminista.

Dicha noción ha sido expuesta por Amelia Valcárcel quien, situada en el ámbito de la filosofía



prioridades éticas a partir de la consideración de aquéllos ámbitos de vida y actividad que paradigmáticamente se han considerado como femeninos.

Porque el feminismo es una ética en la medida en que su interés es conseguir un estatuto de dignidad y autonomía para la mitad de la humanidad y diseña las estrategias para cambiar las prácticas injustas y los hábitos perversos a que se ha dado lugar en el patriarcado [...] es decir, es un empeño en la construcción de paradigmas de conducta universalizables, cosa que ahora, en las condiciones de opresión de un sexo por otro, no es posible.⁵

La noción de género resulta una de las herramientas fundamentales para este análisis, porque «Si el género es una construcción cultural, por fuerza ha de ser objeto de estudio de las ciencias sociales. La introducción del análisis feminista en las ciencias sociales ha traído consigo no sólo la redefinición de muchos de sus conceptos, sino también la crisis de sus paradigmas.»⁶ Así, al tratar de revisar las ideas filosóficas, puede observarse que ninguna de las grandes corrientes teóricas ha dado cuenta de la opresión de las mujeres. Por ello, la consecuencia más notable que provoca el feminismo es la ruptura y el conflicto de paradigmas.

Joan Scott, apunta tras su definición de género, que este concepto tiene dos partes y varias subpartes interrelacionadas y distintas analíticamente: en primer lugar, es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y en segunda instancia es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Al mismo tiempo, comprende cuatro elementos interrelacionados:

En primera instancia, el género está detrás de los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a veces contradictorias. Ejemplo: María, Eva.

Un segundo punto es que son conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos en un intento por limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Por ejemplo, aquéllos conceptos que se expresan en doctrinas religiosas, científicas, legales, que

afirman el significado varón y mujer, masculino y femenino.

El tercer aspecto del género es que no tiene intención de fijeza, es decir, se necesita una visión más amplia que incluya no sólo a las familias, sino a las complejas ciudades modernas, al mercado de trabajo y la política. Se trata de descubrir la naturaleza del debate o la represión que conduce a la aparición de una permanencia históricamente específicas.

La utilización del género resulta pertinente entonces, como instrumento crítico, debido a que tal categoría supone una redefinición de los grandes temas de las humanidades y ciencias sociales, además de que se torna en una condición de análisis que recorre todos los ámbitos y niveles sociales, desentrañando y cuestionando los mecanismos de poder patriarcales más profundos, como serían los discursos teóricos que pretende legitimar el dominio. Porque como lo sugieren Hill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, el estudio contemporáneo del género exige una reevaluación crítica de los conceptos tradicionales de todas las disciplinas académicas.

Se logra vislumbrar a través del género, en primera instancia, que somos aquello que los hombres nos dejan ser y tenemos las migajas de poder que ellos nos dejan y en segundo, se puede vislumbrar la concepción vigente de doble moral que consigue hacer que las mujeres sean consideradas (y se les exija ser) más buenas que los hombres. En donde, por un lado, los hombres son los principales detentadores de la universalidad en cuanto sujetos de poder y no aceptan el código moral de las mujeres, aunque declaren que es mejor; y por otro, como los hombres y mujeres no están igualados, éstas han empezado a hacer suyo el código masculino a través de la apropiación de la norma masculina.

Amelia Valcárcel, ha llamado a este escenario el derecho al mal y lo ha justificado como una opción ética en tanto que instaura una cierta igualdad moral aunque sea rebelándose ante las pautas

de costumbres, de protección de la familia, de «limpieza moral»— siempre son significativas y nunca deben ser consideradas como meros detalles accidentales.¹¹

Pero antes habrá que aclarar que para Valcárcel la filosofía feminista no es distinta de la filosofía, pues la primera consiste en tomar la variable sexo o género y ver cómo éste está sesgando desde los períodos más arcaicos del pensamiento, nuestra concepción misma de lo humano, y ver ese sesgo qué toma, qué efectos produce, con qué conceptos se articula, qué pragmática luego valida, si eso es deseable, sino lo esconde habría qué deconstruir, sobre todo las prescripciones referentes a cómo es una mujer. De aquí, que una de las tareas obligadas que inunda casi toda la literatura de género sea la de deconstruir, ese ir demoliendo piedra por piedra esa razón abstracta, universal, que sitúa al hombre y a la mujer a través de la ficción. «Las normas de género no siempre están explícitamente expresadas; a menudo son transmitidas de manera implícita a través de los usos del lenguaje y otros símbolos. Así como la especificidad de género de la lengua ejerce influencia sobre cómo se piensan o dicen las cosas, las formas narrativas o arquetípicas de Occidente que asumen un protagonista masculino influyen sobre cómo se cuentan historias de mujeres.»¹² Debido a que las descripciones occidentales pueden dar la impresión de que son neutrales sin embargo, desde el punto de vista del género se evidencian cuando se los traslada a sociedades no occidentales.

Lo anterior es preciso para usar el género, tal como lo define Molina, el cual sería una construcción del patriarcado que produce lo «femenino» y que permite a las mujeres, conocer el carácter fundamentalmente artificial e ideológico de la construcción genérica.

Conclusión

El género entonces, será útil por ser una instancia crítica, al manifestar el interés de poder que hay

detrás de las ordenaciones genéricas. Esta postura con respecto al feminismo, es abordada, pese a que llevar la contraria a algunos prejuicios heredados (donde se ha ido estableciendo una única verdad, proporcione la justificación de la exclusión dentro de la cual, las mujeres se encuentran), llegue a ser un camino muy difícil. Es una de las claves de libertad más fuertes que ha sido capaz de darse así misma la filosofía moral y política, después de tomar en cuenta que es una de las tradiciones más fuertes y respetables de la filosofía occidental.

Es poner nuestro empeño en aplicar la hermenéutica de la sospecha a los discursos que presentan la idea de que las mujeres son mejores que los hombres, puesto que está en mucho de las dificultades de acción política, porque las mujeres como alternativa limpia no se deben manchar con el negocio político como lo hacen los hombres supuestamente prosaicos, corruptos y egoístas. No sólo es irracional pensar en las mujeres como instrumento de salvación para redimir al poder, al Estado y a los hombres sino algo peor. Dicho punto confirma relaciones desiguales. Por ejemplo, a través de la idea de que las mujeres son más altruistas o bondadosas socialmente, es donde las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, sin embargo la dificultad de las mujeres está precisamente en este aspecto que se considera culturalmente como «generosidad», el cual se justifica como tal, por ser un síntoma funcional de la propia subordinación.

La conceptualización del derecho al mal, es una propuesta contraria de una moralina que pregona unas esencias sobre las cuales se fundarían las supuestas excelencias de las mujeres. Como dice Amorós, es cierto que haya mujeres excelentes, pero también hay mujeres que dejan muchísimo que desear en cuanto a calidades éticas y no éticas. O como dice Valcárcel: el problema es que una buena mujer, por lo general no quiere decir una buena persona.

Los estudios de género son tan estimulantes y potencialmente tan fructíferos porque permiten una visión interior de los sistemas sociales



moral y política, argumenta que «la Filosofía moral contemporánea usa las expresiones heredadas de las teorías del valor clásicas y prefiere, de momento, no darse cuenta de que no son claras [...] Pero, cuando su uso se haya convertido en abuso. No quedará más remedio que hacerlo, que clarificarlas en sí mismas.»⁹ Precisamente, el estudio de Valcárcel, trata de aclarar los contenidos de la moralidad y sus efectos sobre las mujeres y hombres.

Explicando que aún cuando la filosofía moral siga inmersa en la tradición, esto no quiere decir que la filosofía esté en decadencia, sólo que es una tarea que todos hacemos y en ocasiones se equivoca. La única forma en la cual, la filosofía se puede encontrar en crisis es por la falta de libertad y esto no parece ser lo que ocurre. Al contrario, la filósofa está sumergida en esta tarea libre y reflexiva de desentrañar los argumentos sexistas que se encuentran en el estudio de la filosofía de la moral y aún más, utiliza el material filosófico heredado, para criticar las cargas morales situadas en el ámbito filosófico, transmitidas a las prácticas tanto individuales como colectivas a través de distintos estratos sociales como pueden ser la política, la economía, la academia.

Dentro de este mundo globalizado y multicultural, la autora refleja su preocupación que gira en torno a las siguientes cuestiones «¿hemos

aprendido a ser tolerantes?, ¿contamos con la ética universal necesaria para un mundo distinto?, ¿puede el humanismo significar algo más que una vaga disposición benevolente hacia el prójimo?»¹⁰ Es aquí donde ella pretende profundizar sobre los problemas políticos contemporáneos sin olvidar la perspectiva ética. Lo que pretende es crear herramientas conceptuales que permitan la reflexión que invite a pensar, a generar posiciones críticas, cuya intención no es otra más que la de contribuir a las propuestas éticas. Valcárcel intenta a través de diversos filósofos (Kant, Hegel, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche y otros) encontrar un nuevo lenguaje de dignidad humana que incite a la inclinación reflexiva que dé cuenta de lo que los individuos están haciendo y, en definitiva, a respetar y ser respetados.

En este sentido reivindica un lugar para la ética, a través de la democracia, la cual demuestra que las normas no sólo las hemos heredado de antaño, sino que son un producto de un consenso, de un pacto y una condición exigida en el ser humano que lo obliga a generar una reflexión. Defiende este concepto de democracia porque lamenta los ataques que recibe a través de la visión global de que los seres humanos nacen libres e iguales. No obstante afirma que el mayor temor es por aquellos que viven en una supuesta democracia, pues los que dicen trabajar por ella intentan, con modos de depredadores, convertir al pueblo en plebe.

Después de estas consideraciones donde la realidad social, que ha experimentado cambios enormes presenta todavía inercias y resistencias fuertes, se considera que el marco teórico debe cambiar, porque las oportunidades de las mujeres aumentarán ahí donde las libertades generales estén aseguradas y donde un estado lo garantice, porque aún cuando parezca que las mujeres a través del feminismo ya se han adelantado, lo cierto es que su situación sólo se fortalecerá a través de la autonomía y la estabilidad. «Por eso las medidas de decoro que toma una sublevación triunfante —vestimentaria, de reforma

y culturales. El estudioso o la estudiosa que desee comprender puede desplazarse el peso relativo de cada género en relación con juegos opuestos de valores culturales y de fronteras sociales establecidas, propiciando así el reordenamiento de todas las otras categorías sociales y culturales, termina aprendiendo mucho sobre la ambigüedad de los roles de género y sobre las complejidades de la sociedad [...] Desde esta perspectiva aprender sobre las mujeres implica

también aprender sobre los hombres.¹³

Bibliografía

- Amorós, Celia, «Ética y feminismo» en Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996.
- Feminismo: igualdad y diferencia, UNAM, México, 1994.
- Cobo Bedia, Rosa, «Género» en Celia Amorós (dir.), 10 palabras clave sobre mujer, *Verbo Divino*, Pamplona, 1995.
- Conway, Hill K., Bourque, Susan C. y Scott, Joan W., «El concepto de género» (The Concept of Gender), en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comp.), *¿Qué son los estudios de las mujeres?*, FCE, México, 2000.
- Cortina, Adela (dir.), 10 palabras claves en ética, *Verbo Divino*, Pamplona, 1994.
- Grimshaw, Jean, «La idea de una ética femenina» en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2000.
- Molina, Cristina, «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado» en Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 2003.
- Romero, Rosalía, «Entrevista a Amelia Valcárcel», Web de la Asociación Andaluza de Filosofía: aaf.filosofia.net/ALFA/alfa5.htm.
- Valcárcel, Amelia, *La memoria colectiva y los retos del feminismo*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina, 2001.
- Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente a los fanatismos, Barcelona, Temas de hoy, 2002.
- «Valor» en: Adela Cortina (dir.), 10 palabras claves en ética, *Verbo Divino*, Pamplona, 1994.

Notas

- ¹ Jean Grimshaw, 2000, p.655.
- ² Rosa Cobo Bedia, «Género» en Celia Amorós (dir.), 1995, p. 55.
- ³ Jean Grimshaw, op. cit., p. 656.
- ⁴ Celia Amorós, 1994, p. 62.
- ⁵ Cristina Molina, «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado» en Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 2003, p. 133.
- ⁶ Rosa Cobo Bedia, op. cit., p. 56.
- ⁷ Cristina Molina, op. cit., p. 125.
- ⁸ Adela Cortina (dir.), 1994, p. 11.
- ⁹ Amelia Valcárcel, «Valor» en: Adela Cortina (dir.), *Ibid.*, p. 414.
- ¹⁰ Amelia Valcárcel, 2002, p. 31.
- ¹¹ Amelia Valcárcel, 2001, p. 20.
- ¹² Hill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, «El concepto de género» (The Concept of Gender), en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comp.), 2000, p. 171.
- ¹³ Hill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, op. cit., pp. 177-178.

Eloísa del Paraclete, más allá de lo

✍ María Guadalupe Zavala Si

María Zambrano hace de Eloísa?

Con el título de Eloísa o la existencia de la mujer se publicó el ensayo que María Zambrano dedica al estudio de los estereotipos y arquetipos de mujeres simétricamente elaborados por el imaginario masculino occidental. Zambrano encuentra en Eloísa una mujer ajena al culto ardiente de la doncellez y de la virginidad, la que a través del «amor en el mundo cristiano tiene la virtud de redimir, no al que siente, como en Platón, sino al que lo recibe».¹

La Eloísa que María Zambrano descubre es la «protagonista de la historia de la mujer y del amor», no Abelardo quien sólo representa «los heroísmos y las torpezas del varón occidental». Eloísa será la mujer real que a través del amor puede engendrar «física e intelectualmente», «creando un cuerpo o un conocimiento» como lo muestra «el doble camino del amor platónico».²

Se alaba mi castidad, porque se ignora hasta qué punto soy falsa. Se exalta como una virtud la continencia de mi cuerpo, cuando la verdadera continencia se revela más en el espíritu que en la carne. Los hombres me alaban, pero yo no poseo ningún mérito, a los ojos de Dios que sondea las vísceras y los corazones y ante quien nada permanece oculto. Se me considera piadosa, es cierto; pero en nuestros días, la religión no es, para la mayoría, más que hipocresía, y tiene fama de santo quien no ofende los prejuicios del mundo.

ELOÍSA, Cartas de Abelardo y Heloísa³

Sumándose a la lista de filósofos y escritores que han reinterpretado la relación amorosa-intelectual entre la filósofa Eloísa del Paraclete y el filósofo Pedro Abelardo, María Zambrano toma la figura de Eloísa para elaborar un ensayo sobre la mujer en la cultura occidental. ¿Qué es lo que Eloísa tiene de relevante para ser elegida como eje central en su indagación? ¿Cuál es la reinterpretación que

aquella mujer». ⁹ Es clara la soberbia intelectual de Abelardo, su tendencia a dominar es parte de la argucia amorosa que le será tejida a Eloísa. Logra hospedarse en casa de Fulberto, bajo la mascarada de instruir a su sobrina.

Maestro y alumna se relacionaron amorosamente, hecho que no fue raro, un maestro famoso, una alumna joven y hermosa, fácil presa uno del otro, pues los alimentaba y unía el conocimiento de la filosofía. Abelardo fue para Eloísa no sólo su amante, sino «su guía espiritual», a quien amaría pese a la tragedia final. El embarazo de Eloísa y el alumbramiento de un hijo, puso punto final a la relación amorosa y secreta. Una vez descubierta la traición Fulberto enloquece de dolor y vergüenza ante el escándalo de la deshonra. ¹⁰ Busca resarcir el honor a su familia bajo los medios que sean necesarios.

Ante la posible venganza, Abelardo decide llevarse a Eloísa con su hermana a Bretaña donde nace su hijo, a quien Eloísa nombró Astrolabio. Para compensar el daño Abelardo ofrece a Fulberto contraer matrimonio con Eloísa, a condición de que permanezca en secreto, pues ello le ocasionaría perder su reputación como maestro y filósofo. Una vez enterada Eloísa se niega a contraer nupcias pues ella considera que el amor verdadero es el gratuito y desinteresado. Sin embargo, ante la terquedad de Abelardo decidió aceptar, no sin antes señalarle el peligro que corría y el deshonor que le acarrearía su unión. Eloísa «Juraba que ninguna satisfacción apaciguaría a su tío», además «rechazaba violentamente la idea de una unión en que no veía más que la ignominia y carga inútil». ¹¹

Eloísa y Abelardo recibieron el sacramento del matrimonio en presencia de Fulberto, luego continuaron su vida cada uno por separado para eliminar toda sospecha, pero la traición de Fulberto no se hizo esperar. Según narra Abelardo «Heloísa protestaba violentamente sosteniendo lo contrario, juraba que nada era más falso. Fulberto, exasperado, la maltrató muchas veces». ¹² Para evitar que sucediera un mayor maltrato, Abelardo envió a

Eloísa al monasterio de monjas donde había recibido su educación elemental, Argenteuil, donde más tarde y bajo su deseo Eloísa se haría monja. Una vez enterado Fulberto se vengó de Abelardo privándolo de su virilidad y dando con ello punto final a su carrera de «magister».

Años más tarde ya siendo monje, Abelardo reviviría el profundo dolor:

Abatido por completo ante tal miseria, la vergüenza, lo confieso, más que una verdadera vocación, me condujo a la sombra del claustro. Heloísa, bajo mi orden, y con completa abnegación, ya había tomado el velo y pronunciado los votos. Recibimos al mismo tiempo el hábito religioso: yo, en la abadía de Saint-Denys, ella, en el monasterio de Argenteuil. Llenos de compasión, la mayoría de sus superiores quisieron exceptuarla de las observaciones más rigurosas de la regla, que debían ser, para su joven edad, un fardo intolerable. Ella respondió citando, con una voz cortada por los sollozos, las quejas de Cornelia [...] y pronunciando estas palabras, avanzó hacia el altar. ¹³

Abelardo se hizo monje sin reserva alguna, señala Etienne Gilson, Eloísa en cambio, renegó de su profesión durante su vida, escuchémosla: «yo te seguí al claustro, ¿qué digo?, te precedí. Se podría creer que el recuerdo de la mujer de Lot volviéndose hacia atrás te impulsó a hacerme vestir el hábito antes que tú y ligarme a Dios por la profesión antes de hacerlo tú». ¹⁴

Según se narra los amantes no se volverían a ver hasta diez años más tarde, de lo que se deriva un intercambio epistolar, para algunos estudiosos apócrifa, para otros irrelevante su veracidad. La correspondencia muestra la reflexión y reconstrucción que Eloísa hace de su momento de amor, no es una simple rememoración de algo perdido, por el contrario, en ella aparece la inadecuación de un amor. Se reconoce en Abelardo porque él es su propia idea de amor, no así Abelardo quien ahora sólo la mira como su hermana en Cristo. Eloísa se aferró a la nostalgia como único método de resistencia a la resignación, pues consideraba indigno arrancarse la revelación del amor.



