



---

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO  
FACULTAD DE HUMANIDADES**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**T E S I S**

**Sexo, Género, Performatividad e Identidad: Apuntes hacia una nueva  
ontología feminista**

Que para obtener el título de:  
**Licenciada en Filosofía**

Presenta:

**Selene Roldán Ruiz**

Asesora:

**Dra. María América Luna Martínez**

**Toluca, Estado de México, 2023**

## Índice

.....	1
<b><u>INTRODUCCIÓN</u></b> .....	4
<b><u>CAPÍTULO I: ANTECEDENTES, FEMINISMOS DE LA PRIMERA Y SEGUNDA OLA</u></b> .....	7
<u>1.1 Antecedentes: siglos V al XVII</u> .....	7
<u>1.2. Siglos XVIII al XIX: primera ola feminista</u> .....	10
<u>1.3 Segunda ola feminista: 1949-1980s</u> .....	19
<u>1.3.1 Simone de Beauvoir: <i>On ne naît pas femme: on le devient</i></u> .....	19
<u>1.3.2 Betty Friedan: <i>the problem that has no name</i></u> .....	28
<u>1.3.3 Kate Millet: <i>the politics of sex</i></u> .....	33
<u>1.3.4. bell hooks: <i>ain't I a woman?</i></u> .....	37
<b><u>CAPÍTULO II: JUDITH BUTLER: <i>FEMINISM AND THE SUBVERSION OF IDENTITY</i></u></b> .....	46
<u>2.1 La influencia de Simone de Beauvoir en Butler</u> .....	46
<u>2.2 El sistema sexo/género y la materialidad del cuerpo</u> .....	48
<u>2.3 Normas de género</u> .....	53
<u>2.3.1 Carácter punitivo de las normas de género</u> .....	57
<u>2.3.2 La matrix heterosexual</u> .....	58
<u>2.4 Performatividad</u> .....	62
<u>2.5 Identidad, mujeres y feminismo</u> .....	66
<u>2.6 La subversión de la identidad</u> .....	72
<b><u>CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA FEMINISTA Y FEMINISMO INTERSECCIONAL</u></b> .....	75
<u>3.1 Esencialismo de género</u> .....	75
<u>3.2 Realismo y nominalismo de género</u> .....	81
<u>3.3 La metafísica del sexo y el género</u> .....	87
<u>3.4 Interseccionalidad</u> .....	93
<b><u>CONCLUSIONES</u></b> .....	108

**BIBLIOGRAFÍA**.....113

## INTRODUCCIÓN

*Otro modo de ser humano y libre.*

*Otro modo de ser.*

Rosario Castellanos

La presente investigación se centrará en el estudio y análisis de cuatro conceptos fundamentales desarrollados en los feminismos: sexo, género, performatividad e identidad. Estos conceptos nos permitirán analizar cómo se ha construido histórica y culturalmente la identidad de las mujeres y del sujeto político de los feminismos. La relación que guardan estos conceptos radica en que cada uno representa un problema clave para cada ola del feminismo, los cuales denotan los mecanismos para la perpetuación del binarismo de género, esencialismo de género, determinismo biológico, alterofobia, racismo y clasismo; y con ello la opresión sistémica hacia las mujeres y divergencias genericas.

En el primer capítulo titulado “Antecedentes: los feminismos de la primera y segunda ola” se analiza el contexto histórico de los siglos V al XVII, el cual expone: la pérdida de la autonomía corporal de las mujeres, la posición social de las mujeres, la división sexual del trabajo, las consecuencias de la pérdida de la comunidad femenina, cómo la monetización de la vida económica afecta en particular a las mujeres y cómo se configura el nuevo orden patriarcal.

Posteriormente se analiza la primera ola feminista, en la cual se consideraba que la raíz de la opresión de las mujeres radicaba en su constitución biológica, particularmente en su sexo. Se hace una lectura crítica de las primeras feministas como Olimpia de Gouges y Mary Wollstonecraft.

De la misma manera, se analiza el movimiento sufragista y abolicionista, exponiendo la vivencia de las mujeres blancas que lideraban los movimientos y comparándola con la experiencia de las mujeres negras que eran esclavas. Esto con el fin de demostrar que no hay una experiencia universal del ser-mujer y evidenciar los errores racistas de estos feminismos,

pues este movimiento buscaba liberar a un grupo de mujeres mientras –en su mayoría– se ignoraba y segregaba a las mujeres racializadas, obreras e inmigrantes.

Después se analizan las obras y aportaciones de las autoras más reconocidas de la segunda ola del feminismo, la cual se inaugura con Simone de Beauvoir y *El Segundo Sexo*, quien abre el debate sobre la mujer como sujeto y objeto de estudio, sobre las experiencias de las mujeres, sobre la construcción sociocultural de las mujeres; su obra inaugura el género como centro de la opresión femenina, la fenomenología del cuerpo femenino y la ontología feminista.

Le siguen Betty Friedan con *The Feminine Mystique* y Kate Millet con *Sexual Politics*, ambas se centran en la experiencia de la mujer americana, la primera analizando sobre todo la vivencia del ama de casa y la segunda autora haciendo un análisis de la opresión sexual como un fenómeno político y cultural.

El primer capítulo concluye con la crítica que bell hooks hace en su libro *Ain't I A Woman: Black Women And Feminism*, en el cual expone la vivencia de las mujeres negras, su experiencia en los movimientos feministas, el racismo del movimiento feminista, se critica a la mujer blanca como el supuesto sujeto universal del feminismo y finalmente se proponen herramientas y argumentos para reconfigurar el feminismo.

En el segundo capítulo titulado “Judith Butler: *feminism and the subversion of identity*” se analiza la influencia que las autoras feministas analizadas en el primer capítulo tienen en la obra de Judith Butler, el sistema binario del sexo y el género, las normas de género y su influencia en la construcción del sujeto *genderizado*, la relación entre la heterosexualidad y el binarismo de género, el concepto de performatividad y la influencia que tiene sobre la identidad de los sujetos con género, el sujeto político del feminismo y la política de la identidad. De la misma manera, se analizan conceptos propuestos por Michel Foucault y Monique Wittig.

El último capítulo titulado “Hacia una ontología feminista” expone los conceptos más importantes de la ontología y la metafísica feminista, el primero es el del esencialismo de género, posteriormente el realismo y el nominalismo de género. Con el análisis de estos se pretende posicionarse en contra del esencialismo de género y el determinismo biológico, pues

se demuestra que no hay una esencia del ser-mujer, sino que el género es un invento del ser humano y por lo tanto puede ser trascendido y modificado. Además, se hacen evidentes las consecuencias que surgen de la creencia que existe una experiencia universal de las mujeres.

Para concluir el último capítulo, se realiza una crítica al feminismo moderno y occidental, se expone la hegemonía y blanquitud de los movimientos feministas, se proponen conceptos de los feminismos indígenas, el feminismo afro y el feminismo multicultural y se expone la necesidad de la interseccionalidad para una nueva forma de ser feministas, sororas y libres. Por último se exponen las conclusiones y se realiza una propuesta para los nuevos feminismos.

# **CAPÍTULO I: ANTECEDENTES, FEMINISMOS DE LA PRIMERA Y SEGUNDA OLA**

## **1.1 Antecedentes: siglos V al XVII**

Algunas mujeres han tenido acceso a los anticonceptivos desde el siglo V, a estos se les denominaban pociones para la esterilidad o maleficia, eran utilizados con el permiso de la iglesia, institución que reconocía el derecho que tenían las mujeres de poner límite al número de embarazos por razones económicas. Sin embargo, esto cambió de forma radical cuando el control que las mujeres tenían sobre su reproducción fue visto como una amenaza a la estabilidad económica y social. Durante el siglo XII esto se exagera con la condena de todo aquello que pusiera en riesgo la natalidad, desde los anticonceptivos hasta la homosexualidad.

Por otro lado, en este período las mujeres trabajaban en la unidad familiar y disponían de los productos de su labor, no dependían económicamente de sus esposos o parientes masculinos. Se dedicaban al trabajo en los campos, el cuidado de los niños, a la cocina, el lavado y la confección de atuendos. Sus actividades eran consideradas como fundamentales para el sustento familiar, es decir que, no se consideraban menos importantes que aquellas realizadas por los hombres.

Existían campos comunes que permitían la existencia de la sociedad campesina y la solidaridad dentro de la misma, estos campos eran particularmente importantes para las mujeres, pues no sólo dependían de estos para su subsistencia, sino que posibilitaban su autonomía y sociabilidad, brindándoles espacios para la vida social, en donde compartían con otras mujeres conocimientos y noticias.

De acuerdo con Federici (2022:47), durante el medievo la división del trabajo sexual del trabajo no era una fuente de aislamiento sino una fuente de poder y protección para las mujeres, además la división realmente notoria no era la de los sexos, sino entre amos y esclavos. Esto permitió que las mujeres formaran comunidades femeninas, en donde crearon solidaridad por su condición femenina, se protegieron de las agresiones y no dependieron de los hombres en ningún ámbito.

La monetización de la vida económica en el siglo XIII afectó sobre todo a las mujeres que radicaban en el campo, quienes perdieron sus derechos a heredar la propiedad de sus esposos y en general fueron excluidas de la posesión de las tierras, las mujeres solteras o viudas se encontraban en mayor peligro. Estos cambios en la vida económica hicieron que la mayoría de las mujeres vivieran en condiciones de pobreza, realizando trabajos –como sirvientas, vendedoras ambulantes, comerciantes, hilanderas o prostitutas– en condiciones degradantes con una mínima retribución económica.

En cuanto a las mujeres de la ciudad, ellas podían vivir solas o como cabezas de familia, formar nuevas comunidades con otras mujeres, abrirse paso en los trabajos –como herreras, carniceras, panaderas, candeleras y artesanas– que siglos más tarde serían considerados masculinos. Estas mujeres se formaron como profesionistas –maestras, doctoras y cirujanas– y un siglo después alcanzarían a los hombres con formación universitaria.

Otras menos afortunadas, tuvieron que dedicarse a la prostitución, la cual según Federici (2022:87) fue gestionada por el Estado como un remedio útil contra la rebeldía y apatía de la juventud e incluso como una cura contra la homosexualidad. En el siglo XIV el clero reconoció el poder que el deseo sexual otorgaba a las mujeres sobre los hombres e intentó exorcizarlo, expulsando a las mujeres de la administración de los sacramentos, cubriendo sus cuerpos con el manto de la vergüenza y el recato. Es así como se politizó la sexualidad y se convirtió en un tema de confesión.

Cuando se legaliza la prostitución comienza el proceso de degradación de la condición femenina, las mujeres de todas las clases –pero sobre todo aquellas que pertenecían a la clase baja– eran agredidas sexualmente. Los agresores no fueron perseguidos y mucho menos castigados. En cambio las mujeres eran castigadas de dos formas: con ostracismo o siendo forzadas a dedicarse a la prostitución. La aparente legalización de la violación, la indiferencia ante el dolor de las mujeres y la violencia hacia ellas debilitó la solidaridad de clase y preparó el terreno para la caza de brujas.

A partir del siglo XIV con la politización de la sexualidad y con el terror sexual del siglo XV, comenzó la caza de brujas y las mujeres perdieron cada vez más control sobre sus derechos reproductivos, su autonomía, cuerpo y libertad sexual. Esta persecución hace que a mediados



del siglo XVI los países europeos comenzaron a imponer penas más severas al uso de anticonceptivos, la práctica del aborto y el infanticidio.

Lo anterior dio resultado a las condiciones sociales y políticas para la división sexual del trabajo a finales del siglo XVI y principios del XVII, con ello se reconfiguraron las relaciones entre hombres y mujeres. Se comenzó a hablar de la esencia de lo femenino y masculino, se crearon prototipos sexuados y se fincó la creencia de que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres y como consecuencia debían de ser puestas bajo tutela masculina. Dicho esto, podemos concluir que la diferencia sexual y el creciente binarismo surge del sistema socioeconómico, pues tan sólo tres siglos antes las mujeres tenían las mismas profesiones y conocimientos que los hombres, su trabajo y su condición femenina no eran devaluados.

Para Federici (2022:179), el capitalismo y el nuevo orden patriarcal necesitaban que las mujeres dependieran de la fuerza de trabajo masculino. Bajo esta necesidad se reconfigura la división sexual del trabajo, en donde se inventan diferentes tareas para hombres y mujeres, controlando así sus expectativas y sus relaciones personales de acuerdo con su relación con el capital. La división del trabajo trasladó el antagonismo de clase a un antagonismo sexual.

Al identificar a las mujeres con lo inferior, su trabajo sufre la misma condena. Comienza la identificación del trabajo femenino como recurso natural disponible para todos. El trabajo doméstico fue –y sigue siendo– “el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores asalariados, así como también ha sido el secreto de su productividad” (Federici,2022:22). Las mujeres –al no tener un salario– estaban excluidas de la actividad económica remunerada, por lo que dependían económicamente de sus esposos y es así como se crearon las condiciones materiales para su sujeción a los hombres, la apropiación de su trabajo como recurso natural y la degradación de la maternidad.

El rebajamiento y persecución de las mujeres justificaba la apropiación de su trabajo y su reproducción de la fuerza del trabajo –esta última era lograda a través del embarazo– y con ello la pérdida de su autonomía corporal. Ahora su cuerpo es “lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el Estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y acumulación de trabajo”

(Federici, 2022:36). Esto resulta en la privación de la integridad física y psicológica de las mujeres, rebajando la maternidad a condición de trabajo forzado.

Debido a la baja natalidad, el Estado buscó restaurar la población lanzando una guerra contra las mujeres, orientada a romper el control que las mujeres tenían sobre sus cuerpos y reproducción. Se culpó a las mujeres que ejercían su libertad –brujas– de conspirar para destruir la potencia generativa de humanos, de practicar abortos y de pertenecer a una secta infanticida que ofrecía niños al demonio.

De acuerdo con Federici (2022:258) las denominadas brujas, eran las parteras, las que evitaban la maternidad, las que tenían que robar para subsistir, la libertina, la promiscua, la rebelde, la que contestaba o discutía, la que no lloraba bajo tortura. La caza de brujas surgió debido a que el Estado necesitaba erradicar todo un mundo de existencia que amenazaba su poder político o económico.

Como resultado, en el siglo XVII se otorgó una nueva importancia a la familia como institución que aseguraba la transmisión de la propiedad y la reproducción de la fuerza de trabajo. La glorificación de la familia causó que la prostitución –que se había convertido en la principal forma de subsistencia para una gran parte de la población femenina– fuera ahora demonizada, lo que a su vez ocasionó que el Estado –que se encargó de institucionalizarla– persiguiera a las prostitutas y a otras mujeres que fueran culpables de crímenes reproductivos.

La caza de brujas fue necesaria para construir un orden patriarcal en el que el Estado tuviera control del cuerpo y trabajo de las mujeres. Lo cual creó las condiciones para que a finales del siglo XVII surgiera “un nuevo modelo de feminidad: la mujer y esposa ideal, casta, pasiva, obediente, ahorrativa, de pocas palabras y siempre ocupada con sus tareas” (Federici,2022:161).

## **1.2. Siglos XVIII al XIX: primera ola feminista**

En este periodo ocurre un movimiento social que gira en torno a la siguiente premisa “sin derechos civiles para las mujeres no hay revolución”. Las mujeres se manifiestan para pedir la abolición de los privilegios masculinos, exigiendo: derechos matrimoniales, derecho sobre la custodia de sus hijos –pues se consideraba que estos le pertenecían exclusivamente al padre–, capacitación profesional, educación y el derecho al voto.

Las mujeres de la primera ola del feminismo eran confinadas al hogar, no se pertenecían a sí mismas –cuando no estaban casadas eran la propiedad de sus padres y al contraer matrimonio eran propiedad de sus esposos y posteriormente de sus hijos– su existencia social y política se daba siempre bajo el yugo de lo masculino, llámese padre, hermano, esposo o hijo. Se encontraban en una posición vulnerable políticamente, pues las leyes existentes no les favorecían al no darles la posibilidad del divorcio y mucho menos la custodia de sus hijos, estas leyes eran elaboradas por hombres para hombres.

En 1791 Olimpia de Gouges enuncia la ausencia de la mujer en los *Derechos fundamentales del Hombre*, un año más tarde en la declaración de los *Derechos de la mujer y de la ciudadana* reclama igualdad para las mujeres.

La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben concurrir ya sea personalmente o por medio de sus representantes, a la formación de dicha ley. Esta debe ser la misma para todos, todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales ante los ojos de la ley, deben ser admitidos por igual a cualquier dignidad, puesto o empleo público, según sus capacidades y sin otras distinciones que las derivadas de sus virtudes y sus talentos (De Gouges,2005:355).

La igualdad se obtiene en la participación ciudadana, en la cual mujeres y hombres deben participar por igual en la construcción de las leyes. Sostiene que la democracia es el único medio para lograr la igualdad de oportunidades para las mujeres en los espacios de poder público. Además, reivindica los derechos políticos en donde se da legitimidad al derecho innato que tienen las mujeres a la educación y a la propiedad.

Las madres, las hijas, las hermanas, representantes de la Nación solicitan ser constituidas en Asamblea Nacional. Considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos (De Gouges,2005:353).

Durante la primera ola del feminismo las mujeres dejan de considerarse como agentes individuales y surge la fraternidad femenina, en la cual se comprende que la marginación no está fundada en características individuales –como el rango social o jerarquía familiar– sino

que se trata de un rasgo universal que las condena, aquello que hace que la madre se reconozca en su hija y en su madre, se trata de su sexo femenino.

La libertad y la justicia consisten en devolver todo cuanto pertenece a otros; así pues, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer no tiene más limitaciones que la tiranía perpetua a que el hombre la somete; estas limitaciones deben ser modificadas por medio de las leyes de la naturaleza y de la razón (De Gouges,2005:354).

La desigualdad tiene su origen en el sistema económico patriarcal, la cual es también causa principal de la opresión y marginación de las mujeres. Por lo tanto, es necesario que se reconozcan los derechos de las mujeres para instaurar una sociedad igualitaria. Los derechos de las mujeres plasmados por Olimpia de Gouges son retomados un año después por Mary Wollstonecraft en Inglaterra, con ellos fundamenta su *Vindicación de los derechos de la mujer*.

Wollstonecraft escribe desde su experiencia, en un primer momento como: mujer, hija y hermana; posteriormente como: institutriz, profesora, teórica y filósofa; y en un último momento como madre, para pensar críticamente la posición de la mujer en la sociedad europea. En su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, condena la educación otorgada a las mujeres, pues es debido a esta que las mujeres son más artificiales y débiles de carácter, lo cual sería de otra manera si sus valores no hubiesen sido deformados con nociones equivocadas desde la infancia. Considera que la educación de la mujer siempre se ha otorgado con un único fin: la excelencia femenina.

El primer cuidado de las madres o padres que se ocupan realmente de la educación de las mujeres debería ser, si no fortalecer el cuerpo, al menos no destruir su constitución por nociones erróneas sobre la belleza y la excelencia femenina; y no debería permitirse nunca a las jóvenes asimilar la noción perniciosa de que un defecto puede, por cierto proceso químico de razonamiento, convertirse en una excelencia (Wollstonecraft,2018).

Autoras que le precedían pensaban que la igualdad sería alcanzable cuando dejaran de existir las distinciones en la educación que se da a los hombres y mujeres, Wollstonecraft se suscribe a esto, al sostener que si a las mujeres se les hubiera dado una educación igualitaria podrían

haber practicado la medicina o dirigido una tienda y por ende vivirían de su propio trabajo y serían independientes. Para ella la educación debe de tener un único objetivo, conseguir carácter como ser humano, sin hacer ninguna distinción con respecto al sexo.

A pesar de haber defendido la educación como la llave de la igualdad entre mujeres y hombres, Wollstonecraft reconoce que no basta con la educación para fundar la libertad de las mujeres, puesto que las leyes del Estado y las tradiciones de subordinación femenina también someten a la mujer al yugo masculino. De la misma manera, sostiene que el Estado es el único que puede cambiar y hacer uso de las leyes para poner fin a las tradiciones antes mencionadas.

La libertad es la madre de la virtud y si por su misma constitución las mujeres son esclavas y no se les permite respirar el aire vigoroso de la libertad, deben languidecer por siempre y ser consideradas como exóticas y hermosas imperfecciones de la naturaleza (Wollstonecraft,2018).

Si bien la inferioridad de la mujer está discutida y fundamentada en la obra de Aristóteles, quien considera que por naturaleza la hembra se asemeja al esclavo por su carencia del elemento gobernante. “Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava” (Aristóteles, *Política*, I,1252b4, Trad. García 1988). Además, consideraba que el macho es superior que la hembra, “y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres” (Aristóteles, *Política*, I,1254b7, Trad. García 1988).

Fue durante el siglo XVIII y XIX que se popularizó la consideración de que la constitución anatómica femenina construía a las mujeres como inferiores. Se culpaba al carácter biológico de las hembras por su constitución física débil e inferior, la cual las hacía esclavas de los hombres, esto reducía a las mujeres a sus atributos físicos, a su capacidad de gestar y a la repetición de actitudes femeninas como el recato, la fragilidad, la resignación, la obediencia y la preocupación por la apariencia física.

Wollstonecraft se opone a estas nociones, para ella las mujeres no han sido creadas para ser las sirvientas más elevadas de los hombres, aquellas que les proporcionan sus comidas y lavan su ropa. Esta concepción de la mujer como el sexo débil o inferior no tiene fundamentos en algo como la biología, sino que se trata de un constructo histórico y cultural que ha mantenido a las mujeres como seres dependientes de los hombres.

Para Gubar (1994) el análisis que Mary Wollstonecraft hace de la feminidad resulta misógino al asociar la feminidad con la debilidad, infantilismo, ingenuidad, superficialidad, sobrevaluación del amor, frivolidad e irracionalidad. Reduce a la mujer a un ser que busca halagos, a alguien conformista y déspota. El único propósito de la existencia de la mujer es amenazar con contaminar y destruir al hombre junto con su cultura.

Si bien Wollstonecraft define a las mujeres a partir de aspectos culturales –lo que hoy consideraríamos el género–, no podemos ignorar que durante el siglo XVIII la identidad cultural de las mujeres era formada a partir de su sexo. Entonces, la constitución biológica es aquello que arroja a las mujeres al papel de víctima, el cual se manifiesta en distintos estereotipos: la bruja, la histérica, la mujer violentada y *the freak*. Aunado a ello, cataloga a la feminidad como una enfermedad que hace débil, inestable y miserable a la mujer.

Wollstonecraft culpa a las mujeres de su vanidad, de su aceptación a una educación inferior, sin percatarse que muchas mujeres se encontraban en condiciones de vulnerabilidad lo cual no les permitía teorizar y modificar su circunstancia. De ahí que se sostenga que su pelea por las mujeres era una pelea por las mujeres blancas y aristócratas, pues sólo se dirigía a los problemas de las mujeres blancas de la clase alta, dejando a un lado a las trabajadoras, a las sirvientas, a las esclavas y a las racializadas<sup>1</sup>. En otras palabras, ignoraba a todas aquellas que no se encontraran en posición de exigir un mejor trato, educación y posición social. Por ejemplo, invitaba a las mujeres a leer la historia y no biografías, lo que confirma su invitación exclusiva a la mujer blanca y culta, a la mujer que sabe leer y tiene acceso a la educación.

---

<sup>1</sup> Por personas racializadas entendemos aquellas a quienes les ha sido asignado una categoría racial – negra, india, árabe, etc.– que ocasiona su discriminación y opresión, particularmente cuando viene de instituciones, es decir, cuando se trata de violencia, opresión y racismo sistémico e institucionalizado (ACLRC, 2021).

De acuerdo con Ford (2009), Wollstonecraft reduce a la mujer a su capacidad reproductiva, al sostener que la maternidad debe ser el centro de la identidad cultural de la mujer, es decir, reduce a la mujer a su sexo y a su capacidad de gestar. Con esto también niega el cuerpo inherentemente sexuado de la mujer, pues la maternidad, al estar cargada de valores que oprimen a la mujer se opone a la sexualidad femenina.

El feminismo de la primera ola tiene su auge en el siglo XIX con el movimiento abolicionista y sufragista en Estados Unidos, ambos buscaban una reformación social y la liberación de la opresión racial y sexista. Dos mujeres resaltan cuando se trata de las mujeres blancas en el movimiento abolicionista, Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, ambas activistas abolicionistas, se conocieron en la Convención Mundial en Contra de la Esclavitud en Londres en 1840, ambas fueron echadas del evento por ser mujeres. Al ejercer su derecho a oponerse a la esclavitud protestaban su exclusión del dominio político, el movimiento abolicionista les permitió a las mujeres blancas de clase media demostrar su valor más allá de los roles de géneros establecidos: los de madres y esposas.

Además,

They were resisting an oppression which bore a certain resemblance to their own. Furthermore, they learned how to challenge male supremacy within the anti-slavery movement. They discovered that sexism, which seemed unalterable inside their marriages, could be questioned, and fought in the arena of political struggle (Davis,1981:39).<sup>2</sup>

Ocho años más tarde, Mott y Stanton organizan lo que sería el momento más emblemático de la primera ola feminista, la Convención de Seneca Falls, en donde se reunieron un aproximado de 200 mujeres en una iglesia en Nueva York con el fin de discutir la condición social, civil y religiosa de la mujer además de sus derechos. Las mujeres peleaban por sus derechos, argumentando que, como resultado de su estatus inferior en el matrimonio, sufrían

---

<sup>2</sup> Trad. Ellas estaban resistiendo una opresión que tenía cierto parecido a la suya. Además, aprendieron cómo desafiar la supremacía masculina desde el movimiento anti-esclavitud. Descubrieron que el sexismo, que parecía inalterable dentro de sus matrimonios, podía ser cuestionado, y peleado en la arena de las dificultades políticas. (A partir de esta cita todas son traducciones propias).

desigualdad en las instituciones educativas además de desigualdades en las profesiones que podían desempeñar. Las preocupaciones que estas mujeres tenían no contemplaban a las mujeres trabajadoras, a las esclavas, a las mujeres negras y a todas aquellas que no entraban en la definición hegemónica de una mujer.

Las mujeres estaban presentes en la fuerza de trabajo, eran cada día más las mujeres inmigrantes que al igual que sus padres, hermanos y esposos se estaban convirtiendo en el proletariado industrial de la nación. Ellas se encontraban en la convención de Nueva York para defender su dignidad como mujeres y como trabajadoras, eran parte fundamental del movimiento, pues sus esfuerzos, su trabajo y su mera existencia desafiaban la idea sexista de la feminidad. En otras palabras las mujeres trabajadoras desafiaron la supremacía masculina por el simple hecho de existir.

Junto a las mujeres trabajadoras se encontraban las mujeres negras quienes se oponían a los estereotipos sexistas de la época. Entre ellas destaca la exesclava Sojourner Truth con su discurso posteriormente llamado *Ain't I a Woman*:

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man –when I could get it– and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman? (Davis, 1981:61).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Trad. Ese hombre por allá dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a los carruajes y para pasar sobre los huecos en la calle y que deben tener el mejor lugar en todos lados. Pero a mí nunca nadie me ha ayudado a subir a los carruajes o a saltar charcos de lodo o me han dado el mejor puesto! ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer igual que un hombre –cuando puedo conseguir alimento– puedo aguantar el látigo también!



En este discurso se expuso el privilegio de clase y el racismo de los nuevos movimientos de mujeres, se evidenció que no todas las mujeres eran blancas y no todas las mujeres tenían la comodidad de la clase media y la burguesía. A pesar de haber nacido en la esclavitud, ser trabajadora y ser negra ella no era menos mujer que sus compañeras blancas en la convención. Demostró que su raza y su condición económica, a pesar de ser diferente de aquellas mujeres blancas que dominaban la convención, su condición femenina era igual de válida, y sobre todo deja claro que su lucha por la igualdad de derechos no era menos legítima que la lucha de las mujeres blancas de clase media.

Truth les recordó a las mujeres blancas que las mujeres negras no eran menos humanas<sup>4</sup>, que hay más de una vivencia del ser-mujer, rescatando que la vivencia de una mujer esclava no es la misma que la de una mujer blanca de clase media. Las mujeres blancas de clase media, a pesar de estar involucradas en el movimiento abolicionista, fallaban al comprender la complejidad de la condición de la mujer esclava. “Black women were women indeed, but their experiences during slavery –hard work with their men, equality within the family, resistance, floggings, and rape– had encouraged them to develop certain personality traits which set them apart from most white women” (Davis,1981:27)<sup>5</sup>.

En 1851, tres años después de la convención de Seneca Falls, se conocen Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton las líderes del movimiento sufragista, ambas viajaron a través de Estados Unidos dando discursos a favor del voto de las mujeres. Formaron la *National Woman Suffrage Association* para conseguir una enmienda que les dieran a las mujeres el derecho al voto. A pesar de su lucha en 1868 y 1870 el Congreso aprueba las enmiendas 14

---

¿Acaso no soy una mujer? ¡Parí a trece hijos, y la mayoría fueron vendidos como esclavos, y cuando lloré junto con el luto de mi madre nadie, excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer?

