



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Identidad narrativa y procesos de subjetivación en mujeres víctimas de violencia de género

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestra en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta
Daniela Yazmín Martínez Martínez

Dirigido por
Mtra. Karina Olguín Araujo

Mtra. Karina Olguín Araujo
Presidente

Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado
Secretario

Mtra. Mayte Solís González
Vocal

Mtro. Víctor González Osorno
Suplente

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Noviembre, 2022
México.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

El presente proyecto de investigación realiza desde la filosofía una interpretación hermenéutica de la construcción política de la identidad en mujeres que han sido víctimas de violencia de género, a través del análisis de las narrativas en el grupo focal del taller de reflexión autobiográfica *Reapropiar mi historia por una vida libre de violencia*.

En un diálogo entre la tradición filosófica patriarcal y el feminismo filosófico, se aborda cómo la filosofía ha sistematizado una ontología de género binaria, cómo se construye el sistema sexo-género que subordina a las mujeres, cómo operan sus mecanismos de poder disciplinar a través de la violencia como instrumento coercitivo a las normas de género, con qué significados se interiorizan los fenómenos de violencia en las narrativas de vida, cuáles son los efectos de tales violencias, cuáles son los recursos y herramientas de afrontamiento con los que cuentan para resistirlas, y de qué manera se posicionan como agentes para prevenir y apoyar a otras mujeres.

Esta investigación concluyó que las mujeres configuran su identidad de manera dinámica en una síntesis narrativa entre su experiencia personal y la socialización de su identidad de género asignada, donde las violencias comportan una disrupción de sus procesos de identificación pues trastocan la voluntad con la cual se representan a sí mismas y al mundo, sin embargo; pueden reapropiar su identidad por los procesos de subjetivación, con los cuáles a través de la reflexión, reelaboran sus experiencias de violencia, posicionándose a veces como víctimas o a veces como supervivientes, dependiendo el énfasis en el daño producido o en el empoderamiento; y deconstruyendo su identidad genérica al cuestionar la feminidad desde diferentes posturas, como algo negativo que debe ser valorado al igual que la masculinidad, como algo positivo que debe ser exaltado en su diferencia, o algo que debe ser abolido para subvertir la dicotomía del género y sus jerarquías.

Palabras clave: identidad de género, identidad narrativa, subjetividad, violencia

SUMARY

This research project carries out, from philosophy, a hermeneutic interpretation of the political construction of identity in women who have been victims of gender violence, through the analysis of the narratives in the focus group of the autobiographical reflection workshop *Reappropriate my story by a life free of violence*.

In a dialogue between the patriarchal philosophical tradition and philosophical feminism, it addresses how philosophy has systematized a binary gender ontology, how the sex-gender system that subordinates women is constructed, how its disciplinary power mechanisms operate through violence as a coercive instrument for gender norms, with what meanings are the phenomena of violence internalized in life narratives, what are the effects of such violence, what are the coping resources and tools they have to resist them, and how they position themselves as agents to prevent and support other women.

This research concluded that women configure their identity in a dynamic way in a narrative synthesis between their personal experience and the socialization of their assigned gender identity, where violence involves a disruption of their identification processes as they disrupt the will with which they represent themselves. themselves and the world, however; they can reappropriate their identity through subjectivation processes, with which, through reflection, they rework their experiences of violence, sometimes positioning themselves as victims or sometimes as survivors, depending on the emphasis on the damage caused or on empowerment; and deconstructing their gender identity by questioning femininity from different positions, as something negative that should be valued just like masculinity, as something positive that should be exalted in its difference, or something that should be abolished to subvert the dichotomy of gender and their hierarchies.

Keywords: gender identity, narrative identity, subjectivity, violence

AGRADECIMIENTOS

El producto final de esta investigación no habría sido posible sin todas las personas e instituciones que intervinieron para poder llevarla a cabo, a quienes les tengo gratitud por todo el apoyo depositado.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo financiero que me permitió dedicar tiempo completo a la escritura del presente trabajo; a la Universidad Autónoma de Querétaro que me brindó un espacio dentro del programa en la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada para llevar a cabo mi investigación; al Instituto Municipal de las Mujeres de Xalapa por abrirme las puertas para el desarrollo de las prácticas con el taller autobiográfico, con el cual se convocó al grupo de reflexión que conformó el grupo focal de esta investigación, y además, me brindó el apoyo del personal del área de atención psicológica para supervisar el taller.

Agradezco especialmente a mi directora, la Mtra. Karina Olguín Araujo, quien con paciencia me brindó su valiosa lectura puntual, además de orientación y acompañamiento frente a los retos teóricos, metodológicos y personales que representó esta investigación, gracias por la confianza que depositó en mí para impulsarme hasta el final. Así mismo, agradezco a la Subcoordinación de Género de la Universidad Autónoma de Querétaro, en especial a la Mtra. Mayte Solís González por su tutoría y acompañamiento metodológico para la elaboración del programa del taller, y el apoyo con la difusión de la convocatoria. A mis lectoras y lectores, la Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado, el Mtro. Víctor González Osorno y el Dr. Gabriel Corral Velázquez, de quienes recibí sus importantes observaciones para retroalimentar este trabajo.

A mis seres queridos que me apoyaron durante este proceso, a mi pareja Rubén Alcántara Córdoba, por los diálogos desde la filosofía que me permitieron revisar varios supuestos en este trabajo, y fue, además, un pilar emocional vital frente a todos los retos personales a lo largo de este proceso. A mis amistades,

Frida Saraí Caballero Gamón y César Romualdo Escotto Saavedra quienes me brindaron un compañerismo inigualable durante la maestría, su lectura comentada, orientación académica, y, sobre todo, me brindaron su valiosa amistad. A mi familia, mis padres y mi tía por apoyarme para que yo pudiera realizar mi sueño de seguir mis estudios.

Y finalmente, pero no menos importante, a todas y cada una de las participantes que me brindaron la confianza de compartir sus experiencias de vida, que por razones de privacidad no menciono sus nombres. Reconozco su valentía al alzar la voz y acuerpar a otras mujeres para recordarles que sus vidas valen, honro sus relatos y los aprendizajes que mutuamente compartimos a lo largo del taller, para construir una vida digna libre de violencia.

ÍNDICE

Introducción.....	8
Capítulo I Hacia una crítica a la ontología binaria de género	14
1.1 El sistema patriarcal, un orden de género	16
1.1.1 El sexismo ideológico	19
1.1.2 La filosofía patriarcal, legitimación del sexismo filosófico	21
1.2 Aristóteles: Sistematizando la metafísica binaria de occidente	24
1.2.1 De la inferioridad metafísica y biológica de la mujer.....	25
1.2.3 De la subordinación natural en la sociedad de la mujer al hombre.....	28
1.3 Transición simbólica de la mujer de la edad antigua a la edad media	30
1.3.1 Monoteísmo judeocristiano: La pérdida del poder divino femenino	32
1.3.2 La mujer como origen del mal en la humanidad.....	34
1.3.3 La mujer como el origen de la muerte	35
1.3.4 La necesidad de la subordinación moral de las mujeres	36
1.4 Consolidación de la ontología binaria: del medievo a la modernidad.....	39
1.4.1 Kant: La diferencia moral-política de los sexos	40
1.5 Críticas a la Modernidad desde el feminismo filosófico	44
1.5.1 Universalidad del sujeto cognitivo	45
1.5.2 Universalidad del sujeto moral	47
1.5.3 Universalidad del sujeto político	49
1.6 Conclusiones del capítulo I.....	60
Capítulo II Género como sistema de organización social: un dispositivo de poder y sus mecanismos de violencia.....	66
2.1 Género como categoría analítica.....	68
2. 2 Sistema de organización social de las diferencias sexuales	69
2.2.1 El cuerpo como espacio simbólico	72
2.2.2 Roles de género	74
2.3 Sistema sexo-género	79
2.3.1 Poder político sexual.....	80
2.3.2 Sistema de organización de relaciones políticas de poder	83
2.4 Género como dispositivo de poder	84
2.4.1 El cuerpo como lugar de poder	86
2.4.2 Tecnologías de género	88

2.5 Género como mecanismo de represión de sujetos.....	100
2.5.1 Mecanismos de violencia de género	102
2.5.2 Tipología de la violencia de género.....	105
2.5.3 Causas, problemas y consecuencias de la violencia en las mujeres.....	121
2.6 Conclusiones capítulo II	128
Capítulo III Identidad de género en mujeres víctimas de violencia de género	131
3.1 Identidad de género femenina	133
3.2 Subjetividad de las mujeres	139
3.3 Identidad narrativa.....	147
3.4 Procesos de subjetivación.....	156
3.4.1 Agencia.....	160
3.4.2 Herramientas y recursos	165
3.4.3 Redes de apoyo.....	168
3.4.4 Estrategias de empoderamiento	170
3.5 Reapropiando la identidad narrativa	175
3.5.1 ¿Víctimas o sobrevivientes de la violencia de género?	178
3.5.2 Deconstruir la identidad de género	181
Conclusiones	185
Bibliografía.....	190

Introducción

A pesar de no ser un país en un declarado estado de guerra, México es uno de los más peligrosos en el mundo para ser mujer, cuya violencia arrebató la vida de 11 mujeres diariamente, y deja trastocada las vidas de 7 de cada 10 mujeres (INEGI, 2021). Hablar de la violencia de género desde la filosofía, es abrir la puerta a la filosofía política para comprender y transformar una realidad en la que, todavía demasiado a menudo, la violencia tiene la última palabra, y paradójicamente, parece un fenómeno inefable cuya fuerza embiste incluso al pensamiento que quiere entenderla, como si el lenguaje no fuera suficiente para hacerle justicia. Pero es necesario hablar de la violencia, desde la experiencia donde nos toca, desde la herida donde ocurre el arrebato del sentido, desde la fisura que desgarró la voluntad. Es necesario entenderla en sus orígenes, causas y consecuencias, no para justificarla, sino encontrar formas de resistirla y quitarle el poder coercitivo que produce y constriñe la subjetividad.

El presente proyecto de investigación pretende realizar una interpretación hermenéutica de la construcción política de la identidad en mujeres que han sido víctimas de violencia de género, como experiencias individuales que se insertan en el marco sociocultural de un sistema de poder político sexual, tejiendo un diálogo entre la tradición filosófica patriarcal y el feminismo filosófico. Desde la tradición filosófica patriarcal se trae a discusión la edificación de una ontología de género binaria, cuya diferencia sexual se extrapola a la desigualdad social, a partir de la esencialización de la subordinación femenina, perpetuando el *status quo* de las jerarquías sociales de lo masculino sobre lo femenino.

El diálogo desde el feminismo filosófico pretende problematizar el sistema sexo-género y los mecanismos de violencia empleados como instrumentos de poder coercitivo; desnaturalizar las normativas, prácticas y significados del sistema de género que subordinan a las mujeres; y politizar las experiencias subjetivas de las mujeres a partir de su posicionamiento frente a la violencia y frente a la identidad de género, para pensar en nuevas formas de organización social desde el

empoderamiento colectivo, cuyas relaciones de poder no impliquen jerarquías de dominio ni discriminación.