Il. 1. El relato de Eloísa y Abelardo

Tomando como punto de partida el relato que hace el propio Abelardo sobre su amor con Eloísa y el trágico final, podemos comprender las distintas lecturas que se han hecho. Sin embargo, no interesa referirnos a esos relatos, ³ no es nuestro tema a tratar pero sí debemos tener en cuenta quién fue Eloísa para comprender el estudio de María Zambrano.

Eloísa ha sido una mujer capturada en los estereotipos femeninos occidentales, se le reconoce como santa, heroína de un relato de amor o pérdida, dependiendo de la óptica del autor. Es poco conocida como filósofa y pasó a la historia con el carácter de trágica amante, fiel enamorada del teólogo y filósofo Abelardo.

Eloísa nació en Francia en 1101 y murió en Nogent-sur-Seine en 1164. Fue «educada en su infancia y recibió la instrucción elemental» ⁴ en el monasterio femenino de Argenteuil, donde se daba asilo e instruía a las hijas de familias nobles. Las monjas representaban una parte considerable

de las mujeres educadas, y el monacado femenino ofrecía la posibilidad de adquirir autonomía y la dignidad de las mujeres en la Europa cristiana medieval. ⁵

Eloísa fue sobrina muy querida de Fulberto, canónigo de Notre Dame, quien no escatimó en proporcionarle una educación excepcional. Los conocimientos literarios y filosóficos de Eloísa superaban no sólo a otras mujeres —quienes por la tendencia misógina del siglo no tenían acceso al mundo de las letras—, sino a algunos varones considerados letrados, lo que el propio Abelardo reconoce: «ella ejercía una irresistible atracción, y su fama ya era conocida en el reino» ⁶ de Francia.

El filósofo y maestro Abelardo es reconocido por su pensamiento vanguardista. Nació en Ballet (1079-1142), un pueblo cerca de Nantes, no hizo carrera militar como era costumbre en su familia, por el contrario, se consagró al mundo de las Letras y, sobre todo, de la dialéctica. Considerada como enemiga del estudio de los autores canónicos. La obra de Abelardo es teológica y filosófica, impuso, nos dice Etienne Gilson, un Standard intelectual, ya que la personalidad académica de Abelardo dominó la enseñanza lógica del siglo. ⁷

La actividad filosófica del siglo XII se da principalmente entre los dialécticos o filósofos y los místicos y los teólogos. A esa época pertenece Abelardo. Y es uno de los filósofos más representativos, apasionado, orgulloso y luchador. Según Gilson es quizá grande por su personalidad, más que por su originalidad filosófica. Fue tachado de hereje por pretender «sustituir la autoridad por la razón en materia de teología». Sin embargo, no fue un hereje según San Bernardo y Pedro el Venerable, cometió errores teológicos que son algo totalmente distintos de la herejía. ⁸

Así pues, la fama de Eloísa llegó a oídos de Abelardo, quien narra en su Historia Calamitatum cómo planeó la seducción de Eloísa. Siendo hombre de éxito Eloísa, ávida de conocimiento no tuvo duda alguna en el cumplimiento de su propósito: «yo brillaba por la reputación, la juventud y la belleza; mi amor no temía ser rechazado por

feminismo», como es la existencia de la mujer.¹⁸

Rainer María Rilke en quien Zambrano reconoce una fantástica idea de mujer, donde «la muerte es la única transformación posible a que el ser de la mujer, alma y amor, puede llevar». Idea nada novedosa y aplicable a la realidad, más bien, confirmación de la «realidad fantasmal, que los pueblos de todas las épocas han dramatizado en esas figuras femeninas indecisas y errantes, que traen el maleficio al mortal que se atreve a mirarla».¹⁹

Reprocha al poeta tener como seres completos a los «ángeles terribles y ardientes, espíritus asexuados de la virilidad, del «espíritu», siempre varonil»,²⁰ hablar de las mujeres como seres fracasados. Por lo tanto, ajenos al espíritu, «conatos de ser» y dependientes de esa existencia poética que sólo ofrece asilo a lo ficticio y a lo muerto. El hombre es un ser puramente idealista que vive en un mundo inventado, mientras la mujer permanece en el mundo real, en los límites de esa concepción cerrada.

Zambrano señala la necesidad de vindicar a la mujer como sujeto existente, más allá de cosmogonía rilkeana que la representa como alma solitaria, errabunda y moribunda. Bajo esa idea no cabe concebir a la mujer como humano, sino como simple ficción novelesca. ¿Hay algún sitio para la mujer en esa idea masculina de humano?

Lo hay en Eloísa como el modo de ser mujer que representa, modo que supera la visión de la mujer sin conciencia. Esta última visión perfilada por el pensamiento idealista al diseñar una imagen reduccionista del hombre como mera conciencia que contribuyó a instaurar una idea de vida sin sentir, y con ello a un «hermetismo de las entrañas» manifiesto como ensimismamiento del sujeto.

Si el poeta vive en contra posición a la filosofía, ello supone una interpretación distinta de la realidad por su relación con la carne, en él no hay la separación que Platón planteó entre conocimiento y pasiones. Precisamente en él debiera darse esa fusión prohibida, no es así apunta Zambrano, no al menos en Rilke, quien elabora una cosmogonía

con las típicas imágenes femeninas virginales y devoradoras de hombres. Concibe a las mujeres como seres sin esperanza, que aceptan trágicamente su destino fatal. La imposibilidad masculina de pensar a la mujer en la vida, más allá de esa pequeña esfera —esposa o madre— representa nuevamente la restauración de la integridad de su mundo masculino.

La integración de la mujer al mundo, es claro, no será dada por el hombre, ya Eloísa lo mostró, la cuestión de fondo no es si el varón asigna o no un lugar a la mujer, sino la reinención de un espacio no construido sobre la exclusión. Espacio al que Eloísa da existencia al negarse a contraer nupcias con Abelardo y que Zambrano reconoce en su estudio. El amor de Eloísa se había sustentado en ser parte del mundo del espíritu de Abelardo, pero jamás pensó en ser propiedad masculina y renunciar a sus propios pensamientos.

La trama del amor entre maestro-alumna va más allá de lo individual, representa un conflicto en la historia de los sexos. Un conflicto de siglos, gestado desde el momento mismo en que la mujer fue excluida del mundo divino y corporizado en Eloísa y Abelardo. Eloísa representa lo sagrado, Abelardo lo divino, ambos unifican la integridad de la historia, pero Abelardo se retira cuando ha sido casi cómplices de la venida de un nuevo siglo. Ha defendido un sitio igual entre mujer y hombre, sin embargo, se ve rebasado ante el descubrimiento de su amor. Fulberto es el guardián de los arcaicos códigos culturales, por tanto, castiga a quien intenta traspasar sus normas establecidas.

Mientras lo demás hombres amaban a la mujer «ideal» y convivían con la mujer más o menos imagen de la eterna Eva, Abelardo tuvo mujer en quien la amante se identificó con la amada: raro y preciso suceso en que la mujer entra en la plenitud de su existencia. Existencia es identidad de posibilidad y realidad; posibilidad que estaba cerrada en la «imagen sagrada» como sucede siempre. Identidad de la amada y de la amante fue lo que hizo de Eloísa la mujer real, elevada sobre las demás que solamente eran sombra

En cambio Abelardo creyó que la vía para corregir los pecados, frenar las manchas y fornicaciones cometidas fue la mutilación de lo que provocó su falta, aunque Eloísa tampoco compartió esa visión.

II.1.1. Eloísa, la posibilidad de ser mujer

Según Laurenzi, Zambrano trata de superar la tensión moral que Eloísa padeció, y nos habla del vencimiento de la idea de mujer como eterna Eva creada por el imaginario masculino. El ensayo sobre la situación de la mujer es uno de los más importantes y crítico en su pensamiento, está centrado en los conceptos mujer, amor y espíritu. Zambrano inscribe el pensamiento de Eloísa en la dinámica de un saber de experiencia, en este sentido el trabajo de María Zambrano habla de Eloísa para escribir desde ella y su vínculo con la realidad. Pero no confundamos, Eloísa fue una pensadora crítica que desenmascaró «los prejuicios del mundo», o de lo que podemos denominar como orden simbólico masculino u objetividad, es decir, las distintas formas implicadas de dominación, sean estas teóricas o empíricas. Las dos filósofas, tanto Eloísa del Paraclito como María Zambrano son



feministas si nos sujetamos a la definición dada por Rosi Baidotti, independientemente de que se deban etiquetar:

La feminista es una pensadora crítica que desvela y somete a juicio las modalidades del poder y la dominación implícitas en todo discurso teórico, incluso el suyo. Empero, es también una pensadora creativa en la medida en que produce nuevas formas de representación y definición del sujeto femenino.¹⁵

Pues bien, la Eloísa de Zambrano no es la mujer que pasó a la historia como amante desgarrada, abandonada y olvidada, sino es la mujer real, la que se incorpora activamente como sujeto sin máscaras. Esforzándose por trascender la novelaría o el sitio donde se le ha enclaustrado.

La vida humana se realiza entre las opuestas tragedia y novela, según Zambrano el vivir es lo real de la vida que está situado en algún punto entre ellas. En la parte novelesca se encuentra el sacrificio de Eloísa, señalado como lo «típicamente femenino», ese sufrimiento va de la mano de la paciencia, también señalada como natural a la mujer. El heroísmo femenino no cabe fuera del sacrificio según la cultura occidental, y se da en la doncella virgen o la amante desgraciada, en una y otra, la quietud será la máxima impuesta y reconocida como lo valioso.

La mujer no ha pertenecido a la historia, sostuvo Zambrano, ha pasado con 'existencia fantasmagórica', pues no ha conseguido tener una vida y menos elegir su muerte. Las figuras de la doncella y de la amante desdichada representan la terca imagen de «la mujer enajenada» por continuar bajo el yugo del varón.¹⁶ En ese plano la actividad femenina ha sido reducida a quietud, paciencia y espera. Eloísa, en cambio, ha sido lo opuesto a esa imagen extraña de la mujer ficticia y reclama su sitio «a la manera masculina», es decir, con «figura y vida propia».¹⁷

María Zambrano para enfrentar las circunstancias de su presente, busca y encuentra una situación vital determinada, a través de la cual se cuestiona sobre temas olvidados por el «moderno

La ausencia de un simbólico femenino es urgente tal como Laurenzi lo sugiere en palabras de Luce Irigaray:

Sexuadas en nuestro género, carecemos de un dios que podamos compartir, un verbo que compartir y transformar. Definida como sustancia madre, a menudo oscura e incluso oculta, del verbo del hombre, nos falta nuestro propio sujeto, nuestro sustantivo, nuestro verbo, nuestros predicados; nuestra frase elemental, nuestro ritmo básico, nuestra identidad morfológica, nuestra encarnación genérica, nuestra genealogía.²⁶

Es claro que Eloísa representa una imagen ajena a Eva, adquirió figura al participar de la libertad de Abelardo, ella «no quería un hombre, sino lo divino, todo lo divino que en un hombre puede hallarse». ²⁷ No quiso tampoco el amor de hombre, sino a lo divino, a lo único que podría darle su dignidad de mujer. «El orden simbólico patriarcal, el cual decide autorreferencialmente cuáles son los hechos significativos y cuáles son los destinados a quedarse desnudos y crudos», le da la certeza a Eloísa de ser mujer, aunque atópica en el orden patriarcal.²⁸

Notas

¹ Escribiré Heloísa al referirme al título del texto utilizado para mi estudio, en él ha sido respetada la ortografía original. Sin embargo, prefiero escribir Eloísa en el contenido de mi estudio, pues la mayoría de los autores y traductores escriben Eloísa sin H.

² María Zambrano, «Hacia un saber sobre el alma», Madrid, Alianza, 2001, p. 141

³ *Ibid.*, p. 138- op. cit.

⁴ Algunos de los principales estudios son Etienne Gilson, *Eloísa y Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950. Mc leod, *Heloise*, Londres, 1939. G. Truc, *Abélard avec et sans Heloíse*, París, 1959. P. von Moos, *Le silence d'Héloíse et les idéologies modernes*, en Pierre Abélard – pierre le Vénéérable, París, 1975.

⁵ Heloísa y Abelardo. Cartas de Abelardo y Heloísa, p. 50

⁶ Margaret L. King. *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Alianza, 1993, p. 129

⁶ Heloísa y Abelardo, op. cit., p. 50

⁷ Etienne Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, pp. 265-268

⁸ Etienne Gilson, op. cit., p. 263

⁹ Heloísa y Abelardo, op. cit. p. 51

¹⁰ Elena Laurenzi, *María Zambrano, Nacer por sí misma*. Madrid, horas y HORAS, 1995 op. cit., 82.

¹¹ Heloísa y Abelardo, op. cit. p. 55

¹² *Ibid.*, p. 58

¹³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ Rosi Baidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 39

¹⁶ Zambrano, María. «Eloísa o la existencia de la mujer» en Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, horas y HORAS, 1995, p. 93

¹⁷ *Ibid.*, p. 100

¹⁸ Téngase presente que el ensayo de Eloísa fue publicado por Zambrano en 1945.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 92-93

²⁰ *Ibid.*, p. 92

²¹ María Zambrano. *Ibid.*, p. 103

²² *Ibid.*, p. 110

²³ Laura Levadot. «El problema de lo femenino en la vocación filosófica de María Zambrano» en revista *Aurora* no. 1, Barcelona, 1999, p. 15

²⁴ Heloísa y Abelardo, op. cit. p. 124

²⁵ Op. cit. p.117

²⁶ Elena Laurenzi, op.cit.,86

²⁷ María Zambrano, «Eloísa...», op. cit.,109

²⁸ Adriana Cavarero, «Decir el nacimiento» en *Traer al mundo el mundo*, M^a Milagros Rivera Garretas (trad.), Barcelona, Icaria, 1996, p. 116

de su imagen.²¹

Zambrano, como vemos, denuncia el problema metafísico de la mujer, Eloísa no representan una trivial enamorada de la época, por el contrario, es la mujer que ha roto con esa imagen sagrada virginal, ha traspasado a 'la dama' y dado existencia a 'la mujer' sin que Abelardo lo perciba. Eloísa es el renacimiento de una nueva época hace una escisión entre lo imaginario y lo real.

Las hazañas de las mujeres como Eloísa siempre apuntan a librarse de un orden de valores masculinos, donde están destinadas a ser sombra de otro. Y las que logran ver como Eloísa el malestar producido por una cultura, si no existen se dan nacimiento. Eloísa lo hace al permitir que Abelardo fuera él mismo, deja en 'libertad también al hombre para que prosiguiera su histórico destino'.²² Lo femenino aparece en Eloísa como una actitud, lo que la diferencia del varón, aparece como potencia, como metamorfosis.²³

Eloísa se libra de la pasividad de las demás mujeres de su tiempo al «ser elevada por sobre las de su sexo», siendo monja continuará revelándose a las maldiciones medievales de la eterna Eva, no es ella la mujer fatal, será siempre para Abelardo su amiga-amante. Uno de los cambios que Eloísa experimenta al pasar de un modo de ser es su conversión en sujeto. De las imágenes que se adecuan a la mujer, no obstante, ninguna la contiene, esas sólo aprisionan su multiplicidad. Eloísa es uno de los tantos modos femeninos, ella irrumpe en la imagen virginal y se coloca en un estar siendo mujer que fractura las viejas imágenes fantasmales.

Eloísa no engañará ni a Dios, ni a Abelardo, al decir que no es mujer para convento, sin embargo, es la única vía que tiene para perpetuar su ser, señala: «en todas las etapas de mi vida, con mi conducta, Dios es testigo, fue a ti, más que a Él, a quien traté de complacer. Fue bajo tu orden que yo tomé el hábito, no por vocación divina».²⁴

Eloísa aprende el lenguaje de Abelardo y levanta su voz desde el Paraclito, aunque Abelardo no la escuche, le señala su fracaso ante dejada del «si-

glo» y abandonarse a lo que el mismo construyó.

Eloísa en su intercambio epistolar con Pedro Abelardo no permite etiquetar situaciones o pensamientos. En sus años de reflexión revela así misma su vida, y la situación femenina de su tiempo. La condición de sujeto sexuado, lo sabe, determinó el sitio de la mujer y del hombre en el cosmos. En una de sus cartas le señala a Abelardo si el colocar su nombre antes del de él, no ha sido lo que detonó su salida de mundo civil y su resguardo en el convento: «La justicia y las convenciones exigen que al escribir a superiores o a iguales se coloque su nombre primero; pero al dirigirse a inferiores, se debe respetar el orden de dignidades. No me he emocionado menos con el contenido de esta carta: debería habernos aportado consuelo; sin embargo, ha acrecentado nuestro dolor».²⁵

El hecho de que reconozca esta diferenciación entre los sexos habla de su conocimiento de subordinación ante los varones, no porque sea digno de respeto, si no porque las convenciones hechas justicia lo exigen así. No hay pues una lógica aplicable a tal deducción, es sólo la conveniencia masculina la que lo ha establecido. Y Eloísa le reconoce a Abelardo su esfuerzo por no justificar los convencionalismos, aunque él mismo al reconocer como justo su castigo legitima lo negado.

María Zambrano y Eloísa de Paracleto dan cuenta de las referencias que guarda el pensamiento filosófico femenino en cuanto al saber práctico, y no a un saber codificado y explícito como es el masculino. Más bien dibujan y resaltan su capacidad de escribir desde ellas y su vínculo con el contexto que las envolvía.

Zambrano se reconoce en Eloísa, pues ambas tienen la osadía de cuestionar las estructuras de su tiempo, al proponer una reflexión desde su realidad vivida, crean un espacio propio de debate.

Poco a poco se construye nuestra genealogía, Zambrano recurre a Eloísa para tener un referente.



Maternidad: algunos puntos de debate

Estela Angeles Delga-

sido idealizadas y explotadas como madres». En suma, para la autora, el patriarcado es «el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político en el que los hombres –a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley y el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación y la división del trabajo- deciden cuál es o no es el papel que las mujeres deben interpretar y en el que las mujeres están en toda circunstancia sometidas al varón»; sin embargo, aclara, esto no implica que no existan mujeres en determinadas culturas que estén ganando poder (Rich, 1996, p. 104).

De esta forma, para cumplir con las normas de un sistema patriarcal, las mujeres paren y se hacen cargo de la crianza, la «raza y clase hacen diferentes hasta las experiencias más básicas entre las mujeres: la experiencia de que nuestras elecciones de reproducción las realicen por nosotras, las instituciones dominadas por los hombres», afirma Rich. La esterilización fue el tema que permitió a la investigadora concretar tal idea. En

1977, en Estados Unidos, la enmienda Hayde disminuyó los fondos de Medicaid para abortos, sin embargo, la esterilización continuó reforzándose sobre todo en mujeres de piel oscura y con pocos conocimientos del idioma inglés, lo cual se utilizó abusivamente como aceptación al procedimiento de esterilización. Mientras las mujeres blancas que solicitaban fueran esterilizadas eran obligadas a un largo periodo de espera. Otras autoras (Badinter, 1991; Sánchez, 2003) han recogido el testimonio de mujeres madres, demostrando que factores como grupo cultural, sector socio económico y otros, marcan importantes diferencias en la concepción de la maternidad.