<sup>4</sup> Debido al racismo y al sexismo del que fueron víctimas las esclavas, se consideraba que las mujeres negras eran animales –hembras– y no humanas –mujeres–, se les reducía a la condición de las bestias de carga.

<sup>5</sup> Trad. Las mujeres negras, en efecto eran mujeres, pero sus experiencias durante la esclavitud –trabajar junto con sus hombres, igualdad dentro de la familia, resistencia, latigazos, y violaciones– les dieron el coraje para desarrollar ciertos rasgos de personalidad que las separaban de la mayoría de las mujeres blancas.

y 15 respectivamente, las cuales otorgan a los hombres afroamericanos el derecho al voto. Las líderes sufragistas se pronuncian en contra de la legislación porque no incluía el derecho de las mujeres al voto.

Para Angela Davis (1981) este es uno de los errores racistas del movimiento sufragista, pues si Susan B. Anthony y los miembros de su organización se preocuparan realmente por los derechos humanos y la igualdad política no se mostrarían neutrales frente al racismo. Esto es por la ideología burguesa que no les permite comprender las atrocidades a las que se enfrentaron los hombres afroamericanos y la importancia de su voto frente a la lucha contra el racismo.

Además, Susan B. Anthony consideraba que el sexismo era peor que el racismo y la desigualdad de clases, esto demuestra que no comprendía las intersecciones que vulneran a otras mujeres. Pues hay mujeres que son triplemente vulneradas: 1) por el sexismo, 2) por su raza y 3) por su clase. Esto ocasiona que mujeres trabajadoras, racializadas y algunas mujeres blancas de la burguesía, dejaran de considerarla líder del movimiento sufragista.

Por su parte, mujeres afroamericanas como Sojourner Truth y Charlotte Forten se unieron al American Woman Suffrage Association (AWSA), a pesar de su importante participación, las mujeres negras continuaban siendo víctimas de discriminación y tenían que unirse a asociaciones exclusivas para mujeres afroamericanas esperando ser tomadas en cuenta. Mujeres como Mary Ann Shadd Cary tuvieron que escribir cartas a la *National Woman Suffrage Association*, representando a 94 mujeres negras pidiendo que se incluyeran sus nombres en la *Declaration of Sentiments* de Elizabeth Stanton, los nombres de estas mujeres nunca fueron incluidos.

Dicho lo anterior podemos afirmar que las mujeres negras eran prácticamente invisibles en el movimiento sufragista. De acuerdo con Angela Davis (1981), las mujeres trabajadoras no estaban involucradas en el movimiento por dos razones principales. La primera porque estaban demasiado ocupadas con sus problemas inmediatos como el salario, las horas y las condiciones laborales, por lo que no podían concebir pelear por una causa que les parecía abstracta. La segunda razón era porque las mujeres trabajadoras sabían que el voto no iba a hacer ninguna diferencia, veían a sus hermanos, padres y esposos que podían votar y seguían

siendo explotados, concluyendo que la igualdad política no abría la puerta para la igualdad económica.

Después de casi un siglo de lucha, en 1920 se aprueba la 19ª enmienda en la Constitución de Estados Unidos otorgando a la mujer el derecho al voto. A pesar de las enmiendas 14, 15 y 19 las personas afroamericanas seguían sufriendo intimidaciones y agresiones al momento de votar en las elecciones o en consultas. Tuvieron que pasar 40 años para que todas las mujeres tuvieran igualdad de voto efectiva.

El feminismo de la primera ola se centra principalmente en el sufragio y en la eliminación de obstáculos legales en la igualdad de género –derecho al voto, a la educación, a la propiedad– por lo tanto, podemos decir que se trata de un feminismo no incluyente, pues si bien enfrenta los problemas del sexismo, lo hace exclusivamente en las esferas del privilegio de clase y de raza de las mujeres, en otras palabras, este feminismo aborda únicamente las vivencias y problemáticas de la mujer blanca, instruida, heterosexual y de clase media-alta.

### **1.3 Segunda ola feminista: 1949-1980s**

Partiendo de las aportaciones de la primera ola feminista, la segunda ola incorpora el debate sobre: la sexualidad, la familia, el trabajo, los derechos reproductivos, la orientación sexual, la llamada mística femenina, la justicia reproductiva y la maternidad. Busca la igualdad política, social y cultural de las mujeres. En este movimiento las mujeres demandan espacios fuera del confinamiento doméstico. Se reconoce la diversidad de formas de vivir lo femenino. Esta ola se inaugura con la publicación de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir en el cual se responde a las siguientes preguntas: ¿qué es ser mujer? ¿en qué ha afectado nuestra vida el hecho de ser mujeres? ¿cuáles oportunidades nos han sido dadas exactamente y cuales se nos han negado? ¿cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina? ¿qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿qué destino le espera a la mujer ahora?

#### **1.3.1 Simone de Beauvoir: *On ne naît pas femme: on le devient***

Cuando se define a la mujer primero se recurre a su aspecto biológico, algunos sostienen que la mujer es un útero. Sus ovarios y su matriz son comprendidos como condiciones singulares, estos encierran a la mujer en la subjetividad. La mujer, es una matriz, un ovario: es una hembra. La separación de los seres en machos y hembras se presenta como un hecho

irreductible y contingente, cuando se trata a las mujeres a partir del término hembra, se les confina a los límites de su sexo.

La mujer es una hembra en la medida que se experimenta como tal, cabe resaltar que hay hechos biológicos que no pertenecen a su situación vivida, por lo tanto, la mujer no puede ser reducida únicamente a su constitución biológica. Por consiguiente, podemos decir que la naturaleza no define a la mujer.

La mujer no podría ser considerada simplemente como un organismo sexuado; sólo son importantes los datos biológicos que adquieren en la acción un valor concreto; la conciencia que adquiere la mujer acerca de sí mismo no se define por su sola sexualidad, sino que refleja una situación que depende de la estructura económica de la sociedad, estructura que traduce el grado de evolución técnica al cual ha llegado la humanidad (De Beauvoir, 1981a:75).

Además De Beauvoir (1981a:9) considera que no todo humano hembra es necesariamente una mujer, para llegar a serlo necesita participar de la realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Las mujeres están acosadas por el sentimiento de su feminidad, de ahí que conozcan y vivan el mundo a través de ese lente patriarcal, las mujeres aprenden a ser humanas cuando aprenden a ser femeninas, si renuncian a su femineidad renuncian a su humanidad.

Lo que para De Beauvoir (1981b:155) resulta verdaderamente problemático es la concepción de lo *femenino* como natural, pues no basta con ser una mujer heterosexual que cumpla con todos los roles que le son socialmente asignados –esposa, madre y ama de casa– para encarnar a una verdadera mujer, pues esta es un producto artificial que la civilización fabrica, en otras palabras, si la *mujer verdadera* es un producto cultural esto quiere decir que convertirse en una *mujer verdadera* no es el destino natural de las mujeres.

Socialmente se consideran como femeninas las conductas de enajenación, dependencia, debilidad, obediencia, amor, ingenuidad y sensibilidad; y como viriles aquellas en las cuales un sujeto plantea su trascendencia, ya sea desde la fuerza, la dureza, la inteligencia o la autoridad. Históricamente se han considerado estas conductas como *naturales* de cada sexo, sin embargo, estas conductas no les son asignadas a las mujeres ni a los hombres por sus

hormonas, ni han sido prefiguradas en su mente, sino que son conductas aprendidas socialmente dependiendo de su circunstancia económica, política, regional e histórica.

El privilegio que el hombre retiene, y que se hace sentir desde su infancia, es que su vocación de ser humano no contraría su destino de macho [...] A la mujer en cambio, se le exige el logro de su total femineidad, que se constituya en objeto y en presa, es decir, que renuncie a sus reivindicaciones de sujeto soberano (De Beauvoir, 1981b:472).

La mujer no renuncia a estas conductas femeninas, a pesar de que estas son uno de los fundamentos de su opresión, pues renunciar a su femineidad es renunciar a aquello que la constituye como ser humano. Acepta la inferioridad que para ella parece natural, respeta los valores femeninos y los roles que vienen con ellos. No tiene voluntad verdadera, sino una serie de deseos y metas aprendidas— convertirse en esposa, ama de casa y madre— y salta sin pensar de una a otra.

Dicho lo anterior, podemos concluir que así como no se puede definir a la mujer a partir de que es una hembra —es decir desde su constitución biológica— tampoco es posible definirla por la conciencia que adquiere de su femineidad en el seno de la sociedad de la cual forma parte, esto debido a que estas definiciones son patriarcalmente impuestas a las mujeres, son características yuxtapuestas, las cuales tienen el único fin de mantener el orden social y político que beneficia al colectivo masculino.

Algo semejante ocurre cuando se intenta definir a la mujer a partir de su cuerpo y su corporalidad. El cuerpo es la irradiación de una subjetividad, aquello a partir de lo cual el ser humano trasciende, un instrumento para comprender el mundo. La mujer al igual que el hombre, es su cuerpo; pero a diferencia del hombre su cuerpo es distinto a ella. Esto pasa por primera vez en la niñez:

La niña siente que su cuerpo se le escapa, que deja de ser la clara expresión de su individualidad; se le vuelve extraño y, al mismo tiempo, se siente captada por los otros como una cosa: en la calle le siguen con los ojos, comentan su anatomía, y entonces quisiera ser invisible; tiene miedo de convertirse en carne y miedo de mostrarla (De Beauvoir, 1981b:52).

La niña pierde su cuerpo en el momento en que este parece pertenecerle al otro, cuando se le cosifica y ella misma comienza a percibirse como algo ajeno a sí misma, como un objeto. Cuando se le reduce a su apariencia física o su corporalidad la niña pierde el control sobre su cuerpo y sobre su percepción. Comienza el horror por la obesidad y la vergüenza inexplicable de saberse puro cuerpo. “Yo no quería engordar, ni crecer, ni parecerme a una mujer, porque hubiese querido ser siempre una niña” (De Beauvoir, 1981b:53).

La niña sufre un sentimiento de inferioridad física, alimentado por las críticas incesantes que le persigue a donde quiera que vaya. Esta vergüenza conduce a la niña a actuar de manera torpe, comienza a ruborizarse, los rubores la llevan a la timidez y luego al querer permanecer en la oscuridad, a no ser vista por nadie. Sólo en la soledad y en la oscuridad escapa de las miradas lascivas del otro.

Durante la infancia la niña se percibe como ser humano antes que como mujer, por ello le aterra la menstruación, pues aceptarse como mujer es renunciar a sí misma y a la trascendencia. Este enajenamiento del cuerpo se afirma y empeora cuando llega la menstruación. “Durante la menstruación la mujer enfrenta del modo más penoso su cuerpo, el cual es una cosa opaca que le es enajenada: se siente presa de una vida obstinada y extraña, que cada mes hace y deshace en ella” (De Beauvoir, 1981a:53).

Mientras que el hombre toma a su cuerpo como aquello que le permite formar una relación normal con el mundo, el cual es aprehendido desde la objetividad; el cuerpo de la mujer es un obstáculo, una prisión. El cuerpo debe ser el instrumento de nuestra aprehensión del mundo, sin embargo, en la mujer se presenta como algo extraño que la hace sentir ajena a su propia vivencia y aprehensión de la realidad.

La niña al convertirse en mujer comienza a ser definida exclusivamente en su relación con el hombre. Sus metas, sueños y aspiraciones dejan de ser para sí misma y ahora se dan en torno a los hombres, pues ellos siempre han tenido entre sus manos la suerte de las mujeres, y nunca han decidido sobre ella con el fin de favorecerle, sino que lo hacen únicamente a partir de sus propios proyectos, temores y necesidades.

Encerrada en la esfera de lo relativo, destinada al hombre desde su infancia y habituada a ver en él a un soberano al cual no le está permitido igualarse, la mujer

que no ha ahogado sus derechos de ser humano soñará en enfocar su existencia hacia uno de esos seres superiores; es el unirse, el confundirse con el sujeto soberano; no hay para ella otra salida que el perderse en cuerpo y alma y en quien le es designado como lo absoluto, como lo esencial (De Beauvoir, 1981b:430).

La mujer sigue el destino que la sociedad ha impuesto sobre ella desde la infancia: se convierte en esposa. El matrimonio para las mujeres es el único modo de ganarse la vida y la justificación de su existencia. “El matrimonio es al mismo tiempo una carga y un beneficio, pero sus situaciones no son simétricas, para las jóvenes el matrimonio es la única manera de ser integradas en la colectividad” (De Beauvoir, 1981b:175).

Los varones son quienes obtienen mayor beneficio del matrimonio, pues la sociedad les permite realizarse como hombres, libertades, padres y esposos, por lo que tienen la capacidad de ser una subjetividad y trascenderse, sus posibilidades no se ven coartadas por la paternidad ni el matrimonio. Por otro lado, la mujer no puede realizarse fuera de los papeles que han sido escritos para ella, si decide hacerlo es señalada y excluida, porque se piensa que “la mujer está destinada al mantenimiento de la especie y la conservación del hogar, es decir, a la inmanencia” (De Beauvoir, 1981b:177).

La ama de casa perpetúa y asegura el ritmo idéntico de los días, cuida la permanencia de hogar. Todos los días realiza las mismas actividades, nunca termina de limpiar, preparar alimentos y adornar su jaula para que parezca un hogar. Vive en el ahora sin poder si quiera pensar en el porvenir y el universo que se extiende fuera de su hogar. Se fatiga en las tediosas tareas domésticas que parecen nunca terminar. Se engaña al creer que el trabajo doméstico la arranca de la inmanencia, cree apropiarse del hogar por medio de las tareas femeninas.

Permanece en el hogar, esperando a su esposo, pues no puede fundar por sí misma su existencia, no logra afirmar su singularidad, sino que justifica su generalidad a través de sus funciones femeninas. Sólo se trasciende hacia la colectividad por medio del esposo.

Si en función de esposa no es un individuo completo, llega a serlo como madre: el hijo es su dicha y justificación. Por intermedio de él termina de realizarse sexual y socialmente, y también por él, por lo tanto, la institución del matrimonio adquiere su sentido y alcanza su objetivo (De Beauvoir, 1981b:257).

Cuando la mujer se convierte en madre se realizan materialmente todos los valores femeninos que ha internalizado desde la infancia, junto con ello se cumple su *destino* biológico. Se sigue creyendo en el mito del instinto materno cuando se piensa en la maternidad como una vocación natural que tienen las mujeres debido a la constitución de su organismo que está hecho para la perpetuación de la especie, la gestación, todo esto potenciado con el supuesto deseo natural de convertirse en madre. Pues recordemos que “no existe el instinto maternal, la actitud de la madre es definida por el conjunto de su situación y por el modo en que la asume” (De Beauvoir, 1981b:269).

Se justifican los dolores del parto, los cambios hormonales y la inmanencia bajo la fantasía de dar a luz y la responsabilidad de perpetuar la especie. Durante el embarazo la mujer revive la pérdida de su autonomía corporal que sufrió durante la pubertad, tiene que dejar su existencia para dar lugar a la de alguien más, come para alimentar a otro que se engendra dentro de sí misma, tiene que compartir su lugar en el mundo.

La mujer al principio siente una profunda felicidad y orgullo al poder dar lugar a una existencia nueva—que además justifica su existencia como ser humano, es decir, como mujer y madre— pero después se siente como un juguete del destino, se siente violentada y utilizada. Cree trascender en su cuerpo, pero en realidad se convierte en algo inmanente, no existe para sí misma sino para el feto que se alimenta de ella. Beauvoir (1981b:274) se refiere a este movimiento como la abolición de la oposición sujeto-objeto en la madre, ella se convierte en incubadora, mientras es también ser humano, conciencia y libertad, en otras palabras, es un ser humano transformado en un instrumento pasivo de la vida.

La madre no es una agencia que hace al niño, sino que este se hace a costa de ella. La madre lo engendra en la materialidad de su cuerpo, en la inmanencia. Ella asume que lo engendra en la singularidad, que este proceso le permitiría trascenderse, pero en realidad ella es sólo un instrumento para “ese pequeño individuo extraño que amenaza su carne, su libertad y todo su yo” (De Beauvoir, 1981b:287).

Prosiguiendo con el análisis, la situación económica de la mujer es fundamental para comprender su opresión. La mayoría de las mujeres existen en la absoluta dependencia económica de los padres o el esposo, ella entrega su voluntad y se encarga de perpetuar la



especie, formar una familia y cuidar un hogar y a cambio se salva de participar en el campo laboral.

En oposición a ellas existen mujeres que salen a trabajar por una profunda necesidad de sobrevivir, como las sirvientas que son esclavizadas y son tratadas antes como objetos que como personas, quienes no únicamente tienen que realizar todo tipo de trabajos, sino que, además tienen que soportar los caprichos y abusos del señor de la casa.

A ellas se suman las prostitutas, quienes prefieren este *trabajo* a cualquier otro al considerar que este es un poco menos malo que otros, en donde también serían abusadas sexualmente —como las sirvientas y costureras—, se critica a las prostitutas ignorando las terribles condiciones que las orillan a perseguir este oficio sobre cualquier otro.

La baja prostitución es un oficio penoso, en el cual la mujer es oprimida sexual y económicamente, sometida a la arbitrariedad de la policía, a una humillante vigilancia médica y a los caprichos de los clientes, es rebajada al nivel de una cosa (De Beauvoir,1981b:349).

A pesar de ello la prostitución existe debido a la falta de oportunidades laborales dignas para las mujeres, la precariedad económica y sobre todo a causa de los salarios insuficientes que reciben las mujeres trabajadoras, los cuales empeoran si se trata de mujeres racializadas.

Otras mujeres se encuentran en una mejor posición como trabajadoras y es precisamente mediante el trabajo que se supera la distancia que separa a la mujer del hombre. Sin embargo, es menester evidenciar que “la mayoría de las mujeres que trabajan no evaden el tradicional mundo femenino, pues no reciben de la sociedad, ni de sus maridos, la ayuda que les sería necesaria para convertirse concretamente en las iguales de los hombres” (De Beauvoir,1981b:470).

La mujer trabajadora no se encuentra en las mismas circunstancias que el hombre que labora. En primer lugar, debido a las intersecciones de la opresión, pues si el obrero está oprimido por su condición de trabajador, la mujer está oprimida por la misma situación de trabajadora, a la que se suma su condición de mujer. En segundo lugar, las mujeres cumplen con el trabajo de la fábrica y al salir tienen que realizar los trabajos del hogar. Por lo que podemos decir que, si bien la mujer se libera económicamente del hombre, no se encuentra en la misma

situación de privilegio, ya sea social, cultural o económicamente –pues sigue existiendo la brecha salarial y no todas las posiciones estaban abiertas a las mujeres–, la mujer trabajadora continúa siendo el Otro en un mundo de libertades masculinas.

Es por lo que *El Segundo Sexo* es una obra fundamental para los feminismos, pues rompe con los paradigmas que sostenían que los roles, actitudes y labores asignadas a hombres y a mujeres venían de una predisposición natural de los sexos. Para Beauvoir (1981b:511) en la colectividad humana nada es natural y la mujer es uno de los muchos productos elaborados por la civilización.

Al hablar de lo femenino o de la mujer nunca se hace referencia a una esencia inmutable que sea compartida por todas las mujeres en todos los periodos históricos por igual, sino que se trata de un tipo de educación, una serie de tradiciones e interpretaciones culturales que construyen el eterno femenino. Ahora bien, si la femineidad no es una esencia inmutable y tampoco un producto natural del ser hembra, podemos decir que la opresión de la mujer y la supremacía masculina tampoco lo son.

A lo largo de su obra Simone de Beauvoir hace hincapié en la inmanencia de las mujeres y la trascendencia de los hombres. Esta diferencia no es esencial ni ontológica, sino que se trata de una separación que proviene de cómo las costumbres y la sociedad definen el conjunto de actitudes y vivencias del hombre y la mujer.

La inmanencia de las mujeres viene de su pasividad y su objetificación desde el exterior y también la objetificación que hace de sí misma. Lo cual ocasiona que se reconozca como objeto y no como libertad y trascendencia. La mujer está condenada a la inmanencia cuando no tiene planes que se extiendan hacia el horizonte y en su lugar cuenta con metas que giran en torno de una existencia que no es la suya o incluso metas que puede lograr en el confinamiento de su hogar. Esta inmanencia, a su vez, ocasiona que las mujeres se reconozcan en otras mujeres, no porque compartan un rasgo esencial, sino porque todas existen en la generalidad.

Las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernada por los machos, donde ocupan un lugar subordinado. Solo se hallan unidas en cuanto son semejantes, a causa de una

solidaridad mecánica, pero no existe entre ellas esa solidaridad orgánica sobre la cual se funda toda comunidad unificada (De Beauvoir,1981b:381).

En cambio, el hombre existe en un mundo para libertades masculinas, es una libertad que se enfrenta a otras libertades masculinas. Establece su trascendencia gracias al alcance que tiene en la cultura –la cual es en su origen masculina–, a las leyes que lo benefician al ser hechas por hombres para otros hombres y a la educación que siempre ha estado a disposición del varón blanco de clase media. El hombre no tiene roles establecidos que llenar, ser padre o esposo no le otorgan más humanidad y tampoco truncan su destino como hombre, como trascendencia. Además, es una subjetividad que se realiza constantemente, tiene deseos y aspiración para-sí. Su cuerpo no lo limita ni lo convierte en objeto, sino que es el instrumento a partir del cual se apodera del mundo.

Cuando Beauvoir dice: “No se nace mujer: llega una a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana” (1981b:13) inaugura lo que hoy en día llamamos género. Para ella la femineidad es impuesta desde afuera, siempre de modo artificial por los atuendos, los maquillajes, las actitudes y roles aprendidos. El ser humano no es sólo una especie, sino que es un devenir histórico, en donde se define el ser mujer y ser hombre a partir de la forma en la que se asume e interpreta la facticidad fisiológica de la hembra y el macho, en otras palabras, una se convierte en mujer a partir de la interpretación cultural que se hace de su sexo.

Con esta distinción se pretende liberar a la mujer, pues el género al ser algo cultural puede ser trascendido y reinterpretado con la finalidad de posicionarse en contra de la realidad social que se ha fincado bajo la realidad natural de sexo, en donde se justifica la desigualdad y la opresión de la mujer. Según Beauvoir (1981b:499), es necesario que la mujer se libere y se trascienda para que el mundo le pertenezca también a ella y deje de ser el Otro en un mundo de hombres, para ser ahora una trascendencia frente a otra trascendencia.

Pero “¿es suficiente cambiar las leyes, las instituciones, las costumbres, la opinión pública y toda la estructura social para que mujeres y hombres se conviertan realmente en semejantes?” (De Beauvoir,1981b:511). La respuesta es: no, pero este cambio supone un movimiento necesario para la liberación de las mujeres.

Esta liberación es complicada, pues en primer lugar se reconoce que la mujer sigue encerrada en sus funciones de hembra y que depende de ella la perpetuación de la especie, por lo que no puede ser ignorada su constitución biológica, es decir que, la mujer siempre va a depender más que el hombre de su destino fisiológico. En segundo lugar, se hace mención de que la liberación femenina sólo puede lograrse de manera colectiva, en otras palabras, una no es libre hasta que todas lo sean. Por lo que no se pueden ignorar las vivencias no hegemónicas de otras mujeres y tampoco se pueden seguir ignorando las diferentes formas de ser-mujer. En tercer lugar, es fundamental la emancipación económica de las mujeres y su participación en proyectos que le permitan trascenderse. En cuarto lugar, debemos negarnos a encerrar a las mujeres en las relaciones que sostiene con el hombre, pero esto no implica negarlas, sino dejar de reducirlas a su papel como esposas, madres y amas de casa.

Aunque se cumplan con todos los puntos anteriores, la disputa entre sexos permanecerá mientras mujeres y hombres no se reconozcan como semejantes. Esto no es sorpresa, pues “toda opresión crea un estado de guerra, y en este caso, no es una excepción. El existente considerado no esencial no puede dejar de pretender el restablecimiento de su soberanía.” (De Beauvoir,1981b:504). Cuando se les eduque a ambos por igual, sin discriminación, las infancias se van a enfrentar a un mundo andrógino, no a un mundo masculino, a un mundo que no va a truncar su libertad bajo la bandera de la feminidad.

### **1.3.2 Betty Friedan: *the problem that has no name***

Catorce años después de la publicación del *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, Betty Friedan publica *The feminine mystique* en donde hace un extenso análisis sobre la circunstancia de las mujeres americanas después de la segunda guerra mundial. Se percata de un problema que no tiene nombre, un problema que es enterrado para no ser enfrentado: la falta de identidad de las mujeres americanas de los 60's.

Estas mujeres nunca se han enfrentado a la angustia que supone la libertad. Nunca han sentido la necesidad de pensar por sí mismas, pues les han enseñado todo, desde cómo atrapar a un hombre, amamantar y cocinar hasta cómo vestir, maquillarse y actuar. En otras palabras, les han mostrado cómo convertirse en verdaderas mujeres. Una mujer verdaderamente femenina no quiere una carrera, derechos políticos, ni educación universitaria.

Friedan intenta comprender por qué las mujeres desechan las oportunidades por las que sus antecesoras pelaron hace siglos,

A century earlier, women had fought for higher education; now girls went to college to get a husband. Women who had once wanted careers were now making careers out of having babies. In the fifteen years after World War II, this mystique of feminine fulfillment became the cherished and self-perpetuating core of contemporary American culture (Friedan, 2013: Cap. 1).<sup>6</sup>

Con la mística de la feminidad, la mujer americana se convierte en el ideal que otras envidian, es saludable, esbelta, educada, y su única preocupación es mantener su familia y hogar. Su sueño no es tener una carrera universitaria o un buen trabajo, sino ser una buena madre y una esposa perfecta, su ambición es tener tantos hijos como sea posible, una hermosa casa y un esposo que la mantenga. Resulta necesario evidenciar que estos sueños existen únicamente para llenar un profundo vacío, mismo vacío que llenan las mujeres al tener hijos para sentir que son necesitadas, porque sus hijos no la van a dejar sola y sobre todo porque conforme van creciendo la madre puede proyectar sus sueños y aspiraciones frustradas por el eterno femenino en ellos.

Las preguntas centrales de la investigación de Friedan son: ¿por qué las mujeres se sienten vacías e incompletas a pesar de tener todo lo que una mujer puede pedir? ¿por qué no es suficiente tener un esposo que trabaja, hijos que la aman y una hermosa casa para cuidar y mantener?

Por su parte, las mujeres americanas enfrentan estas preguntas con una terrible culpa. A esto se suma la ridiculización y el señalamiento porque están fallando en cumplir su papel, porque no están satisfechas con lo que tienen y quieren más. Para ellas es menos doloroso enterrar

---

<sup>6</sup> Trad. Un siglo antes, las mujeres habían peleado por la educación superior, ahora las niñas iban a la universidad para conseguir marido. Las mujeres que solían querer carreras ahora están construyendo carreras de la maternidad. En los quince años posteriores a la Segunda Guerra mundial, la mística de la realización femenina se convirtió en el amado y auto perpetuado centro de la cultura contemporánea americana.

la voz de su inconformidad, que escucharla. Pero cuando esta inconformidad viene de la gran mayoría de mujeres, es imposible silenciarla.

Los especialistas creen que la raíz de este problema es la pérdida de la feminidad. De acuerdo con Friedan (2013: Cap.1) no se puede justificar un problema esencial, como lo es, la falta de la identidad de las mujeres, en las nuevas oportunidades que han adquirido como la educación superior, independencia e igualdad con los hombres, pues esto no ha hecho que las mujeres americanas sean menos femeninas.

No se puede enfrentar este problema desde los ojos de los hombres que han estudiado y castigado a las mujeres, justificándose en la preocupación por mantener la feminidad intacta. Es necesario escuchar a las mujeres que dicen: “quiero algo más que mi esposo, mis hijos y mi hogar”; comprender que la mayoría de las mujeres no tienen identidad más allá de los roles que les han sido conferidos –madre, esposa, ama de casa, cocinera, sirvienta, amante–, que no conocen el mundo más allá de las experiencias de sus hijos y su marido.

La mística femenina arroja a las mujeres a los roles de madres, amas de casa y esposas. Esta es perpetuada por las películas, revistas, anuncios, periódicos, programas de televisión, libros y productos. Los cuales han creado la imagen de la mujer y los sueños a los que deben aspirar como: el amor romántico, la maternidad y el confinamiento en el hogar. Los medios de comunicación se han convertido en un espejo de los sueños de las mujeres, en donde ellas, a pesar de contar con estudios y deseos personales previos al matrimonio, se encuentran en la lamentable posición de ser únicamente amas de casa.

Las mujeres son la clientela más grande de los negocios, estos les dan un sentido de identidad al construir las en sus anuncios como las protectoras de la familia cuando se encargan de matar los gérmenes con los nuevos productos de limpieza, cuando las mujeres consumen estos productos no lo hacen para sí mismas, sino que todo lo que adquieren es por y para la casa y la familia, nunca exclusivamente para ella. Es por lo que los empresarios son los más fuertes perpetuadores de la mística femenina, crean imágenes e ideales que atraen a las mujeres que buscan pertenecer a algo y les otorgan una identidad fija. Si bien no son los responsables de que las mujeres se dediquen al hogar, ciertamente son quienes las mantienen ahí.