Este estudio comienza en el desarrollo del primer capítulo titulado “Hacia una crítica a la ontología binaria de género”, por abordar los antecedentes filosóficos que conforman la organización binaria del pensamiento occidental, a partir del planteamiento metafísico de los principios dualistas del cosmos, que ordenan en categorías jerárquicas a la naturaleza, al ser humano y a la sociedad. Este sistema de organización binaria posibilita la división categorial macho-hembra que, aplicado al esquema simbólico de la organización social, forma un orden jerárquico de género entre varones y mujeres; aquí se definen conceptos claves como el patriarcado, el sexismo ideológico, el androcentrismo y la misoginia. A continuación, se revisan algunos argumentos de esta tradición filosófica patriarcal en autores como Aristóteles, San Agustín y Kant. Por último, se abordan las críticas al sistema de género y la ideología del sexismo filosófico, con algunas autoras del feminismo filosófico como Celia Amorós, Simone de Beauvoir, Val Plumwood, Carol Gilligan y Carole Pateman.

El segundo capítulo titulado “Género como sistema de organización social: un dispositivo de poder y sus mecanismos de violencia” se adentra en el concepto de género como sistema social de organización de las diferencias sexuales, sistema de organización de relaciones de poder y su manifestación en los mecanismos de violencia que emplea para la subordinación de las mujeres a dichas relaciones. Aquí se realiza el análisis e interpretación de las narrativas de vivencias de violencia de las informantes desde los diferentes tipos y ámbitos, así como desde sus causas, problemas y consecuencias. Se revisan algunos autores y autoras como Joan Scott, John Money, Robert Stoller, Pierre Bourdieu, Gayle Rubin, Kate Millet, Colette Guillaumin, Michael Foucault, Teresa de Lauretis, Hannah Arendt, Rita Segato, Byung-Chul Han, Andrea Dworkin, entre otros.

El tercer capítulo titulado “Identidad de género en mujeres víctimas de violencia de género” se explora el género como categoría analítica desde el criterio de la identidad, a nivel social de la identidad femenina como colectivo, y a nivel subjetivo la identidad de género como experiencias individuales. A continuación, se define la conformación de la identidad narrativa como síntesis en la relación de la identidad de género asignada y la autoidentidad por la experiencia particular, así como los procesos de subjetivación con sus formas de agencia repetitiva, evaluativa y proyectiva para resignificar los acontecimientos de violencia. Finalmente se analizan las narrativas en que las mujeres se posicionan en reconocimiento e identificación de sus vivencias, se exploran las estrategias de empoderamiento en la resignificación de su experiencia como víctimas, y los recursos y estrategias de las prácticas de resistencias de las mujeres para la producción de subjetividades críticas al dispositivo del género. Algunos autores y autoras abordados son. Linda Alcoff, Marcela Lagarde, Paul Ricouer, Soledad González Montes, María Jesús Cala Carrillo, Arrieta y Rondón.

Por el lado de la metodología, el presente trabajo se ha realizado adoptando el paradigma de investigación cualitativa, tomando como marco interpretativo el constructivismo, a través de la teoría del feminismo filosófico y los estudios de género. Stephanie Riger considera, en este marco interpretativo, que:

...darles voz a las perspectivas de las mujeres significa comprender e identificar las formas en que ellas crean significados y experimentan la vida desde su posición de la jerarquía social. El enfoque estriba en cómo se construye socialmente el género. Este enfoque se centra de manera importante en el lenguaje como medio de construcción de significados. (citada en Jurgenson, 2003, p.50)

Como tal, los resultados de esta investigación sólo pueden ofrecer un conocimiento de carácter inductivo acerca de las condiciones estructurales

existentes del sistema de género que propician los fenómenos de violencia, y a la vez, posibilitan y demarcan las identidades de las agentes en el marco de las prácticas sociales de este sistema en el que se imbrican.

La técnica de obtención de información es mediante grupos focales de reflexión a través de preguntas abiertas. Los grupos de reflexión buscan someter a crítica los supuestos teóricos y filosóficos de las mujeres a la práctica, según su experiencia de vida, esto implica considerar a las mujeres como agentes de investigación y no como objetos de investigación.

El método de investigación es de corte un biográfico-narrativo, este método examina discursivamente la historia narrada, incluyendo los recursos lingüísticos y culturales que incorporan las informantes; al respecto George Rosenwald y Richard Ochberg expresan:

Cómo cuentan sus historias los individuos -lo que enfatizan, lo que omiten, su postura como protagonistas o como víctimas, la relación que la historia establece entre el que la cuenta y el auditorio- todo ello moldea lo que el individuo puede afirmar de su propia vida. Las historias personales no son solamente una forma de decirle a alguien (o a sí mismo) sobre su propia vida; son el medio a través del cual se crean identidades. (citado en Jurgenson,1992, p.127).

Aplicado a esta investigación, la narrativa ahonda en los significados del sistema sexo-género en la experiencia individual de las mujeres para la construcción de su identidad de género, reconstruyendo de forma cronológica los acontecimientos más importantes que han marcado las percepciones, conductas y prácticas corporales por la interiorización de los roles de género, a partir del relato en sus propias palabras.

La intención de este trabajo de corte narrativo no es detenerse en el horror morboso de los acontecimientos de violencia, basta con abrir la primera plana de la nota roja en cualquier medio de comunicación para enterarnos de esos pormenores que cosifican y banalizan a las víctimas. Este trabajo nació con la idea de ir más allá del horror, para explorar cómo las informantes dan orden y sentido a sus experiencias de vida, con miras a honrar la capacidad de agencia y resiliencia de las mujeres, que no son objeto de su pasado, sino sujetas de su propia historia, mujeres de carne y hueso que son más que una cifra entre las miles de víctimas que han vivido violencia en este país.

Por otra parte, para el desarrollo de las prácticas que acompañan a este trabajo, se llevó a cabo un taller autobiográfico, en formato virtual, nombrado “Reapropiar mi historia por una vida libre de violencia”, con el cual se convocó al grupo de reflexión que conformó el grupo focal de esta investigación. El taller fue dirigido a mujeres mexicanas de 18 años en adelante, con disposición de compartir su historia de vida a través de la palabra y la escritura, de preferencia, que hayan tenido un acompañamiento en situaciones de violencia de género. La convocatoria fue realizada a través del Instituto Municipal de las Mujeres de Xalapa, en colaboración con la Subcoordinación de la Unidad de Género de la Universidad Autónoma de Querétaro. La difusión se realizó a través de redes sociodigitales - sobre todo de la plataforma de FaceBook- de estas mismas organizaciones, debido a la contingencia por el COVID-19. Algunas participantes se unieron al taller por invitación personal de otras participantes.

La población se compuso de participantes 27 inscritas, 16 participantes ingresaron en el taller, 9 participantes concluyeron todas las sesiones. El rango de edad de las participantes fue entre los 19 años y 36 años de edad. El nivel de educación promedio de las participantes fue de licenciatura. Las principales ocupaciones entre esta población fueron estudiantes, emprendedoras de negocio propio, y amas de casa. Todas las participantes pertenecían o se encontraban relacionadas a una organización, colectiva feminista o institución. La población

provino de las siguientes entidades federativas: Querétaro, Veracruz, Puebla, Guerrero, Estado de México, Guanajuato, Baja California Sur, Yucatán, Quintana Roo.

Como parte de la aplicación práctica del taller, se elaboró un manual de actividades de expresión oral y escrita, que comprende las siguientes actividades:

- Sesión 1. Escritura creativa, línea de vida, semblanza biográfica.
- Sesión 2 Test Perspectivas de género, tabla de normativas de género, línea de vida con normativas de género, ecomapa de resistencia de normas de género y árbol de los problemas.
- Sesión 3. Ejercicio de escritura 1: transformaciones, ejercicio de escritura 2: ¿Cómo vivo actualmente?, ejercicio de escritura 3: escribiendo el futuro, ejercicio de escritura 4: reapropiando la historia

El taller contó con tres sesiones, con duración de dos horas por sesión, arrojando un total de seis horas de trabajo. El medio a través del cual se llevó a cabo fue en la plataforma en línea ZOOM. El contenido de las sesiones abordó los siguientes contenidos:

Sesión 1 ¿Quién soy? Tema: Autopercepción de la identidad narrativa y la identidad de género. Categorías: Identidad narrativa. Proceso personal

Sesión 2 ¿De dónde venimos? Tema: Normas de género y raíces socioculturales de la violencia de género.

Sesión 3. ¿Hacia dónde vamos? Tema: Reapropiación de la narrativa en futuros de vida preferidos a partir de la capacidad de agencia. Procesos de subjetivación, recursos y habilidades.

Capítulo I

Hacia una crítica a la ontología binaria de género

“Hay un principio bueno, que ha creado el orden, la luz y el hombre, y un principio malo, que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer”

Pitágoras¹.

El presente capítulo tiene por objetivo abordar los antecedentes filosóficos que conforman la organización binaria del pensamiento occidental, a partir del planteamiento metafísico de los principios dualistas constitutivos del cosmos, que lo ordenan en categorías jerárquicas y dicotómicas, permeando la comprensión de la naturaleza, el ser humano y la organización social. Este sistema de organización binaria posibilita la división categorial macho-hembra en el plano biológico, con base en la metafísica esencialista de las diferencias biológicas sexuales que, aplicado al esquema simbólico de la organización social, forma un orden jerárquico de género entre varones y mujeres.

Para reconstruir la conformación de la ontología de género como un orden teórico metaestable que estructura la naturaleza del varón y la mujer, sus propiedades y sus relaciones, se planteará, en primer lugar, la noción histórica del patriarcado como un sistema de organización social basado en el sexo, y su derivado en el sistema social de género. En el mismo tenor, se expondrá el sexismo como una ideología de discriminación basada en el sexo, que coloca en desventaja a las mujeres en las relaciones sociales, siendo respaldado desde corpus filosófico que se expresa en misoginia y androcentrismo, hasta configurarse en un canon filosófico patriarcal que domina la mayor parte de la historia de la filosofía

En segundo lugar, se revisarán los principales argumentos de esta tradición filosófica patriarcal a través de autores canónicos de diversas épocas, como Aristóteles para la tradición de la Grecia antigua desde su sustento biológico-

¹ Como se cita en Beauvoir (2020) *El segundo sexo*. Editorial Penguin Random House Grupo Editorial.

metafísico de la inferioridad de las mujeres, San Agustín para la tradición judeocristiana medieval desde la postura de la subordinación moral, y Kant para la modernidad desde su postura política de la universalidad del sujeto político masculino.

En tercer lugar, se abordarán las críticas al sistema de género y la ideología del sexismo filosófico, construidas a partir del feminismo filosófico que analiza las contradicciones y fallas de los discursos patriarcales, y propone nuevas teorías y prácticas de organización social encaminadas a la no discriminación entre hombres y mujeres. Algunas autoras son Celia Amorós, Simone de Beauvoir, Val Plumwood, Carol Gilligan y Carole Pateman.

1.1 El sistema patriarcal, un orden de género

A lo largo de la historia, los hombres son los que han aparecido como sus principales protagonistas, han librado guerras, fundado naciones, dirigido conquistas, consolidado religiones, delimitado territorios, han materializado el espíritu de sus épocas con obras de arte que traspasan las barreras del tiempo, han escrito obras de pensamiento que consolidan una visión del mundo, han inventado las teorías que explican cómo es la realidad, han creado leyes para regir sociedades, formado códigos morales que resguardan sus valores y ocupado sus principales puestos como guardianes. Este dominio masculino de las esferas sociales corresponde con la organización histórica de poder conocida como patriarcado, cuyo paradigma es el hombre, que percibe a los varones como grupo superior dominante y considera a las mujeres como grupo inferior subordinado, en un orden jerárquico de las relaciones sociales de acuerdo a un sistema de género basado en la sexualidad.