Sin embargo, al contemplar los modos concretos como se vive la reproducción humana, no podemos abstraernos al hecho de que somos seres sociales y como tales nos encontramos vulnerables al impacto de las nociones que se instrumentan y prevalecen por la misma sociedad. Primordialmente existe una dicotomía en el enfoque de la maternidad; al respecto, Adrienne Rich lo define claramente

El análisis de la maternidad constituye uno de los temas fundamentales en los estudios feministas. Muchos han sido los puntos de vista que con respecto al tema se han generado, sin embargo, podríamos decir que cuando se habla de maternidad las discusiones giran en torno a tres aspectos: identidad, prácticas y experiencias e institución maternal. La primera precisión es diferenciar la maternidad del maternaje (Chodorow 1978; Rich, 1986), es decir, la primera compete al hecho de parir y la segunda se refiere a la provisión de cuidados del nuevo ser hasta que pueda valerse por sí mismo, a esto también se le llama crianza. En lo que sigue, se discutirán sólo algunos ejemplos de las múltiples perspectivas que existen de la maternidad, tratando en la medida de lo posible aclarar por qué la viabilidad de relacionar dos enfoques: prácticas y experiencias e institución maternal.

Cuando una mujer se embaraza y pare, adquiere generalmente toda la responsabilidad del cuidado físico y nutricional del nuevo ser: Entonces, podríamos decir que esta mujer se ha convertido en madre. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja de lo que se ve. Marcela Lagarde argumenta que una mujer es madre aún sin haber parido, sin tener hijos; la maternidad, dice la autora, constituye la identidad de las mujeres, «...significa el espacio de su realización como seres concretos, en ella reproducen a los otros, así mismas y a su mundo, [las mujeres] existen por medio de la maternidad». Cuando habla de los otros dice que pueden ser personas o instituciones, pero en cualquier caso son siempre objeto de cuidados maternos producto de la identidad femenina. Así mismo, considera la existencia de maternidades reales, las cuales son «socialmente vividas, no son idénticas a las concepciones que las reproducen; adquieren particularidades definidas por características de las sociedades y de quienes participan directamente en ellas» (Lagarde, 2003, pp. 246-250). No obstante, para Lagarde, aún las experiencias concretas tienen un trasfondo biológico, todo parte del cuerpo de la mujer y de su capacidad reproductora: si es mujer es madre.

Pero un análisis más profundo sobre las prácticas cotidianas de reproducción y de las características particulares, tanto del contexto como de las mujeres que tienen y crían hijos(as), así como de las que no los tienen, nos harían ver que la cuestión está más allá de una cuestión biológica. Rocío Quintal realizó un estudio, desde el campo de la psicología, en la Ciudad de México con mujeres adultas que han elegido evitar o postergar la maternidad; en éste encontró que, para algunas de sus entrevistadas, la maternidad «ha dejado de ser una prioridad o única fuente de realización... y sobre todo [las entrevistadas no se mostraron] dispuestas a ser para otros de manera incondicional y renunciando a su propio bienestar...» (Quintal, 2000, p. 225).

En la década de los setenta, en Estados Unidos, Adrienne Rich ya había considerado la importancia de retomar el análisis de experiencias y prácticas para comprender el significado de la maternidad. La investigadora no solamente incluyó el estudio de trabajos teóricos, sino además expuso su propia experiencia maternal, realizando así un novedoso trabajo. Su análisis lo estructura desde el patriarcado, categoría que asume la existencia de un control masculino sobre la mujer y su descendencia, construyendo y fortaleciendo la posición subordinada de las mujeres y donde éstas «han



lidades para el ejercicio de la maternidad. Por una parte aquella que es obligada (en esclavitud) y por otra la que aún siendo voluntaria le es imposible disgregarse del sistema reinante: el patriarcado (en servidumbre). Los argumentos que Sau (1981) explica para tal afirmación, Lozano (2001) los integró de la siguiente manera:

1. La naturalización de las funciones reproductoras, físicas y psíquicas, de la mujer y la negociación del desarrollo cultural y ético que le es propio;
2. La desvalorización y desjerarquización de los trabajos de maternidad;
3. La apropiación de los varones, como grupo dominante, de los cuerpos de las mujeres;
4. La exclusión de la madre del contrato social que ella misma enseña y transmite. (Sau, 1981. citado

en Lozano, 2001, p. 266-267).

Me parece que Sau cae en la trampa de la universalización, a diferencia de Rich, supone que las mujeres adoptan, sin ningún conflicto interno, las prescripciones patriarcales. Si la autora tuviera razón, tendría que explicar por qué la existencia de una gran diversidad de formas de ser madre o de no serlo, así como las transformaciones que han venido manifestándose y que han sido estudiados recientemente.

Otras autoras argumentan que el ejercicio de la capacidad reproductiva es resultado de la relación de distintas nociones del ser madre, nociones que nacen de la experiencia propia, del inconsciente, pero sobre todo de la historia. Ann Kaplan, realiza un esquema de las diferentes nociones de madre, así establece significativas diferencias en lo que es «la madre real que responde al ámbito de la vida cotidiana, de la relación madre-hijo-contexto, la madre construida socialmente hace alusión a la madre históricamente determinada. La madre en el inconsciente es, siguiendo a Freud, aquella instancia de relación a través de la cual se constituye el sujeto y finalmente, la madre representada es la que nace fruto de la convergencia de todas las demás en un determinado discurso» (Kaplan, 1992,

citado en Lozano, 2001, pp. 145-146).

Desde otra perspectiva, la maternidad deja de ser un instrumento de dominación del hombre, para convertirse en objeto de control de las mujeres, por lo que no parece haber señales de que éstas tengan intención de cederlo hacia una paternidad/maternidad compartida.

La feminista estadounidense Ann Snitow (2004), concentró diversas investigaciones realizadas desde el feminismo, principalmente en Estados Unidos, en las últimas cuatro décadas. Los trabajos iniciaron la discusión en torno a la capacidad reproductiva inmersa en un sistema patriarcal. Han sido controversiales, porque desde su aparición muchas han sentido la necesidad de disculparse por las agresivas críticas que sobre la maternidad se pronunciaron, y por los aparentes repudios hacia las mujeres que han tenido y criado a sus hijos(as). Por esta razón, Snitow los denominó «textos demoníacos», aunque para ella son insuficientemente críticos.

La dialéctica del Sexo¹, escrito por Firestone (1970), es el más conocido de los textos demoníacos. Para Snitow este texto indudablemente deja ver «su asco autoescarnecido ante el cuerpo embarazado ('el embarazo es barbarie')», pero adolece de pensamiento crítico a la cibernética y se extralimita en sus especulaciones. Por lo que se refiere al odio hacia las mujeres que han tenido y criado niños(as), la investigadora no encontró evidencia en el texto del sentimiento que se le atribuía; en cambio señala, que la crítica está dirigida al patriarcado y no a las madres (Snitow, 2004, p. 49).

Uno de los trabajos teóricos que, de acuerdo a la autora, sí se ha ganado la definición de demoníaco, es el ensayo escrito por Ellen Peck, *Pronatalism: The Myth of mom and Apple Pie* (1974), donde abiertamente «rechaza la crianza de la criaturas porque ensucian las alfombras blancas», sin embargo, este caso es extraordinario. También incluyó *Sisterhood is Powerful* y *Women in Saxis Society*, trabajos que se caracterizan por la ausencia de elementos referidos a la maternidad. Finalmente,



cuando dice que «contiene dos significados superpuestos: «la relación potencial de cualquier mujer con su capacidad de reproducción y con los hijos; y la institución, cuyo objetivo es asegurar que este potencial—y todas las mujeres— permanezcan bajo el control masculino» (Rich, 1996, p. 84).

Existen distintos discursos que sobre la maternidad formulan instituciones como el Estado y el de la fe. Se reflexiona con respecto a las disertaciones que el sector médico-científico elabora en torno a la maternidad, mismas que la radio, la televisión y otros medios, retoman en gran medida para elaborar los propios. En este sentido, Lozano (2001) observa la representación de la madre, en occidente, desde la perspectiva de los medios masivos de comunicación. Afirma que todo análisis no debe sustraerse al poder de éstos como generadores y legitimadores de diversos discursos: político, médico-científico, así como el discurso patriarcal.

Estos discursos determinan la forma, el momento y el significado de la capacidad reproductiva

de las mujeres. La maternidad es entonces conceptualizada como una construcción social, como institución (Sánchez, 2003; Lozano, 2001; Hays, 1998; Rich 1986). «La maternidad institucionalizada exige a las mujeres 'instintivo' maternal en vez de inteligencia, generosidad en lugar de autorrealización, y atención a las necesidades ajenas en lugar de las propias. La maternidad es 'sagrada', siempre que la descendencia sea 'legítima', es decir, mientras el niño lleve el nombre del padre, quien legalmente controla a la madre. Es la misión más elevada y santa de la mujer, según manifiesta un tratado socialista de 1914" (Rich, 1996, p. 85). Sin embargo, a casi cien años de distancia, esta noción prevalece.

La maternidad es para Rich, una institución que no debe confundirse con la capacidad reproductiva ni con el maternaje y que ha degradado y marginado las potencialidades femeninas. En este sentido, «en el simbolismo onírico, en la teología y en el lenguaje hay dos ideas que fluyen juntas: la primera señala que el cuerpo de la mujer es impuro, receptáculo de descargas y hemorragias peligrosas para la masculinidad, fuente de contaminación física y espiritual, instrumento del demonio. En segundo lugar, como madre, la mujer es caritativa, sagrada, pura, asexual y nutricia, y la potencialidad física de la maternidad» (Ibid., p. 73). De este modo, se señala que «la mujer» en su más drástica universalidad, se define por dos aspectos: «la capacidad reproductiva y nutricia» y «el poder mágico con que los hombres han investido a las mujeres» (Ibid., p. 74).

Quien está en desacuerdo con la existencia, no solamente de la institución maternal, sino de la maternidad misma, es Victoria Sau (1981) quien escribió «es porque no hay maternidad por lo que las mujeres no tienen nombre, son el sexo mudo y silencioso de la historia y no existe en tanto que sólo existe aquello que puede nombrarse... el sujeto de la maternidad es el padre», de esta forma, reconociendo al patriarcado como sistema dominante, para la autora sólo existen dos posibi-

denuncia de las circunstancias que deben afrontar, así como la discriminación de la que son objeto. De la misma forma, Snitow no está considerando importantes transformaciones en los significados de la maternidad. Visibilizar las diferentes formas del ejercicio maternal, contribuye a la desconstrucción del concepto universal de la maternidad como la única forma que tienen las mujeres de realizarse.

Por otra lado, es posible considerar a la maternidad como una relación entre dos niveles. Por una parte, la institución maternal que no existe físicamente, sino que se conforma por una serie de valores y normas que prescriben y condicionan el momento, la forma, la manera y hasta el significado de ser madre (Rich, 1986, p. 84). El Estado pregona: pocos hijos para darles mucho, el espacio ideal es el matrimonio, entre heterosexuales por supuesto. El discurso médico-científico determina la edad apropiada, si ha de ser parto o cesárea, así como el número ideal de hijos y el espaciamiento entre éstos. También se dice sobre la lactancia que ha de llevarse a cabo hasta seis meses de acuerdo a la recomendación general de los pediatras y hasta por un año o el tiempo que madre e hijo(a) lo deseen, según la Liga de la Leche². Desde luego sería irascible desdeñar los importantes aportes que en materia de salud han permitido salvar muchas vidas de mujeres e infantes. Por otro lado, el discurso más extendido y divulgado por la iglesia con respecto al ser madre, está relacionado con un acto sagrado que implica abnegación y sacrificio, discurso que, por cierto, proviene desde el único Estado que no consiente al sexo femenino en sus filas jerárquicas.

El otro nivel se refiere a las experiencias de la maternidad, es decir, la manera real y cotidiana de cómo se vive el tener hijos o hijas. Las experiencias varían de acuerdo a la cultura, a ingresos económicos, al acceso o no a instituciones de salud o si se cuenta con redes familiares que proporcionan ayuda en la crianza. Un ejemplo de ello es el hecho de ser madre sola, situación que, sin duda, propicia diferencias fundamentales con respecto a las

mujeres que crían a sus hijos(as) al interior de una relación conyugal, pues, por decir lo menos, en la cultura mexicana, socialmente es inadecuada la alternativa del ejercicio de la maternidad sin la presencia de un varón.

Estas diferencias pueden observarse claramente al comparar las experiencias de mujeres mexicanas en dos sectores sociales distintos. El primero, de clase social con escasos recursos económicos, se presentó en una comunidad Pentecostés, en el municipio de Texcoco, Estado de México, donde se discrimina a madres solteras y se les hostiga con el pretexto del pago del agua. Las mujeres hostigadas trabajan en maquiladoras, en el servicio doméstico o como subempleadas. En esta comunidad, el pago de agua se realiza por medio de una cuota fija, es decir, paga la misma cantidad una lavandería, un restaurante o una familia; sin embargo, a las madres solteras se les exige una cuota adicional aún viviendo en la casa de sus padres. Las amenazan van desde: «debieron pensar antes de embarazarse», «así como fueron buenas en la cama deberían serlo para pagar», hasta las más radicales: «las que no paguen que las echen del pueblo» (Rivera, 2004, p. 35). ¿Quién estaría dispuesta a elegir ser madre soltera en estas circunstancias, con discursos religiosos discriminatorios y absoluto rechazo social?

Por otra parte, en un sector donde los recursos económicos son mayores, la situación no solamente es menos conflictiva, sino que algunas mujeres logran trascender los valores culturales resignificando así su maternidad. En una reciente investigación, en la ciudad de México, Sánchez mostró que algunas de sus entrevistadas «no eran las tradicionales madres solteras abandonadas o dejadas, eran mujeres que decidieron su maternidad, autosuficientes económicamente, sin pareja y con vida sexual independientemente de la procreación (2004, pp. 184-197). En este sentido, podemos decir que la coincidencia de determinados factores, como la clase social y la educación formal, entre otros, contribuye a que una mujer soltera elabore un significado propio de su maternidad distinto



en *Our Bodies/Ourselfs*, específicamente en la sección «Pregnancy», dice «Nosotras, como mujeres, crecemos en una sociedad que sutilmente nos conduce a creer que encontraremos nuestra máxima realización al vivir nuestra función reproductiva» (Ibid., p. 49-50). Esto fue interpretado erróneamente como una agresión hacia las amas de casa, situación que provocó una posición de defensiva en las mujeres, fueran o no madres. De éstos, como de otros trabajos escritos a partir de la década de los ochenta, la autora asegura que

«nos hemos disculpado una y otra vez por haber emitido una palabra inexperta, clasista, inmadura o narcisista en contra de la maternidad. En su lugar hemos elogiado el heroísmo de las mujeres que crían a sus criaturas solas o en la pobreza, y usualmente en ambas circunstancias. Hemos abrazado la función nutricia, a veces deseando que los hombres compartieran esta ética sin demasiadas esperanzas de que lo hicieran, y hemos seguido militando, preocupadas por los niños(as)... y haciendo el trabajo doméstico...» (Ibid., p. 55).

Agrega, que es el cinismo lo que prevalece en

los discursos que solicitan ayuda al Estado o al hombre pero no hay la mínima señal de que las mujeres pretendan ceder en algo el «privilegio especial incrustado en la cargadísima palabra 'madre'. ... renunciar a la maternidad será percibido irremediamente por muchas como una pérdida» concluye (Ibid., p. 56).

Aunque este estudio sobresale por su crítica, se debe precisar que existen múltiples trabajos que demuestran que algunas mujeres han decidido evitar la maternidad a pesar de los discursos que evocan a las madres como mujeres extraordinarias y no necesariamente lo perciben como una «pérdida».

Por otra parte, ¿por qué habría cinismo en solicitar a los hombres el compartir la responsabilidad de la crianza?, ¿acaso los hijos (as) no son de hombres y mujeres?

Por lo que concierne al elogio de las madres que crían solas a sus descendientes, tal afirmación debe tomarse con reserva, puesto que la tendencia del feminismo no es enaltecer a las «heroínas» pobres, sino, desde mi perspectiva lo que persiste es la

al tradicional, quedando fuera así del estereotipo de madre soltera.

Sin duda, actualmente no es posible hablar más sobre la maternidad como un concepto universal y como el único camino de realización de las mujeres. El conocimiento de la gran diversidad de formas y prácticas de ser madre puede favorecer a que las mujeres reflexionemos, primero si queremos ser

madres y en todo caso cómo serlo.

Bibliografía

- Badinter Elisabeth. ¿Existe el instinto maternal?, Barcelona, Paidós, 1991.
- Chodorow, Nancy. El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y la paternidad en la crianza de los hijos, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Everingham, Christine. Maternidad: autonomía y dependencia, Madrid, Ediciones Narcea, S.A., 1997.
- Firestone, Shulamith. La dialéctica del sexo: el caso para la revolución feminista, Kairos, 1976. González Montes, Soledad y Julia Tuñón Pablos (comps.). Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad, México, El Colegio de México, 1997.
- Comunicación, Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.
- Quintal López, Rocío. «Las vivencias de la maternidad: Una exploración de los significados, las motivaciones, los efectos y las expectativas que acompañan su postergación o su evitación», Tesis de maestría, Maestría en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, UNAM, 2000.
- Sánchez Bringas, Ángeles. Mujeres, Maternidad y Cambio, México, UAM-UNAM, 2003.
- Sánchez, Ángeles y Catherine Menkes. «Las características de la fecundidad femenina en el Distrito Federal», en Catherine Menkes B. y Dalta Buit (coords.), Diversidad cultural y conducta reproductiva, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2000, pp. 161-187.
- Rich, Adrienne. Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución, Valencia, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer, 1986.
- Rivera, María. «Madres Solteras sufren persecución y acoso en Pentescostés, Texcoco», en La Jornada, México, 22 de julio 2004, p. 35.
- Snitow, Ann. «Maternidad: la recuperación de los textos demoníacos» en Debate feminista, año 15, vol. 29, México, abril 2004, pp. 47-56.

Notas

¹ Donde la autora aboga por: «...asegurar la eliminación de las clases sexuales requiere que la clase subyugada (las mujeres) se alce en revolución y se apodere del control de la reproducción; que se restaure a la mujer la propiedad sobre sus propios cuerpos, como también el control femenino de la fertilidad humana, incluyendo tanto las nuevas tecnologías como todas las instituciones sociales de nacimiento y cuidado de niños. Y así como la meta final de la revolución socialista era no sólo acabar con el privilegio de la clase económica, sino con la distinción misma entre clases económicas, la meta definitiva de la revolución feminista debe ser, a diferencia del primer movimiento feminista, no simplemente acabar con el privilegio masculino, sino con la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importarían culturalmente». (Firestone, La dialéctica del sexo: el caso para la revolución feminista, 1976).