Del mismo modo, la propaganda de la mística femenina se encarga de asignar un trabajo político a las mujeres, en donde son ellas quienes deben de mantener los valores en el hogar, quienes deben de inspirar amor y respeto, han de educar a sus hijos, formar a quienes han de realizarse fuera del hogar, debe de construir seres humanos para la sociedad, se encargan de mantener el hogar en orden para su esposo y sus hijos, siempre están disponibles para cualquier necesidad menos la propia.

Dicho lo anterior podemos afirmar que, cuando se crea la imagen de las mujeres en torno al ser madres y esposas, no se les permite soñar para sí mismas ni tener aspiraciones individuales, se les enseña a pensar sobre sí mismas únicamente como madres y esposas.

El problema de la identidad surge cuando las mujeres tienen un deseo que va más allá de lavar trastes, planchar, lavar, ser esposas y madres; cuando se dan cuenta que su vida puede ser gratificante sin la necesidad de reducir su existencia a los roles impuestos por la mística femenina. Las feministas que les precedieron demostraron que:

Woman was not a passive, empty mirror, not a frilly, useless decoration, not a mindless animal, not a thing to be disposed of by others, incapable of a voice in her own existence, before they could even begin to fight for the rights women needed to become the human equals of men (Friedan, 2013: Cap. 4).<sup>7</sup>

La autora se pregunta: ¿Por qué existe este problema si las mujeres ya pueden ocupar espacios en la educación, política, leyes y economía? ¿A qué se debe que las mujeres no puedan llevar al límite su potencial y ser algo más que esposas y amas de casa? Si bien las mujeres tienen los derechos que las feministas les otorgaron, no existe una verdadera igualdad porque ellas tienen que ser madres y esposas primero y después profesionistas. Deben de dejar sus aspiraciones para mantener la estructura social dentro y fuera del hogar. Pues los sistemas sociales funcionan porque quienes participan en ellos se han ajustado a su lugar en la sociedad y actúan conforme a lo que se espera de ellos.

---

<sup>7</sup> Trad. La mujer no es un espejo pasivo y vacío, no es una decoración con volantes e inútil, no es un animal sin mente, no es una cosa a disposición de los demás, incapaz de tener una voz en su propia existencia, demostraron que antes de pelear por sus derechos las mujeres necesitaban convertirse en humanos al igual que los hombres.

La autora considera que la desigualdad tiene su raíz en la mística femenina que le da a las mujeres el camino aparentemente más fácil, en donde pueden ignorar las preguntas sobre su identidad y sus capacidades. Cuando se preguntan ¿quién soy? La mística responde: “eres la esposa de Tom y la madre de Isabel”.

Los medios de comunicación también responden a esa pregunta por ellas, además les enseñan a ejecutar a la perfección su papel. Les muestra cómo deben de comportarse, vestirse, hablar, qué deben de saber y qué deben de ignorar, cuál es la vida a la que han de aspirar y qué deben evitar. “Instead of educating women for the greater maturity required to participate in modern society—with all the problems, conflicts, and hard work involved, for educators as well as women—they began educating them to play the role of woman” (Friedan, 2013: Cap.6)<sup>8</sup>.

Por lo que, el problema no es sexual, biológico ni surgió de la pérdida de la feminidad, sino que es un problema de humanidad, es decir, de identidad. Las mujeres evitan hacerse las preguntas fundamentales, es una evasión que crece con cada generación y que es perpetuada por la mística femenina. La cual a su vez, implica una cultura que no permite que las mujeres maduren y se erijan como seres humanos, como algo más allá de los roles que les han sido asignados a partir de la lectura que se ha hecho de materialidad.

Las mujeres escogen la feminidad sobre la adquisición de una identidad completa. En la feminidad nunca se realizan completamente, son una existencia que está siempre observando sin participar, no tienen propósito, no están involucradas personalmente con el mundo. Sus funciones en el hogar las mantiene separadas de las funciones del mundo. Las mujeres que son víctimas de la mística femenina le dan más peso a su trabajo como ama de casa, esposa y madre que a las funciones que podrían realizar fuera del hogar. Y si estas mujeres quisieran participar en el mundo no tendrían el tiempo, pues las tareas domésticas ocupan cada segundo de su vida.

La mística femenina permite que las mujeres evadan la realidad y que aparentemente puedan realizarse a través del matrimonio y la maternidad. No pueden crear una verdadera identidad

---

<sup>8</sup> Trad. En lugar de educar a las mujeres para la madurez requerida para participar en la sociedad moderna—con todos los problemas, conflictos y trabajo involucrado, para los educadores al igual que a mujeres— empezaron a educarlas para cumplir el rol de mujer.



como ser humano autónomo, permanecen en una infancia eterna, donde otros toman las decisiones por ellas. La evasión de la formación de identidad no permite que estas mujeres logren la completa humanización:

transcend the present, to live one's life by purposes stretching into the future—to live not at the mercy of the world, but as a builder and designer of that world—that is the distinction between animal and human behavior, or between the human being and the machine. This capacity to “transcend the immediate boundaries of time,” to act and react, and see one's experience in the dimensions of both past and future, is the unique characteristic of human existence (Friedan,2013: Cap. 13).<sup>9</sup>

Aquellas que viven de acuerdo con la mística femenina no trascienden, nunca van más allá del presente inmediato, viven en piloto automático, carecen de un propósito. En nombre de la feminidad, han evadido todas las elecciones y libertades que les otorgarían humanidad y un propósito para sí mismas. Es decir, la mística femenina les arrebató toda la humanidad.

La mística femenina muestra que, aparentemente es más fácil vivir a través de lo que otros han creado para ti, que tomar ese salto al futuro, que ejercer un fundamental acto de libertad. Las mujeres por primera vez están analizando su historia, reconociendo una crisis de identidad que ya existía desde generaciones atrás, un problema que empeora con cada generación y que no terminará hasta que las mujeres se pregunten qué están haciendo con su libertad. Cuando se pregunten ¿quién soy? y reconozcan que nadie más que ellas podrán responder.

A manera de conclusión, Friedan (2013: Cap.13) propone que la única forma de resolver el problema de la identidad en las mujeres es la educación superior, pues es un problema nacional, porque es fundamental que las mujeres comprendan su historia para modificar su circunstancia como mujeres y como seres humanos. Las mujeres deben de tener las

---

<sup>9</sup> Trad. Trascender el presente, vivir la propia vida estrechándose hacia propósitos futuros –no vivir bajo la voluntad del mundo, sino como un diseñador y constructor de ese mundo– esta es la distinción entre el comportamiento animal y humano, o entre el ser humano y la máquina. La capacidad de trascender los límites inmediatos del tiempo, de actuar y reaccionar, ver las experiencias propias como dimensiones pasadas y futuras, estas son las características únicas de la existencia humana”.

herramientas para responder a la pregunta más fundamental como seres humanos: ¿quién soy? y así extenderse hacia el futuro y ejercer su libertad.

### 1.3.3 Kate Millet: *the politics of sex*

En 1970 cuando Millet publica *Sexual Politics* se populariza la discusión sobre la opresión sexual como un fenómeno político y cultural. La autora comienza haciendo un análisis del sexo como el centro de los problemas sociales, alejándose de la concepción del coito como algo meramente biológico, para observarlo como una especie de microcosmos, algo lleno de valores, ideologías y actitudes. En otras palabras, entiende el sexo como algo político.

A su vez, entiende la política como “the power structured relationships, arrangements where one group of persons is controlled by another” (Millet,2000: I, Cap. 2)<sup>10</sup>, el poder y la dominación de carácter sexual se manifiesta cuando una colectividad definida en el nacimiento –los machos– tiene control sobre otra colectividad –las hembras– por lo que, el dominio sexual es la ideología más prevalente de la cultura y el concepto más fundamental de poder.

El control que ejerce un colectivo sobre otro es perceptible en el patriarcado que vivimos, el cual se entiende de dos maneras: “male shall dominate female, elder male shall dominate younger” (Millet, 2000: I, Cap. 2)<sup>11</sup>. Podemos observarlo en la industria, la milicia, la tecnología, la ciencia, la política, las finanzas e incluso la academia. En estas esferas los hombres dominan y toman el poder. Por lo que podemos decir que el patriarcado es una institución prevaleciente en lo social, político, económico y en lo cultural.

Por otro lado, se introduce el concepto de socialización, el cual se refiere a la forma en la que machos y hembras son enseñados a partir de políticas patriarcales a tener un temperamento, roles sexuales y estatus de acuerdo con lo que se espera de su sexo. Esto quiere decir que las conductas femeninas y masculinas son enseñadas desde el nacimiento, por lo que no existe

---

<sup>10</sup> Trad. Las relaciones estructuradas de poder, acuerdos donde un grupo de personas es controlado por otro.

<sup>11</sup> Trad. Los machos deben dominar a las hembras, los machos mayores deben dominar a los menores.

una conducta esencialmente femenina o masculina, sino que es parte de un devenir histórico y un proceso de socialización.

Junto con ello el temperamento, que para Millet (2000: I, Cap. 2) refiere a la formación de la personalidad, de acuerdo con las categorías del sexo, esto teniendo como cimiento las necesidades y valores del grupo dominante. En este se reparten las cualidades de acuerdo con lo que es más conveniente para el colectivo dominante. Por ejemplo, los hombres se autodotaron la inteligencia, educación, fuerza y agresión; mientras que las mujeres obtuvieron la docilidad, ignorancia, virtud e ineficacia.

De forma similar se forman el código y los roles sexuales. Se otorgan códigos de conducta, gestos y actitudes para cada sexo. En este proceso se les asignan a las mujeres los trabajos domésticos, la pasividad, la sumisión sexual y la cosificación, mientras que el resto de los logros, intereses y ambiciones les pertenecen a los hombres.

El pseudo argumento para justificar la dominación sobre las mujeres es la naturaleza, pretende hacer creer a la sociedad que estas diferencias vienen de lo biológico, es decir del sexo. En otras palabras, se somete a la idea que estas actitudes femeninas y masculinas se dan en cooperación con la naturaleza. Por consiguiente, si es que existen diferencias innatas entre los sexos, no es posible abordarlas desde la reducción biológica, pues se ha de tratar desde su origen, es decir desde lo social, político y cultural. Además, se debe abordar desde la identidad de género, que es la identidad primaria que todo ser humano tiene.

Dicho lo anterior podemos afirmar que lo necesario para mantener las diferencias entre los sexos, es el acondicionamiento desde temprana edad. Cuando se enseña a las infancias a comportarse de acuerdo con lo que se espera de su sexo y se les demuestra que si no adecuan su comportamiento a los mandatos establecidos serán castigados. En este sistema de castigos y premiaciones, se da un acondicionamiento que es un círculo autoperpetuado, una profecía que se cumple sola para no ser atacados o segregados.

Si el individuo no logra autorregular su comportamiento, la familia –la institución por excelencia del patriarcado– se encarga de mediar la estructura social e individual. Se trata de una unidad patriarcal que controla, premia, castiga y socializa al individuo, para moldearlo conforme a lo que la autoridad necesita. También opera como una unidad del gobierno, junto

con la sociedad y el estado regulan los cuerpos e identidades de las mujeres y hombres. El matrimonio es parte fundamental de esta institución, con este se conforman alianzas económicas, en donde la mujer depende del salario del hombre y a cambio realiza el trabajo doméstico.

El concepto de amor romántico fortalece la dependencia económica de las mujeres, este consiste en un “mean of emotional manipulation which the male is free to exploit, since love is the only circumstance in which the female is (ideologically) pardoned for sexual activity” (Millet, 2000: IV, Cap. 2)<sup>12</sup>, bajo la promesa del amor romántico el macho explota libremente la actividad de las mujeres, quitándoles su agencia y convirtiéndolas en mercancía y objetos de intercambio.

A este se suma el mito de la caballería, en el cual se esconde la injusticia de la posición social de las mujeres, oscurece la realidad de su estatus social y de la carga de la dependencia económica. Esta última surge de un dominio patriarcal en donde, si bien las mujeres ya tienen derechos económicos, su trabajo no es remunerado, ya sea con el trabajo doméstico o con la consideración de su trabajo como mano de obra de reserva cuando acontece una guerra o durante una expansión económica. Además, con la caballería la dependencia económica se convierte en algo a lo que se debe aspirar y dejando de ser percibida como un efecto de la opresión y su estatus inferior en la sociedad.

Otro de los efectos del patriarcado es el antagonismo entre mujeres que tiene raíz en la misoginia interiorizada, pues las mujeres aprenden conductas patriarcales y participan en la perpetuación de la dominación patriarcal. La prostituta ve a la matrona como enemiga y no a los hombres que pagan por sus servicios, las amas de casa tienen una rivalidad con las mujeres universitarias porque parece que encarnan dos ideales completamente distintos.

Para concluir, Millet (2000: V, Cap.1) considera que el patriarcado institucionaliza sus fuerzas a través de sus sistemas legales, los cuales históricamente han arrebatado a las mujeres el derecho sobre su sexualidad y sus cuerpos, las obligan a tener abortos ilegales o embarazos no deseados. Junto con la violencia sexual, que ha sido considerada dos cosas:

---

<sup>12</sup> Trad. Medio de manipulación emocional que el hombre es libre de explotar, pues el amor es la única circunstancia en donde la hembra está (ideológicamente) perdonada por su actividad sexual.

una ofensa que un hombre hace a otro hombre cuando abusa de su mujer o una herramienta de terror para que las mujeres dejen de ocupar libremente espacios públicos. “In rape, the emotions of aggression, hatred, contempt, and the desire to break or violate personality, take form consummately appropriate to sexual politics” (Millet, 2000: V, Cap. 2)<sup>13</sup>.

La violación demuestra cómo dentro del patriarcado se unen los sentimientos de crueldad con los de sexualidad. Si a esto le sumamos el poder que tienen los hombres como colectivo sobre las mujeres, podemos explicar de dónde surgen las fantasías sexuales siempre con notas violentas y la pornografía. Se sexualiza el dolor femenino como parte de su fantasía, en donde las mujeres carecen de autonomía y son sólo un objeto para poseer.

#### **1.3.4. bell hooks<sup>14</sup>: *ain't I a woman?***

Once años después de la publicación de *Sexual politics*, bell hooks publica su libro *Ain't I a woman: black women and feminism*, en donde analiza cómo el racismo y el sexismo afectan a las mujeres negras. Puntualmente examina la esclavitud, el movimiento por los derechos de las mujeres, el sufragio, el movimiento de liberación negra y los feminismos modernos, y el lugar que las mujeres negras han ocupado en ellos.

En el siglo XVII mientras las mujeres blancas peleaban por su emancipación, las mujeres negras –doblemente esclavizadas por su raza y sexo– solamente podían sufrir, luchar y permanecer calladas. Las mujeres negras eran reducidas a su constitución biológica, eran hembras no mujeres, criadoras no madres, bestias de carga y objetos con los cuales los hombres saciaban sus deseos sexuales.

Durante la esclavitud la división sexual en los campos era implementada sólo cuando era conveniente para los esclavizadores,

---

<sup>13</sup> Trad. En la violación, las emociones de agresión, odio, desprecio y el deseo de romper o violar la personalidad, toman forma perfectamente apropiada en la política sexual.

<sup>14</sup> A lo largo del trabajo se escribirá bell hooks sin las mayúsculas correspondientes (en medida de lo posible), esto debido a que la autora pidió que se hiciera de esta manera para darle más importancia a su trabajo que a su identidad y por respeto a su bisabuela materna de quien toma el seudónimo.

al negro esclavo lo explotaban principalmente como bracero en los campos, mientras que a la negra esclava la explotaban como bracara en el campo, como criada en el hogar y como criadora, aparte de ser objeto de abusos sexuales por parte del hombre blanco (hooks,2021:48).

Estos padecimientos y trabajos eran exclusivos de las mujeres negras, pues estaban directamente relacionados con su sexo, por lo que eran también víctimas de violaciones y otras formas de abuso sexual. Muchas mujeres africanas tuvieron que trabajar semi desnudas, lo cual era un recordatorio de su vulnerabilidad sexual y deshumanización, pues “la violación era un método de tortura habitual que los negreros utilizaban para subyugar a las mujeres negras rebeldes” (hooks,2021:43).

Cabe destacar que las mujeres blancas observaban cuando se brutalizaba a las mujeres negras, sin embargo nunca hicieron nada para detenerlo. Esto porque sabían que si no estuvieran las esclavas ellas podrían ser las víctimas. Además gracias a las esclavas, las esposas de los esclavizadores dejaban de pasar la mayor parte de su tiempo en la cocina o en el cuidado de los niños, teniendo así tiempo libre para dedicar a otras actividades. Entonces, como afirma hooks (2021:216), aunque los hombres fueron quienes institucionalizaron la esclavitud, las mujeres blancas fueron quienes recibieron un importante beneficio, consiguiendo además un nuevo estatus.

Como se ha dicho anteriormente, las esclavas trabajaban junto con los hombres en el campo porque no se distinguía el carácter sexuado de estas tareas. Sin embargo, los esclavos nunca trabajaron con las mujeres en la esfera doméstica, nunca se dedicaron a la cocina, a la costura o al cuidado de los niños; pues se consideraba que estas tareas sí tenían un componente femenino intrínseco.

Los roles de género no sólo permearon la cultura de los esclavizadores blancos, sino que dentro de la subcultura esclava negra la mujer negra también se encargaba de cocinar, limpiar, cuidar a los enfermos y niños, y remendaba la ropa. Tanto los esclavizadores como los hombres negros consideraban el trabajo doméstico de las mujeres negras como una extensión del papel natural de las mujeres y no le daban valor alguno.

Para hooks (2021:111) cuando las mujeres negras realizaban los trabajos manuales junto con los hombres ponían en tela de juicio los mitos de la inferioridad, la diferencia psicológica y natural de las mujeres. Por lo que, la sociedad de la época consideraba que las mujeres negras eran como monstruos que existían entre lo femenino y masculino, no eran consideradas mujeres como las blancas, pero tampoco eran consideradas fuertes y superiores como los hombres.

Como las esclavas negras habían demostrado que podían desempeñar trabajos considerados masculinos, soportar dolor y agresiones físicas; y que al mismo tiempo podían realizar labores femeninas, como ocuparse de las tareas domésticas, criar niños y cocinar. Los esclavizadores blancos tenían que dar una explicación de por qué las mujeres negras podían llevar a cabo tareas, que históricamente habían sido consideradas exclusivamente masculinas, tareas que aparentemente ninguna mujer sería capaz de realizar. Su solución consistió en afirmar que las esclavas no eran mujeres de verdad y por eso podían hacer todas estas tareas, con ello se comenzó a popularizar la concepción de las mujeres negras como animales, criaturas infrahumanas masculinizadas y una amenaza para la feminidad.

La esclavitud y en concreto la deshumanización de las mujeres negras que la acompañan, fueron posibles gracias al imperialismo blanco y al patriarcado. Este último es definido por hooks (2021:133) como el sexismo institucionalizado que forma la base de la estructura social estadounidense junto con el imperialismo racial, es el poder que los hombres utilizan para dominar a las mujeres. Este poder se otorga a los hombres de todas las clases de manera automática, pues incluso los hombres pobres y negros son capaces de oprimir y maltratar mujeres.

Posteriormente en el siglo XIX mientras las mujeres blancas luchaban por su derecho al voto, la mayoría de las mujeres negras permanecieron en silencio, silencio que demostraba: su oposición contra las feministas blancas, solidaridad con los hombres negros; pero sobre todo demostraba la posición social de todas las mujeres negras que habían sido enseñadas a asumir resignación.

Hooks (2021:21) afirma que las mujeres negras de esa época no podían unirse a la lucha por los derechos de las mujeres porque no lograban asumir su condición de mujer como un

aspecto importante de su identidad. Debido a que se les había enseñado que la raza era la única etiqueta relevante de su identidad.

El hecho de que a las esclavas negras las obligaran a trabajar como hombres y a existir al margen de la protección y la manutención masculinas no engendró en ellas una conciencia feminista [...] lamentaban con amargura que la cultura dominante no las considerara mujeres, motivo por el cual no recibían la consideración y los privilegios que sí merecían las mujeres blancas (hooks,2021:82).

Además, las prioridades de las mujeres blancas y las negras eran distintas, mientras que las mujeres blancas luchaban por la igualdad de derechos, las mujeres negras luchaban para evitar que se lincharan a mujeres y hombres negros. Las mujeres negras estaban peleando por la supervivencia propia y de otras personas negras, por lo que no podían luchar por una causa que no estuviera atentando contra su vida de manera inmediata.

Por otro lado, las mujeres blancas “no buscaban la igualdad de todas las mujeres, sino la igualdad social para las mujeres blancas” (hooks,2021:179). Ellas seguían perpetuando las ideas sexistas y racistas que devaluaban a las mujeres negras, buscaron que la segregación se aplicara en su movimiento, pues no querían tener ningún contacto con las mujeres negras, escondiendo su racismo bajo la excusa de necesitar protección para no contraer las enfermedades de los negros. Mientras que las mujeres blancas querían el sufragio por sus intereses individuales, las mujeres negras creían que si se les otorgaba el derecho al voto podrían tener acceso al sistema educativo y mejorar sus condiciones de vida.

“El sufragio femenino no modificó de manera fundamental la situación de la mujer en la sociedad y en cambio, sí permitió a las mujeres apoyar y mantener el orden social patriarcal, imperialista y racista blanco” (hooks,2021:239). El sufragio no supuso un cambio verdadero en el estatus de las mujeres negras, pues se ignoraron sus intereses y se utilizó como un arma para reforzar la opresión de la población negra. Mientras el imperialismo blanco otorgó a las mujeres negras el derecho al voto, les quitó su plenitud ciudadana con la segregación racial, que arrebató oportunidades y continuó la deshumanización de las personas negras.

Mientras se lanzaba la campaña de deshumanización de las mujeres negras, las mujeres blancas fueron retratadas como personas dignas y nobles que inspiraban a los hombres. Esto



ocurre por la moral sexual de la época victoriana que elevó el ideal de la mujer como madre y esposa, “mientras el estadounidense blanco idealizaba a la mujer blanca, abusaba sexualmente y maltrataba a la mujer negra” (hooks,2021:61).

La idealización de la feminidad blanca deshumanizó a las mujeres negras que sentían vergüenza de su fuerza y de su trabajo, ellas aspiraban a tener lo mismo que las mujeres blancas. Cuando comparaban a las mujeres blancas –puras, sin deseos sexuales, símbolo de la moralidad del siglo XIX– con las mujeres negras –impuras, sexualmente depravadas e inmorales– estas últimas eran vistas como animales y no humanas, como salvajes sexuales. “Para el público blanco del siglo XIX, la negra era un ser que no merecía la calificación de mujer, era un bien inmueble, una cosa, un animal” (hooks,2021:223).

Como consecuencia tenemos el fútil intento de las mujeres negras de apropiarse y reivindicar su feminidad. Algunas lo hacían desde la maternidad, pero como bien afirma hooks (2021:129) cuando una mujer negra intentaba apropiarse de la maternidad caía sobre ella el estereotipo de la mami, no era una madre sino una criadora, una nana, una figura materna que daba todo sin esperar nada a cambio, que cuidaba y amaba a los niños blancos mientras se reconocía como inferior a ellos.

Otras mujeres negras asimilaron las modas de las blancas buscando ser percibidas como personas femeninas, eran objetos de burla, pues los hombres –blancos y negros– les hacían saber que nunca iban a ser vistas como seres humanos dignos de respeto, que la feminidad en ellas no era más que un disfraz de su bestialidad.

La sociedad del siglo XIX crea y perpetúa el ideal de la mujer femenina –siempre blanca y burguesa– para atribuir las peores características a las mujeres negras, con el fin de mantener la separación de razas. Era inconcebible que las personas blancas estuvieran en la misma posición que las personas negras. “La devaluación sistemática de la mujer negra no fue una simple consecuencia directa del odio racial, sino un método calculado de control social” (hooks,2021:96).

A pesar de la campaña en contra de las mujeres negras, durante el siglo XIX todas las mujeres son deshumanizadas en distintos grados. Cuando

las mujeres se reducen a la consideración de objetos. La mujer idealizada se convierte en propiedad, símbolo y ornamento: se la despoja de sus atributos humanos esenciales. La mujer devaluada se convierte en un tipo distinto de objeto: es la escupidera en la que los hombres vierten todos sus sentimientos misóginos negativos(hooks,2021:165).

Quienes recibieron el peor trato fueron las mujeres racializadas y pobres. Al ser consideradas salvajes sexuales e infrahumanas eran violadas, agredidas y violentadas sin que sus agresores sufrieran ninguna consecuencia. Se repitió el terror sexual de la esclavitud, el cual era un método de terrorismo institucionalizado cuyo objetivo era la desmoralización y de deshumanización de las mujeres racializadas y pobres.

Hooks (2021:232) compara la situación de las mujeres blanca quienes –como colectivo– no tuvieron que lanzar un ataque contra la prostitución, en cambio las mujeres negras sí lo hicieron, debido a que muchas de ellas al migrar al norte se vieron obligadas a prostituirse.

Conviene subrayar que el trato que los hombres –blancos y negros– reservaban para las mujeres negras y de clase baja, sacaba a relucir lo profundo que era el odio hacia todas las mujeres y contra el cuerpo femenino. Pues estas mujeres recibían el maltrato, no porque el odio fuera contra su raza o clase, sino porque al pertenecer a esta raza o clase no había consecuencias por sus agresiones. La socialización de los hombres les enseñó a ver a las mujeres como objetos sin valor humano, y eso es propio del patriarcado.

La violencia sexual –desde el *catcalling* hasta las violaciones– tenía como fin limitar y restringir la libertad de todas las mujeres, sembrando miedo que después se convirtió en aversión a los hombres. Esta fobia era de las mujeres blancas hacia los hombres negros y de las mujeres negras hacia todos los hombres. La repulsión y miedo dirigido a los hombres no debe considerarse la raíz del problema, sino un síntoma de la violencia sexual.

A mediados del siglo XX con el movimiento de liberación negra, las mujeres negras seguían siendo personajes secundarios y no protagonistas. En dicho movimiento las mujeres seguían existiendo en la sombra de los patriarcas y líderes negros, ocupando una categoría inferior a la del hombre negro, “lo que había surgido como un movimiento que abogaba por la

liberación de todas las personas negras de la opresión racista se convirtió en un movimiento cuyo objetivo principal era establecer un patriarcado negro” (hooks,2021:27).

Ocurre algo similar con el movimiento feminista de mitad de siglo, mientras autoras como Beauvoir, Friedan y Millet teorizaban sobre la opresión de la mujer blanca y burguesa de la sociedad europea y estadounidense, se ignoraba a las mujeres negras que eran víctimas por duplicado, de la opresión racista y sexista.

Los feminismos contemporáneos no eran diferentes que el movimiento sufragista que ignoró la opresión de las mujeres negras. Así como las sufragistas compararon su condición con la de los esclavos, las feministas contemporáneas –como Simone de Beauvoir– establecieron paralelismos entre su estatus social y el estatus de la población negra. No tomaron en cuenta que las mujeres negras sufrían el doble. Esto resultaba ignorante, insensible, racista y clasista; al no reconocer la condición de las mujeres racializadas y obreras, y no admitir que como mujeres blancas y burguesas se beneficiaban de estar en un estado imperialista, racista y clasista.

Además, ignoraban que no todas las mujeres comparten un único estatus social como colectivo y sobre todo ignoraban que el estatus de las mujeres blancas nunca ha podido compararse con el de las mujeres racializadas o trabajadoras. En otras palabras, intentaron reducir la experiencia de todas las mujeres a la experiencia de la mujer blanca estadounidense. Por ejemplo, Friedan hablaba sobre la experiencia de las mujeres blancas y burguesas que se dedican al trabajo doméstico, ignorando por completo a las mujeres negras, pobres y trabajadoras, que son quienes en realidad estaban siendo explotadas en la economía estadounidense.

Expuesto lo anterior, podemos afirmar que a las mujeres blancas no les interesaba distinguir los distintos grados de discriminación y opresión que las mujeres negras, migrantes y trabajadoras sufrían. Tampoco les interesaba hacerse responsables del racismo y clasismo de su movimiento, pues se “presupuso que el mero hecho de identificarse como oprimida liberaba de ser opresora, esta suposición impidió que las feministas blancas entendieran y superaran sus propias actitudes sexistas y racistas hacia las mujeres negras” (hooks,2021:31).

Aunado a esto, las mujeres blancas, universitarias, de clase media y alta que conformaban el movimiento feminista, pretendían moldearlo para que sirviera a sus propios intereses y necesidades. Con el blanqueamiento del movimiento las mujeres utilizaron el poder que les otorgaba la supremacía blanca para acceder a la estructura de poder del patriarcado capitalista, querían ocupar el lugar del hombre en el sistema de dominación.

Para la mayoría de las mujeres blancas, la sororidad no implicaba desprenderse de las lealtades a la raza, la clase y las preferencias sexuales con el fin de establecer vínculos en base a la creencia política compartida de que se precisaba una revolución feminista para que todas las personas, y en especial las mujeres, pudieran reclamar ser ciudadanas de pleno derecho en el mundo (hooks,2021: 261).