La organización patriarcal, según Gerda Lerner -historiadora austriaca pionera de la investigación de la historia de las mujeres-, fue un proceso de aproximadamente 2 500 años, durante el periodo de formación de los estados arcaicos, alrededor de los años 3 100 a. C. y 600 a. C en el Antiguo Próximo Oriente. Estima que, en un principio, las diferencias biológicas de ambos sexos generaron la primera división sexual del trabajo, evitando poner en peligro a las mujeres en edad de procrear, debido a que las poblaciones del periodo neolítico tenían una alta tasa de mortalidad. La supervivencia del grupo pendía de la capacidad reproductiva de las mujeres, por lo que la división del trabajo fue funcional para hacer compatibles a las mujeres con las actividades de reproducción. Si bien, esta división primitiva es considerada por algunos autores como una distribución de tareas necesarias “por naturaleza” y en sí misma no constituye una subordinación entre grupos, al transcurrir del tiempo se convirtieron en prácticas de apropiación por parte de los varones sobre la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres.

Según Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el origen del Estado*, en la primitiva división del trabajo el varón estaba destinado a la elaboración de herramientas y a la procuración de alimentos mediante la caza y la posterior ganadería, mientras que la mujer se dedicaba a las labores de preparación de alimentos, tejido y cuidado; sin embargo, las prácticas de domesticación de plantas y animales conllevó al excedente de producción lo que generó un afán de explotación de mayores recursos, por lo cual el hombre se hizo del servicio de otros hombres convirtiéndose dueño de la tierra, los esclavos y la mujer, apareciendo la propiedad privada. Para asegurar la herencia de sus propiedades privadas y la legitimidad de sus descendientes, el varón se hizo del control de la sexualidad femenina a través de la familia monógama con el matrimonio, originando la familia patriarcal y la esclavitud doméstica:

Al contrario, (la monogamia) entra en escena bajo la forma de la esclavización de un sexo por el otro [...] “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos”. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la opresión del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo, juntamente con la esclavitud y las riquezas privadas, inaugura esa época [...] en la cual el bienestar y el desarrollo de unos se alcanzan a expensas del dolor y la frustración de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, y en ella ya podemos estudiar la naturaleza de las contradicciones y antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad (Engels, 2006, p. 72).

Esta situación es para Engels la primera oposición de clases entre varones y mujeres, en que la propiedad privada da el origen de la subordinación de la mujer y su sexualidad para la reproducción, implicando la opresión en la estructura familiar del sexo femenino por el sexo masculino y su derrota histórica.

Para otros autores como Lévi-Strauss y Meillassoux, no es la propiedad privada la que origina la subordinación de las mujeres, sino el intercambio de mujeres el que da origen a su subordinación y a la misma propiedad privada. Partiendo de la división primitiva de actividades y el exceso de producción de las tribus agrícolas, se origina la organización por parentesco de la familia para mantener los recursos y la necesidad del intercambio de recursos carentes para la supervivencia del grupo; dentro de esos recursos se reconoce la capacidad reproductora de las mujeres como un recurso de la tribu que era del dominio de su grupo y, posteriormente, usado como mercancía de intercambio hacia otras tribus conquistadas. Según Levi Strauss, el intercambio de mujeres, más allá del tabú del incesto, procura por la exogamia el medio de los varones para relacionarse entre sí, estableciendo alianzas mediante matrimonio. Con este intercambio entre otras tribus del poder reproductivo de las mujeres, se forman nuevas relaciones de parentesco, constituyéndose un símbolo de alianza que da paso de los vínculos naturales a los vínculos sociales, de ello que la transacción simbólica de la sexualidad de las mujeres origina la cultura como un sistema de intercambio de valores; sin embargo, las mujeres como mercancía no se benefician de este intercambio:

La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo (Strauss, 1969, p. 159)

En este esquema, la capacidad reproductiva de las mujeres era cosificada como un recurso de la tribu y más adelante, como el recurso de un grupo familiar patrilineal, por lo que su apropiación fue la base para la propiedad privada, la sociedad de clases y la esclavitud. Para institucionalizar este dominio, los primeros códigos jurídicos integraron a las mujeres en el sistema económico como dependientes de la cabeza de familia y limitaron su acceso a los recursos materiales a través de los vínculos sexuales (Lerner, 1986); por lo tanto, esta subordinación reproductiva, sexual y económica de las mujeres dieron significado a la diferencia en su valoración dentro de la cultura, y constituyeron las primeras formas de relaciones de poder por la apropiación, el control y dominio por parte de los varones de sus capacidades reproductivas.

Este sistema de organización patriarcal creó un orden de género que, en palabras de Joan Scott, historiadora estadounidense “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y [...] es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996, p. 23). Este sistema es una conceptualización relacional de un tipo de organización social -como las variables de organización por clase socioeconómica, etnia, grupo de edad, entre otros- a partir de significados que cada sociedad atribuye a la diferencia sexual, que comprenden actividades, espacios, creencias, actitudes, sentimientos y valores morales, referidos como masculinos para los varones y femeninos para las mujeres. Tales diferencias, producto del proceso histórico de construcción cultural, implican desigualdades y jerarquías de poder entre ambos (Burin, 1996). Si bien el concepto de género no es inmutable, es decir, las relaciones basadas en la sexualidad atravesadas por la carga cultural cambian de acuerdo a la historia y a cada sociedad, preserva su vigencia conceptual como forma de organización social.

1.1.1 El sexismo ideológico

Debido a la institucionalización histórica del dominio masculino, las principales autoridades de casi todos los ámbitos, económicos, legales, religiosos, políticos, científicos, artísticos y un largo etcétera, han estado bajo el poder algún

reconocido varón, y en consonancia con este sistema patriarcal de supremacía se encuentra la estructura ideológica del sexismo. Con sexismo, Celia Amorós, filósofa española nacida en Valencia -que analiza la filosofía desde la perspectiva de género-, se refiere a la ideología de discriminación basada en el sexo que, en función de los privilegios e intereses de los varones como grupo dominante, inferioriza a las mujeres (Amorós, 1991).

Al igual que en otras áreas del conocimiento, en el caso de la noble tarea filosófica, producto de la razón, ésta parece una empresa neutral que no atiende a ningún otro interés particular o de clase más que de perseguir la verdad sin importar quién sea su emisario, de allí la pretensión de su carácter totalizante y universal. No obstante, según Amorós, la ideología sexista se manifiesta de dos formas en el discurso filosófico, la primera al establecer “conceptualizaciones diferenciales y limitativas a la hora de integrar a la mujer en la propia concepción totalizadora del mundo” (Amorós, 1991, p. 24), con lo cual, influye en cómo es pensada y categorizada en la sistematización filosófica; y la segunda forma, al establecer la exclusión sistemática de la mujer de ese discurso al no tomarla en cuenta, pues el desarrollo filosófico históricamente ha sido construido desde el predominio de la perspectiva universal de lo humano centrado en el varón, con su protagonismo como locutor y receptor, en detrimento de la otra mitad del género humano, el femenino; es decir, el discurso ha sido androcéntrico, y pocas veces, esta característica ha sido cuestionada por sus propios autores.

Atendiendo a la primera manifestación, los filósofos han escrito acerca de las diferencias biológicas, sociales, intelectuales, simbólicas y hasta morales que existen entre hombres y mujeres, fundamentándolas de forma interrelacionada desde la ontología, metafísica, epistemología y ética. En este sentido, cabe preguntarnos con estas conceptualizaciones, si los filósofos han apuntado a explicar las diferencias según las esencias del mundo, a describir el estado del mundo vigente a su época o prescriptivos del orden social como debería ser idealmente. Por un lado, la reflexión filosófica en un aspecto descriptivo toma como materia

prima las ideologías vigentes y las sistematiza en representaciones de la organización social, aun cuando éstas implican prácticas discriminatorias que algunas veces no han sido cuestionadas en el plano personal, social ni filosófico. Por otro lado, al atribuirle a las diferencias biológicas sexuales un orden ulterior natural, que se traducen en propiedades normativas del orden social, se ha incurrido en la falacia naturalista de hacer de la “biología un destino”, de este modo, siguiendo la inferencia de que lo que es en el plano biológico debería ser en el plano moral, se reproducen los sistemas de dominación según el “orden de la naturaleza” para justificar la desigualdad.

Si bien, el sexismo ideológico ha sido respaldado por la filosofía y otras disciplinas intelectuales que se abstraen de los prejuicios de sus épocas, no es sólo un descuido que requiere simplemente resaltar las incoherencias entre la teoría y la práctica de su sistema, o aplicar los conceptos presuntamente universales a la otra mitad de la especie humana con el fin de hacerlos consecuentes con su propia universalidad, sino que más allá de estas resoluciones inocuas, es importante desentrañar el sesgo ideológico que está en el origen mismo de las categorías y su sistematización, que radica en la comprensión ontológica binaria, antagónica y jerárquica del mundo. El sexismo allí como comprensión de la realidad social, persigue el interés por perpetuar la subordinación de las mujeres, que de forma explícita actúa en discriminación, y de forma implícita con el androcentrismo, como forma más encubierta y menos visible (Amorós, 2000). Así, de forma consciente o no en la filosofía, se replican en la teoría las prácticas discriminatorias contra las mujeres acerca de qué lugar ocupan en la naturaleza, en el orden social y como objeto de reflexión filosófica.

1.1.2 La filosofía patriarcal, legitimación del sexismo filosófico

Numerosos discursos reproducen las ideologías sexistas, entre ellos, diversos autores del canon filosófico que, a pesar de pertenecer a escuelas, corrientes y épocas distintas, legitiman el orden que asegura la supremacía de los varones y lo masculino, por ello, si bien como afirma Amorós, no existe una unidad

ontológica estable, es decir, parten de diferentes posturas acerca de la comprensión del ser, sí promueven un orden de poder metaestable a partir del sistema de prácticas reales y simbólicas de la organización pactada entre los varones:

El patriarcado [...] se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma toda su consistencia de estas prácticas [...] Por lo que podríamos decir que patriarcado es el conjunto metaestable de pactos -asimismo metaestables- entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres. (Amorós, 2005, p. 127)

Por ello, cuando el discurso filosófico participa en la legitimación retrospectiva de su discurso y prácticas hechas por y para varones, con el fin de perpetuar proyectivamente el orden patriarcal establecido, toma parte de la filosofía patriarcal que configura la percepción de la organización social, incidiendo de la razón teórica a la práctica e inscribiéndose en instituciones sociales y culturales de dominación. Esta racionalidad patriarcal define la tradición filosófica que nos llega hasta nuestros días al ejercer el poder genealógico de nombrar, categorizar y dar significados desde el androcentrismo a las prácticas y fenómenos sociales, que cobrarán sentido dentro de sus propios presupuestos sistemáticos en los que tendrán su valor de verdad, por el que se constituye un sistema de dominación masculina que coloca a los varones como el género universal que difunde sus valores y normas de organización socialmente aceptada, desde un discurso elaborado a partir de la perspectiva del privilegio del varón.