² La Liga de la leche es un organismo internacional, no comercial, que tiene la finalidad de promover la lactancia como una herramienta básica para el buen desarrollo físico y emocional de infantes.

¿La pulsión de muerte y su repetición o al servicio de Eros? (A propósito de la violencia contra las mujeres)*

Rosario Herrera Guido

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el desarrollo de la especie humana: si su desarrollo logrará (...) dominar La perturbación de la convivencia que proviene de la naturaleza de la pulsión de agresión y autoaniquilamiento (...) Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio las resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestiales», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra el enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?

Sigmund Freud, El malestar en la cultura (1930).

1. La pulsión

Immanuel Kant, el filósofo alemán, advertía en sus reflexiones sobre el Génesis,¹ que en los orígenes de la historia humana, el instinto (la voz de Dios que obedecen todos los animales), debía haber guiado

a la criatura humana a elegir algunos alimentos y a prohibirse otros. Pero que en la caída humana en el Paraíso había participado la vista, que transformó el instinto sexual en sensualidad, que a diferencia del animal se convirtió en un impulso permanente al que llamó pulsión (en alemán Trieb). Un término que en español se puede traducir por deriva, pues es una fuerza que va contra viento y marea, sin timón, hacia el objeto deseado, a diferencia del instinto animal y biológico que se dirige de manera directa al objeto de su necesidad. Así, la pulsión es un impulso propiamente humano que marca el nacimiento de la cultura, pues aparece cuando el objeto deseado se oculta a los sentidos, como el sexo con la hoja de parra, testimonio del imperio de la razón sobre los instintos sexuales. Un artificio que promovió el paso de los apetitos animales a lo propiamente humano: el amor y, más tarde, la belleza. Al abrir los ojos, el hombre vislumbró el tiempo, el futuro ignoto y amenazante, que lo llevó a refugiarse en la familia, el trabajo y la cultura. Gracias a la razón, la pulsión asumió

2. La pulsión de muerte y su repetición

Freud estableció una oposición entre la pulsión de Vida o de Eros y la pulsión de muerte. Mientras la Pulsión de Eros es griega y platónica, pues cohesiona y unifica, la Pulsión de Muerte destruye las relaciones humanas, la naturaleza y las cosas. Pero ninguna de las pulsiones se encuentra en estado puro, sino que se mezclan. Aunque para negar a la Pulsión de Muerte se la ha considerado un concepto poético, Lacan la concibe como la tendencia fundamental del orden simbólico, orden del lenguaje, compulsión a la repetición. Para enseñar a mis alumnos lo que es la repetición, les recuerdo que los antiguos griegos ya sabían que «el hombre es el único animal que se tropieza en la misma piedra»; pero les aclaro que no es la misma piedra aunque sí el mismo animal. ¿Quién no ha escuchado frases como: «Pero, ¿por qué me tocan siempre hombres que se emborrachan, engañan y/o pegan?» Estamos también ante el tema del «eterno retorno» del filósofo alemán Friedrich Nietzsche. Pero una repetición con diferencia. Es borracho como el padre de la madre, pero no es el mismo borracho; la búsqueda de la igualdad y no de similitud, más bien conlleva toda una carga fantasmática para hacer posible el goce aunque sea al precio del dolor.

Lacan vincula la pulsión de muerte con la cultura. La distinción entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte señala dos aspectos de la pulsión. Pero toda pulsión es pulsión de muerte en tanto persigue su propia extinción y envuelve al sujeto en la repetición, pues pretende ir más allá del placer, que es disfrute, hasta el reino del goce excesivo (el dolor y la muerte).

Freud postulaba una compulsión básica de los seres humanos a repetir (*Wiederholungszwang*), en *Más allá del principio del placer* (1920), donde la relaciona con la pulsión de muerte, que se manifiesta en actos cíclicos que exponen al sujeto a situaciones angustiantes. Es un principio básico

del psicoanálisis que una persona se considere condenada a repetir, y que apueste toda su práctica a rebasar ese círculo vicioso, ayudando —según Freud— al paciente a recordar. Pero como bien corrige el filósofo francés Gilles Deleuze: «No es el olvido el que nos enferma ni el recuerdo el que nos cura sino la repetición». Hay que repetir hasta el cansancio, hablar lo suficiente del sufrimiento, hasta que superemos el goce de la repetición y logremos tomar distancia de lo que nos empuja a repetir las delicias que laten en las entrañas del dolor y de la muerte.

Desde luego, no debemos confundir este goce masoquista que se repite, con el sufrimiento de las auténticas víctimas de Juárez, que ya es una vergüenza de los mexicanos ante el planeta entero, menos para sus gobernantes, que se pasan de sinvergüenzas.

Pero para Lacan la repetición es la insistencia del lenguaje, la persistencia de las palabras y hasta de las letras que marcan nuestra vida. Palabras de



como proyecto la perfección. En los umbrales de la cultura, la historia natural comienza con el bien, obra de Dios, en oposición a la historia de la libertad que da comienzo con el mal y la perversión de la naturaleza. Kant, como reconoce el mal y la perversión que introduce la razón en el mundo de la cultura, aspira a la reconciliación entre la naturaleza y la razón a través del arte, que en su más alto grado de perfección volverá a ser naturaleza. Un pensamiento filosófico que, por diverso que parezca, no está tan alejado del pensamiento psicoanalítico: poner la Pulsión de Muerte (*Todestrieb*) al servicio de la pulsión de Vida o Eros (*Lebenstrieb*).

Para Sigmund Freud, quien descubre el inconsciente e inventa el psicoanálisis, la pulsión es un rasgo distintivo de la sexualidad humana, opuesta al instinto animal y biológico (que tiene una relación fija e innata con el objeto de su necesidad). Las pulsiones son variables y dependen de la historia del sujeto. Las pulsiones —enseñaba el psicoanalista y pensador francés Jacques Lacan— difieren del instinto biológico en que no pueden ser satisfechas y no apuntan a un objeto sino que giran a su alrededor. La meta de la pulsión no es un destino final sino el camino mismo: girar en torno al objeto. El propósito de la pulsión no es una meta mítica de una satisfacción total, definitiva y plena, sino volver a circular, pues es precisamente este repetir el circuito el que permite el placer (*Lust*) que pacífica o el exceso de placer que es el goce (*genuss*), que por pedir siempre más sin saciarse, se dirige hacia la muerte, el fin del sujeto deseante o incluso del cuerpo.

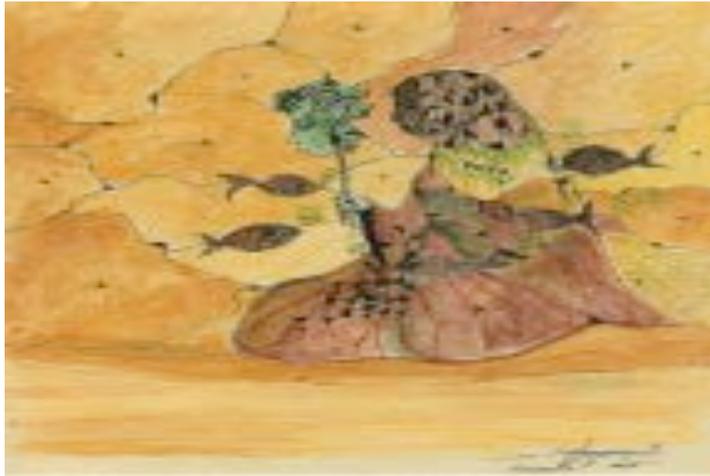
La pulsión no es natural ni tampoco innata, es una construcción cultural y simbólica. Participa de su parte real y energética, que desde el filósofo san Agustín, lleva el nombre de libido, a la que clasificaba en *libido sentiendi* (de la sensibilidad), *libido cognoscendi* (del conocimiento) y *libido operandi* (de la acción). Una energía que Freud sostiene que se manifiesta en el lenguaje. A tal punto, que su circuito se expresa en las siguientes

voces gramaticales y sus derivaciones:

1. La voz activa (ver, oír, pegar)
2. La voz reflexiva (verse, oírse, hacerse pegar).
3. La voz pasiva (ser oído, ser visto, ser pegado).

Pero, aunque podría parecer que hay voces activas y pasivas, para Jacques Lacan, la pulsión siempre es activa, ya que la voz más pasiva (ser pegado), en realidad expresa hacerse pegar, sobre todo cuando esto se repite, en apariencia sin la participación del sujeto golpeado, que se presenta ajeno a tal acción, con una sospechosa inocencia, a través de una historia lacrimosa de martirio. Por ello, el masoquismo, concebido popularmente como pasivo, puede ser más activo que el sadismo. Una experiencia que recuerda a Marx: «El esclavo besa sus cadenas»; una frase que si la hubiera desarrollado su obra hubiera virado por caminos insospechados, como el de las pulsiones.²

Por ello, se puede convertir en una complicidad perversa que instituciones, programas sociales, organizaciones no-gubernamentales y participación ciudadana, no introduzcan la dimensión ética de la responsabilidad, es decir, que no impulsen programas, grupos de apoyo, espacios de difusión que permitan reeducar, de manera que puedan enfrentar a las mujeres golpeadas (o a los hombres golpeados, que hasta ahora se empiezan a escuchar sus denuncias), para que intenten responder qué ponen ellas o ellos para que el goce de la golpiza se repita, en su dimensión de placer excesivo, es decir, de dolor, pues el sujeto es respuesta, es un sujeto ético que además de denunciar debe responder por sus actos, hacerse responsable de lo que le pasa. Como dice el psicoanalista y pensador Néstor Braunstein, valiéndose del concepto de «alma bella» del filósofo alemán Georg Hegel, quien la presenta poseedora de una inocencia sospechosa, mientras denuncia desde una alta colina toda la maldad del mundo: «Habrà que salirse de la oposición dual entre dos «almas bellas» que sólo conduce a las palizas recíprocas que hacen 'las delicias de la vida conyugal'».³



producto de la sublimación, además de que la pulsión de muerte, en tanto que destrucción y negatividad, como la entendía Hegel, es también condición de la creatividad. Y es que para crear hay que destruir el mármol, pergeñar el papel, mezclar los colores y cubrir la tela, destruir el espacio para crear otro espacio en el espacio, así como destruir el tiempo para crear otro tiempo en el tiempo, como la danza y la poesía, cual voluntad creativa que desea crear de la nada. Además, el objeto sublime, al ser elevado a la dignidad de una cosa maravillosa, ejerce un poder tan deslumbrante y engeguecedor, que puede invocar la destrucción y la muerte. Como advierte el filósofo español Eugenio Triás: «... lo siniestro es la condición y el límite de lo bello».⁵

La creatividad no es un término psicoanalítico, pero es una actividad humana que está en el centro de su reflexión y de su práctica, pues va ligada al deseo y a la sublimación. De ahí tantas técnicas creativas de grupo inspiradas en las reflexiones psicoanalíticas que han dado por resultado una

práctica psicosociológica para promover y fortalecer la creatividad, a fin de liberar las pulsiones, en su dimensión de goce, la agresión y la autoagresión, así como la angustia y la depresión.

Por último, no debemos olvidar que la violencia y la descomposición moral de una cultura responde a la ligereza y corrupción con que son manipuladas y pervertidas sus leyes. Decía Hegel, en la primera filosofía del derecho que «la ley es el reino de la libertad». Sí, pero cuando todos los ciudadanos, incluido el soberano están por debajo de ella. Pero como no sucede así, tenemos una sociedad perversa, que a imagen y semejanza de sus mandatarios se comporta a la altura de la corrupción generalizada.

Mientras sigan circulando los grandes criminales que tanto daño han hecho a México, la sociedad en su conjunto relaja sus obligaciones ciudadanas. La impunidad en todos los niveles (hasta en el educativo) es la causa de la decadencia de los valores de una cultura como la nuestra. Mientras se pida misericordia y olvido para genocidas, para

otros que insisten en retornar a la vida, a pesar del rechazo que siente el sujeto. Por ello la repetición es el retorno del goce, un exceso que vuelve, masoquistamente, una y otra vez, para transgredir el principio del placer en busca de la muerte. La repetición de la violencia exige que la historia se repita de generación en degeneración: la bisabuela pegada; la abuela pegada, la madre pegada; luego, la hija pegada, el árbol genealógico de la pegazón.

Ciertamente el golpe, como sanción de la trasgresión, hace venir al sujeto al mundo de la ley y la cultura. Sanción o moción a los deseos incestuosos y su correlato en la trasgresión. Pero el exceso de golpes erotiza el cuerpo, al punto de pedir más, en espera de una señal del amor del otro: «me pega, me ama». Porque el amor no sólo va sin el odio, sino que se llega a confundir con él. Desde la experiencia psicoanalítica se ha reflexionado sobre lo que se escucha en la clínica: cuando alguien se jacta de no haber recibido durante su infancia y su vida ningún golpe, paralelamente se queja de que el destino le golpea con tal intensidad como no lo pudo haber hecho nadie. Claro que hay que denunciar y ponerle un alto a la violencia, desenmascararla, mostrar lo que horroriza en ella pero también sus engañosos encantos. Decía una mujer del pueblo que «más vale sufrir y gozar que sufrir y sufrir»; desde luego, desconociendo que el sufrimiento y el goce son lo mismo.

3. La pulsión de muerte al servicio de Eros

Para que la cultura no sucumba —advierte Freud— la pulsión de muerte debe ser puesta al servicio de Eros. Esto significa que el lazo social, la unión y la solidaridad, deben reinar por sobre el odio, la disgregación; la muerte y la violencia. Se comprende por qué Freud concibió dos tipos de pulsiones de Eros:

1. Las pulsiones eróticas o sexuales (que no sólo permiten la permanencia de la humanidad sino que posibilitan que Eros, que lo reúne todo, impulse la creación y la armonía entre los hombres y las mujeres, como entre los pueblos y las naciones, para que se guíen por el principio del placer, y

2. Las pulsiones del yo o de autoconservación, a las que el yo recurre para defenderse y sobrevivir, gracias a la energía libidinal que le permite fortalecerlo. Son pulsiones que se conducen bajo el principio de realidad, es decir, le ponen límite al placer en su dimensión de goce y dolor, introduciendo la racionalidad, la ley, la moral, la crítica y el juicio.

Desde Freud, la sublimación es una vía par la que la libido, la energía de la pulsión, es canalizada en actividades sólo en apariencia no-sexuales, como el arte, la ciencia, el trabajo intelectual, el juego y hasta la religión, la cultura que, al igual que Nietzsche, se expresa en ciencia, arte y religión. La sublimación es como una válvula culturalmente aceptable para el exceso de energía pulsional, tanto de la pulsión de muerte como de la erótica, que de no sublimarse podrían ser liberadas en formas no sólo culturalmente dañinas sino inaceptables como la violencia, la agresión, la violación, el crimen y hasta la guerra, a través de conductas perversas, psicóticas o psicópatas.

Lacan, por su parte, destaca el reconocimiento cultural de la sublimación, pues gracias a ella se ha logrado desviar la pulsión de muerte, cuya energía destructiva es canalizada hacia la creación. Aunque la sublimación total no es posible para ningún sujeto, considero que la cultura y sus instituciones, la participación ciudadana y los pueblos de la tierra, no deben renunciar a promover, por todos los medios y los recursos posibles, las diversas formas de creatividad, en lugar de la violencia global, real o virtual.

Aunque Lacan, al lado de Freud, vincula la sublimación a la creatividad y al arte, la asocia a la pulsión de muerte,⁶ puesto que el concepto de pulsión de muerte —para el mismo Freud— es



tipos de seres humanos: «los que no dicen» y «los que dicen ¡no!». Digamos ¡no! a la violencia contra las mujeres.

Notas

⁰ Ponencia presentada en el Panel de inauguración del 2º Encuentro Nacional para el Tratamiento de la Violencia de Género, Instituto Michoacano de la Mujer, Morelia, 26 al 27 de agosto de 2004.

¹ Immanuel Kant, *Sammtliche Werke*, 1867, t. 4, pp. 317 y ss

² Para entrar en más desarrollos sobre las pulsiones, consultar a Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, pp. 167-224.

³ Néstor Braunstein, «Mi papá me pega (me ama)», en Braunstein (Com.), *La clínica del amor; México, Siglo XXI*, 1992, p. 47.

⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, París, Seuil, 1994, 431.

⁵ Eugenio Trias, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001, p. 173.

conseguir que se los exonere, en tanto circulen hampones como banqueros, malandrines como líderes sindicales «democráticos», la ley seguirá siendo objeto de burla. Pero no resolernos nada con multiplicar la policía ni convertirnos en policías de nuestros vecinos. Sobre todo si recordamos —al lado del filósofo francés Michel Foucault— que la policía nace en París a causa de un crimen horrendo, tras el que los ciudadanos claman por seguridad pública y en respuesta es nombrado jefe del primer cuerpo de policía del planeta el mismo criminal que escandalizara a la Ciudad Luz. Esta truculenta historia es tan negra, que cualquier parecido con México es pura casualidad. Ya sabemos para qué sirven las fiscalías especiales que van a investigar los grandes crímenes de México, pues parece que sólo han sido creadas para encubrir lo que no se puede ocultar.

Como desde la ética del psicoanálisis, que no sólo es opuesta al poder en su faz de dominación, sino que se resiste a él, es posible concebir dos



La comunidad de hombres y mujeres guardianes en la República de Platón

✍ Alberto F. Ruiz Méndez

propuesta.

En ese sentido, este breve trabajo se propone lo siguiente: primero, hacer una presentación del tema tal y como aparece en *La República*; segundo, hacer referencia a las principales críticas y reflexiones que Julia Annas y Gregory Vlastos¹ se han formado de la lectura de este pasaje; y, finalmente, hacer una evaluación global de los dos puntos anteriores.

I

La comunidad de hombres y mujeres guardianes ocupa las ideas que van de 449a hasta 466d.² Los cuales podemos dividir en tres partes: 1) Sócrates se niega a hablar del tema pero, finalmente convencido, introduce las ideas preliminares (de 449a hasta 457a); 2) descripción de la comunidad (de 457b hasta 461e); y, 3) mostrar cómo esta comunidad es consecuente y la que mejor se acopla con el proyecto de la Ciudad ideal (de 462a hasta 466d). Veamos pues las ideas principales:

Al igual que otros, este es un tema del que Sócrates se niega a hablar. Grande es el esfuerzo

La reflexión que sobre este tema hace Platón, está enmarcada sobre su proyecto de construir la Ciudad Ideal, la más justa. Y desde este objetivo es que el papel de mujeres y hombres guardianes está determinado. Sacar de contexto el tema sería condenarnos a una mala interpretación del mismo. Decir así, sin más, que Platón estaría justificando la dominación o la igualdad de la mujer respecto al hombre, según la lectura que se quiera hacer de los pasajes, es hacer una afirmación que bien puede ser falsa. La posición misma de Platón es variada sobre el papel de la mujer en la República e, incluso, es un tema del que se rehúsa a hablar por considerarlo muy controvertido y por no estar seguro de sus propias ideas al respecto. De ahí que sea siempre necesario tener presente el horizonte desde el que Platón está escribiendo. De tal suerte que se presenta como un método mejor de aproximación a su pensamiento tratar de traer a la superficie los supuestos que utiliza y sobre ellos evaluar lo positivo o negativo de su

Admitida esta reserva, prosigue. Una vez elegidos a los hombres y a las mujeres más fuertes, y teniendo casa y comida en común, sin posesión privada y entremezclados unos con otros en todas sus urgencias, se verán, «por una necesidad natural», llevados a la unión sexual. Por sentido común, Glaucón piensa en una unión libre y de elección personal. Pero Sócrates le dice que esto es pernicioso en un Estado que se quiere como el más «bienaventurado» de todos (458e, p. 259). Y para demostrar esta idea, luego de poner el ejemplo de que en los animales se dan los mejores vástagos cuando se cruzan a los mejores ejemplares, a los más jóvenes, a los que están «en la flor de la vida», declara: «es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente» (459d-e, p. 261). Y para asegurar esto es necesario que los gobernantes hagan uso de la mentira y el engaño a fin de que sean los gobernados los que salgan beneficiados. Así, por ejemplo, «instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios [y] deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes» (459d-460a, p. 261). Por el contrario, a los hombres que demuestren mayor destreza en la guerra o en las artes debe dejarseles en libertad de unirse con quien deseen y, con esto, se «procrea la mayor cantidad posible de niños [excelentes].»