Cuando las mujeres blancas se enfocaron en el concepto de sororidad para ignorar su participación en el sistema racista y sexista, y sobre todo para homogenizar el movimiento feminista, se desatendieron las intersecciones y la complejidad de la experiencia femenina. Mientras pretendían liberar a las mujeres del determinismo biológico, negaban la existencia de las mujeres fuera de la blanquitud, heterosexualidad y la clase media. Le restaron importancia a la vivencia de las mujeres negras, morenas, migrantes, lesbianas, trabajadoras y discapacitadas.

En palabras de hooks (2021:213) se entendió el feminismo como un modo de exigir el acceso a la estructura de poder del hombre blanco. Al convertir a todos los hombres en opresores y a todas las mujeres en víctimas se simplificó mucho el problema real del feminismo. Pues así las mujeres blancas no asumían las ventajas estructurales que tenían en cuanto a la raza y clase.

Al aceptar y perpetuar el mito de que la situación de todas las mujeres es la misma se ignoran las intersecciones que hacen que algunas mujeres sean más vulneradas que otras. Además de centrar la narrativa en la experiencia de las mujeres blancas y de clase media-alta, que tienen ventajas estructurales.

Hooks (2021:221) concluye que

Un movimiento feminista racista y clasista es una farsa, una tapadera para el sometimiento continuado de las mujeres a los principios patriarcales y la aceptación

pasiva del *estatus quo*. La sororidad necesaria para librar la revolución feminista solo se conseguirá cuando todas las mujeres se zafen de la hostilidad, los celos y la competencia mutua que nos ha llevado a ser vulnerables, débiles e incapaces de imaginar nuevas realidades.

Por lo que, el verdadero feminismo debe erradicar todas las esferas de dominación –raza, clase, imperialismo occidental, sexo– con el fin de reorganizar la sociedad para que todas las personas tengan acceso a la libertad e igualdad social, la cual debe de garantizar a todos los seres humanos su realización de la manera más saludable para sí mismos y para otros. Debe además buscar la solidaridad política para eliminar las fuerzas que dividen a las mujeres, pues “cuando se le niegan sus derechos a una sola mujer, se les niegan a todas” (hooks,2021:210).

## **CAPÍTULO II: JUDITH BUTLER: *FEMINISM AND THE SUBVERSION OF IDENTITY***

La distinción que se ha hecho en el capítulo anterior respecto del sexo y el género sirve al argumento que el sexo es natural, mientras que el género es construido culturalmente. Hace un siglo Simone de Beauvoir fue el parteaguas para reflexionar los límites de la consideración del género como una construcción social sobre la cual no tenemos poder y como un proceso autorreflexivo.

### **2.1 La influencia de Simone de Beauvoir en Butler**

Butler (1986) en su lectura del *Segundo Sexo*, considera que Beauvoir al decir que *la mujer no nace, sino que se hace*, sugiere que el género es un aspecto identitario que es adquirido gradualmente. Al afirmar que ser mujer es una situación histórica y no un hecho natural, la filósofa francesa le da ese mismo tratamiento al cuerpo, esto quiere decir que no lo reduce a su materialidad biológica. Por lo tanto, el cuerpo es resultado de una construcción cultural, desde las convenciones que prescriben cómo deben verse los cuerpos de acuerdo con su sexo hasta las convenciones que determinan los gestos y movimiento corporales.

Además, considera que Beauvoir entiende el ser hembra como una facticidad carente de significado, pues lo verdaderamente relevante es cómo la hembra llega a ser mujer. En *El Segundo Sexo* se hace evidente el proceso que obliga al cuerpo sexuado a conformar lo que históricamente ha sido considerado “femenino”, se demuestra cómo el cuerpo se convierte en un signo cultural. Entonces, hacerse mujer no es más que materializarse a sí misma obedeciendo las normas culturales y los roles de género, lo que permite encajar en una posibilidad delimitada históricamente.

Judith Butler (1986) recupera la teoría propuesta por Beauvoir al considerar que su obra inaugura un diálogo crucial dentro del feminismo, pues rompe con la tradición que consideraba que la anatomía determina el destino de las mujeres. La aportación de Beauvoir pone en entredicho el esencialismo biológico, bajo el cual se les atribuían valores o funciones sociales a las mujeres debido a su sexo. Es gracias a esta nueva tradición que ya no podemos referirnos a un género natural, pues todos los géneros son por definición *contra natura*.

Lo dicho hasta aquí supone que ser una mujer es la interpretación cultural de ser hembra, pero esta interpretación no es una necesidad innata de las hembras, sino que se ha logrado culturalmente que de manera compulsiva las hembras busquen interpretarse a sí mismas como mujeres, con el fin de mantener una identidad coherente bajo la correspondencia del sexo-género.

Pero con esta reflexión surgen múltiples cuestionamientos, pues si se afirma que el sujeto tiene la agencia para elegir su propio género esto implica que hay un momento previo a esta decisión en donde el sujeto no posee un género, sin embargo, al ser seres culturales siempre estamos inmersos en la burbuja del género, por lo que la aseveración anterior es imposible. Entonces ahora la pregunta es ¿cómo escogemos algo que ya somos?

Para responder a esto Butler (1986) trae a cuenta la corporalidad desde el punto de vista sartreano, en donde el cuerpo existe para ser sobrepasado y es el medio a través del cual encarnamos nuestras posibilidades. Ahora, si trasladamos esta concepción a la teoría propuesta por Simone de Beauvoir, podemos decir que cuando una hembra se convierte en mujer, esto debe ser entendido como que se ha habitado un cuerpo desde el nacimiento y es en este cuerpo que se convierte en mujer. Es decir que el movimiento del sexo al género es interno. A partir de este movimiento el cuerpo se materializa— lo que se logra únicamente cuando se encarna un género— esto no implica que se encarna un género desde una posición que le preceda, pues como se ha mencionado con anterioridad, siempre existimos dentro de la cultura y el género.

Si bien Beauvoir considera que las mujeres están restringidas por su cuerpo, este que en un inicio es aquello que aprisiona a las mujeres posteriormente se convierte en aquello que les permite liberarse. Es así como el cuerpo llega a ser la situación e instrumentalidad de la libertad de las mujeres y deja de ser una esencia definitoria y limitante.

En *El Segundo Sexo* se entiende el género como un proyecto incesante, como un acto diario de reconstrucción e interpretación, Butler (2007) incluso considera que para Beauvoir nunca es posible convertirse completamente en una mujer, pues al hablar del devenir y el llegar a ser, el término mujer está siempre en construcción, es un constante llegar a ser, una estilización repetida del cuerpo dentro de un régimen regulatorio, algo que parece ser una necesidad pero en realidad es un acto contingente.

Retomando lo anterior podemos decir que el género es una transición interna, una decisión que tomamos y posteriormente adquirimos conciencia de esta decisión. Es por lo que Beauvoir habla de lo volátil que es encarnar un género, pues cuando se asume el género no se hace de manera consciente a cada momento, sino que se trata de un proyecto sutil y estratégico que sólo se hace manifiesto en el entendimiento reflexivo pocas veces.

## **2.2 El sistema sexo/género<sup>15</sup> y la materialidad del cuerpo**

Judith Butler (2007) considera que el sexo es algo dado inmediatamente que se manifiesta como características físicas que pertenecen a un orden natural. Sin embargo, esto no las exime de participar en la cultura, pues estas características adquieren su significado dentro de la cultura, que le impone al sexo una unidad artificial. Esto significa que el sexo es en sí una categoría que ya participa del género.

Al hacer la distinción entre el sexo –entendido como un hecho natural– y el género –entendido como la interpretación cultural de ese hecho natural– se sugiere una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros socialmente construidos.

Ahora,

If gender is the social construction of sex, and if there is no access to this sex except by means of its construction, then it appears not only that sex is absorbed by gender, but that sex becomes something like a fiction, perhaps a fantasy, retroactively installed at a prelinguistic site to which there is no direct access (Butler, 2011: xv)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Por sistema sexo/género entendemos lo que Gayle Rubín (1986) define como los acuerdos a partir de los cuales se moldea lo biológico en la cultura, esto se logra a través de la intervención social. En la cual, la división sexual es impuesta socialmente.

<sup>16</sup> Trad. Si el género es la construcción social del sexo, y si no hay acceso a este sexo excepto por los medios de su construcción, entonces parece que no sólo el género absorbe al sexo, sino que el sexo se convierte en algo como una ficción, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio prelingüístico al que no hay acceso directo.



Por lo que, parece innecesario definir al género como la interpretación cultural del sexo cuando el sexo siempre ha existido dentro de la cultura. Además, al hacer la distinción del sexo y el género, el cuerpo es considerado un medio pasivo que adquiere significado gracias a la inscripción de una fuente cultural externa a este.

Del mismo modo, la autora sostiene que

The notion of sex made it possible to group together, in an artificial unity, anatomical elements, biological functions, conducts, sensation and pleasure, and it enabled one to make use of this fictitious unity as a causal principle, an omnipresent meaning: sex was thus able to function as a unique signifier and as a universal signified (Butler, 2007:124)<sup>17</sup>.

El sexo une de manera artificial elementos que pueden ser considerados naturales a primera vista, con el propósito de clasificarlos en categorías aparentemente fijas. Esta unión se logra a través de la repetición ritualizada de normas. De esta manera, el sexo designa la unidad de la anatomía, la identidad “natural” de género, los deseos y proyecciones del sujeto. Esta hace que el sexo funcione como un significante único y universal.

The category of *sex* is, from the start, normative; it is what Foucault has called a *regulatory ideal* [...] *sex* not only functions as a norm but is part of a regulatory practice that produces the bodies it governs, that is, whose regulatory force is made clear as a kind of productive power, the power to produce –demarcate, circulate, differentiate– the bodies it controls. (Butler, 2011: xii)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Trad. La noción del sexo ha hecho posible agrupar, en una unidad artificial, elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y ha permitido el uso de esta unidad ficticia como un principio causal, un significado omnipresente: el sexo funciona entonces como un significador único y como un significado universal.

<sup>18</sup> Trad. La categoría del sexo es, desde un inicio, normativa; es lo que Foucault ha llamado *un ideal regulatorio* [...] el sexo no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica regulatoria que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza regulatoria se hace clara como un tipo de poder productivo, el poder de producir – demarcar, circular, diferenciar – los cuerpos que controla.

Además, al ser un ideal regulatorio, el sexo logra su materialización a la fuerza a través de prácticas reguladas, premiaciones, castigos y normas. Es producido por interacciones de poder y discursivas, lo que quiere decir que no es un simple hecho o condición estática del cuerpo, sino un proceso en donde las normas y otras prácticas de carácter punitivo materializan el sexo y lo hacen pasar como algo natural.

En cuanto al cuerpo, este no está sexuado en ningún sentido significante anterior a su determinación dentro del discurso dominante, en el cual se mantiene la idea del sexo natural y el esencialismo biológico. Si bien la significación lingüística delimita al cuerpo, no lo reduce a un mero producto del lenguaje o del discurso.

Judith Butler (2011:177) da el siguiente ejemplo para explicar cómo a través del lenguaje el cuerpo adquiere su carácter sexuado o genderizado. Cuando nace un bebé y se le llama ella o él esto tiene un carácter transitivo, en el cual inicia el proceso para convertirse en mujer u hombre. El poder simbólico gobierna la corporalidad, ahora este sujeto con género debe citar la norma para calificar como un sujeto femenino o masculino. Cabe resaltar que, esta citación no es realizada por la elección libre del sujeto, sino que se logra a través de la compleja historicidad de la disciplina, regulación y castigo.

Con respecto al género, Butler (2007:10) argumenta que este designa el aparato de producción en donde los sexos son establecidos. Es un medio cultural y discursivo en el cual la naturaleza sexuada o el sexo natural se produce y establece como prediscursivo, es decir, como anterior a la cultura. La producción del sexo natural como prediscursivo, debe ser entendida, como el efecto de un aparato de construcción cultural designado por el género, cuyo fin es crear una correspondencia entre el sexo asignado al nacer y el género que se asume a partir de dicho hecho “natural”, además de crear identidades coherentes y géneros discretos.

El género opera como una esencia interior, como una expectativa que produce el fenómeno que anticipa. Sin embargo, esta esencia interna del género es manufacturada a partir de actos y se manifiesta como la estilización genderizada de un cuerpo. Es decir que, lo que se considera una característica interna del sujeto es en realidad producida a través de la

---

repetición de actos corpóreos y una aprehensión de normas sociales. Es por eso que históricamente el “gender was so taken for granted<sup>19</sup> at the same time that it was violently policed. It was assumed either to be a natural manifestation of sex or a cultural constant that no human agency could hope to revise” (Butler 2007)<sup>20</sup>.

De la misma manera, el género es una forma contemporánea de organizar normas culturales pasadas, haciendo también lugar a normas culturales futuras. Es una forma de situarse a sí mismo desde estas y de vivir nuestro cuerpo en el mundo. Cuando uno se posiciona frente a estas normas escoge su propio género, pero no lo hace desde una distancia que haga evidente una escisión ontológica entre el agente que escoge y el género elegido.

Escoger un género implica interpretar las normas culturales recibidas, organizarlas y asumirlas siempre como algo nuevo. Esto no quiere decir que asumir un género sea un acto radical de creación, sino que es un proyecto al modo sartreano, a partir del cual renovamos nuestra historia cultural y nuestra realidad a través de la corporalidad asumida en nuestros propios términos.

Como resultado se presenta el cuerpo como una forma de hacer, dramatizar y reproducir una situación histórica y cultural, las cuales son parte de la estructura básica de la estilización corpórea. En este sentido, entendemos las formas de estilización del cuerpo como aquellas que son limitadas y condicionadas por un contexto histórico específico.

Butler (1986) se refiere al cuerpo como situación y foco de la interpretación cultural, en otras palabras, el cuerpo como realidad material que ha sido definida dentro de un contexto social específico. Por lo tanto, el cuerpo es un campo de posibilidades interpretativas, en el que, a través de un proceso dialéctico, se pueden interpretar de forma novedosa un conjunto de posibilidades culturales que han sido impresas en la carne del sujeto.

---

<sup>19</sup> Recordemos que durante los años 70's las feministas señalaron que el sexo era una condición más o menos incambiable.

<sup>20</sup> Trad. El género fue tomado por sentado y al mismo tiempo fue violentamente vigilado. Se asumió que era una manifestación cultural del sexo o una constante cultural que ninguna agencia humana podría modificar.

Es así como el cuerpo logra unir la cultura universal con la elección individual. Existir en nuestro cuerpo es una forma personal de tomar y reinterpretar convenciones culturales, las cuales, al ser constantemente reinterpretadas por múltiples subjetividades, da cabida a las proliferaciones y variedad de estilos corpóreos.

Butler (1988) retoma la teoría fenomenológica propuesta por Merleau-Ponty, quien comprendía el cuerpo como una idea histórica y un conjunto de posibilidades que son realizadas constantemente. Esto quiere decir que la apariencia del cuerpo no está predeterminada por una esencia interior, por lo tanto, la expresión corpórea debe ser entendida como una representación específica de posibilidades delimitadas por las convenciones culturales. De tal manera que el cuerpo resulta en una materialización de posibilidades, en donde cada sujeto hace su propio cuerpo a partir de su interpretación de las normas y convenciones socioculturales, esto explica por qué el cuerpo del individuo siempre va a ser diferente al de sus contemporáneos, sus predecesores y sucesores.

Dicho lo anterior, el género no es una identidad fija de la cual procedan distintos actos, sino que se trata de una identidad que es construida a través del tiempo. Es una identidad instituida a través de la repetición de actos corpóreos, que se hacen manifiestos en la estilización del cuerpo, atuendos, manierismos y movimientos del cuerpo; que construyen la ilusión de una identidad y expresión de género permanente. Sin embargo, como se ha planteado, el género es algo temporal que nunca es idéntico a sí mismo.

Según Butler (2011:141) si la identidad del sujeto es inestable, el sujeto carece de coherencia y no es idéntico a sí mismo, porque se funda una y otra vez, a través de una serie de represiones y límites que constituyen la discontinuidad de su agencia. Existen identidades que se manifiestan como incoherentes o discontinuas en cuanto a su expresión o identidad de género, estas personas no logran conformar o completar las normas de género a partir de las cuales son construidas las identidades coherentes. Oponiéndose a estas identidades incoherentes se encuentran aquellas personas que encarnan géneros discretos o inteligibles – que humanizan al individuo en la cultura contemporánea–, los cuales instituyen y mantienen las relaciones de coherencia y continuidad dentro del sistema binario del sexo/género.

El sistema binario del sexo/género tiene como finalidad la supervivencia cultural, la heterosexualidad obligatoria y la reproducción de la especie. Los sujetos que no logran

encajar en este sistema son castigados y condenados al ostracismo, por esto los sujetos asumen –de forma consciente para evitar la segregación o inconsciente siguiendo las normas sociales– un género discreto por fines de supervivencia. Por lo tanto, encarnar un género es un proceso impulsivo y a la vez racional, a través del cual se reinterpreta una realidad cultural haciendo uso de herramientas de control como las sanciones, tabúes, prescripciones y la esfera simbólica del lenguaje.

Este último es considerado por Butler (2011) como la dimensión normativa de la constitución de los sujetos sexuados dentro del lenguaje, dentro de esta dimensión se formulan las demandas, tabúes, sanciones, prohibiciones, idealizaciones y amenazas; las cuales tienen el poder de producir sujetos sexuados viables y útiles para el estado, además de tener la capacidad de producir y materializar el efecto subjetivante.

El proceso de materialización se establece en el tiempo para producir el efecto del límite y permanencia en la superficie que llamamos materia. Esta tiene una historia que está fincada en la diferencia sexual, es esta materialización que cualifica a los cuerpos como cuerpos humanos que importan. Es debido a la diferencia sexual que resulta tan necesario hablar de la materia dentro del feminismo, pues al hablar de ella hablamos implícitamente de la jerarquía sexual y el esencialismo biológico.

En cuanto a la materialización Butler (2011) nos dice que las materialidades que le pertenecen a un cuerpo son aquellas que están en los campos de la biología, anatomía, fisiología, composición hormonal y química, enfermedades, edad, peso, metabolismo, vida y muerte; nada de lo enlistado puede ser negado, y todas estas categorías tienen una historia y una historicidad. Cada una de ellas es constituida a través de los límites que las distinguen, aquello que excluyen, las relaciones discursivas de poder que producen las jerarquías que se sobreponen entre sí y ponen en tela de juicio estos límites.

### **2.3 Normas de género**

Como se ha dicho anteriormente, los sujetos son construidos a través de limitaciones, prohibiciones, regulaciones, discursos y castigos. Estos individuos están atados a estructuras de dominación, bajo las cuales son formados, definidos y reproducidos acorde a ellas.

Estas estructuras crean también las normas y roles de género que a su vez fundan el fenómeno que entendemos como el sexo natural y el género discreto –esto no es más que la correspondencia del sexo y el género dentro del sistema binario– estas normas producen lo que consideramos una mujer “real”, que en realidad es una ficción social producida por un conjunto de estilos corpóreos que se manifiestan como una configuración natural que asumen los cuerpos sexuados.

Para Butler (2007:23) esta correspondencia no proviene de rasgos naturales ni lógicos que constituyan a la persona como tal, sino que se trata de notas de inteligibilidad, socialmente instituidas y mantenidas. Es decir que, lo que para la sociedad es una mujer “real” es en realidad una ficción construida dentro de los sistemas de la supremacía blanca, la heteronormatividad, diferencia sexual, falocentrismo, jerarquía sexual y el capitalismo. Ser una mujer “real” implica participar de la blanquitud–pues como se revisó en el apartado dedicado al feminismo negro, las mujeres racializadas son consideradas hembras y una terrible copia de la verdadera mujer blanca–, tener una atracción “natural” hacia los hombres, su biología la determina como ser humano, sus hormonas la limitan y sufre los castigos de la menstruación, embarazo y menopausia; sufre de la perpetua envidia del falo, su sexo la hace inferior al varón y asume esta inferioridad de manera natural, su trabajo es un recurso natural de la humanidad y además debe reproducir más fuerza de trabajo.

Las normas de género nos han hecho corresponder en cuerpo y mente el principio que sostiene que existe una naturaleza establecida para las mujeres y una distinta para los hombres, que el cuerpo de las mujeres asume estilos corpóreos –que históricamente han sido considerados opresivos– de manera natural. Se llama natural al cuerpo deformado de las mujeres, al cuerpo depilado, maquillado, teñido, sometido a cirugías estéticas y a dietas restrictivas; se sostiene que todo lo listado anteriormente sucede porque la mujer cumple con lo que “naturalmente” –a través de la visión patriarcal– se ha presentado como una mujer, pues sólo cuando la hembra se somete a estas normas, roles y modificaciones puede transformarse en una mujer real.

Las normas y roles de género nos oprimen y limitan a todos, pocos se dan cuenta de ello y buscan moldear su existencia para encajar en los ideales de un verdadero hombre y una verdadera mujer. Basta con observar las agresiones que reciben aquellas personas que no

logran encarnar completamente una identidad coherente de género, como por ejemplo: las mujeres trans que son víctimas de violencia al no ser consideradas verdaderas mujeres, las mujeres lesbianas que son víctimas de violencia misógina y homofóbica, las mujeres racializadas que son consideradas menos femeninas por sus rasgos físicos, los hombres homosexuales que son víctimas de la violencia misógina que ocasionalmente ellos perpetúan, personas andróginas que son demasiado femeninas para encajar en espacios de hombres o demasiado masculinas para encajar en espacios de mujeres, personas intersex, personas con desniveles hormonales, etc..

El dominio que tienen las normas de género se hace manifiesto en la inseguridad y el temor a las que un ser es arrojado cuando no encarna una identidad coherente de género, reconoce que es imposible existir de manera significativa en la sociedad cuando existe fuera de las normas de género establecidas; el ser social siempre debe de tener y encarnar un género discreto, esto quiere decir que existir fuera de las normas de género significa poner en duda nuestra propia existencia como ser social activo. “Identifying with a gender under contemporary regimes of power involves identifying with a set of norms that are and are not realizable, and whose power and status precede the identifications by which they are insistently approximated” (Butler, 2011:86)<sup>21</sup>.

Ahora, si como hemos dicho anteriormente, el género es algo que se elige, ¿podemos decir que las mujeres eligen ser oprimidas debido a su género? La respuesta es no, en primer lugar, porque al igual que Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, entendemos la opresión como una fuerza dialéctica, la cual requiere participación individual a larga escala para mantener su poder. Aunque muchas veces la opresión se manifiesta como algo inevitable, es en realidad algo contingente, los argumentos que la posicionan como algo inevitable y necesario se instauran gracias a la dialéctica del amo y el esclavo. Decir que las opresiones persisten porque el individuo las acepta y las reproduce sería demasiado simple, pues se mantienen por múltiples estructuras de poder que mantienen a los sistemas de opresión.

---

<sup>21</sup> Trad. Identificarse con un género bajo los regímenes contemporáneos de poder implica identificarse con una serie de normas que son y no realizables, y cuyo poder y estatus precede las identificaciones por las cuales son aproximadas de manera insistente.

Con respecto al cuerpo sexuado, no podemos encontrarlo como fenómeno natural, sin embargo, podemos encontrar el cuerpo en situaciones determinadas. Estas son: el cuerpo castigado, sexualizado, sacro, violentado y violentado, sometido y transgresor. Esto es profundizado por Monique Wittig (1992) y Michel Foucault (2009), quienes escriben sobre el uso político de las discriminaciones biológicas, las cuales crean y fomentan el sistema binario del sexo/género. Para Foucault no hay un cuerpo natural, o pre-discursivo, el sujeto que se nos presenta es un sujeto siempre amputado, reprimido y alterado por el orden social. Es un sujeto fabricado por la cultura.

“Gender norms operate by requiring the embodiment of certain ideals of femininity and masculinity, ones that are almost always related to the idealization of the heterosexual” (Butler,2011:176)<sup>22</sup>. Dicho lo anterior, podemos afirmar que existen técnicas disciplinarias que engendran el cuerpo dócil de la mujer y del hombre, el primero es siempre más dócil. Las mujeres han sido construidas discursivamente como algo inferior en la jerarquía sexual, pero aun así son peligrosas para los hombres, por lo que necesitan de contención perpetua, control y sujeción a través de técnicas disciplinarias que históricamente han sido utilizadas en su contra.

Entre las técnicas disciplinarias que aparentan ser parte natural del devenir de la mujer en la sociedad se encuentra la vestimenta, desde los tacones al corsé que son elaboradas con el fin de restringir su movilidad y moldear su cuerpo a los deseos masculinos. De Beauvoir fue de las primeras autoras en rastrear las actividades culturales, vestimentas y estilos que han sido diseñados para prevenir la actividad de las mujeres, como es el caso de las mujeres chinas quienes debían vendar sus pies para que estos permanecieran pequeños, estas mujeres caminaban con mucha dificultad. Da también ejemplos de control y dominio que pasan desapercibidos, como las uñas adornadas de las estrellas de Hollywood que evitan que las mujeres usen sus manos para trabajar, lo mismo con los tacones, las crinolinas y los corsés, todos se encargaban de mantener a las mujeres en la esfera de la incapacidad.

---

<sup>22</sup> Trad. Las normas de género operan al requerir la encarnación de ciertos ideales de la feminidad y masculinidad, los que casi siempre están relacionados a la idealización de lo heterosexual.



Cuando un individuo encarna un género acepta normas culturales que dominan las interpretaciones que se tienen sobre el propio cuerpo, las normas de género obligan al individuo a encajar en uno de los dos géneros socialmente aceptados, lo cual restringe su libertad, expresión, las actividades en las que participa y las capacidades que puede o no adquirir. Sin embargo, el género también da apertura a las nuevas formulaciones del género, a la subversión de las normas, a nuevas formas de amalgamar las supuestas oposiciones de lo masculino y lo femenino.

### **2.3.1 Carácter punitivo de las normas de género**

El género necesita de la prohibición y el castigo, ambos regulan las identidades discretas de género y la ley de deseo heterosexual. Los esquemas regulatorios no deben de ser entendidos como estructuras atemporales, sino como criterios de inteligibilidad que pueden ser revisados históricamente, estos producen y eliminan a los cuerpos que importan en la sociedad contemporánea. Estos esquemas forman al individuo de la sociedad contemporánea, desde sus gustos hasta sus aspiraciones, delimita sus experiencias y lo forma como ser social.

To what extent do regulatory practices of gender formation and division constitute identity, the internal coherence of the subject, indeed the self-identical status of the person? To what extent is identity a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? (Butler,2007:23)<sup>23</sup>.

Cuando las prohibiciones y castigos tienen éxito, el cuerpo está siempre experimentando algún tipo de dolor o incomodidad con el fin de mostrarse como una morfología sexuada que no es más que una máscara, un fetiche o una fantasía. Cuando se participa de un sexo o género se está sujeto a normas regulatorias donde las leyes forman la identidad, los placeres, las aspiraciones y fantasías.

---

<sup>23</sup> Trad. ¿Hasta qué punto las prácticas regulatorias de la formación del género y la división constituyen la identidad, la coherencia interna del sujeto, el estatus idéntico a sí mismo de la persona? ¿Hasta qué punto la identidad es un ideal normativo y no un rasgo descriptivo de la experiencia?

Para Foucault (2009:98) esto se hace evidente en la histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –cualificado y descualificado– como cuerpo innatamente saturado de sexualidad comprendida como efecto de una patología intrínseca. Además, es campo de las prácticas médicas al mismo tiempo que fue puesto en comunicación con el cuerpo social, el espacio familiar y la vida de los niños. En estos últimos se presenta la imagen de la Madre quien tiene su reflejo que es la mujer nerviosa y aprensiva que vive de manera precaria a través de sus hijos, esta es la forma más visible y común de histerización.

Por otro lado, King (2004) considera que convertir el cuerpo de la mujer en ornamento requiere disciplina, castigos constantes y limitaciones. A lo largo de los años los estilos femeninos han construido a las mujeres como alguien, seductora, débil, frívola y/u obsesionada con las trivialidades. Al hacer esta aseveración la autora sugiere que el género femenino, instaurado por el patriarcado, es una disciplina que produce cuerpo e identidades y que además opera como una forma efectiva de control social.

Las prohibiciones construyen al sujeto, pero cuando el sujeto vuelve a trabajar los términos de estas prohibiciones, esto sugiere la posibilidad de distintas proyecciones de género, diferentes modos de delinear y teatralizar la superficie corpórea, esto hace evidente que las prohibiciones no siempre funcionan y tampoco siempre resultan en un cuerpo dócil que se conforma a los ideales sociales.

### **2.3.2 La matrix heterosexual**

Cuando se asocia un sexo con su género respectivo y a esto se suma una atracción “natural” hacia el sexo/género opuesto, resulta en una serie de constructos sociales al servicio de intereses reproductivos. Es decir que, mientras la mujer siga cumpliendo con los roles de género que le han sido asignados –delicadeza, atracción hacia los hombres, aspiraciones matrimoniales, ser madre, etc.– se mantendrán los intereses del estado patriarcal, el cual ha enseñado que “one is a woman to the extent that one functions as one within the dominant heterosexual frame” (Butler, 2007: xi)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Trad. Una es una mujer mientras funcione en unidad dentro del marco heterosexual dominante.