Ahora bien, la facultad teórica de categorizar y dar significado a las prácticas que constituyen el colectivo de los varones, no se genera por la mera conceptualización diferencial donde cualquiera de los dos grupos, varones o mujeres, pueda tener la hegemonía de poder, debido a que el sistema de categorización por la organización genérica desde sus inicios contiene una

valoración desigual, a pesar de que la diferencia sexual sobre la que se basa no contiene en sí misma ninguna distribución de poderes, es decir, la construcción del sistema de género en su origen es ya patriarcal y jerárquica. Así mismo la constitución correlativa del grupo de las mujeres a partir del orden género-sexo que instauran los varones, forma una ideología de género al construir atributos de los sujetos masculinos y femeninos según su orden en la naturaleza como seres sexuados, que implican diferentes modos de vida de los papeles apropiados que han de desempeñar según su sexo, y deben adoptar individual y socialmente como su identidad de género de manera innata e inamovible; por lo tanto, la ideología de género, al asignar roles de género a partir de las naturalizadas relaciones de poder, es también un producto patriarcal y correlacionado al sexismo ideológico, debido a que muchos de esos roles están basados en la subordinación.

Si bien, hay que reconocer que no todos los hombres emplean el discurso filosófico como forma de discriminación hacia la mujer puesto que se han elaborado discursos en contra de la ideología sexista, como ejemplo está Poullain de La Barre con *La igualdad de los sexos, discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios* de 1673, y John Stuart Mill con su obra *La sujeción de la mujer* de 1869, la mayoría de los discursos que cuestionan el orden social o que denuncian las opresiones por razones de clase siguen reconociéndose con sus interlocutores dentro del grupo de los varones y están dirigidos hacia los varones como sus contrapartes, tales como el proletariado hacia los burgueses, hombres racializados hacia los hombres blancos, hombres esclavizados hacia hombres ciudadanos libres de derechos, etcétera, por lo que es aún el pacto patriarcal un pacto interclasista. Dicho esto, hay que matizar, aunque los sujetos del discurso filosófico canónico son determinados varones pertenecientes a seleccionados grupos sociales de raza, etnia y clase social, todos ellos participan con sus atributos del ideal universal de la masculinidad, del cual no hay una toma de conciencia colectiva ni crítica del privilegio como clase dominante que impone las normativas, cuyo género supone el único que puede mantener el continuum de

prácticas de dominio y la posesión de la facultad racional que requiere la filosofía para elevarse a la universalidad.

Si la filosofía ha contribuido con su discurso a legitimar la desigualdad, exclusión y subordinación de las mujeres, se puede por su carácter crítico, analizar, deconstruir y construir una visión hacia nuevas prácticas de organización social encaminadas a la igualdad y no discriminación entre hombres y mujeres. Es necesario para ello, dar una mirada crítica al *corpus* filosófico y sus implicaciones actuales para la praxis social y política. En palabras de Alicia Puleo, filósofa feminista española “no se trata de buscar perlas de la misoginia” (Puleo, 2013, p. 18), a pesar de que encontraríamos muchas en la historia, sino de entender en nuestro presente los mecanismos teóricos y prácticos de nuestra actual organización social, las formas en las que opera el sistema de dominación sobre los sujetos y qué tipo de argumentaciones son posibles desde la reflexión filosófica para la propia construcción de la identidad de las mujeres como sujetos políticos sobre la identidad de género socioculturalmente construida, a partir de las posibilidades de un discurso no sexista que desarticule la discriminación y violencia del androcentrismo.

1.2 Aristóteles: Sistematizando la metafísica binaria de occidente

Si nos remontamos a los albores de la diferenciación binaria del sexo en la filosofía, que respalda el discurso discriminatorio sexista y abre la tradición patriarcal de manera sistemática, hemos de remitirnos a la cuna del pensamiento de la civilización occidental en la antigua Grecia. Este periodo filosófico se distingue en sus tópicos por cuestionarse acerca de la naturaleza del mundo, es decir, los principios o el *arkhé* que constituyen y ordenan al cosmos, cuya tradición es recuperada por Aristóteles (384 a. C.-Calcis, 322 a. C) en el libro que en nuestros días conocemos como *La Metafísica*, donde categoriza a los filósofos que le preceden en su pregunta por el *arkhé* bajo su filosofía de las cuatro causas – la material, la formal, la eficiente y la final-, es decir, dota de sentido a los filósofos presocráticos legitimándolos retrospectivamente a la luz de su sistema, los cuales,

según su consideración, sólo aportaron razones a la causa material y parcialmente a la causa formal de la naturaleza.

Aristóteles identifica en los pitagóricos la doctrina dualista de los principios, compuesta por una serie de diez opuestos que sistematizan el pensamiento mítico: 1) límite e ilimitado; 2) impar y par; 3) unidad y pluralidad; 4) derecho e izquierdo; 5) macho y hembra; 6) en reposo y en movimiento; 7) recto y curvo; 8) luz y oscuridad; 9) bueno y malo; 10) cuadrado y rectángulo (Aristóteles, 1994a). El estagirita interpreta esta relación en términos de la contradicción básica del poema de Parménides, donde los términos del primer lugar corresponden a <<lo que es>> y los segundos a <<lo que no es>> y, para llegar a la verdad lógica, se debe seguir el principio de no-contradicción a través de la racionalidad del ser; es decir, la vía de la verdad se alcanza comprendiendo racionalmente <<lo que es>>, porque lo que se sitúa del lado de <<lo que no es>> está acompañado de la irracionalidad; en este sentido, el macho está de lado de la racionalidad, la unidad, la luz y lo bueno, del lado del ser; mientras que la hembra está del lado de la irracionalidad, la pluralidad, la oscuridad y lo malo, de lo que <<no es>> o el <<no ser>>; sin embargo, para su interpretación, el <<no ser>> no es igual a la nada absoluta, es más bien una potencia de la sustancia para llegar a ser. De este modo, la mujer se encuentra en el imaginario incompleta, en potencia de aspirar a llegar a ser de forma completa como el hombre.

1.2.1 De la inferioridad metafísica y biológica de la mujer

A pesar de que el autor consideró una simpleza la dualidad de los principios materiales del cosmos por ignorar la causas formales, eficientes y finales, en sus escritos como la *Investigación sobre los animales* y *La reproducción de los animales* se apoya de estos principios binarios para construir la teoría de la diferenciación del sexo biológico que se tiende entre la física y la metafísica, empatando con ella su teoría las cuatro causas y la doctrina del hilemorfismo de la materia-forma que constituye a los cuerpos; para hacerlo, homologó las diferencias sexuales desde un nivel físico al metafísico. El sexo del macho a nivel físico se corresponde con el

papel metafísico de dotar la causa formal del embrión, y el sexo de la hembra al nivel físico se corresponde con el papel metafísico de ser la causa material en la reproducción. No obstante, hay que recalcar que, en ambos seres humanos -macho y hembra- la finalidad de su reproducción es la misma que la de todos los seres animales, perpetuar el ser, dado que, siguiendo los principios parmenídeos mencionados anteriormente, el ser es mejor que el no ser, y debe actualizar su existencia a través de la reproducción.

Ahora bien, según Aristóteles, es en esta función de perpetuar el ser por medio de la reproducción que se origina la distinción fundamental sexual entre el macho y la hembra, que proviene de una capacidad e incapacidad respectivamente dentro de su teoría del hilemorfismo, de segregar la forma del embrión a través de los residuos:

el macho y la hembra se distinguen por una cierta capacidad y una incapacidad (es decir, el que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es el macho. Llamo «principio» no a ese tipo de principio del que se origina, como de la materia, algo similar a su generador, sino al principio que inicia el movimiento y que es capaz de hacer esto en él mismo o en otro. A su vez, el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo es una hembra). (Aristóteles, 1994b, p. 242)

Por un lado, el macho dota del principio activo del alma del nuevo ser humano con la causa de la forma y fin² del embrión, así como la causa eficiente que produce el movimiento a través del esperma, el cual constituye el alimento residual puro, cocido en su última fase por el calor corporal, que fungirá como semilla que guarda la forma del nuevo ser humano. Por el lado contrario, la hembra dota del principio

² Cfr. En las generaciones naturales, la forma y el fin tienden a identificarse, dado que la generación tiene como fin la actualización de la forma específica, esto es la teleología inmanente de las especies.

en potencia de la materia y cuerpo del embrión a través de las menstruaciones que, según el autor, es una secreción sanguinolenta como esperma impuro debido al cuerpo frío y débil de la hembra, incapaz de darle cocción hasta la fase última, por lo que requiere del esperma para cocerse formando un nuevo ser: “Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma, aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma” (Aristóteles, 1994b, p. 144). Cabe mencionar que esta teoría de la sangre menstrual en la mujer que aporta la materia del embrión, en conjunto con la idea de que el esperma aporta el alma, fue aceptada hasta el siglo XVII cuando fue refutada por William Harvey.

Hasta el momento de la argumentación, poniendo en orden estas cualidades metafísicas de ambos sexos, se podría decir que el macho provee de la causa formal, final y eficiente del embrión, mientras que la hembra provee de la causa material. El macho dota del alma, y la hembra dota del cuerpo. El macho constituye el principio activo o agente que produce la forma, y la hembra el principio pasivo o paciente que alberga en potencia la materia. La hembra, aunque posea el lugar y la materia, no puede engendrar por sí misma un nuevo ser porque le falta el principio del movimiento capaz de definir esa materia, por tanto, necesita complementar su materia con la forma que le dota el macho.

El macho, del lado del ser, tiene una función privilegiada al dotar del alma al ser humano, mientras que la hembra, del lado del <<no ser>> constituye la potencia pasiva de la sustancia de llegar a ser a través de la reproducción. Esta jerarquía hace al macho un ser superior, mejor y más divino que la hembra, la cual, Aristóteles considera como el primer fracaso o una malformación de la naturaleza, semejante al monstruo, no obstante, éste se ha generado por un accidente derivado de una materia defectuosa, mientras que la hembra, es un error necesario que tiene como causa final la preservación de la especie humana:

El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho. Pero ella es necesaria por naturaleza: pues hay que preservar

el género de los animales divididos en hembra y macho. Y como algunas veces el macho no puede prevalecer por su juventud, vejez o alguna otra causa similar, es forzoso que se produzcan hembras entre los animales (Aristóteles, 1994b, p. 246)

Aquí se imprime en la reproducción una escala de valores asociada a los valores del ser, que colocan al macho en superioridad respecto de la hembra tanto a nivel físico y como metafísico por la jerarquía de las cualidades “divinas” del alma sobre la materia. Si bien, macho y hembra difieren tan sólo respecto a la facultad reproductiva y sus respectivos órganos sexuales, pues comparten todas las demás características físicas, como ojos, nariz, piernas o brazos; el cambio de esa función reproductiva llega a alterar todos los demás aspectos del individuo, por lo que el sexo del macho y sexo de la hembra no son una diferenciación cualquiera intercambiable, sino un principio que los vuelve contrarios (Aristóteles, 1994b); por tanto, la oposición sexual necesaria para la reproducción los difiere y los define como entidades distintas, constituyendo una identidad a partir de esa diferencia sexual. Esta identidad por la diferencia sexual entre el macho y la hembra humanos, aunada a la escala de valores, trasciende en sus relaciones a la vida familiar y vida social del *oikos* y la *pólis*, pues: “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, 1988, p. 58).