Por lo que toca a los niños, lo hijos de los mejores serán apartados del resto de los ciudadanos y se harán cargo de ellos Magistrados asignados para que los entrenen como tales. A los hijos de los peores, o cualquiera que nazca defectuoso, «serán escondidos en un lugar no mencionado ni manifiesto, como corresponde» (460c, p. 262). Lo que también está bien controlado es la edad de procreación. Las mujeres tendrán hijos a partir de los 20 y hasta los 40; en tanto que el hombre hará lo propio hasta los 55. Y una vez pasada esta

edad, quedarán libres para unirse con quien quieran, excepto con aquellos quienes conforman su familia. Familia a la cual conocen porque llaman a sus hijos de esta manera y estos llaman 'padres' a sus progenitores, aunque ninguno se pertenezca pese a su lazo sanguíneo. De esta manera termina la descripción de la comunidad de hombres, mujeres y niños entre los guardianes del Estado. El siguiente paso es ver si es consecuente con la ciudad ideal y si es la mejor comunidad que se puede concebir.

Para Sócrates no hay mayor mal para un Estado que aquel que los desmembrana y lo convierte en múltiple en lugar de uno. Y, por otro lado, su mayor bien es crear una «comunidad de placer y dolor [donde] todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o pérdidas» (462b, p. 264). De ahí que sea necesario establecer con claridad aquello que es «mío» y aquello que es «no mío» para evitar la separación individual de los ciudadanos. Porque así como un dolor en un dedo afecta hasta el alma de aquel que lo padece, «si a uno solo de los ciudadanos, pues, le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá, con el máximo de intensidad, que es suyo lo que padece, y en su totalidad participará del regocijo o de la pena» (462e, p. 265). Lo mismo debe ser aplicado a la comunidad de mujeres y niños; porque al no ser ellos propiedad privada, entonces el beneficio que producen o la pena que padecen será compartida por todos y esto hará más fuerte al Estado. De esta forma, podemos concluir que: «Así, la causa del más grande bien en el Estado se nos aparece como la comunidad de mujeres y niños entre los auxiliares [porque] ¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto a lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena?» (464b-464d, p. 268). De tal suerte, que una de las mayores ganancias que esta situación le trae al Estado es el hecho de que el conflicto queda desterrado ya que nada permanece en propiedad privada, «los hombres mantendrán la paz entre sí



que hacen sus interlocutores para convencerlo de que quieren y necesitan escuchar su opinión al respecto. Pero Sócrates se niega a hablar de esto y afirma: «no sabéis vosotros, al reclamar ahora [por su opinión], el enjambre de argumentaciones que suscitareis» (450b, p. 245). E incluso llega a afirmar que lo propuesto por él causará tal controversia que se verá más como deseos personales que como argumentos bien presentados. Finalmente convencido (451b), Sócrates introduce el tema pero delimitándolo a la clase de los guardianes, encargados de gobernar y cuidar la república platónica, es decir, la función de las mujeres y los niños estará definida por la actividad de aquéllos. De ahí que el primer acuerdo (451e) sea que se deben enseñar las mismas cosas a las mujeres y a los hombres si se quiere emplear a aquéllas en las labores que les tocan a ellos, esto es, a las mujeres debe enseñarles música, gimnasia y lo concerniente a la guerra. Lo que significa un trato igual para ambos sexos. Sin embargo hallamos un problema (453a-453e), y es

el hecho de que postular la igual capacidad entre hombres y mujeres contradice el principio de que «cada uno debía realizar una sola tarea, acorde a su naturaleza» (453b, p. 250). La salida a esta contradicción comienza pidiendo que se demuestre en qué difieren la naturaleza del hombre y de la mujer, en cuanto a las ocupaciones relativas a los cargos en el Estado. De la argumentación de esta idea nace el segundo acuerdo. Sócrates hace admitir a Glaucón que existen mujeres superiores, en muchas tareas, a los hombres. De lo cual concluye que no existe ocupación alguna que sea exclusiva de la mujer o del hombre, dentro del Estado, en virtud de su sexo. Los «dotes naturales» están distribuidos por igual en ambos, «sólo que en todos la mujer es más débil que el hombre» (455e, p. 254). De lo anterior se sigue que, por ser la mujer más débil que el hombre, se han elegido a estos para guardianes y, por lo tanto, sólo las mujeres fuertes deben convivir y cuidar al Estado «en común» con la misma clase de hombres. Así, una vez establecida la posibilidad de esta situación, demostrar que esto es posible y lo mejor, es cosa fácil. Pues, ¿hay algo mejor, para un Estado, que en él se «generen» los mejores hombres y las mejores mujeres? No, sin duda.

La descripción de la comunidad va a partir del supuesto siguiente: tanto guardianes como guardianas deben ejercer las mismas ocupaciones. Pero el trazo de esta comunidad apenas comienza. Para Sócrates, de aquél supuesto, se sigue esta ley: «Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre» (457d, p. 258). Ante esto Glaucón afirma que, a primera vista, esta situación parece muy útil; pero lo que suscitara controversia es ver si es posible. Conocedor de esta dificultad, Sócrates le pide que lo disculpe si deja esto último para después y se concentre en exponer la utilidad de esta situación una vez instaurada en el Estado, es decir, considerada ya como posible.

sarrollar todos los oficios desde el militar hasta el científico o el filosófico. c) «Right to Unimpeded Social Intercourse. Mingling with free men other than close relatives is denied in principle to all Athenian women except priestesses, hetaerae, prostitutes, and tradeswomen» (Ibid). Pero esta discriminación también está erradicada del proyecto platónico, ya que dentro de su comunidad, hombres y mujeres viven en la misma casa, comen las mismas cosas, se educan en la misma escuela, etcétera. d) En Atenas las mujeres no tenían capacidad legal para demandar o ser demandadas, sólo los hombres tenían personalidad jurídica. «Among Plato's Guardians such differences could not exist. Whatever legal capacity male Guardian have, female ones have also» (Vlastos, p. 135). e) Las mujeres atenienses no podían decidir sobre cuándo y con quién casarse. Los matrimonios, frecuentemente, eran arreglados entre los familiares de ella y su supuesto novio e, incluso, la unión fuera del matrimonio era severamente castigada. «Among Plato's Guardians the interdict on sexual intercourse outside of the eugenic unions during the childbearing age is the same form men as it is for women. The liberty after that age is also the same for both. The double standard of sexual morality is wiped out» (Ibid.). f) Sobre el derecho a la propiedad, esta le era negada a la mujer ateniense y en la república ideal la propiedad privada queda negada tanto para hombres como para mujeres. Y g) ni en la ciudad ideal ni en la Atenas histórica las mujeres gozaban de derechos políticos.

Vlastos se pregunta: «Given this array of equalities of rights for women Guardians in Book V of the Republic, can it be doubted that Plato's programme for them is rigorously feminist in the sense defined?» (Vlastos, p. 135). Para responder a esto hay que tener en cuenta que la innovación platónica más importante no es la extensión de derechos a las mujeres ni la abolición de la familia nuclear, sino más bien, en palabras de Vlastos, «is the reasoned rejection of the age-old dogma, never previously questioned in Greek prose or verse,

that difference of sex must determine difference or work-allocation» (Vlastos, p. 136). Así, la mujer, debido a su condición natural (de debilidad mayor respecto al hombre), debería tener un lugar predominantemente inferior al varón, y Platón, en su ataque a la Democracia, sostiene esta misma opinión. Pero entonces, ¿cómo hacer compatible esta visión de la mujer con las ideas anteriormente descritas sobre su igualdad respecto a los hombres?

We can make a better sense of it if we connect it with the image of Athenian womanhood he must have carried in his head, judging from those chance remarks in which 'womanish' stands for persons with diminutive intellects, obsessive appetites, and ungovernable emotions. If this is how Plato thought of the common run of women, he might well believe that in the present state of society continued subjection would be better for them than any degree of emancipation [...] But it might still strike him as the lesser or two evils: isonomia for creatures who cannot reason and keep their baser impulses under control would be worse» (Vlastos, p. 138).

En este momento se conecta la postura de Annas. Al retomar la argumentación platónica, en el punto en el que está demostrando que, aunque la mujer es más débil que el hombre, al participar de la misma naturaleza que éste, entonces no existen capacidades especiales y, por lo tanto, trabajos especiales para uno y otros. Salvo por el hecho de que el hombre fecunda y la mujer da a luz, no existe ninguna otra diferencia. Sin embargo, para Annas en este argumento hay por lo menos tres puntos a considerar.

1) El problema con esta argumentación es que Platón postula que no hay tareas exclusivas para la mujer, porque el hombre puede hacer las mismas cosas que ellas e incluso hacerlas mejor. Sin embargo, no existe ningún argumento o pregunta sobre si existen algunas tareas propias del hombre, es decir, que sólo él pueda realizar.

gracias a la leyes» (465b, p. 269).

II

La evaluación de esta comunidad platónica está, frecuentemente, hecha desde la pregunta por la relación entre Platón y el Feminismo. Sobre si éste es o no un precursor de las teorías feministas o si comparte los prejuicios, casi generalizados, entre todos los posteriores filósofos sobre la naturaleza o el rol social de la mujer, Annas es contundente al respecto: Platón no es un feminista. Para Vlastos el juicio no es tan fácil porque considera que hay al menos un sentido en el cual Platón sí defendería los derechos de la mujer, por el mismo camino que lo hacen las feministas actuales. Veamos sus argumentos:

Vlastos, para fortalecer su argumentación, toma la siguiente definición de los objetivos del Feminismo: «Equality in the rights of persons shall not be denied or abridged on account of sex [...] Plato will qualify as a 'feminist' if his ideas, sentiments, and proposals for social policy are in line with this norm» (Vlastos, p. 133). Ratificar esta postura no es fácil ya que, y Vlastos lo sabe bien, hay, al menos, cuatro posturas platónicas sobre el punto: 1) Dentro de La República el rol asignado a las mujeres guardianes no tiene la intención de ser un argumento feminista; 2) dentro de la ciudad ideal, la posición de estas mujeres dentro de la clase campesina e industrial, es decididamente anti-feminista; 3) a su vez, en las Leyes, la posición de la mujer es híbrida: feminista en algunos casos, anti-feminista en otros; y 4) dentro del contexto ateniense, la actitud personal de Platón es «violentamente antifeminista». Vlastos considera que, en realidad, no hay contradicción entre estas posturas, sino que, vistas en conjunto, las obras platónicas ofrecen argumentos interesantes para hacer coincidir estas posturas. Para demostrarlo tomará la primera de estas posturas y desde ahí analizará el pensamiento del ateniense. No lo seguiré en su objetivo principal, pero sí iré extrayendo

los argumentos que forman su opinión sobre el posible Platón feminista.

El primer paso es enlistar los derechos denegados a la mujer en la Atenas de Platón: a) «Right to Education. In Athens schools, gymnasia and palaestrae were a male monopoly» (Vlastos, p. 134). En La República, el acceso a la educación está garantizada para hombres y mujeres guardianas, excepto por la gimnasia, porque al ser practicada sin ropa, las mujeres provocarían la risa de los demás. Al negarles el derecho a aprender la gimnasia, Platón está siendo excluyente. b) «Right to Vocational Opportunity. No secular gainful employment was open to all women in Athens, except prostitution of varying degrees of elegance or squalor» (Ibid.). En cambio en la ciudad platónica, todas las ocupaciones, para las mejores mujeres y los mejores hombres, son perfectamente accesibles. Guardianas, hombres y mujeres, están capacitados en igualdad de condiciones para de-



Para Annas, el Platón que quieren hacer pasar por un feminista es un mito. Y sus conclusiones así lo muestran: «Plato's argument that women should be Guardians thus has three crucial defects: it is not valid against an anti-feminist, it is irrelevant to facts about women's desires, and it is irrelevant to the injustice of sexual inequality» (Annas, p. 317). Sin embargo, para Vlastos, es diferente: «So if we are looking for feminism in Plato there's is only one place where we do not need to invent it: in the legislation for the Guardians in the Republic [because is] a vision of society in whose dominant segment the equal rights of human beings are not denied or abridged on account of sex» (Vlastos, p. 142). Ambas conclusiones se contraponen, pero ambas también se tocan; intentemos un balance final.

III

Basado en lo que podríamos llamar una teoría de la evolución y una biología empírica, Platón nos ofrece, para la comunidad de los guardianes, una eugenesia, esto es, la aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento, biológico y moral en su caso, de la especie humana. Los mejores hombres con las mejores mujeres, los hijos de estos con educación especial y a los que no son concebidos de esta forma, mejor es desaparecerlos de la ciudad. Al leer estas ideas es inevitable pensar en el Holocausto judío durante la segunda guerra mundial. También viene a mí el caso de las favelas brasileñas. Esos cinturones de miseria que se colocan por fuera de las grandes ciudades, que se pretenden desarrolladas y cuyo objetivo es impedir que los pobres se mezclen con la ciudadanía que esta mejor acomodada. Annas tiene razón al decir que Platón no vio las consecuencias totales de sus argumentos en función de las mujeres; pero tampoco las vio en función de aquellos que pretendía desterrar. Por supuesto, estos no eran importantes para Platón, por eso su condena, pero si queremos que Platón nos siga

diciendo algo miles de años después, tenemos que ir más allá de donde él estuvo parado y analizar cuáles son las ideas que aún se sostendrían.

Cierto es que esta comunidad tiene tintes racistas e intolerantes con respecto a la naturaleza, características y condición del ser humano; sin embargo, hay que destacar el hecho de que Platón, al dotar de igual educación a los hombres y las mujeres guardianes, establece el principio según el cual la función social va a determinar el tipo de educación que el ser humano va a recibir. Así, hijos e hijas de los mejores serán educados para gobernar, ya que esa es la función que se les asignó. Y esto es así porque es necesario garantizar la pureza de la raza de los guardianes, es decir, darle una base biológica a la «ciudad ideal», como otra forma de asegurarnos su realización. Ahora bien, cabe la posibilidad de interpretar esto, no como restricción, sino como una condición. Lo que quiere decir es que, si leemos que Guardianes, hombres y mujeres, deben ser educados por igual y deben unirse sexualmente con los mejores en clave de 'condición' de posibilidad de la ciudad ideal, estaríamos planteando la hipótesis según la cual el Estado tiene la obligación de suministrar a sus ciudadanos las condiciones máximas de bienestar. Rubros como el del alimento, como el del vestido y como el de la educación misma deben estar siempre en el punto más alto de su mínimo y, al mismo tiempo, siempre perfeccionándose. Esto significaría que, lejos de ser una restricción o una 'élite de gobernantes', lo que estaríamos buscando es que cada ciudadano vea en sí mismo y en los demás un Guardián que está capacitado para cuidar y proteger los intereses de la comunidad, intereses que por ser de uno, son de todos.

Es factible situar la redacción de La República en una época de decadencia política en Atenas, de esta forma podríamos comprender este intento, lúcido, desesperado y dubitativo, de darle forma y lugar a una ciudad ideal. Si el dinero, la propiedad privada y el afán son la fuente de los peores males para una ciudad, entonces es necesaria la aboli-

Este error tiene su fundamento en el hecho de que, lo trabajos que la mujer podía realizar en la antigua Atenas eran mal pagados o no remunerados. Por lo tanto, nadie se interesaba en ellos, eran considerados trabajos fáciles que cualquiera podía hacer, incluso un hombre lo podría hacer mejor. En contraparte, se suponía que existían ciertos trabajos para los cuales el hombre era el único capacitado para ejercer como la medicina, el derecho, la política, los negocios, etcétera. De ahí que Platón no se preguntara por las tareas que sólo los hombres podrían realizar, al considerar a la mujer inferior en todo, su naturaleza y capacidad era la que estaba siendo puesta en duda. De ahí que tampoco se hable seriamente del rol que desempeñan las mujeres en la política estatal y solamente se les ubique como nodrizas, es decir, un rol exclusivamente femenino definido por la naturaleza. Por lo que Annas concluye: «So Plato's argument here is not one which a feminist would find useful or even acceptable. In any case, it has a serious gap, and it is not clear that Plato could repair it except by abandoning his beliefs about the intellectual inferiority of women» (Annas, p. 311).

2) Además de lo anterior, Platón no toma en cuenta ni hace referencia a los deseos o las necesidades que las mujeres puedan expresar o sentir como Guardianas dentro del Estado. Además de que no hay una clara referencia sobre cuáles serían los beneficios de la comunidad para las mujeres, toda ella parece estar planeada desde la perspectiva del varón y sus beneficios. Annas reconoce que Platón no tendría porque estar interesado en la psicología de la mujer, pero señala que existe una falta de seguimiento sobre las posibles consecuencias de sus argumentos y el hecho de que les está cediendo ciertos derechos que les habían sido negados sistemáticamente a las mujeres. «Of course there is nothing non-feminist about this argument. But Plato's argument gains rather different significance from de fact that this is his only ground. His argument is authoritarian in spirit rather than liberal; if a woman did not want to be

a Guardian, Plato would surely be committed to compelling her to serve the state» (Annas, p. 312). De tal suerte que si la mujer quiere contribuir al mayor beneficio de su Estado debe convertirse a la clase de los Guardianes; el trabajo en casa no es un trabajo que contribuya realmente a la salud del Estado, porque les absorbe el tiempo y la energía que bien podrían usar en los asuntos públicos.

3) «The third point leads on naturally from the second, since it is also a consequence of the fact that Plato justifies his proposals solely in terms of benefit to state. The proposals for women are not a matter of their rights. There is nothing in Republic V that one could apply to the question of women's rights; the matter is simply not raised» (Annas, p. 313). Sin embargo, no hay que perder de vista que el lugar de la mujer en la república es, según Platón, un lugar justo. Las razones que hay para considerar a esta sociedad como las más justa entre cualquier otra, nada tienen que ver con la posición de la mujer en ella. Incluso podríamos pensar que, estados justos o injustos, el rol de la mujer seguiría siendo el mismo. Y, esto sería así porque Platón juzga a la mujer en función del beneficio que le pueden traer al Estado y no por los beneficios que le puede acarrear a ella su lugar dentro de la sociedad.