Cuando se mantienen los discursos en donde se sostiene que el instinto materno es algo natural en todas las mujeres, se reduce la maternidad a un proceso biológico y se ignora el entramado social que lleva detrás, es decir que, mientras se comprenda la maternidad como algo natural y un mero proceso biológico de gestación y se ignore que se trata de adoctrinamiento social y reproducción forzada se ignora también que vivimos en una sociedad patriarcal en donde las gestaciones y nacimientos son planeados y la mujer es vista como una máquina para gestar cuyo único deber es producir ciudadanos.

Según Butler (2007: xiii) tener un género significa entrar en una relación heterosexual de dominación, los límites del cuerpo real se producen dentro de la heterosexualización de los cuerpos, los hechos físicos son la causa y los deseos materializados en esa corporalidad son el resultado. La sociedad patriarcal necesita de la heterosexualidad compulsiva para poder existir, esta reproduce y oculta los sexos discretos, es decir, la correspondencia del sexo asignado con el género que le corresponde, ambos están a la disposición de la heterosexualidad.

Los binarios del sexo y del género mantienen la heterosexualidad compulsiva, las normas de género y estilos corporales sirven para concretar las fantasías y deseos heterosexuales. “For Wittig, the binary restriction on sex serves the reproductive aims of a system of compulsory heterosexuality; occasionally, that the overthrow of compulsory heterosexuality will inaugurate a true humanism of the person free from the shackles of sex” (Butler,2007:26)<sup>25</sup>.

Además, la heterosexualidad compulsiva surge y está encaminada a la sujeción de la mujer por el hombre, el acceso que tiene el hombre a la mujer está protegido y justificado por la heterosexualidad compulsiva, la cual es a su vez reforzada por los actos performativos de la mujer “real” y su conducta femenina apropiada, la cual siempre tiene que ver con el servicio al varón.

Para Monique Wittig (1992) la heterosexualidad es un régimen político en el cual la mujer existe por y para el hombre, esto refuerza al patriarcado, el cual es definido como un sistema

---

<sup>25</sup>Trad. Para Wittig, la restricción binaria en el sexo sirve a los fines reproductivos del sistema de heterosexualidad compulsiva; ocasionalmente, la eliminación de la heterosexualidad compulsiva va a inaugurar un verdadero humanismo de la persona libre de las cadenas del sexo.

ideológico basado en la dominación del hombre sobre la mujer, basado en la sumisión femenina y la apropiación de la mujer. Es algo que se impone, organiza, propaga y mantiene a la fuerza, en la mente heterosexual la diferencia entre los sexos/géneros se presenta como algo natural, es decir que, la mente heterosexual, ha formado sus propios conceptos, leyes, instituciones, historia y cultura, los cuales han sido apropiados por la gran mayoría como lo normal y natural.

Además, considera que la existencia de la mujer depende del hombre y viceversa. En la mente heterosexual, el hombre real es: heterosexual, blanco, es lo positivo y neutro, nació para dominar y gobernar a las mujeres y demás minorías. Por el contrario, la mujer real es: blanca, delicada, reconoce la dominación del hombre, es un ser meramente sexual, es ignorada como ser social, es obediente y recatada. La categoría del sexo hace que la mente, cuerpo y actos de los sujetos respondan a su sexo, en el caso de la mujer es por ello que su opresión se presenta como algo natural, en donde su mente y cuerpo son adoctrinados a un extremo en el cual la opresión parece ser consecuencia de su “naturaleza femenina”.

Por lo que, si ser heterosexual es condición para ser mujer, entonces la lesbiana no es una mujer, pero su atracción hacia las mujeres no la hace ser hombre, sino que Wittig (1992) sostiene que la lesbiana emerge como un tercer género que pretende trascender la restricción binaria impuesta en el sexo por el sistema de la heterosexualidad compulsiva, es por eso que durante la segunda ola del feminismo, las lesbianas fueron excluidas por feministas como Betty Friedan quien las llamó una *lavender menace*<sup>26</sup> que iban a destruir el movimiento y que por su culpa iban a considerar a las feministas como *man-haters*<sup>27</sup>. Otras decidieron crear su propia rama del feminismo, pues su opresión no venía de las relaciones afectivas que mantenían con los hombres, sino de la dominación sistémica del patriarcado, el capitalismo, la raza y la heterosexualidad.

Cuando la mujer cumple con los roles y expectativas de género, lo hace siempre desde el *male gaze* o la mirada masculina, la cual hace referencia a la representación que el hombre, la mete heterosexual, la sociedad patriarcal y la propaganda ha hecho de la mujer como un

---

<sup>26</sup> Trad. Amenaza lavanda.

<sup>27</sup> Trad. Odia hombres.

objeto sexual, adorno e incubadora. Este término es creado por la teórica de cine Laura Mulvey (2006) en 1973, en su teoría el hombre es un sujeto activo mientras la mujer es un sujeto pasivo, la mujer vista desde la mirada masculina existe sólo en cuanto a su relación con el hombre, es el amor o el miedo que inspira en él, es la preocupación o el odio que el hombre siente hacia ella. La mujer por su cuenta no es relevante.

Male fantasies, male fantasies, is everything run by male fantasies? Up on a pedestal or down on your knees, it's all a male fantasy: that you're strong enough to take what they dish out, or else too weak to do anything about it. Even pretending you aren't catering to male fantasies is a male fantasy: pretending you're unseen, pretending you have a life of your own, that you can wash your feet and comb your hair unconscious of the ever-present watcher peering through the keyhole, peering through the keyhole in your own head, if nowhere else. You are a woman with a man inside watching a woman. You are your own voyeur (Atwood, 2011)<sup>28</sup>.

La mirada masculina proyecta sus fantasías sobre la figura femenina, la mujer es representada con el fin de tener un fuerte impacto visual y erótico. La mirada masculina construye la identidad de las mujeres, pues ellas se observan a sí mismas y a otras mujeres a través de la mirada masculina, reproducen todos estos actos aprendidos de la literatura, el cine, la televisión y anuncios con el fin de ser consideradas como una mujer “real”.

La mente heterosexual toma los ideales que conforman una mujer real y a una mujer que cumpla con los cánones de belleza de su época y por ende satisfaga la mirada masculina y los usan como definiciones de lo que debe de ser una mujer, de ahí que a las mujeres

---

<sup>28</sup> Trad. Fantasías masculinas, fantasías masculinas ¿todo está regido por fantasías masculinas? En un pedestal o arrodillada, todo es una fantasía masculina: que eres lo suficientemente fuerte para aguantar lo que reparten o demasiado débil para hacer algo al respecto. Incluso fingir que no estás atendiendo a las fantasías masculinas es una fantasía masculina: fingir que no te ven, fingir que tienes una vida propia, que puedes lavar tus pies y cepillar tu cabello sin conciencia del observador siempre presente asomándose en el ojo de la cerradura, asomada en el ojo de la cerradura de tu propia cabeza, si no en ningún otro lugar. Eres una mujer con un hombre adentro viendo a una mujer. Eres tu propio *voyeur*.

transexuales y lesbianas se les acuse de no ser una verdadera mujer, para ser una verdadera mujer tiene que ser percibida como tal por el gran otro que es el hombre.

Nos hacen creer que el sexo es algo dado de forma natural, pero aquello que aceptamos como una percepción natural de nuestro físico no es más que una construcción social e incluso mítica. El sexo, el género, la raza y otras categorías culturales son imaginarios que reinterpretan los rasgos físicos desde las redes de poder bajo las cuales el individuo es percibido. “They are seen as black; therefore, they are black. They are seen as women; therefore, they are women. But before being seen that way they first had to be made that way” (Wittig,1992:12)<sup>29</sup>.

Cuando damos el salto que nos libera de la mente heterosexual y sus consecuencias, comprendemos que tanto la categoría de hombre como la de mujer son categorías políticas, sociales y económicas por lo que no son eternas, es decir que, cuando comprendemos que las mujeres no son un grupo natural, que no hay un destino biológico, psicológico o económico que determine lo que es una mujer, la sociedad es quien produce a la criatura que puede ser delimitada y confeccionada: la mujer “real”.

Es necesario sobrepasar la heterosexualidad como un sistema social, la cual está fincada en la opresión de la mujer, donde se reproduce la doctrina de la diferencia de los sexos como el justificante de la opresión. Cuando se logre la abolición de la heterosexualidad compulsiva y obligatoria se va a destruir junto con ella la creencia de que la opresión de la mujer es de carácter biológico y que su único deber es el de la procreación. Además, abre el campo para otras identidades de género que van más allá del binarismo del sistema sexo/género y otras vivencias románticas y sexuales que transgreden las enseñanzas de la heterosexualidad.

## **2.4 Performatividad**

Judith Butler (2011:70) considera que el sexo es producido como una reiteración de normas hegemónicas. Esta reiteración productiva puede ser leída como una suerte de

---

<sup>29</sup> Trad. Ellos son vistos como negros, por lo tanto, son negros. Ellas son vistas como mujeres, entonces son mujeres. Pero antes de ser vistos de esa manera primero los tuvieron que hacer de esa forma.

performatividad. La performatividad discursiva parece producir aquello que nombra, actúa su propio referente, nombra y hace.

Debido a las normas y regulaciones, el género produce una expectativa que anticipa, esto no se trata de un acto singular, sino una repetición y un ritual, esto es a lo que Butler (2007) llama performatividad y su efecto más relevante es la naturalización del género a través de actos corpóreos.

Words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures enactments, generally, construed, are performative in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means (Butler,2007:185)<sup>30</sup>.

Si el género está fabricado a través de estos actos, palabras, gestos y deseos; entonces la verdadera fantasía del género está instituida e inscrita en los cuerpos, por lo tanto, son producto de los efectos del discurso de una identidad inestable. La performatividad no debe de ser entendida como un simple acto o como un acto deliberado, sino que se trata del poder reiterativo, que encontramos en el discurso que produce los fenómenos e individuos que regula y limita. En otras palabras, debemos entender la performatividad como una modalidad del poder como discurso, que se materializa como una serie de efectos.

Como hemos dicho, el género necesita de un acto o un *performance* que sea repetido, eso es un “reenactment and reexperiencing of a set of meaning already socially established; and it

---

<sup>30</sup> Trad. Palabras, actos, gestos y deseos producen el efecto de un centro interno o sustancia, pero produce en la superficie del cuerpo, a través del juego de ausencias significantes que sugieren, pero nunca revelan, al principio organizador de la identidad como una causa. Estos actos, gestos y actuaciones, generalmente, interpretados, son performativos en el sentido de que la esencia o identidad que pretenden expresar las fabricaciones manufacturadas y sostenidas a través de signos corpóreos y otros medios discursivos.

is the mundane and ritualized form of their legitimation” (Butler, 2007:191)<sup>31</sup>. El logro de este *performance* es que la audiencia y el actor crean y actúen en virtud de este acto, sin embargo, aunque los actores crean en la veracidad de este acto el *performance* es algo imposible de internalizar completamente. Ahora, si el género es performativo, entonces no hay una identidad preexistente a partir de la cual se pueda medir la eficacia del acto del género, pues todos estos actos son copias y reinterpretaciones de otros estilos corpóreos.

Para Butler (2011: xxiii) la performatividad de género no puede ser teorizada sin tomar en cuenta el carácter forzoso y reiterativo de los regímenes sexuales regulatorios. Además, el individuo está condicionado por el discurso dominante y las estructuras de poder que lo sostienen, como consecuencia, la performatividad no puede ser confundida con el voluntarismo, individualismo o consumismo, pues no hay una agencia libre que decida. La heterosexualidad es también uno de los regímenes que operan para circunscribir y delimitar la materialidad del sexo –asegurándose de mantener el binarismo de sexo/género– dicha materialidad está formada y sostenida por la materialización de las normas regulatorias en los cuerpos sexuados, la cual siempre está ligada a la hegemonía heterosexual.

De forma similar, la performatividad o la repetición estilizada de actos no puede ser comparada con la actuación, improvisación o presentación teatral, este *performance* no se hace por gusto o por entretenimiento, sino que esta repetición se mantiene a la fuerza a través de las prohibiciones, el tabú, las amenazas de exclusión o de muerte cuando no se cumple con la representación del género de forma adecuada o si esta no es lo suficientemente convincente.

Dicho lo anterior, podemos concluir que la performatividad no puede ser entendida como elecciones arbitrarias o como el ejercicio de voluntad de una agencia, no podemos ignorar la historicidad del discurso y de las normas que constituyen el poder que el discurso tiene para actuar aquello que se nombra. Esto último implica para Butler (2011:172) que el discurso tiene una historia, que no solamente precede, sino que, condiciona sus usos contemporáneos y esta historia elimina al sujeto como el origen de sus palabras o actos. De esta manera,

---

<sup>31</sup> Trad. Recreación y reexperimentación de un conjunto de significados ya establecidos socialmente; y es la forma ritualizada y mundana de su legitimación.



podemos comprender el lenguaje como una serie de actos que son repetidos y producen efectos en la realidad que eventualmente son aceptados como hechos.

The power of language to work on bodies is both the cause of sexual oppression and the way beyond that oppression [...] language assumes and alters its power to act upon the real through locutionary acts, which, repeated, become entrenched practices and institutions (Butler,2007:158)<sup>32</sup>.

Cuando el género es institucionalizado a través de actos repetitivos, aparenta ser una identidad fija, esto es un logro performativo para la audiencia y los actores; los actores del género se pierden en su actuación, y se encuentran en un trance donde el género ficticio parece ser una necesidad. Estos actos constituyen la identidad de género del actor como una ilusión y un objeto de creencia, por lo que ignora el carácter repetitivo, performativo y ficticio de sus actos. Además, el género es un acuerdo no hablado que lleva al colectivo a actuar, producir y sostener géneros polares, los cuales funcionan como ficciones culturales y reguladoras.

Entonces, encarnar un género, llámesele femenino, masculino o no binario, significa participar en una interpretación constante de la corporalidad, en donde el individuo está posicionado dentro de un campo de posibilidades culturales que nunca dejan de cambiar. Es decir que, el género debe de ser entendido como la modalidad que tiene un individuo de tomar y ejercer estas posibilidades, un proceso de interpretación del cuerpo dentro de la cultura.

Performativity describes this relation of being implicated in that which ones oppose, this turning of power against itself to produce alternative modalities of power, to establish a kind of political contestation that is not a pure opposition, a transcendence

---

<sup>32</sup> Trad. El poder del lenguaje para trabajar sobre los cuerpos es la causa de opresión sexual y un camino más allá de esa opresión [...] el lenguaje asume y altera su poder para actuar sobre lo real a través de actos locucionarios, los cuales al ser repetidos, se convierten en prácticas e instituciones atrincheradas.

of contemporary relations of power, but a difficult labor of forging a future from resources inevitably impure (Butler,2011:176)<sup>33</sup>.

Pero, si el sostén de la identidad y expresión de género es la repetición estilizada de actos en un contexto sociocultural específico, esto quiere decir que pueden existir identidades y expresiones que van más allá de los confines del binarismo. Sujetos que desafíen las normas de género y las regulaciones culturales, cuando hagan una repetición distinta, omitan un factor de la repetición o subviertan por completo el género. Esto nos demuestra que el género es una identidad inestable que nunca puede ser completada.

## **2.5 Identidad, mujeres y feminismo**

La identidad de género es un efecto de las prácticas discursivas, esto quiere decir que no hay una identidad de género que sea anterior a la expresión del género, sino precisamente lo contrario. “Does being a female constitute a natural fact or a cultural performance or is naturalness constituted through discursively constrained performative acts that produce the body through and within the categories of sex?” (Butler,2007: xxxi)<sup>34</sup>.

La identidad es construida performativamente por las expresiones que se asumen que son resultado de la identidad. Es decir que, primero existe la expresión de género manifestada como actos performativos y de ellos surge la identidad. “Gender is neither a purely psychic truth, conceived as internal and hidden, nor is it reducible to a surface appearance; on the

---

<sup>33</sup> Trad. La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se pone, este movimiento del poder en contra de sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, de establecer una suerte de lucha política que no es pura oposición, una trascendencia de las relaciones contemporáneas de poder, pero es una labor difícil de forjar un futuro a partir de recursos inevitablemente impuros.

<sup>34</sup> Trad. ¿El ser una hembra constituye un hecho natural o un performance cultural o es su naturaleza constituida a través de actos performativos que producen el cuerpo a través y dentro de las categorías del sexo?

contrary, its undecidability is to be traced as the play between psyche and appearance” (Butler,2011:78)<sup>35</sup>.

Entonces el género como identidad es algo posterior a los actos del individuo, no algo que determine a los actos sino lo contrario. Ahora, cuando se habla de verdadera feminidad o masculinidad se considera que se trata de una disposición psíquica, esencial o un acto del ego individual frente a la apariencia. Los actos son los que crean la identidad del individuo, entonces cuando se actúa de manera masculina se forma la identidad masculina y cuando se actúa de manera femenina se forma la identidad femenina. Las oposiciones binarias de los actos y de las identidades son formuladas a través de la exclusión de posibilidades disruptivas. Además, como la identidad está siempre en constante formación, no puede existir una articulación completa e idéntica a sí misma de ninguna identidad social, es decir que, nunca se es completamente una mujer u hombre.

Pero todos estos actos son regulados, es por eso que pueden categorizarse en lo femenino y lo masculino, sólo dentro de este binario pueden existir las identidades coherentes ¿Cuál es el costo de articular identidades coherentes? La eliminación, exclusión y repulsión hacia las individualidades que amenazan la identidad de la mujer y del hombre.

Históricamente se ha buscado la eliminación de aquello que sale de la definición hegemónica de lo que debe de ser una mujer y un hombre, algunos ejemplos son: la terapia de shock para curar la homosexualidad y la transexualidad, la implementación de lobotomías y terapia de shock para “curar” y “salvar” a mujeres que no cumplían con los cánones de feminidad de sus tiempos, la cacería de brujas en Europa y Estados Unidos, la esterilización forzosa a la que son sometidas mujeres y hombres racializados y/o discapacitados.

De la misma manera, se han excluido a mujeres negras, lesbianas, indígenas, transexuales, intersex, trabajadoras, ancianas y discapacitadas. Se les ha mantenido al margen de la esfera pública, del movimiento feminista, del movimiento antirracista y de la participación política en general. No son consideradas lo suficientemente “mujeres” para el movimiento feminista

---

<sup>35</sup> Trad. El género no es una verdad psíquica, concebida como interna y escondida, tampoco es reducible a una apariencia superficial; por el contrario, su indecidibilidad debe de ser trazada como el juego entre la psique y la apariencia.

blanquizado y tampoco lo suficientemente “masculinas” para ser consideradas líderes o figuras centrales de las luchas políticas. Estas mujeres son repudiadas en la sociedad, son criminalizadas, sexualizadas, deshumanizadas, violentadas e ignoradas.

La identidad de género es la primera identidad de la que el individuo tiene conciencia, es por eso que en la esfera política se le da más atención al género que a otras identidades como la de la raza. Dentro de los grupos políticos centrados en la identidad existen variables de poder, es decir que, convergen múltiples identidades como el género, la raza, la clase, la sexualidad, etc., por lo que se requiere que una identidad sobresalga y domina a las otras. Hay un sujeto que tiene todas las identidades que le permiten dominar al Otro, se trata del hombre blanco heterosexual de clase alta.

La dominación del hombre y su lógica falocéntrica construyen a las mujeres como aquellos sujetos que residen fuera, como el Otro, como lo negativo, lo ilógico, lo débil, un humano malogrado, una incubadora, un hombre castrado y como un sujeto que vive siempre envidiando el falo. Butler (2011:16) considera que lo femenino existe fuera del binarismo de forma/materia y universal/particular, no es ninguno de los dos, sino que es la condición permanente e incambiable de ambos, una materialidad que no puede ser comparable. Las mujeres al vivir dentro de una sociedad falocrática se piensan a sí mismas dentro de la lógica y los términos masculinos.

The feminine as that which is necessary for the reproduction of a human, but which itself is not human, and which is no way to be construed as the formative principle of the human from that is, as it were, produced through it (Butler, 2011:16)<sup>36</sup>.

Las mujeres no monopolizan la esfera de lo Otro, no son lo único excluido o segregado dentro del discurso falocéntrico. Cuando las mujeres asumen que son la única identidad en riesgo o que son la identidad más vulnerable y refuerzan el monopolio se amplifica el efecto discursivo del falocentrismo, se replica la violencia discursiva que pretende ocupar toda la esfera pública.

---

<sup>36</sup> Trad. Lo femenino como aquello que es necesario para la reproducción de un humano, pero que en sí mismo no es humano, y que de ninguna manera puede ser interpretado como el principio formativo de la forma humana que es, como si fuese, producido a través de ella.

To understand *women* as a permanent site of contest, or a feminist site of agonistic struggle, is to presume that there can be no closure on the category and that, for politically significant reasons, there ought never to be. That the category can never be descriptive is the very condition of its political efficacy (Butler,2011:168)<sup>37</sup>.

Tanto en el lenguaje como en lo social la posición de las mujeres como sujetos nunca es permanente, el significante *mujer* es perpetuamente renegociado y rearticulado en relación con otros significantes en el campo político. Que estos significantes puedan ser rearticulados significa que son contingentes, no es necesario que signifique lo que significa o que señale lo que actualmente señala. Todas las identidades son contingentes y están abiertas a organizarse una y otra vez, lo que no deja cabida al esencialismo de género, pues no hay una esencia incambiable y permanente que se encuentre detrás de los nombres e identidades.

Butler (2011:165) considera que si el término “mujer” o “mujeres” dentro del discurso político nunca está completo y por ende nunca puede describir a cabalidad aquello que nombra. La inestabilidad del término, su incapacidad de describir completamente aquello que nombra, es producida precisamente porque debe de haber algo que excluye para poder definirse en oposición a él.

Dentro del término “mujer” residen densas intersecciones como la raza, la clase y orientación sexual, identidades que se mantienen en segunda categoría frente a la identidad de género. Cuando se pretende hacer del término mujer una categoría cerrada, completa y que abarca todas las experiencias, resulta en una violencia discursiva que borra la inclusividad del término, en donde cualquier subjetividad que se identifique como tal tiene el derecho a nombrarse como mujer, además de que como hemos revisado en apartados anteriores, cuando se habla de la mujer en términos universales se habla de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media-alta, dejando en la periferia a las mujeres racializadas, trabajadoras, pobres, lesbianas, trans, no occidentales, etc.

---

<sup>37</sup> Trad. Entender *mujeres* como un sitio permanente de competencia, o un sitio feminista de pelea agonística, es asumir que no puede haber un cierre en la categoría y que, por razones significativas políticamente, nunca debe haberlo. Que la categoría nunca puede ser descriptiva es la condición de su eficacia política.

La mujer como sujeto del feminismo es producto de la formación jurídica del lenguaje, efecto de la política representacional y consecuencia de la política de la identidad. Si el sujeto del feminismo es construido discursivamente por el sistema político, este es también quien debe facilitar su emancipación. Hay que tomar en cuenta que, es el mismo Estado que asigna a la mujer deberes y obligaciones con carácter opresivo, es decir que, el Estado crea al sujeto que oprime para posteriormente permitir su liberación.

Como hemos dicho anteriormente, el problema que ha tenido y permanece en el feminismo es que se piensa que el término mujer denota una identidad en común o que existe una esencia que une a todas las mujeres por igual. Históricamente el sujeto del feminismo ha sido la supuesta mujer universal: blanca, occidental, letrada, de clase media y heterosexual.

If one is a woman, that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered person transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical context, gender intersects with racial, class, ethnic, sexual and regional modalities of discursively constituted identities (Butler,2007:4)<sup>38</sup>.

Entonces, al pedirle a mujeres negras, indígenas, obreras, lesbianas y trans, quienes históricamente han sido marginalizadas dentro de un movimiento que pretende liberarlas como ha sido el feminismo, que se identifiquen con la supuesta experiencia universal de la mujer hacemos que experimenten un “uneasy sense of standing under a sign to which one does and does not belong” (Butler, 2011:166)<sup>39</sup>.

Además, se pretende que se privilegie la identidad de género frente a las demás identidades o incluso se pretende que se separe el género de otras intersecciones políticas, pero esto es imposible pues estas intersecciones políticas en particular las de raza, sexualidad y clase,

---

<sup>38</sup> Trad. Si una es una mujer, ciertamente eso no es lo único que es; el término no logra ser exhaustivo, no porque una persona *pregenderizada* trascienda la parafernalia específica que es el género, sino porque el género no siempre está constituido coherente o consistentemente en distintos contextos históricos, el género interseca con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades constituidas discursivamente.

<sup>39</sup> Trad. Un sentido de inquietud al estar bajo un signo al que uno pertenece y no pertenece.

mantienen los géneros discretos. Es por estas intersecciones que ninguna experiencia de ninguna mujer va a ser idéntica a la de otras, no importa que las una el género o el sexo, todas experimentan su ser-mujer en un contexto específico con intersecciones particulares que forman su experiencia.

Is there some commonality among women that preexists their oppression or do women have a bond by virtue of their oppression alone? Is there a specificity to women's cultures that is independent of their subordination by hegemonic, masculinist cultures? (Butler, 2007:5)<sup>40</sup>.

La unidad entre mujeres no es una característica inherente a su sexo o género, sino que surge como mecanismo de defensa y muestra de solidaridad al reconocerse como el Otro. Esta unidad sienta las bases para una norma de solidaridad a nivel de la identidad, por lo que limita cualquier conjunto de definiciones, personalidades y características que puedan poner en riesgo los límites discursivos y políticos de su identidad. Es por eso que los feminismos de los que hemos hablado en capítulos anteriores tienen gestos totalizadores, eliminan y segregan a las mujeres que ponen en riesgo su identidad universal. Se ha excluido, castigado y buscado eliminar a las mujeres negras, indígenas, lesbianas, obreras y trans, porque todas ponen en riesgo la identidad de la mujer universal que es la cara del feminismo, porque no encajan en sus definiciones limitantes e inherentemente racistas y clasistas.

Por esto la categoría mujer a nivel discursivo y político no debe de estar nunca completa, el feminismo debe de arrancarse sus pretensiones totalizadoras europeo-céntricas y patriarcales, pues sólo así puede volver a ser autocrítico. Se debe de aceptar que no hay una vivencia universal y original del ser-mujer, y pretender de otra manera es imitar la exclusión del discurso falocéntrico que se busca eliminar. Se debe abrir el espacio para que las mujeres diversas puedan reflexionarse desde el feminismo.

---

<sup>40</sup> Trad. ¿Hay algo en común entre las mujeres que preexista su opresión o las mujeres tienen un vínculo únicamente en virtud de su opresión? ¿Hay alguna especificidad a las culturas de las mujeres que sea independiente a su subordinación a las culturas hegemónicas y masculinistas?

“Feminists must embrace a policy of female disidentification at the level of female essence” (Butler,2011:166)<sup>41</sup>. El feminismo moderno necesita que las feministas modernas puedan aceptar que no existe una esencia detrás de la identidad de las mujeres, y logren aceptar la incompletitud del término como algo esencial para un feminismo autorreflexivo.

De la misma manera, es necesario liberarse de las pretensiones de universalidad del sujeto político del feminismo. Cuando se cree que el feminismo sólo tiene una cara y esa cara le pertenece a las mujeres hegemónicas se elimina la posibilidad de solidaridad, pues no logran empatizar con el Otro que no es como ellas. Esto con el fin de volver a formar el movimiento feminista, que hasta ahora prioriza la monotonía de la igualdad sobre el valor de la diferencia.

The critical task of feminism is not to establish a point of view outside of constructed identities; that conceit is the construction of an epistemological model that would disavow its own cultural location, and hence, promote itself as a global subject, a position that deploys precisely the imperialist strategies that feminism ought to criticize (Butler,2007:10)<sup>42</sup>.

La política de la identidad nos va a permitir señalar que la blanquitud, lo occidental, la modernidad capitalista, los géneros discretos y la heterosexualidad han sido el estándar, pero que no tiene que ser así. Que la individualidad y la diferencia son necesarias en los movimientos políticos, porque la monotonía del sujeto universal del feminismo le ha arrancado su carácter autorreflexivo y sobre todo autocrítico.

## **2.6 La subversión de la identidad**

Como hemos dicho anteriormente, el género surge de la reinterpretación de normas y roles de género a través de actos corpóreos, por lo que, la subversión de estos es posible gracias a que la identidad de género nunca está completa, da lugar a fallas, reinterpretaciones, a una

---

<sup>41</sup> Trad. Las feministas deben abrazar una política de desidentificación femenina al nivel de la esencia femenina.

<sup>42</sup> Trad. La tarea crítica del feminismo no es la de establecer un punto de vista fuera de las identidades construidas, esa presunción es la construcción de un modelo epistemológico que va a repudiar su propia locación cultura, y por ende, se va a promover como sujeto global, una posición que despliega precisamente las estrategias imperialistas que el feminismo debe de criticar.



variedad de configuraciones incoherentes que en su multiplicidad exceden, retan, subvierten o se separan completamente de lo que deberían ser.