1.2.3 De la subordinación natural en la sociedad de la mujer al hombre

Hembra y macho no pueden existir el uno sin el otro en miras a la reproducción, por lo que se integran en una comunidad para satisfacer ésta y las demás las necesidades de su día a día. La unidad en la que se constituyen es el *oikos*, entendida como casa o unidad familiar conformada por el esposo, la esposa, los hijos, los esclavos y los bienes. La estructura de las relaciones en el *oikos* debe seguir un esquema de gobierno según su respectiva naturaleza superior e inferior,

en el que uno manda y la otra obedece, así las relaciones entre hombres y mujeres que son marido y esposa deben ser del tipo aristocráticas, con el hombre a la cabeza en función de sus virtudes, cualidades y méritos, capaz de proponer lo mejor para sus subordinados, es decir, esposa, hijos y esclavos. En la familia el marido debe gobernar a la mujer como un ser libre, en reconocimiento de que él mismo por su naturaleza es más apto para mandar de acuerdo con su dignidad, pero debe a su vez, asignar a su mujer lo que se ajusta a ella (Aristóteles, 1985), así pues, debe mandarla con justicia. Sin embargo, esta justicia es una peculiar, pues en ella no aplica la ley de la ciudad que rige a los hombres iguales y libres porque la mujer no es igual a él, por tanto, la justicia doméstica o del *oikos* implica tratar desigual a los desiguales, en este caso a la mujer, en razón de su naturaleza inferior.

Al respecto del *oikos* o unidad familiar, su finalidad no es sólo satisfacer las necesidades vitales de sus miembros para sobrevivir, sino que busca alcanzar un buen vivir para la vida feliz de acuerdo a lo que es justo y necesario para cada uno de sus miembros; este buen vivir que rebasa la subsistencia, es posible por la unión de varias familias que conformarán comunidades o aldeas, y éstas, a su vez, a la ciudad o la *pólis*. Ahora bien, la agrupación del ser humano en comunidad es parte de su naturaleza como animal social, derivada de su alma intelectual que le dota de *logos* como palabra y razón para comunicarse con los otros, por lo que es así mismo en su naturaleza un animal político³ -perteneciente a la *pólis* o ciudad- que requiere armonizar sus relaciones con los otros a través del gobierno como forma de organización política –es decir, de la *pólis*-, y de las leyes para administrar esas relaciones sociales con principios como la justicia. De lo anterior, se sigue que el Estado deriva de la familia, y la organización política para su gobierno deriva de las formas de organización de las estructuras familiares; por lo que, si la mujer está

³ El ser humano como especie se diferencia del resto de los animales por tener un alma intelectual que le da la palabra o *logos*, además del alma sensitiva como los animales, y el alma nutritiva como las plantas.

subordinada en la estructura familiar por su naturaleza física y metafísica, lo estará naturalmente también al nivel de la *pólis*.

Más adelante, la visión de la naturaleza de la mujer y su lugar en el Estado, se transformará a partir de las convulsiones políticas de las expansiones de los imperialismos que tocarán también tierras griegas, reemplazando a los clásicos griegos por la filosofía cristiana, pero valiéndose de sus mismos esquemas categoriales. En esta transición de la edad antigua hacia la edad media, numerosas características morales le son adjudicadas a las mujeres a la luz del dogma de la religión cristiana y serán retomadas más adelante para restringir su circunscripción en el ámbito político y moral durante la modernidad, formando las raíces de los sistemas simbólicos de la civilización occidental.

1.3 Transición simbólica de la mujer de la edad antigua a la edad media

Antes de la propagación del monoteísmo de la religión judeo-cristiana en occidente, la mujer de la edad antigua ocupaba en los mitos un papel privilegiado por su relación a la fertilidad asociado a las actividades agrícolas, siendo representadas por diosas madres en diferentes culturas, incluyendo la de la Grecia antigua, Aristóteles decía:

por lo que también en lo que respecta al universo, se nombra a la naturaleza de la tierra como algo femenino, y la llaman madre, y al cielo, al sol o a cualquier otro cuerpo semejante les designan como progenitores y padres. (Aristóteles, Reproducción de los animales, 1994, pp. 63-64)

Así, el culto a la diosa madre se le rendía en Sumer como Ninhursag e Inanna; en Babilonia como Kubab e Ishtar; en Fenicia como Astarté; en Canaán, como Anath; en Grecia, como Hekate-Artemis (Lerner, 1985). El poder de dar vida de las diosas era análogo al poder de dar vida de la naturaleza; al respecto, rescata Simone de Beauvoir, que para los hombres la naturaleza se les presentaba como una madre; simbólicamente la tierra es mujer y está formada por las mismas oscuras

potencias que la tierra. Los misterios que le envuelven son equiparables a la contingencia en la naturaleza de la vida y la muerte, asociando las mujeres a la magia y la fortuna de las cosechas, generándose alrededor de su figura enigma, respeto y terror (Beuvoir, 2020). Es contrastante cómo sucedía esto a la par de las restricciones sociales, debido a que las mujeres se encontraban subordinadas, legal, económica y educativamente a su tutor, siendo éste su padre o su esposo; y, no obstante, tenían presencia ritual en la vida diaria como diosas o sacerdotisas que mediaban entre los dioses y los seres humanos con su atribuido poder espiritual y metafísico, al que pedían fervores con oraciones, cultos, ofrendas y sacrificios. De este modo su poder era un enigma temido y a la vez, venerado.

Hasta ese momento, la fertilidad y poder de procreación asociada a la sexualidad femenina de las diosas madres en las religiones politeístas, tiene un aspecto sagrado que se refleja en las teogonías con los mitos sobre el origen del mundo y de la humanidad, sin embargo, este poder es sustituido gradualmente en el monolatrismo -creencia en varios dioses pero adoración a un solo dios superior- tras el surgimiento de los estados gobernados por monarcas, quienes asumen a su vez el liderazgo político-religioso de sus imperios, poniendo predominio en el poder de las figuras divinas masculinas y sobre ellos mismos en su calidad de reyes como una continuidad terrenal del poder divino, transformando la figura de la diosa madre en el prototipo de madre y esposa ideal, y transfiriendo finalmente el máximo poder creador un único dios masculino. De este modo, las deidades pasan del politeísmo, al monolatrismo que dio lugar al monoteísmo. Mientras que, en el politeísmo, los dioses y diosas antropomorfizadas corresponden a la personificación de hechos observables y se complementan en sus tareas creadoras, como el Sol y la Luna, el dios monoteísta tiene un poder simbólico que proviene de la abstracción, y cobra forma a través de su propio concepto de espíritu creador, que no se corresponde precisamente con un hecho de la naturaleza; es un dios único, invisible e inefable.

En el monoteísmo hebreo, el poder de la vida, es decir, de la creación, corresponde a un solo dios todopoderoso creado *ex nihilo*, siendo la primera causa

formal, material y eficiente de todo lo que existe -el motor inmóvil-, si lo pensamos dentro de las categorías aristotélicas. La creación del universo y la vida ya no tiene un origen maternal. La mujer ya no es creadora del fruto de sus entrañas ni causa material, sino Dios, de modo que la creación queda separada de la procreación que involucra la sexualidad y el erotismo femenino; éstos últimos se ligan profundamente al pecado, el mal, el origen de la muerte y con ello, a la “caída” de la humanidad según su doctrina. A partir del monoteísmo hebreo, o judaísmo; surgió el cristianismo en el siglo I d.C. y se extendió por toda Europa en el siglo IV d.C. debido al Imperio Romano que lo adoptó como la única religión oficial del imperio.

1.3.1 Monoteísmo judeocristiano: La pérdida del poder divino femenino

Antes de la adopción del cristianismo, el Imperio Romano se destacaba por asimilar las divinidades, prácticas, creencias, costumbres y cultos de sus pueblos conquistados, de modo que adoptó muchos aspectos culturales de la antigua Grecia cuando conquistó la región helénica. El pensamiento del cristianismo romano embonó muy bien con las categorías filosóficas del pensamiento helénico, particularmente las categorías dualistas de los pitagóricos, sobre todo en lo referente a su doctrina de la creación con los principios de la unidad y pluralidad, la luz y oscuridad, lo bueno y malo, y el macho y la hembra, el ser y el no-ser. Así mismo, el dualismo hilemórfico materia-forma se adaptó muy bien a la antropología filosófica del cristianismo para las categorías del alma-cuerpo que componen la naturaleza ser humano; y la causa final de la eternidad del ser empató con la idea del Dios eterno.

La filosofía medieval retomó a dos grandes filósofos de la antigüedad griega, Platón y Aristóteles, para la racionalización de su sistema de creencias que pudieran justificar su dogma, así, la razón filosófica como herramienta se empleó, o bien, para alcanzar la verdad divina, o bien, para interpretar la revelación, es decir, la verdad revelada de antemano. Los Padres de la Iglesia, como San Agustín, gradualmente consolidaron las doctrinas del cristianismo y el canon del Nuevo Testamento.

Si Aristóteles hizo una reconstrucción genealógica de la filosofía presocrática cuyo *telos* es su propio sistema tetracausal, San Agustín hizo una reelaboración teleológica de la historia universal de la humanidad a partir del Antiguo Testamento, con miras a resolver la lucha dialéctica entre la vida terrenal pecadora y la vida espiritual, para la salvación en la vida eterna desde la lectura del Nuevo Testamento.

Según la doctrina judeocristiana, Dios como causa primera, formal y eficiente, tomó del barro de la tierra soplando el alma sobre ella, creando al hombre, el cual propagaría toda la humanidad y señorearía sobre toda creatura viviente en la tierra. El hombre es el principal de todos los seres animados, hecho por Dios a su imagen y semejanza, lo creó con la condición de que, si cumplía en su deber de obediencia, sería inmortal y viviría con la felicidad eterna en el paraíso que creó para él; pero si desobedecía comiendo del árbol del bien y del mal (el árbol de la sabiduría) conocería la muerte; es decir, sufriría el castigo de la mortalidad que habría de heredar a toda su descendencia, desterrándolo para siempre del paraíso terrenal. Con el primer hombre, Adán, tuvo origen todo el género humano. A partir de la costilla de Adán, Dios creó también a la primera mujer, Eva⁴, para que fuera su ayuda en la reproducción de su especie y dominio de su tierra, según San Agustín, la mujer era necesaria como pareja para la procreación y no para otras actividades, pues para todas las demás habría estado mejor ayudado por otro hombre que por otra mujer.

Una vez creados ambos, les ordenó poblar el paraíso y puso la naturaleza toda a su disposición. No obstante, en descripción de San Agustín, un ángel soberbio que les envidiaba a través de la serpiente “cautelosamente comenzó a platicar con la mujer, empezando por la parte inferior de aquella humana compañía [...] juzgando que el varón no era tan crédulo y que no podía ser engañado sino cediendo y dejándose llevar del error del otro” (Agustín, p. 406). La mujer se dejó engañar y Adán cedió al engaño anteponiendo la voluntad de su compañera a la

⁴ Se invierte el orden donde el varón nace de las entrañas de la mujer, para que la mujer nazca de la carne del hombre, de allí el nombre que Adán le da a Eva, varona.

voluntad divina. Eva fue engañada por la codicia de la sabiduría, el hombre fue arrastrado al pecado por la mujer. La mujer propició la caída de la humanidad de la alianza divina y la expulsión del paraíso, alterando la relación con Dios, con la tierra y con el varón.

El castigo de Dios para la desobediencia de la mujer fue parir con dolor a sus descendientes, hacer de la maternidad -su misión reproductiva- un castigo doloroso; y poner su voluntad al deseo de su marido para que éste domine sobre ella. A partir de este relato, desde la tradición judeocristiana, la mujer queda identificada como la introducción para toda la humanidad del pecado, el mal y la muerte; perdiendo la naturaleza divina del origen de la vida, que le caracterizaba en tiempos “paganos”.