Is this an ungenerous way to take the spirit of Plato's proposals? We should notice that even in the ideal state Plato limits his proposals for women to the Guardian class. There is nothing to suggest that the worker class do not live like fourth-century Greeks, with the women at home doing the cooking and weaving. This seems to show that whether women should do men's jobs depends, for Plato, on nature of the jobs. The ideal state might contain many discontented potter's wives wanting to be potters; but presumably the Guardians (male or female) would only tell them to stay at home and learn sophrosune in carrying out their appointed tasks (Annas, p.315).

own society from the character which, he reasoned, a few exceptional women could develop under ideal conditions or equal nurture, commensurate with the greatest contribution each of them could make personally to their own society and therefore equal in all respects to that of men. Few philosophers have achieved such transcendence of personal inclination in response to the dictates of impersonal moral theory» (Vlastos, p. 143).

Volviendo al tema de la justicia, se tiene que destacar el hecho de que ésta requiere que el amor a los propios padres e hijos sea sacrificado al amor común de lo común. El que, entre los guardianes, las mujeres y los niños sean comunes, obedece a que gracias a ello la ciudad puede ser «una» y más perfecta que otra donde las familias viven separadas. La propiedad común de mujeres y niños se debe a que sin ella, lo «mío» y lo «no mío» sería motivo de conflicto y la ambición o el odio pueden causar la desintegración de esa comunidad. Es necesario que esa distinción, «mío-no mío» no sea hecha entre los hombres para garantizar la paz. La ciudad ideal debe ser como un ser humano, es decir, como un organismo vivo. Esta concepción organicista del Estado es lo que lleva a que Platón considere el conflicto y la división social como un mal externo que debe ser extirpado, alejado; tal y como a los hijos de los peores hombres.

La ciudad debe ser una comunidad orgánica donde todos se alegren por la dicha de los demás o se entristezcan con la pena de los otros; y si es útil para este fin que, entre los guardianes, las mujeres y los niños sean comunes, entonces esto es lo mejor y lo más provechoso para la ciudad ideal. La ciudad tiene, pues, preeminencia ontológica sobre los individuos y sus deseos. La ciudad y la comunidad de Guardianes, tras de sí, tienen la ambigua relación de lo útil y de lo posible: hay cosas que son muy útiles, pero que no se pueden realizar. Y esto lo sabe muy bien Platón.

Bibliografía

—Annas, J., «Plato's Republic and Feminism» en *Philosophy*, No. 197, Vol. 51, 1976, pp. 307 - 321.

—Bermudo, J.M., *Filosofía política. II. Los jalones de la libertad*, Ediciones del Serbal, España, 2001, 330 pp.

—Boyd, William, *Plato's Republic for today*, Heinemann, Londres, 1962, 2209 pp.

—Poratti, Armando R., «Teoría política y práctica en Platón» en Boron, A. (comp.), *La filosofía política clásica*, Eudeba, Argentina, 1999, 285 pp.

—Vlastos, G., «Was Plato a feminist?» en *Studies in Greek Philosophy*, Vol. II, Princeton U. P., New Jersey, pp. 133 - 143.

—Wolf, Jonathan, *Filosofía política. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 2001, 255 pp.

Notas

¹Annas, J., «Plato's Republic and Feminism» en *Philosophy*, No. 197, Vol. 51, 1976, pp 307-321. y Vlastos, G., «Was Plato a feminist?» en *Studies in Greek Philosophy*, Vol II, Princeton U. P., New Jersey pp13-143

²Platón, *La República*, Gredos, España, 1992, 497pp. Las referencias se harán indicando el número del pasaje y de página al final de la cita.

ción total de la propiedad privada. Pero de toda la propiedad, incluso la de la familia. Había que instaurar «lo común» con respecto a las mujeres y a los niños. Platón es conciente que el dominio del eros es vital para esta comunidad. En la medida en que el deseo (amor, celos) no signifique fuente de discordia entre los individuos, en la medida en que un hombre o una mujer no sea deseada por dos seres al mismo tiempo y de este deseo se origine una batalla que confronte familias o ciudades enteras (Guerra de Troya), entonces existe la posibilidad de fundar un orden perfecto en donde todos sientan la misma pena o la misma alegría por las cosas de los demás, donde no haya envidias o traiciones. En este sentido, tendríamos que decir que la justicia debe dirigirse siempre al bien común, esto es, la justicia exige que nadie aparte de la ciudad lo que posee y que no haga una distinción del tipo: «mío-tuyo». Como lo afirma Annas, «the system of communal living is the best possible one because it produces the highest degree of unity in a state. A Guardian will regard all his contemporaries as brothers and sisters and have a filial feelings to all those of an age to be his or her parents» (Annas, p. 318).

De tal suerte que debemos pensar a esta ciudad para que sea una ciudad justa, como una asociación en que cada quien sea un artesano que produzca para los demás. Artesanos, hombres y mujeres, con un solo oficio que realizan bien y con dedicación, es decir, sin pensar en su beneficio y sí, en cambio, para el bien de los otros, el bien común. Así llegamos a la conclusión de que no hay diferencia entre los sexos; si hombres y mujeres realizan el oficio para el que están dotados naturalmente, entonces estarán construyendo la ciudad ideal. Una ciudad en la que, por cierto, no encontraremos ninguno de los derechos que actualmente gozamos, como el derecho a profesar la religión que queramos o derecho a la libertad de expresión, a la libertad de prensa o de reunión. Ninguna de estas cláusulas fue contemplada por Platón, pensarlas en su ciudad ideal sería sinónimo

de corrupción de las leyes. Ante un panorama, así Vlastos se pregunta: «Who, man or women, should want equality on those terms? So to think of Plato as an advocate or 'Women's Liberation' would be perverse. Liberation Plato advocates for no one, man or women. Excellence, not liberty, is his goal, and he rejects liberty as the enemy of excellence» (Vlastos, p. 142). Considero que en este punto las interpretaciones de Annas y de Vlastos se vuelven a unir, para ya no separarse. Annas escribirá que: «No importance at all is given to individual's choices; eugenic considerations are paramount» (Annas, p. 319). Sobre si es Platón un feminista ya no hay controversia: no lo es. De alguna manera, y extendiendo la aplicación de la 'igualdad' hacia fuera de la comunidad de los Guardianes, tenemos un camino para intentar este tipo de interpretación; pero, como lo advierte Vlastos, esto sería inventar. Platón lo pensó solamente para la comunidad de Guardianes y allí es donde debemos encontrar los elementos feministas; sin embargo, el texto de Annas nos ha mostrado que las ideas y los supuestos en que Platón se basa no son, en lo más mínimo, pro-feministas e, incluso, puede que sean contradictorios entre sí. «Plato —escribe Annas— is thus miles away from modern preoccupations with the abolition of nuclear family as a means to personal liberation and a prerequisite for the achievement of a more satisfying personal life. Plato is uninterested in the question of whether the life of an individual is stunted by the nuclear family. His obsession with unity and stability in state points in the opposite direction from increasing free self-realization and self-direction on the part of the individual» (Annas, p. 319). Sin embargo, hay que reconocerle a Platón que: «He separated the character his inherited prejudices imputed to the mass of exceptional women from his



Ciudadanía y voto femenino en México

✍ Elda Gabriela Calderón Fabián

las feministas alzaron la voz para denunciar que en los registros de la historia tradicional las mujeres habían sido invisibilizadas. Por tanto, se volcaron hacia un análisis crítico de esta historia, de sus métodos y parámetros de validez. Como lo comenta Mary Nash, lo que hizo la historiografía feminista fue desengañarnos sobre la idea de que la historia de la mujer es la misma que la del hombre.⁴

Las feministas, en la búsqueda de referentes históricos, acudieron al pasado para reivindicar sus demandas, recurrieron a la historia para elaborar la genealogía de las mujeres, de sus luchas, de su pasado. En palabras de Selma Leydesdorff «la historiografía feminista se originó por la necesidad de tener un pasado con el que pudiera identificarse el movimiento y también las mujeres en lo individual».⁵

Así las historiadoras feministas comenzaron a realizar una revisión histórica rescatando en cada periodo a las mujeres, y a plantearse una serie de cuestionamientos en torno a la situación específica de éstas en espacios y tiempos concretos. Se

analizó por ejemplo la Revolución Francesa, las conquistas, el paso de regímenes aristocráticos a los Estados Nación, la historia del trabajo femenino remunerado o el impacto de la Revolución Industrial para las mujeres.

Iniciaron también la búsqueda de las causas de la subordinación femenina reflexionando básicamente en tres sentidos: el patriarcado como la causa de esta opresión, la explicación de la subordinación a partir de los análisis de los procesos de producción y reproducción, y sobre la formación de la identidad subjetiva de los sujetos desde una perspectiva psicoanalítica.⁶

Este tipo de planteamientos posibilitaron que a partir de la década de los setenta en la disciplina histórica se fueran incorporando nuevas formas historiográficas. En este contexto ha surgido y se ha desarrollado la historia de las mujeres, cuestionando y replanteando los modos tradicionales de abordar y escribir la historia, por lo que se han tenido que construir marcos teóricos, métodos de trabajo y categorías capaces de proporcionar



Las grandes cosas que hemos hecho las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad han quedado perdidas en los pliegues de la historia escrita por los varones: sus héroes, sus conquistas, sus guerras, sus instituciones, sus obras.

1. Historia de las mujeres⁶

El interés por la historia de las mujeres data apenas de mediados del siglo veinte debido a la proliferación de distintas corrientes historiográficas que posibilitaron la visibilidad de las mujeres y de otros grupos sociales excluidos. Por un lado, con la fundación de la Escuela Francesa de los Annales, en 1929, surgieron nuevas perspectivas para analizar la historia. Entre otras cosas, se inauguró el estudio de la vida privada como espacio de interés

histórico destacando los distintos acontecimientos que se desarrollaban en la vida cotidiana de hombres y mujeres, ámbito desconocido para la historia tradicional debido a que el interés, y por tanto los estudios, se enfocaban únicamente en sucesos políticos, militares y diplomáticos.

Por otro lado, el surgimiento de la denominada Nueva Historia que en los años setenta comenzó a hacer uso multidisciplinario de métodos y técnicas de investigación e incorporó novedosas corrientes: historia social, de las mentalidades, de las ideas y en años más recientes la historia cultural, lo que fue ocasionando la ruptura de algunos cánones tradicionales de la escritura de la historia. La historia social se interesó por el papel y las experiencias de grupos históricamente excluidos como los obreros, los negros y los campesinos.¹

No obstante los aportes de la Escuela de los Annales por el descubrimiento de la vida privada, y a partir de ésta, la historia de la vida cotidiana, de la familia y la sexualidad, esta escuela y las corrientes que surgieron de ella, tardaron en abarcar las problemáticas de las mujeres y lo hicieron según esquemas interpretativos tradicionales.²

En este sentido Carmen Ramos comenta que la historia de la vida cotidiana hace visibles a las mujeres, pero no las reconoce como sujetos históricos. Las únicas mujeres vistas como sujetos históricos eran las que entraban en espacios masculinos y no eran historiadas por ser mujeres, ni representaban las variaciones históricas de las identidades de las mujeres.³

Así pues, los primeros estudios que se realizaron sobre mujeres rescataban figuras femeninas especiales: reinas, monjas que habían trascendido en el terreno intelectual, estadistas o aquellas que habían participado en algún acontecimiento político destacado, así como las vidas de las esposas o compañeras de personajes históricos masculinos.

En los años setenta irrumpe en el escenario social la segunda ola del feminismo, que entre otras cosas cuestiona el androcentrismo de las distintas áreas del conocimiento. En el campo de la historia

femenina. Para tal objetivo la categoría de género es una herramienta analítica importante que nos permite hacer visibles las jerarquías que entre los sexos se establecen a partir de las diferencias de los cuerpos y una serie de características que se les atribuyen, y van definiendo su lugar diferenciado en diversos espacios: la familia, el Estado, el mercado, la sociedad.

El género en la historia ha proporcionado nuevas explicaciones a las relaciones sociales y a las relaciones que se establecen entre mujeres y hombres, observa las continuidades y discontinuidades de la subordinación femenina y plantea distintas interrogantes: ¿Cómo cambió la situación de las mujeres en relación con la de los hombres en el contexto de la sociedad global? ¿Qué cambió o qué permaneció en las relaciones sociales entre los sexos?¹²

Ha reconocido también la historicidad de conceptos como mujer y hombre, lo femenino y lo masculino evidenciando su carácter temporal e histórico. Además ha puntualizado en las propias diferencias entre mujeres arguyendo que no existe una historia de la mujer, sino muchas mujeres y, por tanto, variadas historias.¹³

Susana Narotzky comenta que al trabajar con la categoría de género no debemos reducirla a las diferencias biológicas porque existen aspectos sociales que no se limitan a éstas diferencias. Es necesario entender el género como un sistema que engloba tanto oposiciones entre mujeres y hombres, como relaciones de género e instituciones.¹⁴

Conway, Bourque y Scott señalan que al «estudiar los sistemas de género aprendemos que ellos no representan la asignación funcional de roles sociales biológicamente prescritos, sino medios de conceptualización cultural y de organización social».¹⁵

Los sistemas de género son históricos, móviles y variables. Las mujeres (y los hombres) se vinculan de formas diversas con las instituciones sociales, políticas y económicas de sus sociedades. Asimismo, simbolizan y valoran las diferencias de

formas distintas. Es preciso entender el género como relaciones, simbolizaciones y creencias dialécticas, nunca fijas ni iguales.

Para historiar a las mujeres debemos precisar primero a qué mujeres hacemos alusión (clase, edad, nivel educativo, raza, religión, etnia), definir el significado de su presencia en la sociedad a la que estuvieron insertas y especificar cómo era valorado lo femenino, además analizar cómo se vincularon las mujeres con las instituciones, las normas y la cultura. Enfatizar en estos puntos nos permitirá develar las implicaciones genéricas que permean las relaciones sociales basadas en las diferencias y elaborar un estudio del pasado mucho más completo y complejo.¹⁶

Los discursos y las normas se construyen sobre lo que cada sociedad considera propio para hombres y para mujeres, y en muchos casos esta división refuerza prácticas sociales excluyentes y discriminatorias. La integración de los elementos que conforman el género pretende esclarecer las desigualdades sociales entre hombres y mujeres, poniendo énfasis en la construcción asimétrica de lo social y lo político —basado en la diferencia anatómica y en el significado que de ésta se ha hecho.

1.3 El voto de las mujeres:

Un buen ejemplo de la desigualdad fundada en el sexo

Para abordar el tema del voto en general, y el de las mujeres en particular, hay que ubicarlo como parte de los derechos políticos y en torno al problema de la ciudadanía. A su vez la ciudadanía debe estudiarse teniendo como marco de referencia la relación entre igualdad y democracia, por lo que se hace necesaria una aproximación desde las definiciones de la teoría política.¹⁷

La ciudadanía es un concepto histórico, por lo que a través del tiempo ha tenido diversas acepciones. Contextualizar el concepto de ciudadanía nos permite especificar exactamente a qué estamos haciendo referencia y destacar sus componentes

otras claves explicativas a los procesos de cambio histórico incluyentes, con respecto al papel que han jugado las mujeres en las sociedades.⁷

El logro mayor de esta historia ha sido el reconocimiento de la mujer como sujeto histórico y la reivindicación de su pasado. Se ha develado también que la historia de la mujer no es ni la historia de la familia, ni la de la sexualidad ni mucho menos la de la vida privada, cierto es que en la vida cotidiana y en el ámbito familiar encontramos a las mujeres, pero no debe confundirse a la historia de la mujer con la de estos espacios.⁸

La escritura de la historia de las mujeres ha sido una historia reivindicativa por el reconocimiento de las mujeres como sujetos sociales e históricos. Una historia de rescate por la integración de las mujeres a la historia, rastreando su presencia en espacios y tiempos concretos. Y una historia de restitución, restituyéndoles a las mujeres su historia.⁹

Queda mucho por hacer en el terreno de la investigación histórica de las mujeres, hoy que ya no existe duda sobre su participación en los distintos ámbitos de las sociedades, en el pasado y en el presente, lo que queda pendiente es especificar esa participación y explicar las dinámicas particulares en las que interactúan las mujeres; recuperar su presencia en distintos espacios.

Poner en escena a las mujeres, pero también las distintas relaciones que han tenido con los hombres, para evidenciar el peso que han tenido a través de la historia las construcciones sociales del ser hombre o mujer y sus implicaciones sociales. Reconocer además la subordinación que ha caracterizado a la historia de las mujeres y observar de manera distinta la historia de los hombres, como una historia parcial que queda mutilada si no se reconoce y se articula con la historia de la otra mitad de la humanidad, las mujeres.¹⁰

Para la investigación del pasado de las mujeres es preciso leer las fuentes tradicionales de una manera que nos permita descubrir e hilar las actividades femeninas, además analizar nuevas fuentes que nos proporcionen más información

y elementos para la construcción de la memoria escrita de las mujeres (fotos, pinturas, cine) y diseñar los parámetros históricos de cada estudio a partir de la propia historia de las mujeres, es decir, establecer los periodos temáticos tomando como referencia los acontecimientos trascendentes en las vidas de las mujeres. Mucho se ha hablado de una periodización en este sentido pero no ha habido ninguna propuesta al respecto, quizá porque la disciplina histórica continua siendo hermética a cambios en algunos aspectos y nosotras, las historiadoras hemos permanecido apegadas a formas tradicionales de historia.

1.2. El género en la historia

El género como categoría de análisis ha abierto nuevas opciones explicativas en distintas áreas del conocimiento social dilucidando las construcciones socioculturales en las que se sustentan algunas desigualdades entre los hombres y las mujeres.

La incorporación de esta categoría en distintas disciplinas ha creado un fuerte debate en torno a su aplicabilidad y ha ido construyendo nuevas definiciones que han ampliado los alcances de esta categoría, por lo que se ha complejizado su significado.

Las reflexiones en torno al género provienen de académicas feministas y no feministas, de investigadoras e investigadores de variadas formaciones y del interés de reivindicar sus alcances y aportaciones, o de desconstruirla y retomar nuevos cauces del análisis de las relaciones entre los sexos.¹¹ El debate en torno al género no está acabado y la producción de conocimiento continua ofreciendo nuevas interpretaciones y argumentaciones sobre su utilización y sus problemáticas.