Sin embargo, no todas las personas tienen los medios para subvertir el género y la identidad, en particular las personas racializadas, quienes son sujetas a estándares distintos que las personas blancas, se les discrimina por su raza, su clase y su género. No pueden librarse del carácter puramente opresor del género, pues a este se suman otras situaciones de dominación y violencia, como las prisiones, restricciones de inmigración, intervenciones militares o del Estado en el caso de comunidades indígenas.

Al unirse múltiples intersecciones como la raza, clase, sexualidad y género estas personas son más vulnerables y son violentadas en forma desproporcionada al pertenecer a comunidades racializadas, femeninas, transexuales y homosexuales. Las consecuencias y los castigos son más severos para estas comunidades, pero al no estar en el foco político, sus experiencias son ignoradas y minimizadas.

Lo expuesto hasta aquí nos permite argumentar que el género discreto humaniza al individuo en la cultura contemporánea, este importa sólo cuando presenta un género que corresponde con la materialización de su sexo. Cuando una persona transgrede este binarismo es castigada de la manera más atroz, se le discrimina, se niega su existencia a través de leyes y normas sociales, es vigilada, agredida e incluso asesinada.

Butler (2011:77) considera que cuando estas identidades abyectas ocupan posiciones en las estructuras preexistentes, deben de tomar estos sitios desde la democratización de las condiciones de su producción, con el fin de volver a formar la identidad. Pues las identidades coherentes son sostenidas a través de crueldades, tanto autoinfligidas como infligidas por otros, a través del rechazo del Otro, de la expulsión y segregación constante de aquello que sea diferente al sujeto del feminismo.

El cuestionamiento que Butler hace sobre la identidad de género nos permite vislumbrar el inicio de la subversión de la identidad, lo cual a su vez nos permite decir que no hay razón para creer que sólo deben de permanecer dos géneros discretos, pues la presunción de un sistema binario de género internaliza la creencia de una relación mimética del género con el sexo, en la cual el género es un reflejo del sexo asignado.

El género pierde su validez al enfrentarnos a disidencias sexuales y genéricas donde el sexo asignado no corresponde al binario masculino/femenino de la materialización del sexo, con personas cuyo género no corresponde con su sexo asignado o cuando nos enfrentamos a individuos intersex. Cuando trasladamos esto al feminismo, podemos decir con seguridad que el ser mujer no se vive de la misma manera y no tiene las mismas consecuencias para todas las singularidades y sujetos políticos que se auto perciben como mujeres. Lo interesante de la propuesta de Butler, es que sus planteamientos, más que a las mujeres feministas, ofrecen una fundamentación ético-política, a los crecientes grupos de la diversidad sexual.

### CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA FEMINISTA Y FEMINISMO INTERSECCIONAL

Cuando Simone de Beauvoir escribe *El Segundo Sexo* se inicia de forma estricta la filosofía feminista, al preguntar ¿Qué es una mujer? Se inaugura un nuevo sujeto y objeto para la reflexión filosófica. Se trata de una pregunta que automáticamente le remite a sí misma, a su contexto, sexo, prejuicios y presuposiciones críticas. La filosofía de Beauvoir funge como guía para todas las teóricas feministas que han venido después, las devuelve a los temas del sexo y el género, al entendimiento que se tiene de una misma y aquellos que nos rodean. Con esta primera reflexión de la filósofa francesa se abre paso para las preguntas sobre la ontología del sexo y el género, se indaga sobre el ser de la mujer desde sí mismo y no desde la Otredad que el hombre ha impuesto sobre ella.

#### 3.1 Esencialismo de género

Charlotte Witt (2011) en *The metaphysics of gender* aborda el género como aquello que otorga un principio de unidad normativa en nuestra vida como individuos sociales, por lo tanto, nuestro género es *uniessential*<sup>43</sup> para nosotros. En otras palabras, el género nos otorga un principio normativo que unifica a todos los individuos al otorgarles roles de género y normas bajo los cuales deben de dirigirse.

A su vez, Francesca Gargallo (2022:104) sostiene que todas las sociedades elaboran gramáticas de las actitudes de hombres y mujeres, los inserta en una lógica sexo-génerica. Esto quiere decir que, se impone culturalmente a las hembras y a los machos roles ideológicos concretos que van más allá de la materialidad biológica, cuyo propósito es instaurar la diferencia sexual, confirmando la complementariedad entre los sexos –esto se manifiesta desde el binarismo hasta la heterosexualidad compulsiva– su finalidad es la unificación de individuos, quienes actúan bajo las normas de género.

Ahora bien, al analizar los roles y normas que se construyen a partir del género, se hacen evidentes los cambios que estos han sufrido a través del tiempo, dependiendo la cultura y el

---

<sup>43</sup> El *uniessentialism* es una teoría sobre la unidad de los individuos, para ella los individuos están unificados y existen como individuos en virtud de su esencia.

lugar geográfico del sujeto, esto sugiere que aunque el género cambie, este sigue siendo esencial para la organización de las sociedades.

El género tiene una función organizadora, muta constantemente de acuerdo con las necesidades del sujeto y de la sociedad. Ahora, si el género no es siempre igual a sí mismo en todas las épocas, sociedades e individualidades, este no puede contener la esencia inmutable de la feminidad o masculinidad.

No hay nada menos natural que el sexo, ya que la interacción entre las personas ha estado históricamente determinada por los géneros y las identidades sexuales. Por lo tanto, el sexo no puede ser ontológicamente esencializado: no hay sexo, sólo sexos que, en su expresión social, son sistemas relacionales que varían según las épocas, en espacios y culturas claramente definidas (Gargallo, 2022:350).

Para Witt (2011), cuando trasladamos el esencialismo al feminismo este se puede encontrar en dos momentos: el primero corresponde al esencialismo de tipo, en el cual se sostiene que la mujer es un miembro de un tipo y por lo tanto comparte una propiedad definitiva con los otros miembros del grupo. Además, en esta postura se sostiene que las mujeres forman grupos naturales y no sociales, es decir que, existe una unidad natural que es compartida por todas las mujeres sin importar sus particularidades.

El esencialismo va de la mano con el determinismo biológico, sostiene que la similitud biológica carga dentro de sí una igualdad metafísica, es decir que, cree que al compartir rasgos biológicos se comparten también creencias y vivencias entre las mujeres.

El esencialismo de tipo –y en general cualquier tipo de esencialismo– es eurocéntrico y colonialista, desde sus pretensiones totalizadoras hasta su sobreposición de las jerarquías sobre la dualidad de los pueblos originarios.

La construcción de un sistema de géneros hegemónico, que descansa en la contraposición binaria entre lo femenino y lo masculino como dimensiones excluyentes y exageradamente diferenciadas, propia de las clases dominantes americanas, actúa en Abya Yala sobre la idea de dualidad, para intentar remitirla a su perspectiva de contraste y justificar con ello una jerarquía negativa entre las mujeres (rebajadas) y los hombres (exaltados) (Gargallo,2022:150).

El esencialismo de tipo ignora la historia de las mujeres racializadas<sup>44</sup>, trabajadoras, latinoamericanas, lesbianas y trans; para el esencialismo de tipo la experiencia universal es la experiencia de la mujer blanca y burguesa. Ignora que las esclavas negras hacían trabajos de hombres y de mujeres a la vez, que a las mujeres negras no se les consideraba mujeres, sino un bien inmueble o un animal.

El movimiento feminista ha tratado de homogenizar la lucha de las mujeres bajo un solo perfil, definiendo en primera instancia que las reivindicaciones y emancipaciones de los derechos de las mujeres son los mismos para todas, relegando las necesidades y visiones de carácter cultural, lingüístico y social que otras culturas poseen (Gargallo,2022:192).

De la misma manera, el esencialismo de tipo hace caso omiso del racismo, clasismo y homofobia en los círculos femeninos. No podemos decir que hay algo definitivo que une a todas las mujeres, mientras existan mujeres de otras razas o etnias a las que se considera como *las Otras*, como seres deshumanizados que no entran en la categoría de mujer. A estas otras se les sometió, esclavizó, violentó, violó y demás atrocidades, muchas de estas llevadas a cabo por mujeres blancas, que eran dueñas de otras mujeres racializadas, nunca dudaron de la inferioridad de estas, debido al racismo que las posicionaba arriba de aquellas mujeres negras o indias<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Por personas racializadas entendemos aquellas a quienes les ha sido asignado una categoría racial –negra, india, árabe, etc.– que ocasiona su discriminación y opresión, particularmente cuando viene de instituciones, es decir, cuando se trata de violencia, opresión y racismo sistémico e institucionalizado.

<sup>45</sup> Incluso pioneras del pensamiento feminista en México como Rosario Castellanos se beneficiaron del sistema racista y misógino. Ella tenía a Mari –su cargadora– “una “compañera de juegos” dice la escritora, pero también a veces una especie de juguete, un “simple objeto” en el que la amita podía descargar sus frustraciones” (Wilson,2016). María Escandón acompañó a Rosario desde los ocho años, fue con ella a la Ciudad de México y de regreso a Chiapas; barría, acomodaba su ropa, le preparaba el baño, le acompañó por veinticinco años y jamás le enseñó a leer o escribir. Demuestra que la preocupación sobre la condición y la cultura femeninas era una preocupación entre blancas,

La experiencia universal del feminismo blanco es la experiencia de la mujer privilegiada, de la blanca. De aquel personaje principal en la obra de Betty Friedan, pues en Latinoamérica las mujeres no eran hadas del hogar, sino que eran las trabajadoras domésticas –casi siempre racializadas– que trabajan en las casas de los adinerados blancos y mestizos, eran las mujeres que reivindicaron el trabajo doméstico en la comunidad y en la familia, eran las obreras que trabajaban jornadas completas y regresaban al hogar con sus familias y eran las mujeres que tenían que realizar el trabajo doméstico porque simplemente no tenían otra opción si querían sobrevivir en sus comunidades.

No podemos hablar de un rasgo común que una a las mujeres, ni de las implicaciones que se siguen de ello, como la sororidad con todas las mujeres. Pues son las mujeres que se encuentran en situaciones que les dan poder sobre otras, quienes al insertarse en la lógica patriarcal, se encargan de construir al otro, pues “el otro no existe en sí, es necesario que se le construya, categorizándolo como alguien uniforme y homogéneo, desvinculado de la individualidad y al que no se pregunta si se considera una unidad con todos los otrizados” (Gargallo,2022:93).

Ahora bien, si buscamos rasgos físicos que definan a las mujeres, estos nunca aparecen como universales y permanentes, sino que cambian dependiendo el contexto sociocultural y temporal. Además, no podemos ignorar que estos estándares de belleza supuestamente universales<sup>46</sup> tienen su origen en la supremacía blanca, la colonización, el clasismo y el racismo. Por ejemplo: la blanquitud que es un símbolo de belleza en países de Asia tiene sus orígenes en el clasismo, pues era el mayor distintivo entre la burguesía que no tenía la necesidad de exponerse al sol y la clase obrera que pasaba largas horas trabajando bajo la inclemencia del sol; la piel sin vellos en las mujeres como estándar de belleza tiene sus fundamentos en el racismo, pues las mujeres racializadas tenían mayor cantidad de vellos y estos eran más evidentes por su color, es por eso que las mujeres blancas optaron por depilarse, pues las diferenciaba de aquellas mujeres consideradas inferiores; y las cirugías

---

entre hijas de familias terratenientes, Rosario nunca buscó mejorar la condición de su cargadora, de otra mujer que se encontraba bajo su dominio, pues se beneficiaba de su opresión racial y de clase.

<sup>46</sup> Los cuales tienen validez por la visión hegemónica eurocéntrica de la belleza.

estéticas que buscan eliminar cualquier rasgo no Europeo son parte de la colonización ideológica y del sistema económico que lucra gracias a la industria cosmética.

Por esto la interseccionalidad se manifiesta como una herramienta necesaria para el feminismo, pues al existir una variación incluso dentro de la misma cultura y el mismo tiempo, es imposible analizar y problematizar el *ser mujer* como una vivencia única y universal, esto se debe a la intersección que tiene el género con otras identidades sociales como la raza y la clase. En otras palabras, incluso en la misma cultura no existe la posibilidad de una vivencia o rasgo compartido para todas las mujeres, es imposible encontrar una vivencia o rasgo esencial que sea igual en todas las mujeres en todos los tiempos y culturas, por lo tanto, no podemos hablar de un esencialismo de tipo en cuanto al género.

La segunda manifestación del esencialismo en el feminismo es la del individuo, en la cual una propiedad o características hace que el individuo sea el individuo, esta propiedad es necesaria y nos dice qué es esencialmente el individuo. A su vez, esta noción es abordada de dos maneras distintas.

La primera de ellas es denominada por Charlotte Witt (2011) como *unification essentialism* o *uniessentialism*, la cual tiene su origen en la metafísica de Aristóteles, en esta al preguntarse por la esencia de una sustancia individual, se aborda la unidad y la organización de partes materiales que constituyen a dicho individuo, en ella se explica por qué un individuo existe por sobre la suma de sus partes materiales.

La segunda interpretación del esencialismo individual es el esencialismo de identidad, el cual se preocupa por la identidad del individuo. En este se comienza la problematización con un individuo ya existente, a partir del cual se cuestiona qué propiedades de ese individuo son necesarias para constituirlo como tal, en otras palabras, se pregunta por la propiedad necesaria o esencial que hace que el individuo sea el individuo.

Las nuevas teorías feministas tienen sus fundamentos en el esencialismo individual, en particular en el *uniessentialism*, este permite estudiar la esencia individual del género como aquella que permite analizar las experiencias individuales del género. No obstante, existen otras feministas que sostiene que el esencialismo de tipo es necesario para expresar la idea política de que todas las mujeres comparten algo en común, con el fin de crear solidaridad

política. Sin embargo, como hemos expuesto con anterioridad, el esencialismo de tipo y sus pretensiones totalizantes caen en el mismo error racista y clasista de las feministas europeas y estadounidenses de las primeras olas feministas.

Con respecto al *uniessentialism*, este se hace manifiesto en el género cuando un individuo social<sup>47</sup> que ocupa múltiples posiciones sociales simultáneamente, puede ser unificado a través de su género, el cual une las posiciones sociales en un solo individuo social: la mujer y el hombre.

El género aparece como la construcción de una idea y de un conjunto o unidad, en el sentido que clasifica a la mujer y al hombre como el resultado de eventos históricos, sociales y culturales. Cuando se categorizan las vivencias se tienen efectos materiales en la posición social del individuo, así como en su experiencia y auto entendimiento.

Al mismo tiempo, el género es una posición social fundamental que unifica y determina todas las demás posiciones sociales, las unifica al otorgarles un principio de unidad normativa, por ejemplo: primero soy una mujer y posteriormente soy una investigadora, docente o madre, en otras palabras es como mujer que soy y ocupo todos los roles sociales (madre, hija, hermana, estudiante, docente, etc.), mi género traza los límites y modos de mi vivencia.

Witt (2011) sostiene que esto de ninguna manera nos lleva al reduccionismo biológico, pues si bien se definen las posiciones sociales en términos de las distintas funciones reproductivas del hombre y la mujer, estas posiciones sociales tienen a su vez normas sociales, las cuales sólo rara vez están directamente asociadas con sus funciones reproductivas. Uno ocupa posiciones sociales asociadas a un género únicamente a partir de que es reconocido socialmente como hombre o mujer, este reconocimiento del género es complejo y varía culturalmente.

Sin embargo, no podemos negar que la diferencia sexual ha sido construida socialmente, pues las individualidades al ser socializadas como hombres o mujeres internalizan las diferencias biológicas hasta que se producen diferencias sociales fundadas en lo aparentemente natural.

---

<sup>47</sup> Entendido como un individuo que ocupa posiciones sociales, sus acciones son limitadas por las normas de la sociedad y cultura que habitan. Son reconocidos como individuos por otros cuando cumplen las normas sociales. Existen en una red de relaciones sociales (Witt, 2011:20).



Ruth Hubbard (1990, p. 198), explica que cuando la sociedad define lo que es una conducta apropiada de acuerdo con nuestro sexo, cada individuo se conforma y adiestra su cuerpo a comportarse de tal o cual manera, dicho comportamiento afecta nuestros huesos, músculos, órganos, nervios y nuestro cerebro. De esta manera la sociedad nos construye biológica y socialmente como personas con género o *gendered people*.

The law might not only be refused, but it might also be ruptured, forced into a rearticulation that calls into question the monotheistic force of its own unilateral operation. Where the uniformity of the subjects is expected, where the behavioral conformity of the subject is commanded, there might be produced the refusal of the law in the form of the parodic inhabiting of conformity that subtly calls into question the legitimacy of the command, a repetition of the law into hyperbole, a rearticulation of the law against the authority of the one who delivers it (Butler,2011:82)<sup>48</sup>.

Estas autoras blancas y europeas ignoran el contexto de Latinoamérica, de aquellas mujeres que resisten la hegemonía patriarcal que ha sido construida sobre la hegemonía blanca. Hacen caso omiso de cómo las normas, roles de género y el patriarcado, han violentado doblemente a los cuerpos feminizados de las mujeres indígenas, por ser cuerpos portadores de genitales femeninos y por ser un cuerpo indio. El esencialismo cree que el patriarcado es el único orden social que violenta y somete a las mujeres, pero ignoran el capitalismo, el racismo, la colonización y la heterosexualidad como regímenes violentos.

### **3.2 Realismo y nominalismo de género**

Ahora que se ha denominado al género como una posición social que unifica y determina todas las demás posiciones sociales, es menester hacernos las siguientes preguntas: ¿qué es aquello que construye el género? ¿existe una esencia del ser-mujer? ¿hay una sola forma de

---

<sup>48</sup> Trad. Esta ley puede no sólo ser rechazada, sino también derrocada, forzada a una rearticulación que cuestione la fuerza monoteísta de su propia operación unilateral. En donde se espera la uniformidad de los sujetos, en donde la conformidad conductual del sujeto sea comandada, habrá incluso producido la negación de la ley en la forma del habitar paródico de la conformidad que cuestiona sutilmente la legitimidad del comando, la repetición de la ley en hipérbole, la rearticulación de la ley en contra de la autoridad que la asigna.

ser mujer o existen diversas formas de vivir la feminidad? ¿el ser-mujer es una categoría universal que engloba a todas las distintas individualidades o es simplemente un nombre que denomina a cierta categoría?

Con estas preguntas se inaugura el debate sobre el realismo y nominalismo de género, cuando nuestra mirada se dirige a los sujetos políticos que se auto perciben como mujeres podemos decir que todas ellas pertenecen al grupo “mujer”, pero a pesar de pertenecer al mismo grupo existen diferencias abismales entre ellas.

El realismo de género tiene su origen en la concepción platónica de los universales donde existiría una concepción universal del ser-mujer, por lo que existiría una esencia del ser-mujer. Además, afirma que el ser-mujer es una propiedad natural, biológica y por lo tanto intrínseca de un individuo, por lo que las hembras son mujeres y tienen conductas “naturales” femeninas –como el ser cariñosas, sentimentales y tener un instinto materno–, si sostenemos que el ser mujer y todo lo que este término deviene consigo es algo natural, admitiríamos también que las mujeres son de un estatus social inferior, que su intelecto es inferior al de los hombres, que su territorio cuerpo debe ser dominado, entre otras creencias que se han dado a lo largo de la historia.

Filósofas como De Beauvoir, construyen su teoría sobre el precepto de que no hay ninguna esencia inmutable del ser mujer o de lo propiamente femenino. Sugiere que no existe ninguna actitud natural femenina, sino que todas las actitudes son aprendidas en la cultura e instauradas en la sociedad, la mujer internaliza estas conductas, las cuales se hacen pasar como naturales –aunque no lo sean– razón por la que la mujer es “esclava hasta cuando se conduce con una aparente libertad, en tanto que el hombre es esencialmente autónomo y le encadenan desde fuera” (Beauvoir, 1981b: 256).

Las mujeres se identifican unas con otras, no porque tengan una esencia natural que las haga iguales, sino porque históricamente se han identificado en la generalidad, en la inmanencia, no tienen ninguna idea particular que las posicione en oposición a sus compañeras. Esto sucede, no porque las mujeres no tengan la capacidad racional para realizar cuestionamientos, sino porque

Las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernada por los machos, donde ocupan un lugar subordinado. Solo se hallan unidas en cuanto son semejantes, a causa de una solidaridad mecánica, pero no existe entre ellas esa esa solidaridad orgánica sobre la cual se funda toda comunidad unificada (De Beauvoir,1981b:381).

La solidaridad entre mujeres existe sobre todo porque han sido condenadas y construidas en la otredad, porque reconoce que la lógica universal es falocrática y que ella no ha emergido nunca como sujeto frente a los sujetos masculinos de esta colectividad. Esto causa que la mujer deje de asumir su existencia, que se auto enajene y se abandone en el plano del en-sí, un plano inauténtico en donde se construye como adorno o simple acompañante de la subjetividad masculina.

Por otro lado, existen teóricas feministas que sostienen que las mujeres tienen un rasgo esencial que las une como mujeres, es decir que hay algo esencial que las construye como mujeres y no como hembras, esto último implica que no se está hablando de determinismo biológico sino de algo social y metafísico que une a las mujeres como categoría. Aquello que unifica a las mujeres es su condición de inferioridad y opresión, esto resulta problemático al afirmar que se trata de una condición esencial pues implica que es incambiable y la mujer va a estar en esta posición para siempre; por otro lado ignora que hay mujeres que tienen ventaja sobre otras, como las blancas o blanquizadas sobre las racializadas, las heterosexuales sobre las lesbianas y las burguesas sobre las obreras y campesinas.

Ahora bien, si llegamos a la conclusión de que lo que “esencialmente” construye a la mujer es su condición de opresión y el feminismo busca abolir dicha opresión, podemos decir que el feminismo busca erradicar la categoría de mujer, es decir que, buscaría que la mujer entendida como agente oprimido deje de existir, y si la condición de opresión es algo que puede ser erradicado o cambiado entonces no es esencial en la constitución de la mujer.

Por otro lado, el nominalismo de género, propuesto por Elizabeth Spelman (1988), se opone al realismo de género, es un rechazo a un universal, a la posición metafísica que afirma la existencia del universal de ser-mujer. Para el nominalismo de género ser una mujer no es una propiedad natural de las hembras, por lo que no corresponde a un universal.

El género y la raza<sup>49</sup> son categorías inventadas por los seres humanos, este movimiento de lo natural a lo diseñado cuidadosamente por los hombres corresponde al nominalismo, como de Beauvoir lo afirmó en el *Segundo sexo*, las sociedades crean mujeres a partir de las hembras, es decir que, las sociedades crean el género a partir del sexo, el género al igual que otros elementos de la identidad como la raza, la clase y la nacionalidad, son construidos de manera discursiva.

The power of terms “women” or “democracy” is not derived from their ability to describe adequately or comprehensively a political reality that already exists; on the contrary, the political signifier becomes politically efficacious by instituting and sustaining a set of connections as a political reality (Butler,2011:158)<sup>50</sup>.

Esto no quiere decir que el nombre haga referencia a un grupo de características prediscursivas, pues de ser así no habría posibilidad de una variación, ni práctica ni discursiva. Por el contrario, decir que se trata de categorías creadas por el ser humano, es decir que hay una posibilidad para una construcción distinta de identidades políticas que rearticulen lo hegemónico.

Cuando algo es construido discursivamente, esto no quiere decir que el lenguaje o el discurso traigan un objeto material a la realidad, sino que algo que ya existe tiene – a partir de que ha sido categorizado – un grupo de características que lo hace cualificar como miembro de algo específico.

---

<sup>49</sup> Francesca Gargallo (2022) sostiene que el racismo se parece más al sexismo que a cualquier otra forma de exclusión y desvalorización de un grupo humano, además tanto la raza como el género son un constructo europeo y el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Además de que el racismo es un sustrato ideológico normalizado en el trato entre las sociedades indígenas y la sociedad blanquizada. Aunado a lo anterior, sostiene que no se puede hablar de patriarcado sin hablar del racismo, pues este último hace que las mujeres indígenas sean más vulnerables a la violencia misógina y racista.

<sup>50</sup> Trad. El poder de los términos “mujer” o “democracia” no viene de su habilidad para describir de manera adecuada o comprensiva una realidad social que ya existe, sino lo contrario, el significante se hace eficaz políticamente al instituir y sostener un conjunto de conexiones como una realidad política.

Tomemos por ejemplo cuando un individuo es construido como AFAB<sup>51</sup> y se le trata desde esa categoría en la que le han asignado, lo cual es crucial para el devenir de la hembra en mujer. Este desarrollo del sexo al género se logra a partir de un proceso de socialización –ser vista y tratada como mujer– donde el individuo aprende e internaliza que es una mujer; que el ser percibida y tratada como mujer construye su feminidad. Se aprende que las niñas juegan estos juegos, que las mujeres se alimentan en cantidades específicas y se visten de cierta forma.

Para Butler (2011:158) la eficacia del significante no viene de si representa o no a sujetos que ya existen, sino que su eficacia radica en su capacidad de estructurar y construir el campo político, para crear nuevos sujetos políticos y nuevos intereses.

Es a partir de estas normas y de la reestructuración de los términos que el individuo negocia los términos en los cuales se convierte en una mujer. Ser una mujer no es algo natural o biológico, sino que es algo que se ha construido socialmente, es una función de los roles sociales, adscripciones y actitudes que se relacionan con el ser hembra. No hemos de asumir que un conjunto de condiciones corresponde a una realidad material.

Por lo que, podemos decir que la mujer es una particularidad de una individualidad que es percibida por otros y se auto percibe como mujer, la identidad de género, a su vez, se ve afectada por distintas circunstancias, como lo son la raza y la clase. Es imposible hablar de la identidad de género separada de dichas circunstancias, tomemos por ejemplo la experiencia de una mujer blanca y una mujer negra, su ser-mujer siempre va a ser distinto, pues la raza y la clase no pueden ser sustraídas de su vivencia como mujer al ser parte intrínseca de su género.

Si consideramos diferentes paradigmas de distintos individuos pertenecientes a la categoría mujer, nos encontramos en primer lugar con una mujer que se identifica como tal porque es una persona que tiene cromosomas XX y una biología de hembra a lo que se le suman características corpóreas como la capacidad de gestar, en segundo lugar tenemos a una mujer transgénero que se auto percibe como mujer, se viste como “mujer”, tiene características

---

<sup>51</sup> Assigned Female At Birth, Asignada hembra al nacer.

secundarias<sup>52</sup> de hembra a pesar de no tener cromosomas XX y carece de la capacidad de gestar; por último tenemos a una persona intersex que ha sido socializada como mujer y como resultado satisface los roles típicos de las mujeres, tiene aspectos de la fenomenología femenina y características corpóreas, se viste y vive como mujer a pesar de que su sexo no es de hembra y no tiene la capacidad de gestar.

Natalie Stoljar (2011) propone estos paradigmas como miembros de la clase mujer, haciendo evidente la complejidad y la interseccionalidad de propiedades, como la de tener la biología de una hembra humana, en segundo lugar tener características fenomenológicas o experiencia vivida como corporalidad y como agente social, el tercer momento corresponde al ser socializada como mujer, desde participar en roles sociales hechos para mujeres a usar ropa típicamente relacionada con las mujeres.

Llamarse a sí misma y ser llamada una mujer es el resultado de la experiencia vivida y la autopercepción que siempre va ligado con la cultura, la clase y la raza. Por lo que ahora podemos decir que no existe un conjunto de rasgos que sea compartido por todas las mujeres, se les categoriza como mujeres porque comparten rasgos que nos permite identificarlas como tal. La categoría de mujer forma la realidad social donde se explican nuestras interacciones con el mundo.

El realismo de género, que apuesta por una cualidad esencial compartida por todas las mujeres, es una retórica que impide el avance de la teoría feminista pues cualquier intento de imponer límites tajantes es también una oportunidad de dar privilegio a un solo grupo, ejemplo de ello es la supremacía blanca en el feminismo y los estudios de género, lo cual deviene en una suerte de solipsismo blanco donde se excluye y se oprime a las mujeres racializadas. De la misma manera podemos identificar la transfobia que se ha manifestado en los movimientos feministas actuales donde se niega la identidad de las mujeres transexuales y se les excluye del feminismo bajo la falsa promesa de una cualidad esencial biológica que te convierte en mujer.

---

<sup>52</sup> Cabe destacar que estas características fueron autoelegidas y son parte de una construcción social, cultural e ideológica.

Como estudiosas del género debemos ver estas identidades no como algo fijo y natural que nos limite, sino como categorías maleables que podemos cambiar y revisar con el propósito de liberar a los grupos vulnerables que han sido históricamente oprimidos, buscando que ser una mujer sea algo valioso para quienes se identifican como mujeres y no algo que las condene o algo que ha de ser erradicado.