Muy semejante a esto es lo que leemos en el mismo libro del Génesis de la mujer, [...] porque (Dios) habiéndole dicho a ella: «Sin duda que he de multiplicar tus tristezas y dolores, y con ellos darás a luz tus hijos», después añadió: «Y a tu marido será tu, conversión y él será señor de ti.» Lo mismo que dijo a Caín del pecado, o de la viciosa concupiscencia y apetito de la carne, dice en este lugar de la mujer pecadora, de donde debemos entender que el varón, en el gobierno de su mujer, se debe haber como el espíritu en el gobierno de su carne, (Agustín, p. 426)

1.3.2 La mujer como origen del mal en la humanidad

Siguiendo a San Agustín, cuando Eva desobedece a Dios no peca por tener maldad, sino por carecer de bien, pues el mal no existe sustancialmente. El mal no es causa eficiente, sino deficiente, por ausencia del conocimiento del bien. La caída de la gracia divina para la humanidad fue tomar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, que significaba seguir el propio albedrío de la libertad, prefiriéndola por encima de la ley divina, desobedeciendo incluso la ley natural creada por Dios.

Cuando Eva escoge hacer uso de su libre albedrío desobedeciendo a Dios, hace un uso perverso de su libertad, eligiendo la ausencia de Dios; San Agustín, (citado en Bavel, 1989) estima que esta elección pudo deberse a la menor inteligencia de Eva:

La mujer (Eva) habría tenido menos inteligencia que Adán y tal vez habría vivido aún según el sentido de la carne... quizá la mujer no había recibido aún todo lo que se necesita para llegar al conocimiento pleno de Dios, lo que recibiría poco a poco por medio del varón que la regía. (Bavel, 1989, p. 5)

Es decir, Eva, la mujer, vive más cercana a la naturaleza carnal, mientras que Adán, el hombre, con su inteligencia debía guiarla. No obstante, según algunas interpretaciones, Adán sigue a Eva debido a la concupiscencia del deseo por su compañera. Mientras que a Eva la domina la ambición de sabiduría, a Adán lo domina el deseo sexual por la mujer, por lo que la sexualidad y el pecado quedan ligados profundamente al mal original que produce la caída de la humanidad en la mortalidad. Eva es, por tanto, la madre del pecado, y de este modo, queda anclada la creencia de que el deseo sexual hacia las mujeres inclina al mal, rompiendo la alianza entre el hombre y Dios; la mujer por ello ya no es intermediaria de la divinidad, sino que la corrompe y merece ser castigada por ello.

1.3.3 La mujer como el origen de la muerte

La condena del pecado deterioró la naturaleza del hombre con el origen y propagación de la muerte a la humanidad, y así mismo, introdujo el sufrimiento que ésta genera. La muerte se puede entender de dos sentidos, la del alma cuando es abandonada por Dios y la del cuerpo cuando es abandonado por el alma. La primera muerte, la del alma, tuvo lugar cuando el hombre se apartó de Dios desobedeciéndolo, y Dios le castigó con la segunda muerte, la del cuerpo, apartando su gracia del hombre haciéndolo volver a la tierra en su senectud cuando

los años lo acabasen, sin aspirar a la vida eterna. La segunda muerte, la del cuerpo, es común a toda la estirpe de Adán; mientras que la primera muerte, la del alma, se puede librar por medio de un salvador, Jesucristo, con lo que el Nuevo Testamento viene a reestablecer la alianza con Dios, dándole su *thelos* en trascender la muerte con la posibilidad de la resurrección del cuerpo espiritual. La muerte no estaba en la naturaleza del primer hombre, Adán, sino que se introdujo como castigo. A los que le sucedieron de su estirpe con Eva, se les heredó el castigo de la mortalidad como su nueva naturaleza, en otras palabras, el pecado de la mujer transformó la naturaleza humana para siempre.

Todo el linaje humano que se había de propagar por medio de la mujer en sus hijos y generación existió en el primer hombre cuando los dos primeros casados recibieron la divina sentencia de su condenación; y lo que fue hecho el hombre, no cuando le creó Dios, sino cuando pecó y fue castigado, eso fue lo que engendró respecto al origen del pecado y de la muerte. (Agustín, pág. 369)

1.3.4 La necesidad de la subordinación moral de las mujeres

Debido a que la mujer es el origen del pecado, y el hombre la sigue por su concupiscencia, surge la necesidad del control de la sexualidad de las mujeres y de la reproducción para evitar las tentaciones del mal. Por ello, la mujer debe obediencia al hombre, porque su ausencia de razón le ha conducido al pecado y se estima al hombre con una inteligencia superior que debe prevenirla:

Hay también un orden natural en los seres humanos, de modo que las mujeres sirvan a sus maridos y los hijos a sus padres. Porque también en esto hay una justificación, que consiste en que la razón más débil sirva a la más fuerte. Hay, pues, una clara justificación en las dominaciones y en las

servidumbres, de modo que quienes sobresalen en la razón, sobresalgan también en el dominio. (Bavel, 1989, p. 5)

La subordinación de las mujeres y su pasión es necesaria para mantener el orden social, pues de no ser conducidas, disciplinadas, corregidas o guiadas por el varón, se conducirían con falta de racionalidad, siendo un peligro para ellas mismas y los otros. Las prácticas del pueblo hebreo lo constatan; en el Antiguo Testamento, el orden social se resguardaba en el orden patriarcal como la autoridad indiscutible del patriarca sobre los miembros de la familia o tribu. Se esperaba que las mujeres se casaran para pasar del control de los padre o hermanos, al control del marido y el suegro. Si el marido fallecía antes que la esposa, el hermano del marido u otro pariente cercano debía casarse con ella para asumir su control y preservar el patrimonio dentro de la familia; así mismo, la mujer debía ser virgen al momento de su matrimonio y jurar fidelidad absoluta a su marido, sin poder divorciarse de él, aunque un motivo de divorcio por parte del marido podía ser la esterilidad de la esposa por la incapacidad de ésta de preservar el patrimonio entre su descendencia, situación por la cual el marido podía traer esposas y concubinas a su casa si su primera esposa no concebía un hijo varón que continuara su linaje. Era tan fuerte el dominio sobre las mujeres que, en caso de violación, la ley forzaba al violador a casarse con la mujer que había violado sin la posibilidad de disolver el matrimonio. Las mujeres como propiedades de los hombres de sus familias, eran consideradas objetos de intercambio en razón de sus servicios reproductivos, sin poseer derechos legales sobre sus personas o sus cuerpos, con lo que se asemejaba mucho a la situación de subordinación social al resto de las mujeres en tribus paganas.

A partir del Nuevo Testamento que forma parte de la doctrina cristiana, la mujer debe seguir el ejemplo de María, la madre de Jesucristo, al cumplir el papel de madre abnegada y aceptando el designio divino para reestablecer la alianza entre Dios y la humanidad que la primera mujer, Eva, ha quebrantado por sus pasiones.

En otras palabras, la subordinación como madres y esposas, diligentes, abnegadas, modestas y honradas, sin la mancha del pecado original, es decir, desprovistas del deseo sexual, será necesaria para reestablecer el orden que supone, ha de salvar la humanidad. La mujer ha pasado del pecado mortal a la santidad. Con ello, el asiento de la moral femenina cristiana se definirá a partir de la relación de la mujer con su propio cuerpo, es decir, una mujer virtuosa según el mandato divino, es la que ejerce el dominio de sus pasiones sexuales desenfrenadas cultivando la castidad y se contenta con su papel en la esfera familiar sacrificándose en aras del amor por sus hijos y marido; esto es, una mujer que ha sido felizmente domesticada.

Este control del deseo sexual se vuelve un tema central para la vida pública en la época medieval, pues el clero reconoce que la sexualidad tiene un poder de las mujeres sobre los hombres, que la Iglesia ha de reprimir moralmente al convertirlo en un objeto de vergüenza, y sólo ha de ser limpiado por la confesión. Las prácticas penitenciales comenzaron a reconstruir un canon de la sexualidad, produciendo con su discurso un poder de verdad que validaba los actos sexuales bajo ciertas circunstancias -de personas, días o posiciones- y los prohibía bajo otras tantas, como las prácticas homosexuales, el sexo no procreativo o durante los periodos menstruales de la esposa. Con la legislación de la Iglesia para disciplinar la sexualidad, ésta fue politizada, volviéndose una cuestión de Estado, por lo que las mujeres de los movimientos herejes (que tenían los mismos derechos que los hombres) fueron reprimidas, perseguidas, quemadas o emparedadas en las cacerías de brujas que comenzaron en el siglo XV. Algunas otras prácticas de Estado fueron la aplicación de políticas sexuales para aliviar las tensiones sociales de los antagonismos de clases socioeconómicas, donde se legalizó la violación a las mujeres pobres y se institucionalizó la prostitución con el establecimiento de burdeles municipales que fue visto como antídoto por la Iglesia para la homosexualidad y las prácticas sexuales de los herejes (Federeci, 2004).

La devaluación simbólica que tuvieron las mujeres en relación con lo divino, así como el control de la sexualidad para prevenir la inmoralidad y el desorden

social, pasó a ser una de las bases de la civilización occidental que arrancaron de la herencia cultural de la Biblia y los mandatos cristianos de la mujer en la edad media, con lo que la subordinación de las mujeres y la discriminación sexista se ve como un orden natural y necesario y, por tanto, se torna invisible. Muchas de las principales creencias, idearios colectivos, y normas sobre el género y la moralidad de la civilización occidental, parten de este periodo y se consolidan políticamente con el giro antropocéntrico y a su vez, androcéntrico, en el periodo de la modernidad, pues serán no sólo un dogma de la Iglesia, sino racionalmente sustentados desde la antropología filosófica.

1.4 Consolidación de la ontología binaria: del medievo a la modernidad

El periodo de la modernidad lucha contra la herencia e imposición de la tradición medieval, debido a la incertidumbre de la época ante el resquebrajamiento de los dogmas religiosos; pues frente al conocimiento dogmático como verdades reveladas promovidas por la autoridad de la doctrina escolástica, se acuñan las propias directrices críticas a partir de la razón y la experiencia para la obtención de verdades evidentes e indubitables. Ante tal panorama, el periodo renacentista de transición entre la era medieval y la modernidad, se mueve en hallar las nuevas bases para explicar el mundo a partir del conocimiento secular, en el entendimiento del cosmos y el lugar del hombre en éste.

Si el periodo filosófico de la antigüedad se distinguía por cuestionarse acerca de la naturaleza del mundo y su sustancia, el periodo medieval por preguntarse acerca de Dios y sus atributos, el periodo de la modernidad se caracteriza por cuestionarse acerca de la posibilidad y la naturaleza del conocimiento del mundo, así como sus fundamentos en las facultades humanas; por ello, a la convicción de la búsqueda de verdad en este periodo, se le añade el giro renacentista de la teología a la antropología, que pone en el centro al hombre como valor supremo -sustituyendo a Dios- y sus facultades como referentes del conocimiento. La antropología renacentista retoma la cultura griega y con ello, la comprensión del hombre como un microcosmos, que encierra de manera interna el orden jerárquico

y composición dual de los principios del cosmos; recuperando algunas divisiones categoriales binarias como la mente y cuerpo, en la ética la razón y pasión, en la política el ámbito público y privado, así como la cultura y naturaleza; y en la epistemología se formula la nueva relación sujeto y objeto que pone su acento en el papel activo del hombre para la producción del conocimiento.