En la disciplina de la historia algunas investigadoras feministas se han interesado por estudiar las relaciones entre hombres y mujeres, específicamente en la búsqueda de explicaciones a las desigualdades y en torno a la subordinación

entre los individuos y las sociedades que deben ser consideradas al momento de tratar la ciudadanía y sobre todo la igualdad. Así se han desarrollado las principales ideas sobre el multiculturalismo y el pluriculturalismo, que utilizan tanto argumentos de la igualdad (todos debemos ser tratados como iguales ante los derechos y las leyes), como de la diferencia (por ser diferentes debemos tener tratos distintos ante las leyes pero no desiguales, ni ser excluidos por esa diferencia), principalmente con relación a los Estados.²²

Entre estas nuevas visiones del análisis de la ciudadanía las aportaciones hechas por las teóricas feministas han enriquecido los debates, no sólo por haber evidenciando el carácter eurocentrista y androcentrista de la definición y los parámetros que a través de la historia han definido la ciudadanía y al ciudadano desde las distintas posturas teóricas. Además por su proyecto de repensar el vocabulario heredado de la política occidental, criticando las categorías universalistas que se reflejan en la idea de ciudadano —donde el sujeto hombre pretende significar a todos, pero en realidad significa exclusivamente varón, blanco, propietario, católico y heterosexual.²³

Los teóricos políticos tradicionales han depositado en el ciudadano una serie de virtudes identificadas con lo masculino, que referencian a un hombre racional, por tanto, desapasionado, comprometido con su comunidad política y portador del pensamiento moderno. Un ser civilizado (como señaló Marshall), el modelo ideal del sujeto portado de las virtudes y normas de la modernidad:

Al elaborar estas virtudes de la ciudadanía como participación del dominio público universal, los hombres modernos expresaron su huida de la diferencia sexual, intentaron escapar del reconocimiento de otro tipo de existencia que ellos eran incapaces de comprender en su totalidad, y por ende, también de la corporeidad, dependencia de la naturaleza y moralidad que representaban las mujeres. Así la oposición entre universalidad del ámbito público de la ciudadanía y particularidad del interés privado se relacionaban con oposiciones entre razón y pasión, masculino y

femenino.²⁴

No sólo en épocas modernas y contemporáneas la definición de los ciudadanos ha excluido a distintos grupos sociales, los teóricos políticos de la antigüedad discutieron variados planteamientos sobre la participación pública o política para determinar quiénes tenían las virtudes y capacidades necesarias para acceder al estatus de ciudadano:

Para Aristóteles y Platón el mundo público de la política se contraponía al mundo privado del hogar, este último era la esfera tanto de la producción como de la reproducción. El hogar era necesario pero demasiado mundano y no podía nutrir el tipo de racionalidad, sabiduría, heroísmo que la organización política demandaría con razón. Para Aristóteles esto significaba que las mujeres no tenían lugar en la política porque su naturaleza era tal que las capacitaba sólo para las virtudes inferiores de la esfera privada. Platón inusualmente, consideró a las mujeres como posibles candidatos al papel público más elevado, pero su República requería a los guardianes de la elite que renunciaban a sus hogares privados y a sus vínculos sexuales o de familia. Las preocupaciones del hogar o la familia eran incompatibles con la vida pública.²⁵

Las mujeres no fueron las únicas excluidas de los intereses de la vida política, la democracia ateniense había restringido los derechos y las responsabilidades de la ciudadanía a una minoría, descartado a los niños, inmigrantes, lunáticos y sirvientes.²⁶

Han sido distintos los discursos que a lo largo de la historia han definido los rasgos de la ciudadanía. Esta idea desde el pensamiento liberal ha estado asociada con los principios de libertad individual y de igualdad social, reconociendo a los individuos libres e iguales como autónomos y racionales, otorgándoles las mismas garantías de libertad a todos los miembros de una sociedad.²⁷

Para Marshall «se postula la existencia de una igualdad humana básica asociada al concepto de la pertenencia plena a una comunidad —yo diría ciudadanía— que no entra en contradicción

esenciales.

Me interesa ubicar la discusión de la ciudadanía en la primera mitad del siglo veinte, y particularmente entre los años que van de 1937 a 1953, cuando en nuestro país se discutió la ciudadanía de las mujeres, y resaltar el tema del voto femenino, un derecho político, por lo que me apego a la definición contemporánea de la ciudadanía, que se sitúa históricamente en los Estados modernos democráticos y desde la autoría del pensamiento liberal que pone énfasis en los derechos como parte esencial de la ciudadana.¹⁸

Retomo la definición de Thomas Henry Marshall por ser considerada por algunas (os) autoras (es) como el «hito de la articulación del moderno concepto de ciudadanía»; y porque es funcional para el periodo al que me enfoco, además de que su argumentación en torno a este concepto me permite integrar algunas de las críticas que desde el feminismo se han señalado a esta construcción del ciudadano. En su definición la ciudadanía se compone de tres elementos que agrupan distintos derechos y que se insertan en momentos históricos específicos: el civil, el político y el social.

[En el elemento civil encontramos] los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y de religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia. Las instituciones directamente relacionadas con los derechos civiles son los tribunales de justicia. [Por elemento político entiendo] el derecho a la participación en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como electores de sus miembros. Las instituciones correspondientes son el parlamento y las juntas de gobierno locales. Y el elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a seguridad y a un mínimo de bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares en la sociedad.¹⁹

En esta definición se conceptualiza al ciudadano como un individuo que goza de un conjunto de derechos y que tiene que cumplir con ciertas responsabilidades; sujeto que recibe un trato iguali-

tario ante la ley y ante otros miembros iguales en una sociedad. Un individuo ubicado en la esfera pública de determinada comunidad política.²⁰

La ciudadanía así planteada se identifica con un conjunto de derechos por los que se luchó en determinadas temporalidades, cada uno de los elementos de la ciudadanía tiene un periodo formativo en siglos distintos: a los derechos civiles se les identifica fundamentalmente con luchas desarrolladas durante el siglo XVIII, a los políticos en el XIX y a los sociales en el XX. Así, por ejemplo, «la historia de los derechos civiles en su periodo formativo se caracteriza por la inclusión gradual de nuevos derechos en un estatus ya existente que se consideraba propio de todos los miembros varones de una comunidad».²¹

La ciudadanía se ha entendido y definido como un estatus que les otorga a los ciudadanos una variedad de derechos, entre estos el derecho a participar en la vida pública, para poder discutir los asuntos considerados de interés general. El derecho de poder participar del poder político. Los portadores de estos derechos son reconocidos como miembros de una comunidad política particular y son considerados sujetos racionales capaces de portar la autoridad política como electores, sujetos políticos, por poseer las capacidades y valores que dicha comunidad considera necesarios. Asimismo tienen algunas obligaciones igualmente establecidas por la comunidad.

Durante largo tiempo la ciudadanía se discutió como un asunto exclusivo de varones con ciertas características (propietarios, que supieran leer y escribir, blancos), ignorando a distintos grupos sociales por no entrar en los parámetros fijados para el ciudadano. Hasta hace poco tiempo, tan sólo algunas décadas, se integraron al debate de la ciudadanía las categorías de género, clase, raza y etnia como factores determinantes en la articulación de los debates en torno a los derechos.

Al retomar el tema de los derechos también se han discutido alternativas para el análisis sobre la ciudadanía, arguyendo que existen diferencias



ción popular, se desarrolló en distintos países de Europa y de América, en donde las mujeres fueron excluidas no sólo de los derechos políticos sino de otros derechos civiles, incluso se puso en duda la existencia de su capacidad mental, de su inteligencia.

Estos seres irracionales y sin autonomía debían ser confinadas a un lugar en el que no pusieran en riesgo su integridad ni la de la vida social, por lo que fueron consideradas las guardianas de lo privado, espacio de deseos, afectividad y necesidades corporales. Pero aun en el espacio privado, en la vida doméstica, las mujeres necesitaban de un varón que fungiera como jefe del hogar, y debían además asegurar que los impulsos de estos hombres (con los que compartía el hogar) no subvirtieran la universalidad de la razón.³⁵

La mayoría de los argumentos que han sustentado la desigualdad femenina en el terreno de los derechos se ha apoyado en la división de lo público y lo privado. Esta idea de las esferas o espacios separados es también una creación del liberalismo moderno, que limita los campos de participación de las mujeres al construir de forma imaginaria un espacio doméstico en el que las ubica exclusivamente.³⁶

La delimitación de estos espacios es ambigua

y fluctuante, dependiendo del contexto histórico del que se trate. Algunas feministas consideran que esta dicotomía es ahistórica mientras que para otras es transhistórica. Pero en lo que sí han coincidido es en que esta división oculta la sujeción de las mujeres a los hombres dentro de un orden aparentemente universal, estructurado a partir de relaciones patriarcales.³⁷

Durante el siglo XIX la dicotomía público/privado³⁸ era totalmente aceptada en la sociedad occidental, por lo que la ciudadanía de las mujeres podía considerarse una elaboración de sus tareas privadas y domésticas, de ahí que uno de los argumentos de las sufragistas fuera que el voto era el medio necesario de proteger y fortalecer el ámbito concreto de las mujeres [la familia]. En América Latina estos argumentos continuaron utilizándose en el siglo XX con la elevación moral y política de la maternidad y la domesticidad. Con la politización de la maternidad.³⁹

Marshall comenta que durante el siglo XIX los derechos políticos fueron tratados como un subproducto de los civiles, pero que para el siglo XX cambió esta posición, ya que los derechos políticos se relacionaron directa e independientemente a la ciudadanía. En Inglaterra a partir de 1918 se trasladó la base de los derechos políticos de lo económico a lo personal.⁴⁰

En países como México, la ciudadanía siguió siendo un asunto relacionado fundamentalmente con el ámbito público y con el ejercicio político, razón por la cual en distintas épocas y en los discursos políticos las mujeres no fueron vistas como ciudadanas y sus derechos fueron subsumidos por los del padre o el esposo. Esta construcción discursiva de lo público y lo privado, generizada, puso de manifiesto la subordinación de las mujeres. Éstas no solo fueron excluidas de la propiedad privada y de los derechos políticos, sino además del reconocimiento como sujetos racionales y libres.

En un segundo momento, fueron consideradas ciudadanas a medias ya que accedieron a algunos derechos civiles y a otros sociales, pero a los polí-

con las desigualdades que distinguen los niveles económicos de la sociedad.²⁸

A esta idea bien podríamos agregar las desigualdades entre hombres y mujeres fundadas en su sexo, que es uno de los puntos que durante los últimos años han cuestionado las feministas, ya que las premisas del liberalismo: igualdad y democracia, se sitúan en circunstancias desiguales. La tradición liberal parte del supuesto de que los ciudadanos son individuos que poseen iguales condiciones, deberes y derechos, homogeneizando las diferencias y neutralizando las desigualdades.²⁹

El hombre como representante general de la humanidad era el único punto de referencia para que el Estado promulgara medidas neutras aparentemente aplicables a toda la sociedad, pero que excluían a los diferentes y los invisibilizaba. Por lo tanto, los ideales ciudadanos planteados por el liberalismo ni cumplían con la anunciada igualdad, ni reconocían la libertad individual de todos los miembros de la sociedad.³⁰

En el modelo político liberal el discurso de la ciudadanía fue exclusivamente masculino, la idea de un sujeto racional y autónomo, excluyó a las mujeres de la calidad de ciudadanas y del reconocimiento de algunos derechos. A las mujeres se les reconocía cierto rango de humanidad, pero no eran vistas como sujetos racionales ni autónomos: «la identificación de las mujeres con la naturaleza funciona como argumento para justificar su exclusión de la categoría de sujetos autónomos y, con ello, la denegación de su derecho a participar en igualdad de condiciones en el pacto social y a ejercer sus facultades como individuos y como ciudadanas».³¹

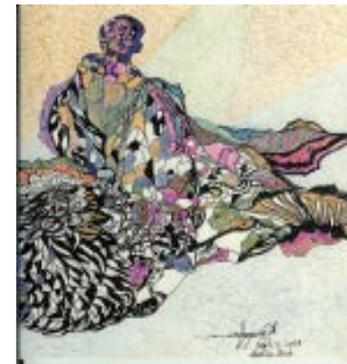
Durante mucho tiempo las mujeres fueron consideradas como menores de edad por carecer de la mínima capacidad de autogobierno, por tanto no podían ejercer el sufragio ni otros mecanismos democráticos de representación. El rechazo y exclusión que enfrentaron, su desconocimiento como sujetos(as) racionales e iguales en el terreno político propició que desde el siglo XVIII algunas mujeres

alzarán la voz y llevaran su discurso de protesta al espacio público, para pedir que los derechos que la Revolución Francesa había otorgado a los hombres se les reconocieran a ellas, entre estas Olympe de Gouges.³²

Asimismo, durante el siglo XIX, a partir del Congreso de Seneca Falls, se centró la atención y las luchas de las sufragistas en el derecho al voto de las mujeres, aunque también abogaron por la obtención del control legal sobre la propiedad y la persona, y el acceso a profesiones y jerarquías institucionales dominadas por los hombres.³³

El movimiento sufragista estuvo integrado por hombres y mujeres (aunque fueron mayoritariamente mujeres) que lucharon por la emancipación femenina y por el reconocimiento del sufragio para las mujeres en particular, y por el reconocimiento de la mujer como sujeto de derechos en general. Estas mujeres pertenecieron a clases medias o altas, fueron educadas y profesionistas, que se organizaron en clubes y publicaron sus demandas e ideas en revistas editadas por ellas. El sufragismo ha sido considerado como parte del feminismo llamado burgués.³⁴

La lucha de las mujeres por sus derechos al voto y a ser votadas en cargos públicos de elec-



derechos políticos» en Paloma de Villota (editora), *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 83-92.

—García, Ana Lidia. «Historia de las mujeres en el siglo XIX: algunos problemas metodológicos» en Eli Bartra, (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, UAM, 1998, pp. 159-184.

—Gargallo, Francesca, «Mujeres y derechos humanos» en Francesca Gargallo, et al. *Las mujeres en el movimiento social*, México, Editorial Haca, 1997, pp. 10-16.

—Gómez, Ferrer Guadalupe. «Visión del estado y la ciudadanía desde una perspectiva histórica» en Paloma de Villota (editora), *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 65-82.

—Jelin, Elizabeth. «Los derechos y la cultura de género» en Eugenia Holo y Ana María Portugal (editoras), *La ciudadanía a debate*, Santiago de Chile, Ediciones de la Mujer, No. 25, Isis Internacional, 1997, pp. 71-85.

—Leydesdorff, Selma. «Política, identificación y escritos sobre la historia de la mujer» en Carmen Ramos (comp.), *Género e historia*, México, Instituto Mora, 1997, pp. 86-98.

—Mckinnon, Catherine. «Hacia una teoría feminista del Estado», Madrid, Cátedra, 1995.

—Marion, Young Iris. «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal» en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 99-126.

—Marshall, T. H. y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

—Molineux, Maxine. «Debates sobre comunitarismo, moralidad y políticas de identidad» en Eugenia Holo y Ana María Portugal (editoras), *La ciudadanía a debate*, Santiago de Chile, Ediciones de la Mujer, No. 25, Isis Internacional, 1997, pp. 15-34.

—Mouffe, Chantal. *El retorno político, comunidad, ciudadanía y democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

—Narotzky, Susana. *Mujer, mujeres, género*, Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, pp. 11-36.

—Nash, Mary. «Los nuevos sujetos históricos, perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos» en Ismael Saz y M. Cruz Romero (editores), *El siglo XX*.

Historiografía e historia, Valencia, Universidad de Valencia, 2002, pp. 85-100.

—«Nuevas dimensiones de la historia de la mujer» en Mary Nash (editora), «Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer», Barcelona, Ediciones Serbal, 1984, pp. 9-50.

—Pateman, Carol. «Críticas feministas en la dicotomía público/privado» en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 31-52.

—Peña, Javier. *Ciudadanía hoy, problemas y respuestas*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000.

—Phillips, Anne. *Género y teoría democrática*, México, UNAM-PUEG, 1996.

—«Las pretensiones universales del pensamiento político» en Michèle Barrett y Anne Phillips (comps.), *Desestabilizar la teoría, debates feministas contemporáneos*, México, Paidós-UNAM-PUEG, 2002, pp. 25-44.

—Ramos, Carmen (comp.). *El género e perspectiva*, México, UAM-I, 1991.

—Showstack, Sassoon Anne. «Igualdad, diferencia y ciudadanía» en Paloma de Villota, (editora), *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 33-46.

—Scott, Joan, *El género: una categoría útil para el análisis histórico* en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 37-75.

—Serret, Estela. *Identidad femenina y proyecto ético*, México, UAM-PUEG, 2002.

—Talpade, Mohanty Chandra. «Encuentros feministas: situar la política de la experiencia» en Michèle Barrett y Anne Phillips (comps.), *Desestabilizar la teoría, debates feministas contemporáneos*, México, Paidós-UNAM-PUEG, 2002, pp. 89-106.

—Uriarte, Eudurne y Arantxa Elizondo, *Mujeres y política*, Barcelona, Editorial Ariel, 1997.

—Woodward, Alison E. «El estado y la ciudadanía. ¿Quién constituye el estado? ¿Qué lugar ocupa la mujer?» en Paloma de Villota (editora), *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 47-63.

—Yuval-Davis, Nira. «Mujeres, ciudadanía y diferencia» en Eugenia Holo y Ana María Portugal (editoras), *La ciudadanía a debate*, Santiago de Chile, Ediciones de la Mujer, No. 25, Isis

ticos no. Griselda Gutiérrez señala que las mujeres hemos sido ciudadanas de segunda clase por las contradicciones propias del espacio público:

El déficit o abiertas contradicciones del criterio universalista del ámbito público históricamente han ido desde la exclusión y el desconocimiento de muchos—cancelando su estatus de ciudadano, de iguales, de acreedores de derechos y por lo tanto su calidad de personas con intereses propios y legítimos— hasta una inclusión deficitaria que se plasma en ciudadanos de segunda (clase). Esta ciudadanía tardía, deficitaria nos ha hecho a las mujeres ciudadanas de segunda clase.⁴¹

En un estado moderno debe darse la participación plena de los ciudadanos en la toma de decisiones. En la democracia representativa es fundamental la participación ciudadana para la elección de sus representantes mediante el voto o sufragio. El voto hace partícipes a los (as) ciudadanos (as) en la elección de representantes, pueden votar y ser votados y así acceder a la esfera del poder político, a la toma de decisiones.

Para el caso de las mexicanas el acceso a la ciudadanía se da de un modo distinto al planteado por Marshall, ya que fueron reconocidos primero algunos derechos civiles (por ejemplo en la ley de relaciones familiares) y otros sociales (podríamos mencionar algunos laborales o educativos) antes que los políticos: el de votar y ser electas a cargos de elección popular. Sin embargo, aún queda pendiente especificar estos rasgos de forma puntual.

En las investigaciones que pretendan pensar los derechos de las mujeres en el contexto de las relaciones de género y en correspondencia con los ámbitos público y privado, será necesario reconocer el carácter relacional y unido de estas dimensiones. Entender la frontera entre estos espacios como una construcción histórica y móvil que permita explicar las actitudes de hombres y mujeres en relación con lo político. Asimismo, buscar las respuestas al por qué determinados sectores viven con normalidad su subordinación, predominando una visión naturalizadora de las jerarquías sociales, como es el caso de la mayoría

de las mujeres durante el periodo de estudio.⁴²

En este sentido, es importante utilizar la categoría género para desmenuzar el origen de las desigualdades y explicar las distintas circunstancias que colocaron a las mujeres en planos ambivalentes en el terreno de los derechos. Así mismo, hacer visible las formas en que las diferencias genéricas se reflejan en las instituciones, en las leyes y en las normatividades que rigen a las sociedades.