Esto se trató en el capítulo anterior, pero vale la pena rescatarlo, y es que el feminismo nunca puede estar completo, no puede existir un término totalizante del feminismo y tampoco un sujeto universal. Si el feminismo se completa se aniquila por completo la diferencia y el diálogo. No hay un sujeto universal del feminismo por lo que debemos recatar las vivencias y saberes de aquellas sujetas políticas que se autoperciben como mujeres desde su raza, su clase, su lesbianidad e identidad de género.

### **3.3 La metafísica del sexo y el género**

La propuesta ontológica hecha por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* sugiere que el sexo es una categoría biológica mientras que el género es la interpretación cultural de ese hecho biológico, es decir, la categoría genderizada de la mujer no es una creación natural, sino un concepto curado y elaborado a través de los años, las culturas y el devenir histórico. El sexo no es algo concedido culturalmente a una persona, sino que es una propiedad biológica que simplemente es, por otro lado, el género es conferido por la sociedad, y es esta asignación se incluyen de manera intrínseca tareas, privilegios y cargas históricas.

Es por esto por lo que Beauvoir (1981:511) reitera que en la colectividad humana nada es natural y que la mujer es un producto elaborado por la civilización, la mujer no está determinada de manera esencial por sus hormonas o por algún otro rasgo biológico, sino que la mujer es una mujer por la forma en que se interpreta y se experimenta a sí misma a través de conciencia ajenas, pues la idea de la feminidad se impone desde afuera.

La mujer existe en un cuerpo femenino, que como todas las corporalidades, ha sido construido socialmente; en términos sartreanos existe en su cuerpo como ser-para-sí. De esta manera, su cuerpo es un instrumento, punto de referencia y punto de orientación en el mundo; lo que le permite conocer el mundo y enfrentar al otro. El cuerpo es el vehículo que permite

que las mujeres cumplan sus proyectos, pero también es aquello que obstaculiza el cumplimiento de sus proyecciones futuras<sup>53</sup>.

Un cuerpo masculino<sup>54</sup> no se enfrenta a los mismos castigos, violencias o normas culturales que un cuerpo femenino, esto sucede porque las interpretaciones culturales que se hacen de los cuerpos ponen en una jerarquía inferior a las mujeres, primero se encuentra el hombre blanco, después los hombres emasculados –hombres negros, pobres e indios–, después las mujeres –primero las blancas, luego las blanquizadas, después las indígenas y negras– y otros cuerpos feminizados. Por lo tanto, el cuerpo de la mujer no existe en las mismas categorías ontológicas que el del hombre.

En cuanto a la dimensión ontológica del cuerpo-para-otro, el cuerpo es utilizado y conocido por el otro. El otro es aquel a quien yo aparezco y para quien existo como objeto. En el caso de los hombres, estos son percibidos como vida y acción, y nunca son percibidos como partes de su cuerpo que parecen ajenas al mismo, “I never perceive an arm raised alongside a motionless body” (Sartre, 1956:454)<sup>55</sup>.

Mientras que los hombres son percibidos por otros en su totalidad y nunca como partes de un cuerpo, las mujeres son percibidas por lo que Rita Segato (2021:124) llama la pedagogía pornográfica<sup>56</sup>, que segmenta el cuerpo, que las reduce a unos senos, unas piernas, unos labios carnosos y demás características hipersexualizadas de los cuerpos femeninos o feminizados. El Otro femenino –particularmente cuando además es racializado o pobre– no

---

<sup>53</sup> No hay que olvidar que los mandatos del patriarcado han sido internalizados y prevalecen en los proyectos de las mujeres. Es decir qué, a pesar de que los proyectos sean de la mujer estos siguen obedeciendo las leyes, mandatos e ideales patriarcales.

<sup>54</sup> Si bien un cuerpo masculino no se enfrenta a los mismos castigos que un cuerpo femenino, se sigue enfrentando a la esclavización de la masculinidad y son genderizados de acuerdo con las necesidades del patriarcado. Por ejemplo, se les socializa con el fin de que sean la encarnación de la masculinidad y si ponen cualquier tipo de resistencia a estos estándares se les segrega y violenta.

<sup>55</sup> Trad. Nunca percibo un brazo levantado junto con un cuerpo inerte.

<sup>56</sup> Esta introduce la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. Incluye la moralización de la sexualidad, e interpreta el sexo como profanación y apropiación del cuerpo, que es un territorio accesible, expropiable y objeto de rapiña.



es entendido como una libertad o trascendencia a la que se enfrenta el hombre, sino como alguien que no merece empatía, a quien se le observa desde la distancia depredadora.

La tercera dimensión ontológica propuesta por Sartre (1956) es la del cuerpo que se habita como un cuerpo conocido por el otro. Aquí el sujeto siente que su cuerpo se le escapa por todos lados, se hace consciente de cómo es percibido su cuerpo, y este se convierte en cuerpo que le avergüenza, un cuerpo que parece no ser suyo. “The body-for-the-Other is the body-for-us, but inapprehensible and alienated” (Sartre,1956:463)<sup>57</sup>.

Esta es la dimensión ontológica sobre la cual Simone de Beauvoir expone en *El Segundo Sexo*, lo presenta como el cuerpo de la joven que se ruboriza sin que ella lo pueda controlar, el cuerpo de la niña que empieza a crecer y es observado por el otro, el cuerpo de la mujer embarazada que la hace objeto y sujeto de manera simultánea y el cuerpo siempre cosificado de la mujer. La mujer quiere dejar de ser observada por el otro, pero nunca puede escapar de ser percibida y se resigna a ser mirada a través de los ojos del otro masculino o masculinizado, es decir, desde el *male gaze* expuesto en el capítulo anterior.

Ahora, con la distinción que se ha hecho de la ontología del cuerpo femenino, la posición antiesencialista y la refutación del determinismo biológico, Beauvoir pretende liberar a las mujeres. Cuando en *El Segundo Sexo* analiza el género como algo cultural que puede ser reinterpretado y trascendido, Beauvoir se posiciona en contra de la realidad social fundamentada en la supuesta realidad natural del sexo, sobre la cual se justifica y mantiene la desigualdad y la opresión de la mujer.

Ahora, si retomamos la postura de Beauvoir y el dualismo ontológico propuesto por Sartre, podemos decir que la mujer no liberada se encuentra en la dimensión del ser-en-sí, de la inmanencia, de la cosa, cuando es percibida por el otro como una cosa en-el-mundo. En esta dimensión la existencia de la mujer es exclusivamente para ser sobrepasada, “this pure in-itself, which exist only by virtue of being surpasses and [...] falls to the level of the corpse”

---

<sup>57</sup> Trad. El cuerpo-para-el-Otro es el cuerpo-para-nosotros, pero es inaprensible y alienado.

(Sartre,1956:456)<sup>58</sup>, el cuerpo de la mujer enajenada es un en-sí para el otro y para sí misma, un instrumento entre instrumentos.

La segunda dimensión, que es la que Beauvoir busca con la liberación de las mujeres, es la del ser-para-sí, que es el ser de los seres humanos en cuanto subjetividad, conciencia y libertad, de acuerdo con Sartre (1956:409) el ser-para-sí demanda de un cuerpo para estar-en-el-mundo, el cual le da la posibilidad de trascender otras trascendencias, le otorga la capacidad de crear y finalizar proyectos, el mundo es la totalidad de las cosas a las cuales tiene acceso.

Dicho lo anterior, Beauvoir (1981:499) considera que es necesario que la mujer se libere y trascienda para que el mundo le pertenezca también a ella, en otras palabras, la mujer debe dejar de ser inmanencia, para ser reconocida como libre y trascendencia y así librarse de la etiqueta del Otro en un mundo de subjetividades masculinas.

Sin embargo, esto no debe de ser entendido como una invitación a que la mujer ocupe posiciones de poder al igual que el hombre, pues no se trata de sumarse a un sistema que oprime al Otro marginado, en el que para subir la jerarquía social hay que hacerlo a costa de otras libertades, sino de romper las cadenas y conseguir la liberación de todas las mujeres y de todas aquellas personas que han sido violentadas por el sistema patriarcal imperialista y blanco.

Esta distinción sexo/género y el posicionamiento antiesencialista que se sigue de la misma, es retomada y problematizada por Judith Butler (2007:7) quien sostiene que el género es un medio discursivo y cultural a partir del cual el sexo aparentemente natural es producido y establecido como algo pre-discursivo y por tanto anterior a la cultura, por lo que el sexo es una categoría cultural depositada en nosotros y se presenta como natural.

Esto quiere decir que las categorías sexuales no son naturales, sino que son ideales regulatorios, los cuales deben de ser entendidos como normas prescriptivas, proyectadas y depositadas en sujetos por otros sujetos. Por ejemplo, cuando nace una hembra y se dice que

---

<sup>58</sup> Trad. Este en-sí puro, que sólo existe en virtud de ser sobrepasado y cae al nivel de un cadáver.

es mujer, esto es ya un acto que la posiciona como hembra y mujer simultáneamente, a la par que le otorga un lugar concreto en el mundo.

Posteriormente cuando se le socializa en estos términos se convierte a la hembra en mujer y su experiencia en el mundo es la de una mujer, debido a la autopercepción que tiene de sí misma y por cómo es observada y tratada como tal, todo esto es consecuencia del acto originario del lenguaje. Esto quiere decir que a través del lenguaje se construyen sujetos sexuados y *genderizados*.

Butler (2011: xii) añade que el sexo es una norma y una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna y controla, además de un ideal que es materializado con el tiempo a través de la performatividad. Esta se hace manifiesta cuando un sujeto tiene un concepto o modelo de sí mismo y actúa a partir de dicha concepción, es decir que hace un *performance* de esta identidad, que encasilla al sujeto en uno de los dos géneros y si esta identidad no puede encajar en algún binario de género, se castiga al sujeto hasta que participe de un género discreto.

De manera similar, Ásta Kristjana (2011:53) expone una analogía en donde el género es un juego en el que todos somos obligados a participar, el sexo al ser un ideal regulatorio ayuda a perpetuar este juego, a partir de las regulaciones que mantiene sobre partes particulares del cuerpo que adquieren un significado dentro del género. Los cuerpos que importan –haciendo uso del término *butleriano*– son aquellos que han sido materializados acorde a las reglas del juego del género.

Los conceptos, normas y estilos que aceptamos en este juego del género son aquellos que encajan con nosotros, aquellos que están disponibles para ser actuadas. Por ejemplo, el concepto de mujer está disponible para mí y lo acepto, actúo las normas y repito los actos y estilos que corresponden con el ser mujer, y en este repetir me convierto en aquello que para mí empezó por ser un juego o una actuación. Si bien puedo aceptar algunas normas de conducta que asocio con ser mujer, existen otras que intento resistir, algunas veces esta resistencia no tiene repercusiones pero en su mayoría la resistencia a actuar un género discreto tiene sanciones y castigos.

Dicho lo anterior, podemos concluir que tanto el sexo como el género son propiedades conferidas al sujeto, que le dan al sujeto *genderizado* tareas, privilegios y cargas. Para Ásta Kristjana (2011) hay cinco componentes que hacen que algo sea conferido: la propiedad ¿qué propiedad es conferida?, el sujeto ¿quién o quiénes son los sujetos?, ¿qué se confiere?, ¿cuándo se confiere o en qué condiciones tiene lugar? y el *tracking* o seguimiento ¿a qué se le está dando seguimiento?

Si volvemos a lo propuesto por Beauvoir (1981) el sexo sería una propiedad biológica que no es conferida, pero el género sí es conferido por la sociedad sobre las personas dependiendo de su sexo. Cuando a una persona se le confiere un género, se le asignan tareas, privilegios, cargas y culpas.

En el caso del sexo y el género, la propiedad hace alusión a ser o pertenecer a un género, ya sea mujer, hombre transgénero o no binario. Quienes otorgan esta propiedad son las autoridades, doctores y otros pertenecientes al personal médico, y los padres. La propiedad se hace visible en los documentos legales oficiales como el acta de nacimiento, el pasaporte y la identificación oficial. Ocurre en primera instancia cuando nace un bebé y en el acta se plasma el sexo asignado al nacer, esto puede cambiar posteriormente con cirugías de reasignación de sexo, tratamiento hormonal o con el cambio legal del género.

Ahora, el *tracking* o seguimiento se trata de aquello que tiene como fin localizar y determinar las características estereotípicas de un sexo y un género discreto, en términos *butlerianos* se trata de la materialización del sexo y el *performance* de un género discreto. El *tracking* también vigila los roles en la reproducción biológica, los roles en la organización social, cómo se presenta un cuerpo, qué consume ese cuerpo, qué cuidados debe de seguir, cómo debe de sentir, qué debe desear y qué actitudes debe de asimilar.

Este seguimiento y su inherente perpetuación de conductas estereotípicas dirigidas a las mujeres las condena ontológicamente a la inmanencia, mientras el hombre repite conductas patriarcales que históricamente le han permitido que se presente como una trascendencia que se enfrenta a otras libertades masculinas, “la mujer es un existente a quien se le pide que se haga objeto” (De Beauvoir, 1981b:153). Cuando a la mujer se le exige feminidad se le exige que se construya como objeto y presa, que se convierta en un adorno, que su existencia tenga como único fin la admiración y halagos de los varones.

There is no ontology of gender on which we might construct politics, for gender ontologies always operate within established political contexts as normative injunctions, determining what qualifies as intelligible sex, invoking and consolidating the reproductive constraints on sexuality, setting the prescriptive requirements whereby sexed or gendered bodies come into cultural intelligibility. Ontology is, not a foundation, but a normative injunction that operated insidiously by installing itself into political discourse as its necessary ground (Butler.2007:203)<sup>59</sup>.

Vale la pena preguntarnos hasta qué punto es necesaria o sobre todo válida una ontología feminista, pues históricamente la metafísica y la ontología han dado los fundamentos para el sexismo y para justificar la supuesta inferioridad de las mujeres, ¿existen propuestas metafísicas que las filósofas debemos derrocar o en su defecto prestar nuestros conocimientos para reforzarlas? O ¿acaso es nuestra tarea reivindicar y reconceptualizar la ontología de género para que las mujeres sean estudiadas desde las propias vivencias y ojos de otras mujeres?

Como feministas, intelectuales y filósofas debemos encontrar un mecanismo que nos permita pensar el ser-mujer sin caer en los errores patriarcales de la filosofía que pretende borrar la individualidad para presentar un universal, no debemos borrar la existencia de otras personas para tener un espacio en el discurso filosófico y sobre todo debemos terminar tanto con el eurocentrismo y falocentrismo de los estudios filosóficos y en particular derrocar el eurocentrismo de los estudios y filosofía del género.

---

<sup>59</sup> Trad. No existe una ontología del género sobre la cual podamos construir una política, pues las ontologías de género siempre han operado dentro de los contextos políticos establecidos como mandatos normativos, determinando qué califica como un sexo inteligible, invocando y consolidando las restricciones reproductivas en la sexualidad, buscando los requerimientos prescriptivos donde los cuerpos sexuados o genderizados entren en la inteligibilidad cultural. La ontología no es un fundamento, sino un mandato normativo que operó insidiosamente al instalarse en el discurso político como su base necesaria.

### 3.4 Interseccionalidad

A lo largo de este trabajo se ha estudiado sobre todo el feminismo blanco o el feminismo desarrollado desde una perspectiva eurocéntrica, estos son los llamados feminismos modernos, todos estos ignorantes de sus propios errores, de su ceguera frente a los problemas de todas aquellas mujeres que sus feminismos ignoran. Segato (2021:120) considera que el error más grande de los feminismos modernos es su alterofobia, su pretensión de lograr un feminismo universalista. Las feministas blancas pasan por alto que la sexualidad, el sexo, el erotismo, el cuerpo y demás tienen significaciones completamente diferentes al estar fuera de la mirada moderna y eurocéntrica. Además, las feministas blancas y blanquizadas no escuchan las vivencias que no son las suyas.

Tomemos por ejemplo lo que dice Angela Davis acerca del feminismo de los 70s-80s

White women –feminist included– have revealed a historical reluctance to acknowledge the struggles of household workers. [...] The convenient omission of household workers’ problems from the programs of “middle-class” feminists past and present has often turned out to be a veiled justification – at least on the part on the affluent women of their own exploitative treatment of the maids (1981:96)<sup>60</sup>.

Las feministas perpetúan la opresión que cuestionan, denuncian y que protestan, sus empleadas domésticas son consideradas menos humanas que ellas, sobre todo si son racializadas<sup>61</sup>, las mujeres que trabajan en hogares ajenos son una extensión de la ama de casa burguesa, y estas dueñas del hogar son el sujeto político de un movimiento que ignora su propio rol como opresor.

---

<sup>60</sup> Trad. Las mujeres blancas –incluyendo las feministas– han revelado una renuencia histórica a reconocer los problemas de las trabajadoras del hogar. [...] La conveniente omisión de los problemas de las trabajadoras del hogar de los programas de las feministas de “clase media” pasadas y presentes ha resultado ser una justificación encubierta, al menos por parte de las mujeres adineradas sobre su propio trato explotador hacia las sirvientas.

<sup>61</sup> Un ejemplo visual bastante atinado al respecto es el filme *The Help* (2011) dirigido por Tate Taylor. En el cual se demuestra que personas jóvenes, viejas, mujeres, hombres, tradicionalistas e incluso “modernas” participan en la opresión y discriminación de las mujeres negras.

El feminismo como teoría –el de las sufragistas, abolicionistas, de Beauvoir, Millet, Friedan y Butler– niega, ignora o reduce las vivencias de las mujeres no europeas, no blancas y sobre todo de las mujeres de los pueblos originarios. Repitiendo el mismo reduccionismo que las filosofías universalistas mantienen por su afán de abarcarlo todo.

Además, este feminismo lleva como estandarte la modernidad emancipada, la modernidad que persiguió y criminalizó a los pobres y a las mujeres (llamándolas brujas). Modernidad individualizante, destructora de comunidades y colectivos, que erige al sujeto dueño: de sus tierras, de su mujer, de su familia, del otro trabajador.

En esta modernidad

se inscribe un tipo de feminismo que ya no apunta a la liberación de las mujeres, sino a su inserción en una sociedad indefinida en términos de clases, cultura nacional e ideologías y, por ende, estable para las políticas de mercado: un feminismo para la gobernabilidad de las mujeres. Este feminismo usa tacones, trajes sastre y tarjetas bancarias y se ve en el espejo de las «actoras» de alguna sociedad (presidentas de la república, senadoras, ministras, figuras del espectáculo, empresarias) y no en el de las sujetas de un cambio político colectivo (Gargallo,2022:57).

A las mujeres blancas no les interesa un cambio político colectivo, porque perderían sus ventajas y dominio sobre aquellas personas que se encuentran debajo de ellas, la historia del feminismo occidental ha demostrado que la mayoría de las mujeres autoproclamadas feministas buscan acceder a la estructura de poder del patriarcado capitalista. Las mujeres blancas buscan igualdad con los hombres blancos, pretenden ocupar los espacios de los hombres blancos en lo público. Como bien lo advirtió bell hooks “convirtieron la liberación de la mujer en sinónimo de obtener el derecho a participar plenamente en el mismo sistema que consideraban opresor” (2021:261).

Dicho lo anterior, podemos concluir que el feminismo moderno está fincado sobre la envidia, el temor y la idealización del poder masculino, el feminismo hace que las mujeres sean substitutas de los hombres y no personas libres del sistema que ha oprimido por siglos a las mujeres y a otras personas feminizadas.

De la misma manera, se trata de un feminismo que participa del universalismo de la academia, un filtro que descalifica y elimina todo aquello que no es fiel al racionalismo occidental, como lo ha hecho con el pensamiento feminista de los pueblos originarios, con el de las feministas latinoamericanas, con el feminismo multiculturalista y con las afrofeministas.

Las feministas occidentales, en particular las que pertenecen a la academia han aparentado estar en una posición de superioridad moral e intelectual, por lo que creen tener la autorización de intervenir con su misión civilizadora con las mujeres indígenas, creen tener la autoridad para explicar a las mujeres indígenas sus vivencias, para categorizar sus problemas y para intervenir en sus relaciones con sus comunidades. De la misma manera, feministas activistas blancas participan del extractivismo<sup>62</sup> epistémico y ontológico, convirtiendo el feminismo en su nuevo emprendimiento y en su marca; mientras que hacen de las mujeres negras o indígenas objetos de consumo para sus seguidores en plataformas.

Las feministas blancas al igual que los colonizadores tienen el papel de *white savior* o salvador blanco, pretendiendo rescatar a la persona racializada de su supuesta ignorancia, barbarismo, pensamiento primitivo y costumbres anticuadas. Cuando las feministas blancas establecen un diálogo con las mujeres racializadas lo hacen suponiendo que son ellas quienes les dan una voz, que sólo con ellas de intermediarias las mujeres racializadas serán escuchadas y tomadas en cuenta. La mujer racializada no tiene valor hasta que la blanca se lo otorga. Gargallo (2022:336) sostiene que:

Las feministas identifican el patriarcado [...] pero luego reivindican elementos del individualismo blanco como propios de todo proceso de liberación femenina; es decir, vuelven a universalizar su particularidad y, al hacerlo, omiten verse como las únicas en capacidad de hacerlo, es decir escabullen verse como privilegiadas del sistema racista.

---

<sup>62</sup> Para Grosfoguel (2016) es la idea de que el conocimiento tradicional y los pueblos indígenas tienen un conocimiento que debería de ser expropiado para el beneficio económico de los extranjeros. No busca entender el conocimiento indígena, sino que busca extraer las ideas para colonizarlas, sacarlas de sus contextos y despolitizarlas.



Así como las feministas blancas identifican el patriarcado occidental, las feministas latinoamericanas y en particular las feministas indígenas reconocen la existencia del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido construido, sostenido y justificado bajo los principios y valores cosmogónicos de los pueblos indígenas.

Gargallo (2022:22) considera que este patriarcado tiene una forma única de expresión, manifestación y temporalidad que lo hace distinto del patriarcado occidental. De la misma manera, aceptan que este fue una condición previa que existía en el momento de la llegada del patriarcado occidental durante la colonización. Ambos se refuncionalizaron, unieron y renovaron, dando lugar al entronque patriarcal.

Si bien el género ya existía en los pueblos originarios, la modernidad occidental lo modifica de manera peligrosa, introduciendo jerarquías, los hombres indígenas tuvieron que enfrentarse a los hombres blancos, el estatus social de las mujeres y otras personas feminizadas<sup>63</sup> era cada vez más bajo. Su territorio cuerpo era también despojado, violentado y colonizado. “Pensar desde el territorio cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado: por ser un cuerpo portador de genitales femeninos y por ser un cuerpo indio” (Gargallo,2022:63).

Como resultado:

Reconocemos las violencias contra las mujeres indígenas como fruto del sistema patriarcal ancestral originario y del patriarcado occidental, por lo cual todas sus manifestaciones sean psicológicas, físicas, económicas, sexuales, simbólicas o territoriales, continúan afectando la integralidad de nuestras vidas, por eso: denunciarnos que nuestro territorio cuerpo se ve amenazado, cuando somos acosadas sexualmente desde nuestros hogares y comunidades. Cuando nuestros cuerpos son utilizados en espacios de: competencia, publicidad, trabajos forzados, trata de personas, prostitución... Cuando a las mujeres indígenas de la montaña, desde niñas

---

<sup>63</sup> El indio ha sido feminizado teórica, discursiva y prácticamente, al igual que el hombre negro del que se ha hablado en el primer capítulo, el indio ha sido emasculado, despojado de la condición de sujeto pleno y ha sido convertido en una mujer social y ha sido infantilizado y sometido.

se nos asigna el rol de maternidad y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos (Gargallo,2022:214).

Además, cuando se introduce el patriarcado occidental durante la colonia<sup>64</sup>, se introduce también la binarización<sup>65</sup> de la dualidad, se universalizan los términos de la dualidad y cosmogonía indígena, se hace una fuerte distinción entre lo público y lo privado, se crea el sujeto universal, que es “hombre, es blanco, es pater familiae –por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual– es propietario y es letrado” (Segato,2021:90).

El binarismo y la colonización permiten que algunos portadores de fenotipos –a los que se otorga supremacía e importancia– decidan a quién definir como el Otro, a quién escuchar y a quién ignorar, categorizar la “belleza o fealdad (lo bello y sublime pertenecen a la esfera de lo universal, lo feo y monstruoso a la esfera de lo extraordinario), cultura o animalidad, inteligencia o estupidez, valor o nulidad, en binomios excluyentes entre sí” (Gargallo,2022:334).

Debido a esto, se privatiza el espacio doméstico, se convierte en el espacio residual, lo Otro, lo que no importa, como aquel lugar que no interesa al sujeto universal, al sujeto republicano. Las mujeres son tratadas como una minoría que no encarna la universalidad –reservada sólo para el hombre blanco, dueño y heterosexual– son una particularidad, son el Otro.

Para Gargallo (2022:68) el entronque patriarcal actúa:

sobre el conjunto de elementos vitales de la realidad misma desde niveles distintos: la economía de las relaciones entre los sexos; la ideología patriarcal que sostiene un sistema de dominación de las mujeres para beneficio de los hombres; la división sexual, étnica y clasista del trabajo y el reconocimiento social; las políticas de explotación o de defensa del medio ambiente; la exclusión de la esfera de lo femenino

---

<sup>64</sup> La colonialidad es una matrix que ordena el mundo jerárquicamente, en donde la raza, clase y género son clasificadores.

<sup>65</sup> El binarismo, que es propio de la modernidad, excluye, elimina sujetos que no pueden ser neutralizados y hace que el Otro pueda existir únicamente en la otredad. Como se menciona en la primera parte del Capítulo I, la esfera doméstica – y su inherente comunidad femenina– era y es un espacio ontológica y políticamente completo e importante.

del ámbito político y de la defensa legal; y su relación con las artes, la educación y la representación de sí.

De manera similar, la ideología implementada por las iglesias desde la colonia hasta nuestros tiempos crea “buenas mujeres”, mujeres que se someten a los mandatos patriarcales y occidentales, esposas que atienden a sus maridos, esposas que ponen la otra mejilla cuando son agredidas física, verbal o emocionalmente, esposas que no denuncian la violencia doméstica, madres despojadas de sus bienes, mujeres enajenadas, hijas obedientes y listas para repetir el destino de la madre, pues es lo que las “buenas mujeres” hacen; todo esto es agudizado por la explotación neocolonial. Aquellas mujeres que se niegan a ser parte de esta violencia son llamadas: rebeldes, herejes, brujas o feministas.

En la actualidad

el sistema de género occidental cuestionado por el feminismo sigue ejerciendo una violencia específica contras las mujeres, las niñas y los hombres feminizados; discrimina económica, valorativa y políticamente a las personas y las actividades consideradas femeninas; otorga prerrogativas a los hombres como grupo dominante y organiza a su favor la relación entre sexo biológico y sexo social para el control de las normas que rigen la sexualidad (Gargallo,2022:352).

Esto es aún peor para las mujeres racializadas en Latinoamérica, que son sometidas a una triple dominación, racista, patriarcal y clasista. Mujeres blancas como Gargallo (2022:19) han reconocido que el sistema racista les ha otorgado privilegios, que están tan normalizados que no se percatan de ellos y por lo tanto no reconocen los privilegios que tienen sobre las mujeres indígenas o negras.

El racismo se manifiesta en salarios bajos, trabajo doméstico para las mujeres y trabajo manual –por ejemplo en la construcción– para los hombres, escuelas marginadas, discriminación en el acceso a los servicios públicos, falta de acceso a los servicios de la salud, esterilizaciones forzadas, exposición a manifestaciones de la violencia institucional

reservadas para personas racializadas, brutalidad policiaca, descreimientos y despojo<sup>66</sup> a su calidad artística e intelectual, la violencia económica, la violencia sexual, las esterilizaciones forzadas, el robo de bebés y abortos debido a las condiciones sociales miserables.

Aunado a ello las mujeres indígenas:

deben lidiar con hechos traumáticos y violencias constantes: casas atacadas, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, amenazas de talamontes contra las ecologistas comunitarias, invasiones de tierras, linchamientos de lesbianas, discriminaciones en las escuelas, los hospitales y las cárceles (Gargallo,2022:155).

Además, el patriarcado unido al racismo hace que las mujeres indígenas sufran mayor riesgo de agresiones y violencia sexual por parte de los hombres blancos y mestizos, quienes gozan de impunidad por su estatus blanco o blanquizado en naciones racistas. El odio hacia lo femenino y la pedagogía pornográfica<sup>67</sup> se manifiestan en formas de destrucción como el tráfico sexual y la comercialización de todo lo que estos cuerpos puedan ofrecer. Esto abarca desde la prostitución<sup>68</sup>, las esclavas sexuales, trata de blancas, renta de vientres, nanas indígenas o racializadas que cuidan de los niños blancos, trabajo doméstico hasta la

---

<sup>66</sup> No hay que olvidar la cantidad de veces que marcas de *haute couture* como Dior, roban la estética de las vestimentas indígenas para obtener ganancia, sin reconocer la labor artística de las comunidades que vienen a despojar.

<sup>67</sup> Término utilizado por Rita Segato (2021:124) para referir al efecto de la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo, que agrega la moralización de la sexualidad. Causante de que el acceso sexual, ahora signifique profanación y apropiación del cuerpo, que es un territorio accesible, expropiable y objeto de rapiña.