De este modo, el filósofo René Descartes, considerado para la historia de la filosofía como padre de la Modernidad, inaugura una era que teorizará sobre el sujeto como problema central, al pensar la relación con el mundo a partir del hombre y su razón; una relación antropocéntrica que sitúa al hombre como *subjectum* o <<sujeto>> subyacente a la objetivación de los entes del mundo. Ser sujeto es la posibilidad de realizar actos cognitivos de objetivación y representación de los entes del mundo en la conciencia. El *subjectum* o sujeto en el extremo del polo epistemológico sujeto-objeto, posibilita el conocimiento, aprensión, dominio y control de los entes que le son presentados como objetos. La objetivación o cosificación del mundo no sólo sostiene un dominio de la naturaleza, también sobre otros grupos humanos que no son considerados como sujetos.

Dentro de esta antropología filosófica, el hombre es un ser autónomo compuesto por una unidad dual indisoluble de cuerpo y mente, *res extensa* y *res cogitans*, que forman las dos sustancias constitutivas del hombre. Gracias a la sustancia mental, el acto cognitivo es fundacional del sujeto, en tanto que es consciente de su propia existencia a través de la autoconciencia de su pensamiento; por tanto, aunque tenga dos sustancias, la mente y el cuerpo, la esencia del hombre es la facultad de pensar por la sustancia mental, estando jerárquicamente la razón por encima de la sustancia corpórea. Esta concepción del sujeto cuya esencia es la facultad racional domina la mayor parte de la antropología de la modernidad.

1.4.1 Kant: La diferencia moral-política de los sexos

Como parte del movimiento racionalista, Descartes retoma la conciencia individual por encima de los dogmas de la autoridad, e Immanuel Kant perseguirá

esta línea de la autonomía de la razón como timón para dirimir nuestros juicios, tanto científicos como morales. El autor estima que carácter de sujeto que subyace al dominio cognitivo, subyace también a la posibilidad de la autonomía moral, pues sólo el *logos* como razón y palabra posibilita la conformación voluntaria de los hombres en sociedad, en orden de una buena voluntad común que es racional a todos, por ello, sólo los sujetos racionales tienen la capacidad de usar la razón práctica aplicada a la moral, que permite llegar a la universalidad de las leyes morales para guiar su comportamiento. De esto se deriva que, sólo los sujetos racionales pueden ser sujetos morales.

La ética kantiana apuesta por una autonomía de la razón o de la voluntad, que se autodetermina hacia el imperativo categórico en su “deber ser”, es decir, se adhiere voluntariamente a las leyes morales universales; y agrega además a sus imperativos éticos, que toda persona debe ser considerada como un fin en sí misma y no como un medio para la realización de la voluntad propia, consideración que estará a la base del principio de dignidad que sustenta la universalidad de los derechos humanos.

Si bien, el imperativo categórico proviene siempre de un ejercicio autónomo de la razón, cuya estructura trascendental supone está presente por igual en todos los hombres -refiriendo a hombres como genérico de humanos-, no todos tienen la capacidad de realizar sus propios juicios morales, y estas son algunas de las contradicciones de la universalidad del sistema filosófico de Kant. No todos pueden aspirar al mandato de autonomía *sapere aude* de “atreverse a pensar por sí mismos”, pues Kant sostiene que, dentro del género humano⁵, las mujeres deben estar sometidas y tutorizadas por los varones, permaneciendo en una “minoría de edad”, moral y política.

⁵ Al igual que otros grupos humanos, como los que Kant llama “los negros de África”, atribuyendo su inferioridad a una diferencia racial -por su color de piel-; y los “salvajes de Norte América”. Cfr. (Kant I, 2003, p. 27-30).

Para alcanzar la perfección moral, la educación y la enseñanza moral que han de dictarse para los hombres y para las mujeres, es decir, su socialización, ha de ser diferida según las oposiciones naturales de acuerdo a su sexo. La naturaleza tiende mediante la inclinación sexual, a ennoblecer al hombre y embellecer a la mujer. Por un lado, estima Kant (2003), las mujeres son más finas, delicadas, dulces, limpias, complacientes y con un sentimiento por lo bonito y adornado, cuya naturaleza es la inclinación a lo bello. Tienen por cualidades morales un interés afectuoso, bondadoso, compasivo y pudoroso, cualidades ligadas a las labores de cuidados que realizan las mujeres, pero según el autor, propias de su sexo. Afirma así mismo, que las mujeres poseen una inteligencia bella y superflua, y si una mujer es allegada a la reflexión y pesadez del estudio, esto debilitará su encanto porque éstas son actividades propias de los varones. Las mujeres no deben entender de ciencias, literatura, idiomas, historia, especulaciones abstractas o conocimientos útiles y profundos, eso para ellas es pretencioso; más bien deben educarse en los ámbitos de la vida privada, hacia la sensibilidad de sus sentimientos delicados, y que puedan, si acaso, conmoverse por su sensibilidad de las obras de arte o el humor que las satiriza, sin afanarse en reflexiones profundas:

El contenido de la gran ciencia de la mujer es más bien lo humano, y entre lo humano, el hombre. Su filosofía no consiste en razonamientos, sino en la sensibilidad. Esta circunstancia debe tenerse en cuenta al proporcionárseles ocasiones de cultivar su hermosa naturaleza. (Kant I. , 2003, pp. 16-17)

Para instruir la moral de las mujeres, ellas no se han de guiar por las leyes universales de la razón práctica, pues su naturaleza no alcanza ese nivel de abstracción profunda propia de los varones, sólo han de guiarse en razón de su naturaleza por sus juicios personales sobre los actos que ven en torno suyo, inclinadas a la sensibilidad por lo humano y su afecto por los varones; mientras ellos

pueden elevarse moralmente a la abstracción de las leyes universales, olvidándose incluso del contenido de la moral y ocupándose sólo de su forma. Las mujeres, afirma el autor, evitan el mal no por abstraer la injusticia que radica en ello, sino porque le parece feo, contrario a su naturaleza bella; y siguen la virtud por lo que en ella encuentran de bello, mas no bueno.

Los varones, por otra parte, tienen una inteligencia profunda con la cual pueden someter al pesado examen de la razón sus juicios, alcanzando el nivel de abstracción necesario para la universalidad y dotando a su inteligencia de un carácter sublime, por consiguiente, los varones como sujetos racionales pueden lograr con su pensamiento universal, el progreso a nivel colectivo como humanidad.

Al afirmar: “nada de deber, nada de necesidad, nada de obligación. A la mujer es insoportable toda orden y toda constricción malhumorada” (Kant I. , 2003, p. 16), el autor infiere que ella no ha de participar de esta autonomía moral ni en la vida privada ni en la vida pública, pues al ser incapaces de abstraer los principios morales no pueden alcanzar el imperativo categórico de la ética del deber y, por tanto, la participación en la vida política no es parte de las implicaciones su naturaleza. Las mujeres, al no alcanzar la razón práctica, no son capaces de emitir verdaderos juicios morales, no pueden guiarse por su propio entendimiento y nunca serán capaces de alcanzar la autonomía moral. Si no pueden ser sujetos racionales, no pueden ser sujetos con autonomía moral y, por ende, no pueden ser sujetos políticos. Para guiarse en sociedad, deben aprender a regirse por las normas que los hombres con su inteligencia han creado universalmente para ellas o bien, guiarse de sus juicios particulares. Así mismo, como madres, deben cumplir con su función civilizadora de los varones para la sociedad. Su ámbito de acción, no rebasa la vida privada del mundo doméstico en la resolución de los mantenimientos de la vida para la supervivencia y la reproducción; mientras que el ámbito público de la vida política pertenece a los varones, los sujetos racionales, morales y políticos.

1.5 Críticas a la Modernidad desde el feminismo filosófico

El pensamiento moderno con el giro antropocéntrico desarrolló una concepción del ser humano asentada en concepciones binarias, tales como sujeto/objeto, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, razón/sensibilidad, público/privado, civilizado/salvaje, masculino/femenino, entre otras; estas categorías metafísicas se instalan en el imaginario colectivo, manteniendo el orden metaestable de prácticas reales y simbólicas de jerarquización y dominio. El discurso filosófico de la época, a pesar de erigirse como discurso de universalidades y supuestamente neutral, se encuentra atravesado por los dogmas de clase socioeconómica, raza y otras categorías interseccionales de sistemas de dominación; por lo que el sujeto de la filosofía moderna no es sólo el sujeto masculino, lo es también en su carácter de hombre blanco, colonialista, heteronormado; elaborando un discurso desde su perspectiva privilegiada, sin tomar conciencia su posición de poder ni mucho menos poner en cuestión su privilegio. Si bien el varón por sí sólo no es el sujeto del discurso filosófico -sin analizar todas las categorías de dominación interseccionales que le atraviesan-, el antropocentrismo propuesto es un androcentrismo, que constituye a los varones que dictan el discurso como paradigma universal de humanidad. Si este periodo de la modernidad se sostiene del mito de la liberación de la humanidad a través de la razón, como afirma Rosi Braidotti, entonces la liberación de la humanidad es parcial, perpetuando todavía las desigualdades e injusticias sociales.

Aunque la filosofía patriarcal ha dominado la historia de la filosofía tradicional, por su dominio del discurso con prácticas de marginación y exclusión, autoras desde el feminismo levantan sus discursos hacia una crítica de la cultura patriarcal, dirigidas a la metafísica, epistemología, antropología, ética y política androcéntrica. Aquí considero necesario, en primer lugar, rescatar las críticas que desarticulan el sexismo filosófico y ponen entre paréntesis el orden social establecido de la cultura patriarcal, para mostrar, en segundo lugar, la violencia con la que sus prácticas se manifiestan.

1.5.1 Universalidad del sujeto cognitivo

La primera crítica a rescatar de los feminismos filosóficos, será la pretensión de universalidad del sujeto cognitivo, que parte de la razón como la esencia de la subjetividad humana. Lo que vuelve humano al humano es ser un sujeto pensante, esto lo diferencia del estado natural de animalidad, poniendo una distancia entre su mente que conoce y lo cognoscible; es decir, una distancia de la naturaleza que se le presenta a su conciencia como objeto. La escisión tajante entre sujeto y objeto determinará el modo en que se ha entendido la naturaleza como "objeto" de conocimiento, con la que establece una relación de separación y dominio. Dentro de esta dicotomía, el sujeto es caracterizado como masculino; y el objeto, la naturaleza, como femenino.

Además, según Beauvoir, la figura de la mujer se convierte en un punto de autorreferencia para el hombre:

...el hombre no se piensa jamás a sí mismo sino pensando en lo *Otro*; él capta el mundo bajo el signo de la dualidad que en principio no tiene un carácter sexual. Pero siendo naturalmente distinta del hombre, que se plantea como el Mismo, la mujer es clasificada en la categoría de lo Otro. (Beuvoir, 2020, p. 70).

La mujer se define en sentido negativo en relación con el hombre por lo que no-es, o por la vía positiva; según Emmanuel Levinas, debe conformarse como lo otro (Levinas, 1993), alteridad fenoménica que es objeto de aprehensión de la conciencia cognitiva y de la voluntad del hombre, y como objeto de la representación se percibe fenoménicamente como un cuerpo, reducida así a su dimensión física y simbólica, es decir, cosificada, sin una reciprocidad de conciencia como conciencia de sí misma. El ser del hombre se afirma en relación frente y sobre lo otro que es la mujer, la mujer en cambio, se reconoce relativamente -no absoluta en sí- en sujeción al hombre; una relación dialéctica de reconocimiento, pero con dominio asimétrico.