Parafraseando a Judith Astelarra no sólo las personas adquieren un género social, también se les asigna a las actividades y organizaciones sociales. La política pertenece a la esfera masculina.⁴³

Bibliografía

- Astelarra, Judith (comp.). *Participación política de las mujeres*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 1990.
- Bareiro, Line y Clide Soto (editoras). *Ciudadanas, una memoria inconstante*, Caracas, CDE - Nueva Sociedad, 1997.
- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 13ª edición, 2002.
- Chaney, Elsa. *La super madre. La mujer dentro de la política de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Conway, Jill K, et al. «El concepto género» en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de las mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 167-178.
- Di Stefano, Christine. «Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo» en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 53-78.
- Fraise, Geneviève. *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva ediciones, 2002.
- «El concepto filosófico del género» en Silvia Tubert (editora), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Ediciones Cátedra/ Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer, 2003, pp. 39-45.
- Gallego, Méndez María Teresa. «Estado y ciudadanía: los

en la pertenencia a una comunidad y en el sentimiento de identidad con esa comunidad. Javier Peña, 2000, pp. 127-182. Nira Yuval-Davis señala que para los republicanos es primordial el involucramiento y la participación activa en la determinación, práctica y promoción del bien común, antes que en el ejercicio de los derechos, como lo señala la postura liberal, 1997, p. 37.

¹⁹ T. H. Marshall y Tom Batmore, 1998, pp. 22-23.

²⁰ Véase, Will Kymlicka y Wayne Norman, 1997, pp. 5-39.

Ricard Zapata Barrero, 2001, pp. 89-106. Juan Enrique Opazo, op. cit., pp. 52-79.

²¹ T. H. Marshall y Tom Batmore, op. cit., p. 28. Las cursivas son mías.

²² Véase, Ricard Zapata Barrero, op. cit. Eudne Uriarte y Arantxa Elizondo, 1997. Paloma de Villota, 1998.

²³ Christine Di Stefano, 1996, pp. 56-58. Las cursivas son mías.

²⁴ Iris Marion Young, 1996, p. 103.

²⁵ Anne Phillips, 1996, p. 38.

²⁶ Phillips, op. cit., p. 34.

²⁷ Mary G. Dietz, 1990, p. 117.

²⁸ T. H. Marshall y Tom Batmore, op. cit., p. 20.

²⁹ Nira Yuval-Davis, op. cit., p. 36. Para esta autora los parámetros del análisis de la ciudadanía deben ampliarse, por lo que es preciso alejarse del liberalismo que la reduce a la relación entre el individuo y el Estado. Comenta que está pendiente una teoría de la ciudadanía que se aleje de las discriminaciones sexistas y racistas y que desmantele las identificaciones de lo privado con el dominio de la familia y lo público con el dominio político, para así construir los distintos niveles que deben constituir la ciudadanía.

³⁰ Véase, Maxine Molyneux, 2001. Chantal Mouffe, 1999.

El Estado Moderno ha sido definido como una forma de organización del poder político que consiste en la progresiva centralización del poder en una instancia que termina por comprometer el ámbito entero de las relaciones políticas; detenta el monopolio legítimo de la fuerza en un territorio soberano en función de un objetivo concreto: la procuración del orden, el bienestar y la eliminación del conflicto social. Este Estado está basado en el derecho. Véase, Norberto Bobbio, et al, 2002, pp. 563-570.

³¹ Estela Serret, 2002, p. 17.

³² Francesca Gargallo, 1997, p. 10.

³³ Karen Offen, 1991, p. 106.

³⁴ Véase, Enriqueta Tuñón, 2002.

³⁵ Iris Marion Young, op. cit., pp. 105-106.

³⁶ Estela Serret, op. cit., p. 13.

³⁷ Véase, Carol Pateman, 1996.

³⁸ Lo público desde la definición liberal ha sido asociado con un espacio de actividades masculinas, con la cultura, la política y el poder. Lo privado con una esfera doméstica de actividades femeninas, asociadas con la naturaleza, con la reproducción y con lo moral. A estas dos esferas se les relaciona a su vez con valores distintos, lo masculino con la racionalidad, la libertad y la autonomía; lo femenino con las pasiones, los sentimientos y las debilidades, con la inferioridad.

³⁹ Véase, Carol Pateman, op. cit. Maxine Molyneux, op. cit., y Elsa Chaney, 1983.

⁴⁰ Marshall y Batmore, op. cit., p. 30.

⁴¹ Griselda Gutiérrez, 2001, p. 129

⁴² Citado por Juan Enrique Opazo.

⁴³ 1990, p. 10.

Internacional, 1997, pp. 35-53.

—Zapata, Barrero Ricard. Ciudadanía democracia y pluralismo cultura: Hacia un nuevo contrato social, Barcelona, Anthropos Editorial, 2001.

Hemerografía

—Bock, Gisela. «El lugar de las mujeres en la historia» en Sociología, México, 1989, pp. 219-239.

o, Rosa. «Democracia paritaria, mujeres y hombres hacia una plena ciudadanía» en Metapolítica, núm. 28, vol. 5, México, 2001, pp. 130-141.

—Dietz, Mary G. «El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía» en Debate feminista, año 1, vol. 1, México, 1990, pp. 114-140.

—Fraser, Nancy. «Repensar el ámbito público: una contribución a la mítica de la democracia realmente existente» en Debate feminista, año 4, vol. 7, México, 1993, pp. 23-58.

—Gutiérrez, Castañeda Griselda. «El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres» en Debate feminista, año 12, vol. 23, México, 2001, pp. 125-137.

—Kymlicka, Will y Wayne Norman. «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía» en La política, núm. 3, Barcelona, octubre 1997, pp. 5-39.

—Molyneux, Maxine. «Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas» en Debate feminista, año 12, vol. 23, México, 2001, pp. 3-66.

—Offen, Karen, «Definir el feminismo: un análisis histórico» en Historia Social, núm. 9, Valencia, 1991, pp. 103-135.

—Opazo, Juan Enrique. «Ciudadanía y democracia la mirada de las Ciencias Sociales» en Metapolítica, núm. 15, vol. 4, México, 2000, pp. 52-79.

Documentos electrónicos

—Bock, Gisela. «La historia de las mujeres y la historia de género: aspectos de un debate internacional» en Historia Social, No. 9, Valencia, 1991.

http://www.sas.ac.uk/llas/género_Bock.pdf

—Gutiérrez, Castañeda Griselda. «El concepto de género: una perspectiva para repensar la política» en La Ventana, No. 5, Guadalajara, 1997. Pp. 55-71.

<http://publicaciones.cucsh.udg.mx/peperiod/laventana/laventana5/ventana5-2.pdf>

Notas

¹ Este apartado forma parte del primer capítulo de la tesis de maestría que en este momento desarrollo, titulada: Mujeres michoacanas ante el reconocimiento del voto de las mexicanas, 1935-1960. Una versión similar se presentó en el IV Coloquio Nacional de la Red de Estudios de Género del Pacífico Mexicano.

² Ana Lidia García, 1998, p. 203.

³ Mary Nash, 1984, p. 10. Nash menciona que el primer artículo sobre la familia aparece en 1936 y el primer estudio de importancia de Lucien Febvre sobre la mujer se publica en 1944, sobre Marguerite de Navarre.

⁴ Carmen Ramos, 1992, p. 8.

⁵ Mary Nash, op. cit., p. 15.

⁶ Leydesdorff, 1992, p. 91.

⁷ Joan Scott, 1999, p. 45.

⁸ Mary Nash, 2002, p. 87.

⁹ Carmen Ramos, op. cit., p. 9.

¹⁰ Carmen Ramos, op. cit., p. 10.

¹¹ Gisela Bock, 1989, p. 239.

¹² Diferencia sexual, diferencia de los sexos, sexo, cuerpo.

¹³ Carmen Ramos, op. cit., p. 15.

¹⁴ Gisela Bock, 1991, p. 3.

¹⁵ Narotzky, op. cit., p. 33

¹⁶ «El concepto género», 1998, p. 177.

¹⁷ Para Joan Scott la categoría género debe englobar: símbolos culturales, conceptos normativos que se expresan en distintas doctrinas: políticas, religiosas y legales. Nociones políticas, referencias institucionales, y finalmente la conformación de la identidad subjetiva. Estos rasgos determinarían las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y portan una forma primaria de poder. Véase, Scott, 1999.

¹⁸ Juan Enrique Opazo, 2000, p. 75.

¹⁹ Las definiciones de la ciudadanía varían según las particularidades del momento histórico y de las distintas concepciones del pensamiento político. Mientras que para los liberales la ciudadanía se define a partir de los derechos, para los republicanos la categoría central es la participación y para los comunistas la esencia de la ciudadanía se encuentra



Reflexiones sobre los efectos de la migración en la identidad y subjetividad de las mujeres

Fernanda Navarro y
Esperanza Román

se atrevió a escribir «La Declaración Universal de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana». Mas, a diferencia de la admiración y aplausos con que fue recibida —hasta la fecha— la primera Declaración de los destacados miembros de la Ilustración, el destino de Olimpia de Gouges fue muy otro: la guillotina, el silencio y el olvido... su diferencia: ser mujer, el proyecto ético ilustrado excluyó a las mujeres de la categoría de sujetos morales autónomos.

Este hecho no debe sorprender si lo situamos dentro del marco histórico patriarcal en el que, desde tiempo inmemorial y en la memoria del tiempo, la mujer ha sido relegada al ámbito privado y mudo de la domesticidad, del «hogar dulce hogar» hasta el Siglo XX...no sólo sin el derecho a los valores universales de Libertad, Igualdad y Fraternidad sino llana y sencillamente sin el derecho a tener derechos, sin la posibilidad de forjarse una identidad propia, incluso su cuerpo ha sido reglamentado por voluntades ajenas a la suya. Véase el caso polémico del aborto en pleno

Siglo XXI.

La definición de identidad femenina ha estado ligada siempre a la sexualidad, ha permanecido atrapada en un triángulo: el de hija, esposa y madre. De ésta forma las diferencias biológicas o naturales son trasladadas a la subjetividad, y la definición ontológica de las mujeres se da a partir de un dato biológico.

Trasladémonos ahora a la dimensión espacial, para acercarnos más a nuestro tema: la migración, que no es más que otro éxodo de la identidad. El espacio, la geografía, remiten a un territorio, a un sitio, a un lugar, cuya cultura y cosmovisión nos vio nacer y crecer, alimentando nuestro paisaje visual así como ese paisaje interior y subjetivo que gradualmente fue recogiendo los sueños, ideales, conductas que, acumulados en cada aniversario, fue integrando los valores heredados a nuestro modo de ver, de ser y de vivir el mundo.

Es por ello, quizá, que se ame tanto esa «tierra» —palabra que se dice de tantas maneras y que puede abarcar desde el planeta Tierra hasta el te-

«La violencia no consiste sólo en herir y matar sino en interrumpir la continuidad de las personas...»
Levinas.
(filósofo lituano
temporáneo).
con

En primer lugar queremos felicitar la iniciativa de este Foro itinerante sobre un tema de tan urgente reclamo a nivel nacional. <- creo que esto debe ser eliminado porque se va publicar en la revista y no en las memorias del foro. Hemos querido iniciar estas reflexiones desde un enfoque filosófico sobre la identidad y la subjetividad, sobre los rasgos que nos identifican o caracterizan de manera esencial como seres humanos; aquello que nos distingue de todos los demás seres vivientes del planeta. Hablar de la condición de l@s sujet@s, de su entorno, de su peculiaridad, de aquello que los delimita y los distingue del mundo de los objetos.

De entre estos rasgos podemos mencionar los más obvios, de todos conocidos: la razón, la conciencia, los sentimientos. Pero además hay dos dimensiones ante las que no podemos escapar: el tiempo y el espacio. Somos, irremediamente,



seres espacio-temporales, lo cual condiciona y define no sólo nuestra identidad, sino el modo de vida, los valores y los comportamientos, que —al menos en una sociedad como la nuestra— están contruidos bajo una ideología patriarcal.

El patriarcado, produce creencias, preferencias, gustos, etc. basados en prejuicios de género y de sexo, mismos que permean todos los ámbitos de la vida humana, formando así, las identidades de quienes habitan un determinado lugar, y tiene como consecuencia desigualdad e inequidad entre hombres y mujeres.

Las identidades de las mujeres están condicionadas, y como consecuencia se producen diferencias, no sólo sociales, sino incluso entre las mismas mujeres.¹

El problema entonces de la identidad femenina debe partir del reconocimiento de construcciones sociales discriminatorias. Replantear la respuesta a la pregunta: ¿Quiénes somos las mujeres? implica reconocerlas, como sujet@s sociales e históricos, dejar de reducir las a las cuestiones biológicas, así como reconocer que la condición de género además de marcar diferencias sociales, convierte a l@s sujet@s mujeres en vulnerables.

El Tiempo, nos remite a la Historia. El Espacio, a la Geografía, al territorio.

Aludiendo a la Historia, apuntaremos brevemente a acontecimientos preponderantes, a nivel universal, que tienen que ver con nuestro tema: La mundialmente conocida Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano», (enfaticamos del Hombre, textualmente, no Derechos Humanos como hoy se conocen). Los derechos humanos tuvieron un efecto paradójico sobre el destino de las mujeres, ya que se les siguió pensando bajo la simbólica tradicional de lo femenino, esto fue en el Siglo XVIII, Siglo de las Luces y de la Revolución Francesa y sus consagrados valores: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Lo que es menos conocido es un hecho de la Historia no-oficial, la vida y destino de Olimpia de Gouges quien, en la misma época de los famosos enciclopedistas,



interrumpe itinerarios y memorias, que interrumpe «la continuidad de las personas y las hace ser otros», como dice Levinas, se debe, en gran parte, al hecho de que la Ética está también en el exilio, la Ética ha emigrado de este planeta, como consecuencia de la globalización neoliberal, que ha desbancado al ser humano del lugar central que la historia le había otorgado, sustituyéndolo por la mercancía, por el mercado. Síntoma de ello es un hecho gramatical: a saber, que el verbo ser ha sido desplazado por el verbo tener.

Hoy día, la palabra ética ha quedado reducida a una realidad de diccionario, aunque se siga pronunciando en discursos y se imparta en algunos cursos de la carrera de Filosofía.

Si bien este es el Siglo de la Migración, a nivel mundial, concentrémonos en el caso que nos incumbe más de cerca, el de Estados Unidos y México.

Con este telón de fondo, ¿puede vislumbrarse una solución, cuando esta realidad dramática conviene a ambos gobiernos? Uno necesita de la

mano de obra barata y el otro de las remesas, pues estas son las principales fuentes de ingresos para seguir adelante en sus economías.

Realistamente parece que no, no bajo el sistema económico global imperante, no mientras las políticas migratorias sean de contención y se sigan levantando muros, no mientras las causas económicas, políticas y sociales que llevan a hombres y mujeres a «desarraigarse» no se transformen, no mientras los gobiernos implicados no asuman su responsabilidad para asegurar los derechos de l@s migrantes, considerándoles seres humanos y no delincuentes, mientras se ignoren las convenciones internacionales para la protección de los derechos de tod@s l@s trabajadores migrantes y sus familias, parece complicada y lejana una solución.

Idealistamente, hay datos que apuntan y dan esperanza, aunque sus manifestaciones sean mínimas.

Una posibilidad prometedora de un cambio que empieza a generarse en las últimas décadas, es la organización de la Sociedad Civil. Si lo que se busca es un cambio: ¡Apostémosle a eso!

Consideramos que el valor de este discurso (Foro), y su modalidad de ITINERANTE, es una muestra de esto: unir nuestras voces, pasando de la denuncia a la acción y luchar por el derecho a alcanzar la estatura humana.

Notas

¹ Existen diferencias entre las mujeres de zonas rurales y las de zonas urbanas, no sólo concernientes a sus valores socio culturales, sino además en lo referente a derechos y oportunidades.

rruño que tanta nostalgia provoca y que llamamos «mi tierra», no en el sentido de propiedad sino de pertenencia y referencia afectiva.

Hagámonos aquí una simple pregunta, sin mayor análisis teórico, filosófico o psicológico: ¿Qué efectos sobre la identidad podemos esperar cuando alguien se ve obligad@ a abandonar todo lo anterior; cuando l@ desarraigan de esa «su» tierra, su entorno familiar, su paisaje? ¿Ya sin hablar de los casos en que la vida misma pelagra y cuando pasado y presente se agolpan en cada paso, en cada brazada, en cada pensamiento que cruza la frontera en busca de un futuro! <- ¿¿en dónde inicia?? Experiencias estas que muchas veces pueden traducirse en trastornos mentales o de conducta. Simplemente hablando de los casos más cotidianos, creemos nosotras, que cuando menos se da un efecto de desmembramiento, de desarraigo, incluso de mutilación interna, como el que causa el cortar cualquier raíz, visible o no. Otro punto fundamental: ¿Qué efectos podemos esperar cuando nos hablan en otro idioma que no es el nuestro y además, muchas veces, de modo despectivo y golpeado? ¿La lengua que es



la expresión directa del pensamiento! ¿Qué pasa cuando uno desconoce el idioma en que tiene que comunicarse, informarse o maldecir? ¿Cómo viven las mujeres migrantes el nuevo idioma, tomando en cuenta que es a partir de éste que se reconstruye la identidad?

¿Qué efectos sobre la identidad de cada migrante se pueden esperar! Y cuando quien migra es una mujer, resulta todavía más dramático, más devastador, pues se enfrenta con una doble discriminación: la de su ser migrante (situación legal) y la que representa su género, mismo que la coloca en situaciones de vulnerabilidad en comparación con los varones —la mujer migrante es víctima de violencia sexual con mayor frecuencia, una proporción de 100 a 1 frente a los varones— y debido a prejuicios de género, lleva una mayor carga y responsabilidad... tanto frente a los que deja atrás como frente a los que la siguen, pero ya sin encontrar en ella ese vientre que protege y cobija... y lo único que se encuentra son continuos riesgos ante la flagrante inexistencia de los derechos llamados «humanos». Los roles se trastocan y la sensación de orfandad se agudiza. La mujer tiene que fungir de madre y de padre, las más de las veces, ser la «fuerte», incluso cuando se ve en un papel que nunca imaginó: la de mujer abandonada o sustituida por otra que igualmente balbucea su falta de identidad en una lengua cortada. Además cabe señalar, que no sólo las mujeres que emigran participan en la migración; sino también aquellas que permanecen en sus comunidades de origen. ¡Cuánta rabia acumulada, cuánta decepción! ¡Ya no se reconoce a sí misma!

Esta realidad brutal y deshumanizante, que