<sup>68</sup> La prostitución y los prostíbulos que hacen del cuerpo un objeto más de consumo, sirven para insensibilizar, bloquear la empatía y así crear una distancia del sujeto consumidor – casi siempre masculino – y el objeto femenino o feminizado de consumo, con el fin de crear el espíritu de la hermandad masculina. Uno de los ejemplos más atroces de esto es la existencia de las mujeres de consuelo, quienes son tan sólo un grupo de las tantas mujeres que han sido usadas durante las guerras, la colonización y el dominio de territorios y cuerpos-territorios.

proliferación de plataformas que capitalizan con el consumo de cuerpos como PornHub<sup>69</sup> y OnlyFans<sup>70</sup>.

A su vez, la violencia sexual y la pedagogía pornográfica dan lugar a los feminicidios que “representan una novedad, una transformación de la violencia de género. Una nueva forma de enseñarse con los cuerpos femeninos y feminizados” (Segato,2021:71). El racismo institucional permite que los feminicidios de mujeres indígenas no sean atendidos y sean invisibilizados, ya sea por el abuso de poder que no permite que las familias puedan denunciar o porque aquellas mujeres indígenas que pueden denunciar “son víctimas de sospechas, de desconfianza y de un profundo racismo” (De Marinis,2020:79).

A la violencia racial y patriarcal se suma el capitalismo, el cual despliega su carácter dominante y represivo contra los cuerpos de las mujeres y los pueblos colonizados. Ignorando y eludiendo el pago del trabajo doméstico de las mujeres indígenas, causando que las mujeres indígenas trabajen por sueldos mínimos –muchas veces ni siquiera eso– en las casas de los blancos, otorgando salarios menores a las mujeres a pesar de que su fuerza de trabajo sea igual a la de los hombres, saqueando los recursos naturales de las comunidades indígenas, desplazando a los grupos indígenas de sus tierras y saberes, categorizando los saberes y costumbres indígenas como anticuados y un retroceso para el progreso capitalista.

Dicho lo anterior, no podemos separar el racismo y el clasismo del patriarcado, ni tampoco ignorar las múltiples violencias que sufren las mujeres racializadas. El feminismo debe romper con el tabú epistémico que:

Protege una norma establecida por una autoridad que no se debe cuestionar, una norma cuya intencionalidad es moldear la conducta de las mujeres y los hombres de pueblos sometidos por la colonización y, al mismo tiempo, ocultar los mecanismos que la sociedad occidental establece para disminuir y controlar sus historias, sus derechos y sus concepciones del mundo (Gargallo,2022:81).

---

<sup>69</sup> Plataforma con vídeos pornográficos, en donde se pueden encontrar grabaciones de niños siendo abusados sexualmente, violaciones y de víctimas de trata de personas.

<sup>70</sup> Plataforma en donde creadores de contenido comparten imágenes y vídeos sexuales. Para acceder al contenido es necesario hacer un pago mensual. Se trata de una nueva forma de trabajo sexual.

Pues es el único camino para los feminismos indígenas, latinoamericanos y por tanto para el feminismo interseccional<sup>71</sup>. Es necesario nombrar desde nuestros propios idiomas y cosmovisiones, categorías, conceptos, vivencias y circunstancias para poder analizar nuestras realidades históricas de opresión que no son las mismas que las de Beauvoir, Millet, Friedan ni Butler, que tampoco siguen el orden de las llamadas olas feministas occidentales.

Lo anterior también nos da las herramientas para criticar la idea de liberación del feminismo blanco –entendida como acceso al capitalismo y a puestos que permitan dominar a otros– y cuestionar cómo nos enfrentamos a las mujeres que son diferentes. Además, debemos tener la disposición para preguntarnos de qué privilegios gozamos y a costa de qué o de quiénes. Pues donde hay un privilegio, un derecho es negado.

Los feminismos: indígenas, latinoamericanos e interseccional, evitan que se siga reduciendo el feminismo a un movimiento de la modernidad occidental, a un movimiento con el que lucra el capitalismo, haciendo de este una marca, un slogan y una estrategia de marketing. Además, lo reconfiguran como un movimiento que tiene como eje la resistencia de las mujeres contra la hegemonía patriarcal.

Esto supone revalorar el cuerpo, la memoria, la organización comunitaria y la diferencia, ya no en los términos del sujeto universal racional del patriarcado blanco, ni de la heterosexualidad compulsiva, ni con los géneros asignados, ni el binarismo, sino desde los elementos culturales de los pueblos que han resistido por siglos.

Las preguntas más pertinentes del feminismo en los últimos años son las siguientes: ¿por qué surge la descolonización en el feminismo? ¿por qué es necesaria la descolonización del

---

<sup>71</sup> La interseccionalidad fue un concepto acuñado por Kimberlé Crenshaw (1994), el cual refiere a los múltiples tipos de violencia de vulneran a un grupo de personas. La autora propone la interseccionalidad como herramienta para el análisis de cómo las múltiples formas de violencia se conectan y operan de manera interseccional, con el fin de repensar los márgenes y las estructuras que construyen las identidades en la sociedad. Esto permite comprender como la vivencia de una persona es distinta de acuerdo con sus identidades, por ejemplo es más vulnerada y sufre de mayor violencia sistémica e institucional, una mujer: racializada pobre y lesbiana que una mujer: blanca, heterosexual y de clase alta.

feminismo? ¿cómo logramos la descolonización? ¿cómo participa la interseccionalidad en la descolonización de la teoría feminista? y ¿qué cambio significativo aportará a la lucha feminista universal?

La descolonización del feminismo surge porque se ha aceptado que: 1) “el feminismo de occidente es violencia epistémica, una forma más de imperialismo cultural” (Femenías, 2019:160), 2) las mujeres indígenas y negras no confían en las mujeres blancas y mestizas, 3) las mujeres blancas y mestizas se han beneficiado del sistema racista y de la opresión de las mujeres negras e indígenas, 4) “lo dominante siempre invisibiliza a los sujetos no dominantes” (Gargallo,2022:192), 5) las instituciones estatales, las gubernamentales, las organizaciones y la academia tienen un comportamiento diferente con las mujeres blancas y mestizas y otro con las mujeres indígenas y negras y 6) “toda la red de categorías comprensivas y constitutivas de la historia y de la identidad de las mujeres son sólo occidentales. Más precisamente eurocéntricas aunque se auto instituyen en universales” (Femenías, 2019:161).

La descolonización es necesaria porque el feminismo no puede seguir ignorando las circunstancias particulares de sus sujetas políticas, desde dónde hablan, por qué hablan o dejan de hacerlo, cómo han sido invisibilizadas, cómo participan de un movimiento social que las ha invisibilizado. Al respecto Gargallo (2022:125) sostiene que:

El lugar desde donde cualquier sujeto o sujeta habla, no sólo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una praxis, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en este caso es la lucha desde los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e infelicidades... [...] El feminismo no es una teoría más, es una teoría, una concepción, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado.

Permitir que las mujeres no hegemónicas discutan, problematicen y resuelvan desde sus circunstancias es fundamental para los feminismos, en primera instancia porque se tratarían sus problemas particulares desde sus propias cosmovisiones, no se tratará ya de yuxtaponer soluciones europeas en problemáticas no occidentales, pues como se ha dicho, los problemas

de las feministas blancas no son los mismos problemas a los que se enfrentan las mujeres de los pueblos originarios ni las mujeres negras en Latinoamérica.

Aunado a ello, se escucharían y estudiarían las experiencias de mujeres indígenas, negras, lesbianas, trabajadoras del campo, pobres, etc., y con ello romperían con el paradigma del sujeto universal del feminismo. Lo que a su vez, evidenciaría las opresiones que sufren grupos específicos de mujeres, las cuales son ejercidas por el imperialismo patriarcal, del que participan hombres y mujeres.

De la misma manera, la descolonización es fundamental debido a que

El feminismo eurocéntrico afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados (Segato, 2021:81).

Esto implica que se ignoren la raza, la clase, la orientación sexual y el lugar geográfico de las mujeres, priorizando el género sobre otras identidades, es decir que, causa que se estudie o analice el género como la única fuente de opresión de las mujeres, ignorando que hay mujeres que sufren formas particulares de agresión, posesión y desposesión.

Es importante reconocer que, bajo esta bandera de unidad que otorga la supuesta opresión universal de las mujeres, se hace posible la sororidad. Si bien, esta implica que las mujeres pueden verse como iguales debido a la opresión a la que se enfrentan, la descolonización del feminismo permite ver que no ha sido así, que por ejemplo, una mujer blanca de clase media no sufre la misma opresión que una mujer indígena. Además, la sororidad ha sido una herramienta de las feministas blancas para soslayar la opresión y violencia que estas ejercen sobre mujeres no hegemónicas.

Ahora, para lograr la verdadera descolonización del feminismo es necesaria la despatriarcalización de este, Gargallo (2022:215) considera que la despatriarcalización es una acción, una actividad que pone fin a una estructura social jerárquica, es decir qué, elimina por completo la subordinación, discriminación y exclusión.



Esto llevaría a las mujeres blancas y mestizas a reconocer los privilegios que les ha otorgado el sistema racista, a las heterosexuales a repensar los privilegios que tienen por su orientación sexual, a las burguesas a cuestionar que privilegios les otorga el capitalismo sobre las mujeres obreras. Cuando todas las personas –pues no se trata de una tarea exclusiva de las mujeres– nos cuestionemos, podremos comprender que donde existe un privilegio, un derecho es negado, porque los privilegios no son universales. Permitiendo que se denuncie “la opresión simbólica de la cultura blanca hegemónica auto instituida en universal y la consiguiente etnización, inferiorización, marginalización y/o criminalización de estilos culturales alternativos” (Femenías, 2019:179).

Con la descolonización el feminismo dejaría de ser un movimiento de mujeres que buscan ocupar los lugares de los hombres en el sistema patriarcal, en donde las mujeres anhelan mejorar su posición jerárquica para participar del sistema que criticaban y que las oprimía, para poder llegar a ser un movimiento que busca la liberación de las mujeres y de todas las personas de este sistema imperialista, falocéntrico, eurocéntrico y heterosexual.

Del mismo modo, la interseccionalidad en el feminismo decolonial sería fundamental para lo que Femenías (2019:159) considera el análisis de los atravesamientos del sujeto político del feminismo por variables como el sexo, la étnica, la clase, la religión, la sexualidad y otras, en el caso de las mujeres no hegemónicas estos atravesamientos van en contra de las narrativas dominantes, por lo que gracias a la interseccionalidad se trataría la experiencia de la marginalidad y no las narrativas supuestamente universales.

Además, reconoce que en circunstancias particulares, la suma de identidades puede dar mayor reconocimiento y ventajas, mientras que, en otras excluye, vulnera y violenta. Pertenecer a un grupo identitario supone la exclusión de cualquier otro y la afirmación de la propia especificidad, es decir, pertenecer a un grupo hegemónico puede dar seguridad social y ventajas políticas, mientras que pertenecer a aquello que reside en la otredad en su mayoría implica estar condenado a la exclusión social, a la marginación y a la violencia sistémica.

La interseccionalidad en el feminismo decolonial existe sobre la primicia de que “las políticas de la identidad presuponen la dialéctica del reconocimiento” (Femenías, 2019:197), pero este reconocerse en otra mujer no implica el borrado de las diferencias de los feminismos que le han precedido, pues la falta del reconocimiento de las diferencia del Otro crea una falsa

imagen de un individuo o de un grupo como ha pasado con las mujeres en los feminismos, sino que se trata de reconocer la libertad y la autoconciencia de la otra mujer a pesar de que somos diferentes, se trata de construir una nueva sororidad con las bases del multiculturalismo.

La interseccionalidad y la descolonización darían lugar al nuevo feminismo, al feminismo que

Subvierte, desordena, disiente de las normas sexuales, lo cual amenaza no sólo al sistema global sino también a los ordenamientos sociales que se reconstruyen y reinventan a partir de una espiritualidad doble, duoteísta, que evoca la complementariedad ordenadora de lo femenino y lo masculino, lo uno y lo otro, lo comunitario y lo personal, lo divino y lo humano, la sangre y el espíritu (Gargallo, 2022:296).

Retomando los saberes de los pueblos indígenas que desafían el tabú epistémico de la cultura occidental, confrontando las ideas y categorías filosóficas y políticas como: la igualdad, la autonomía, el desarrollo y progreso. Esto último resulta sumamente relevante, pues como ya lo anticipaba Rita Segato (2021:73), el Estado moderno entrega con una mano lo que retiró con la otra, entrega a las mujeres leyes que las defienden de la violencia porque ya destruyó las instituciones tradicionales y la comunidad que las protegía, ofrece con una mano el discurso de igualdad de la modernidad mientras con la otra introduce los preceptos del individualismo, la razón capitalista y el racismo.

Las feministas indígenas exigen:

el derecho de las mujeres a casarse con quienes ellas escogen, a reconocerse lesbianas o mantenerse solteras, a no ser criticadas si no llegan vírgenes al matrimonio o si se divorcian, a elegir tener o no descendencia, las feministas comunitarias se expresan como feministas indígenas radicales que promueven una crítica demoledora a la modernidad emancipada, a la matriz epistémica del feminismo de los derechos individuales y a la construcción de género racializada en América, como expresiones de un patriarcado regenerado por el colonialismo (Gargallo,2022:301).

Además, buscan recuperar el primer territorio del que las han despojado: el cuerpo. Fuente de energía vital, aquello que les permite ser en el mundo, ser una libertad. Y con ello lograr la afirmación de una estética feminista libre de la mirada, dependencia del deseo de los hombres y de los cánones coloniales de belleza. “Las ideas de buena vida para las mujeres pensadas en las comunidades indígenas actuales, que son presentes y modernas, incluyen las ideas de economía comunitaria, solidaridad femenina, territorio cuerpo, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo” (Gargallo,2022:25).

Se trata de encontrar maneras de existir y resistir desde el territorio cuerpo, de formar comunidades con otras mujeres sin que una se encuentre sobre la otra, cuidar y proteger los territorios y recursos de las comunidades, denunciar los privilegios y de aceptarlos, denunciar y posicionarse activamente ante todos los tipos de violencia a los que se enfrentan otras mujeres –trans, lesbianas, negras, indígenas, obreras y ancianas– pues hasta que todas no seamos libres, ninguna lo es. Pretende reconocer “la lucha de las mujeres que viene desde antes, que va hacia adelante para que no regresemos atrás” (Gargallo,2022:244).

## CONCLUSIONES

La liberación de las mujeres es complicada y laboriosa, pero este trabajo busca dar el primer paso. Pretende recordar la situación histórica de las mujeres, evidenciar algunos argumentos supuestamente feministas que han servido para oprimir y violentar al Otro –como los del esencialismo de género y el determinismo biológico que están contruidos sobre la experiencia de la mujer blanca hegemónica, dejando fuera de su definición de mujer a las mujeres racializadas, transgénero, lesbianas, etc.–, recordar los errores de los movimientos feministas que han venido antes –como el racismo de los movimientos feministas –, todo con el fin de no volver a repetirlos y de estar preparadas para enfrentarlos con conocimiento, disposición y una nueva sororidad.

El primer capítulo nos permite vislumbrar que la liberación femenina sólo puede lograrse de manera colectiva, es decir, una no es libre hasta que todas lo sean. Demuestra que ya no se pueden ignorar las vivencias no hegemónicas de otras mujeres y todas las formas de ser-mujer, no se puede seguir hablando en términos universales, pues como se ha analizado, el supuesto sujeto universal del feminismo ha sido la mujer blanca de clase media.

De la misma manera, nos permite reconocer que es fundamental la emancipación económica de las mujeres y su participación en proyectos propios para que puedan ser libres. No es posible reducir a las mujeres a las relaciones que sostienen con los hombres, esto no implica eliminar todos los vínculos con los varones, sino repensar cómo se relacionan, cómo su destino ha sido forjado para cumplir los deseos masculinos, analizar cómo el patriarcado ha afectado su autopercepción y su relación con el Otro.

Las autoras –a las que me sumo– argumentan que la educación es una de las formas de resolver el problema de las mujeres, no se trata exclusivamente de la educación en términos occidentales, sino que se trata de compartir saberes, de reivindicar los saberes femeninos, de conocer nuestra historia, de ir más allá de las lecturas obligatorias, de regresar a los saberes originarios y de crear comunidades, con el fin de compartir vivencias, de crear unidad y tolerancia para señalar los errores de las otras, para crecer juntas y para reformar el movimiento feminista desde la interseccionalidad.

Lo anterior es necesario para que las mujeres comprendan su historia, para modificar su circunstancia como mujeres y como seres humanos. Las mujeres deben tener las herramientas

necesarias para hablar desde sus idiomas, para hablar de sus circunstancias y de las violencias y opresiones que las atraviesan, para crear y compartir nuevos conocimientos, para reivindicarse como seres humanos.

A su vez, el segundo capítulo demuestra las operaciones exclusionarias y las relaciones de poder que construyen y delimitan los feminismos. Lo expuesto al respecto, nos lleva a la conclusión de que es necesaria una crítica para que el feminismo no pierda su potencial democratizador; pues cuando se rehúsa a cambiar, a reconocer sus errores y propone un sujeto universal, está participando de las exclusiones y violencias que denuncia y a las que se opone el movimiento feminista.

La tarea de las feministas es reconfigurar el movimiento, para crear un verdadero horizonte para el feminismo, en el que la exclusión y la violencia estén siempre siendo sobrepasadas. Un movimiento que no relegue al *Otro* a la marginalidad, con discursos que no sean contruidos para violentar a *Otros* o para justificar ningún tipo de odio, que haya cabida para hacer uso de la llamada impropiedad lingüística para nombrar aquello que no ha sido representado, que no tenga como meta la inclusividad radical, sino mostrar en dónde cada discurso llega a sus límites, es decir, iluminar los límites del régimen normativo para ver quiénes han sido excluidos y qué discursos han sido contruidos desde la *otredad*.

Este trabajo es un recordatorio de que ningún discurso o movimiento puede llegar a estar completo, por lo que el feminismo debe estar abierto al cambio, a la reactualización. El feminismo se debe curar de sus pretensiones de universalidad, pues mantener las identidades contruidas e inmutables, es participar de un modelo epistemológico que las feministas denunciaban y criticaban como imperialista y patriarcal.

Por otro lado, el tercer capítulo nos permite analizar que no existe nada esencial del ser-mujer, es decir que, no hay algo que se comparta en todas las mujeres sin excepción y pretender de otra manera es eliminar la diversidad de experiencias, cuerpos e ideas dentro del feminismo.

De la misma manera, demuestra que las mujeres y los hombres han sido contruidos discursiva y culturalmente a lo largo de la historia, por eso su circunstancia puede cambiar. El género no es inmutable como tampoco lo es la experiencia femenina, una se convierte en

mujer, se trata de una aceptación de normas, castigos, educación y demás imposiciones. No es algo natural a lo que las hembras o machos estén destinados, sino que es algo que el sistema de dominación patriarcal les hace asimilar y aceptar.

Además, el esencialismo de género y el determinismo biológico, ha llevado al movimiento feminista a los mismos errores racistas de las sufragistas y otras feministas occidentales. Pero a diferencia de estas mujeres, las feministas ahora tenemos el conocimiento para ser activamente antirracistas, anticapitalistas y antimperialistas. Tenemos las herramientas para reconocer que la lucha por erradicar el racismo y la lucha para terminar con el sexismo están unidas, no podemos verlas como causas separadas pues sería negar que ambas son categorías construidas para dominar al Otro.

Cuando se acepta y se perpetúa el esencialismo de género o el determinismo biológico, se ignoran las intersecciones que pueden hacer que algunas mujeres sean más vulneradas que otras. Además, se centra la narrativa de un movimiento político y filosófico, en la experiencia de las mujeres blancas, marginando a todo lo que no se le parezca.

Se ha convertido la liberación de la mujer en sinónimo de poder participar en el sistema que denunciaban, el feminismo ya no puede ser entendido como un modo de exigir el acceso a la estructura de poder del hombre blanco. Las mujeres blancas y blanquizadas se han apropiado del feminismo para luchar por sus propias causas y satisfacer sus deseos. Dicho esto, se ha demostrado que el deseo del poder de los hombres blancos es una de las causas principales de los problemas dentro del feminismo, pues inherentemente niega la unidad, la comunidad e implementa las divisiones jerárquicas

Esto quiere decir que el feminismo moderno está construido sobre la envidia, el temor y la idealización del poder patriarcal. Se trata de un movimiento que vende a las mujeres la idea de empoderamiento, que no es más que la réplica de la violencia patriarcal en un empaque rosa con una etiqueta que lee “Girl Boss”. Este feminismo convierte a las mujeres en sustitutas de los hombres, sin liberarlas del sistema que ha oprimido a mujeres y a hombres por siglos.

Tampoco puede permanecer dentro del movimiento feminista el reduccionismo que convierte a todos los hombres en opresores y a todas las mujeres en víctimas, pues simplifica

demasiado el problema. Además, cuando ciertas mujeres se reconocen como víctimas no asumen las ventajas estructurales que tienen —como la raza, ubicación geográfica y la clase— y tampoco reconocen el beneficio que obtienen de la segregación y opresión de otras mujeres. “Un movimiento feminista racista y clasista es una farsa, una tapadera para el sometimiento continuado de las mujeres a los principios patriarcales y la aceptación pasiva del *status quo*” (hooks,2021:221).

Los movimientos feministas actuales llevan la sororidad como un slogan, sin comprender la complejidad de la experiencia femenina, lo que resulta en esencialismo de género o determinismo biológico. Además, se tiende a utilizar la sororidad como un escudo que protege a las mujeres opresoras de las críticas de otras mujeres, pues se ha malinterpretado la sororidad como aquello que une a todas las mujeres sin excepciones, por lo que se concluyó erróneamente que una mujer no puede ser opresora de otra u otro.

En la actualidad lo más sencillo es excusarse en la sororidad, argumentando que si otra mujer critica a otra mujer, está haciendo el trabajo del patriarcado. Pero como se demostró en esta tesis, el trabajo del patriarcado es el racismo, el clasismo, la homofobia, el imperialismo y la misoginia. Por lo que es necesario comprender que ser mujeres no las salva de asumir la responsabilidad por el cambio.

También se debe erradicar el universalismo de la academia, pue ha sido el que descalifica el pensamiento feminista de los pueblos originarios y de otras latitudes, el que dice que no hay feminismo latinoamericano, que negó la presencia política de las negras en los manifiestos feministas, el mismo que borra a mujeres de sus planes de estudio y de sus cátedras.

Los movimientos feministas de la actualidad deben deslindarse de sus pretensiones totalizadoras, pues si el feminismo se completa deja de ser auto reflexivo y autocrítico, se convierte en una marca, en una estrategia de marketing y en un slogan. El verdadero feminismo erradica todas las esferas de dominación, busca que todas las personas tengan acceso a la libertad e igualdad social. Permite que los seres humanos se realicen de la manera más saludable para sí mismos y para los otros. No se trata de ganar libertad a costa de los Otros, sino de romper las cadenas y conseguir la liberación de todas las mujeres y todas aquellas personas que han sido violentadas por el sistema patriarcal imperialista y racista.

Para poder liberarse y lograr un nuevo movimiento feminista interseccional y multicultural, las mujeres deben de rechazar mitos, estereotipos y órdenes simbólicos supuestos que no les dejan experimentar la unidad y la comunidad, que les niegan la capacidad de cambiar. Solo así podrá lograrse la sororidad necesaria para la revolución feminista, cuando las mujeres se libren de la hostilidad, los celos y la competencia mutua que las ha llevado a pelearse, a violentarse, a ser incapaces de imaginar otra manera de ser humano. Este nuevo feminismo busca erradicar la ideología de la dominación propia de la cultura occidental, busca reorganizar la sociedad, para que la realización personal vaya antes que el imperialismo, pero no quiere decir que se replique el individualismo de la modernidad, sino que se pone primero a las comunidades y a los individuos de ellas, pues cuando se protege a uno se protegen todos, un cambio para una es un cambio para todas.

Como estudiosas de la filosofía, del feminismo y del género no podemos seguir bajo el dogma del esencialismo de género o del determinismo biológico, pues como este trabajo ha demostrado las identidades no son algo fijo y natural que nos debe limitar, sino categorías que se pueden modificar y analizar con el propósito de liberar a grupos vulnerables, reivindicando el ser-mujer, para poder dejar de repetir la hiriente idea de que ser mujer es una condena y poder decir en su lugar, que el ser-mujer es algo bello, digno y valioso para toda aquellas que se identifiquen como tal.

Es nuestro deber, como feministas, intelectuales y filósofas, encontrar una forma de pensar el ser-mujer sin caer en los errores que tanto hemos criticado, sin borrar la individualidad para presentar un universal que borra, que elimina espacios en el discurso filosófico. Como intelectuales debemos de escribir desde nuestra circunstancia, desde nuestro país, desde nuestras muertas por feminicidios, pues el eurocentrismo y falocentrismo de los estudios filosóficos escriben desde el privilegio, desde la blanquitud, desde lo occidental. Debemos de hacernos de nuestras propias teorías que reflejen qué es ser una mujer mexicana en el siglo XXI, pues la vivencia de las mujeres en nuestro país es sumamente distinta a la de las europeas o las estadounidenses, debemos de poder nombrar aquello que nos nutre, nos duele, lo que nos han despojado, escribir nuestra alegría y nuestro miedo y crear filosofía, poesía, arte y demás reflejos del espíritu humano, construir comunidades para comprendernos y sanarnos, recuperar nuestros territorios geográficos y nuestro territorio cuerpo.



## BIBLIOGRAFÍA

- ACLRC. (2021). Racialization. Recuperado el 03 de agosto de 2023, de <https://www.aclrc.com/racialization>
- Aristóteles, 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- Atwood, M., 2011. *The robber bride*. New York: Anchor.
- Beauvoir, S. d., 1981 a. *El segundo sexo: Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Beauvoir, S. d., 1981 b. *El segundo sexo: la experiencia vivida*. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Butler, J., 1986. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, Volumen 72, pp. 35-49.
- Butler, J., 1988. Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 4(40), pp. 519-531.
- Butler, J., 2007. *Gender Trouble*. Segunda ed. New York: Routledge.
- Butler, J., 2011. *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Crenshaw, K., 1994. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En: R. M. Martha Fineman, ed. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, pp. 91-118.
- Davis, A. Y., 1981. *Women, Race & Class*. New York: Vintage Books.
- Federici, S., 2022. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Traficantes de Sueños.
- Femenías, M. L., 2019. El Feminismo Postcolonial y Sus Límites. En: C. A. y. A. d. Miguel, ed. *Teoría Feminista: De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 153-214.
- Ford, T. H., 2009. Mary Wollstonecraft and the motherhood of feminism. *Women's Studies Oumoarterly*, 3/4(37), pp. 189-205.

- Foucault, M., 2009. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Friedan, B., 2013. *The Feminine Mystique*. Kindle ed. New York: W. W. Norton & Company.
- Gargallo, F., 2022. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Kindle ed. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gouges, O. D., 2005. Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana. En: *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Grosfoguel, R., 2016. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1(4), pp. 33-45.
- Gubar, S., 1994. Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the Paradox of 'It Takes One to Know One.'. *Feminist Studies*, 20(3), pp. 453-73.
- hooks, b., 2021. *¿Acaso no soy una mujer? mujeres negras y feminismo*. México: consonni.
- Hubbard, R., 1990. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick: NJ: Rutgers University Press.
- King, A., 2004. The Prisoner of Gender: Foucault and the Disciplining of the Female Body. *Journal of International Women's Studies*, 2(5), pp. 29-39.
- Kristjana, Á., 2011. The Metaphysics of Sex and Gender. En: C. Witt, ed. *Feminist Metaphysics*. Londres: Springer, pp. 47-65.
- Marinis, N. D., 2020. FEMINICIDIOS DE MUJERES INDÍGENAS EN CLAVE INTERSECCIONAL: análisis a partir de un trabajo de documentación colaborativa con mujeres nahuas organizadas en Zongolica, Veracruz. *ABYA-YALA: Revista sobre acesso á justiça e direitos nas Américas*, 4(1), pp. 62-94.
- Millet, K., 2000. *Sexual Politics*. s.l.: Kindle Edition.
- Mulvey, L., 2006. Visual pleasure and narrative cinema. *Media and cultural studies: Keywords*, pp. 342-352.

Rubin, G., 1986. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII (030), pp. 95-145.

Sartre, J. P., 1956. *Being and nothingness*. New York: Gallimard.

Segato, R., 2021. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. 2a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Spelman, E., 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Stoljar, N., 2011. Different women. Gender and the realism-nominalism debate. En: *Feminist Metaphysics*. London: Springer, pp. 27-46.

Wilson, C., 2016. Sirviendo a dos patronas: la vida de María Escandón con Rosario Castellanos y Trudi Blom. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Issue 6, pp. 175-195.

Witt, C., 2011. *The Metaphysics of Gender*. New York: Oxford University Press.

Wittig, M., 1992. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.

Wollstonecraft, M., 2018. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Kindle ed. Madrid: Cátedra.