Por el carácter epistemológico de la conciencia cognitiva del sujeto, el sujeto universal racional se asume como un polo positivo y a la vez, neutro del conocimiento y la percepción del mundo. El polo epistemológico masculino es, en este sentido, la medida de todo, y por excelencia, construye una visión androcéntrica del mundo.

Por eso, aunque el sujeto cognoscente se proponga desde el discurso filosófico como neutral y universal, en la práctica está reservado a las esferas masculinas que pueden adentrarse en esos conocimientos, construyendo una visión masculina de la corporeidad femenina que la ha cosificado al colocarla de forma escindida de la razón, en el extremo del binomio epistemológico sujeto-objeto. Además, como ser irracional, la mujer se guía de la sensibilidad que le provee su corporeidad para producir el “conocimiento” que tiene del mundo, un conocimiento que sólo puede ser particular de lo inmediato y no universal.

Estas críticas al sujeto cognoscitivo universal tienen varias implicaciones. Según Val Plumwood, filósofa ecofeminista, uno de los mayores retos de la superación del dualismo epistémico es evitar las falsas vías de superación como la simple inversión; es decir, valorar y revertir lo que el dualismo ha subordinado, poniendo arriba a la naturaleza y a la mujer, que antes estaban abajo en la jerarquía, para unificarlo en una homogeneidad que no reconoce ni valora lo propio de las diferencias. Por un lado, la corriente de pensamiento del <<feminismo de la diferencia>> al acentuar la naturaleza distinta de la mujer, cae en la falsa inversión; y por el otro lado, el <<feminismo liberal>> al intentar homogeneizar en la igualdad con el hombre, borra las diferencias estructurales subsumiéndolas al mismo. El empeño debe persistir en que la liberación de las mujeres -y de la naturaleza con la cual se ha asimilado la feminidad- queden fuera de todo dominio estructural. En cuanto a la relación con la naturaleza, el objetivo de esta crítica feminista al concepto de ciencia, tiende a una transformación de la separación entre sujeto y objeto, que conlleve una desaparición de la ciencia como empresa dominio y sometimiento de la naturaleza.

En relación a la política, la gran contradicción de la filosofía moderna -la filosofía del sujeto-, es que la universalidad de la subjetividad epistemológica no sea aplicable a la mitad de la humanidad, a las mujeres, que son vistas como el “otro” de la conciencia, como objetos de la conciencia y cosificadas. Las mujeres son objeto de conocimiento y participan del discurso como objetos del discurso. En este punto es fundamental el desarrollo de una idea distinta de humanidad y autonomía moral que no esté asentada en la racionalidad androcéntrica. (Amorós, 2000, p. 226), es necesario para ello redefinir el sentido de lo humano y del quehacer filosófico desde las propias voces, experiencias y prácticas de las mujeres.

1.5.2 Universalidad del sujeto moral

Otra de las críticas filosóficas frente al androcentrismo se puede hallar en la ética; una de ellas es a la teoría del desarrollo moral planteada por el psicólogo Kohlberg a partir de un estudio sobre los criterios de las elecciones morales, quien sostiene como el nivel más elevado de desarrollo moral la abstracción de principios morales sintetizados en leyes y valores universales -tales como la justicia, dignidad, libertad, entre otros-. Este apego a los valores universales proviene de una libre elección de la voluntad en suscribirse de forma autónoma a las leyes morales, más allá de la mera convención social o la coerción por el castigo, asumiendo que deberían ser aplicables para todos, encontrándose similitudes con la propuesta de la ética universal kantiana. Sin embargo, este estudio acerca de las elecciones morales contó con un importante sesgo de género, en el que se evaluó únicamente a varones, y en estudios posteriores donde se contrastó con mujeres, se asumió que éstas permanecían en el primer nivel de desarrollo moral, el preconvencional, en el cual predomina la heteronomía de la obediencia y el castigo, sin interiorizar lo correcto e incorrecto más que por sus consecuencias. Los análisis de Kohlberg parecen inclinarse a esta postura de la moral de los varones como una moral formal de abstracción de leyes universales, mientras que las mujeres se quedan en el contenido de las premisas morales. El autor sostenía que las mujeres a la hora de tomar una decisión son moralmente menos desarrolladas, pues ponían mayor

énfasis en las relaciones sociales y bienestar de los otros; y compagina nuevamente con la ética kantiana que hace una exaltación romántica de estos “valores femeninos”, asumiendo que su limitación moral es parte del encanto propio de su sexo.

Frente a esta teoría del desarrollo moral, la filósofa y psicóloga Carol Gilligan refutó a Kohlberg subrayando que, en la escala de valoración de sus pruebas, sopesaba la razón sobre la emoción y la independencia sobre las relaciones:

...a través de la óptica del género: la justicia se coloca junto a la razón, la mente y el Yo —los atributos del «hombre racional»—, y el cuidado, junto a las emociones, el cuerpo y las relaciones- las cualidades que, como las mujeres, se idealizan a la vez que se menosprecian en el patriarcado. (Gilligan, 2013, p. 54)

Por lo tanto, su teoría está valorada a partir de una jerarquía de género que privilegia lo masculino (razón, mente y el yo) sobre lo femenino (emociones, cuerpo y relaciones), pues de ese modo se perpetúa el sistema patriarcal que naturaliza su modelo binario de género. Según este modelo: “los hombres son autónomos y las mujeres viven en relaciones; los hombres son racionales y las mujeres, sentimentales; los hombres son heroicos y las mujeres, ángeles de la guarda; los hombres son justos y las mujeres, bondadosas (Gilligan, 2013, p. 44). La interiorización de este modelo de género menoscaba la capacidad de saber en las mujeres al considerarlas más emocionales que racionales; y la capacidad de los varones de preocuparse por los otros al considerar su valor como individuo escindido de sus relaciones; de esta manera, para que los varones entren en el orden patriarcal deben disociar su yo de las relaciones, su mente del cuerpo, y su

pensamiento de las emociones. Estas diferencias morales de los géneros no son producto de las diferencias naturales, sino del orden patriarcal binario del género.

Según los estudios de Gilligan, debido a este sistema patriarcal las mujeres desarrollan un razonamiento moral distinto, en que destacan el principio de responsabilidad de sí mismas y de los demás, que no debe ser considerado necesariamente como desventaja sino como otras virtudes morales. A partir de esto, surge la propuesta ética de la autora, una ética del cuidado. Esta ética parte de una antropología no esencialista de los roles de género, sin embargo, revalora la preocupación por los demás a partir del valor del cuidado, un valor que tradicionalmente el sistema patriarcal ha considerado como propio la vida privada y doméstica de las mujeres. La autora considera que el cuidado de los otros no es muestra de una inferioridad moral, sino una manera más humana de consideración hacia los otros, una ética del cuidado que no se restringe a lo privado, sino que en el cuidado de los otros es paralela a los valores de una sociedad democrática, a la vida pública. Las actividades propias del cuidado —escuchar, prestar atención, responder con integridad y respeto— son actividades relacionales humanas que no pertenecen de forma exclusiva a la naturaleza de ningún sexo (Gilligan, 2013)⁶.

1.5.3 Universalidad del sujeto político

La tercera crítica que se expondrá a continuación, será a la consideración de la universalidad del sujeto político, a partir de tres puntos: a) la neutralidad de la ciudadanía, b) la división del espacio público y privado y c) la asignación de

⁶ Esta teoría ha sido categorizada por algunas autoras como parte del feminismo de la diferencia en la reivindicación positiva de los valores considerados femeninos contrapuestos a los valores masculinos, sin embargo, matizan que corre el riesgo de asumir como propios los valores que limitan, oprimen y marginan a las mujeres en el ámbito de la vida privada. Objetan que afirmar de forma positiva la diferencia como alternativa a la universalidad de los valores masculinos, sin una conciencia crítica de la ontología de la que parten las diferencias, reafirma la ontología y perpetúa el sistema binario; sin embargo, Gilligan está consciente de la ontología de género de la que parten estos valores.

actividades productivas y reproductivas. Comenzamos retomando las premisas anteriores que sustentan al sujeto moderno; recordemos que el sujeto cognoscente es sujeto racional según Descartes, el sujeto racional es sujeto moral según Kant y el sujeto moral es el sujeto político. Ergo, el sujeto racional es condición necesaria del sujeto político, susceptible de contraer racionalmente por el contrato social derechos y obligaciones universales. Así, la subjetividad trascendental del individuo abstracto, independientemente de sus particularidades históricas, geográficas o culturales, se reúne públicamente bajo la legalidad común de la razón.

a) La neutralidad de la ciudadanía

Aquí comenzaremos por abordar el primer punto, la aparente neutralidad de la ciudadanía. A pesar de que el pensamiento político convencional presenta al ser humano como un sujeto político libre de género, lo cierto es que sus derechos y ciudadanía toman como modelo sólo a un género, el masculino, como norma universal:

...paradójicamente, este individuo abstracto ideal necesariamente era encarnado por un individuo dotado de sexo, de raza y de clase, pero con la suficiente capacidad racional como para dejar de lado sus intereses particulares y representar a la nación en su totalidad. El único individuo que podía realizar la tarea racional de la abstracción y la imparcialidad era el hombre, blanco, civilizado, cristiano y propietario. (Bedin, 2013, p. 4)

El feminismo que surge desde la Ilustración denuncia que no existe neutralidad ni imparcialidad en los ideales de libertad, igualdad y autonomía en la conformación de la ciudadanía y sus derechos, pues las promesas de la Ilustración de la razón liberadora de los hombres, justifican al mismo tiempo la dominación y sujeción de las mujeres, debido a que la falsa neutralidad del término <<hombre>> no refiere a todo el conjunto de la humanidad, sino a la universalización de las

experiencias particulares y necesidades de un grupo específico que son los varones. Según Ana Elisabetta Galeotti (citada en Bedin, 2013), el modo en que se fundamentó la exclusión de las mujeres del ejercicio de la ciudadanía es a través del lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad y la ceguera de las diferencias.

Algunos ejemplos de las reivindicaciones teóricas criticando la exclusión de las mujeres en el proyecto emancipatorio ilustrado, son Olympe de Gouges con *La declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* en 1791, y Mary Wollstonecraft con la *Reivindicación de los derechos de la mujer* en 1792. Estas autoras son consideradas como iniciadoras del feminismo de la igualdad, que exigen la inclusión de las mujeres en la universalidad de la razón, junto a los derechos que ella conlleva; siendo precursoras de los movimientos a favor de los derechos civiles y políticos de las mujeres como el derecho a la educación, a la propiedad privada, a la votación, a la participación en puestos públicos, a la libre expresión, entre otros. Las mujeres de este periodo, conocido como la primera ola del feminismo, buscan equiparar su reconocimiento político al de los varones por parte del Estado, neutralizando las diferencias de género y llevando a sus últimas consecuencias la universalidad de la razón y la abstracción del sujeto político, pues, a pesar de reconocer las desigualdades sociales por las diferencias de género como una construcción socio-histórica, consideran que estas diferencias no son una realidad ontológica que deban sustentar un paradigma político sexista.

No obstante, algunas teóricas consideran que la exigencia de la inclusión de las mujeres en la objetividad, racionalidad y el espacio público, es sumarse al lado masculino de la dicotomía que valida la masculinidad como la neutralidad de la ciudadanía, es decir, critica la exclusión de participar de la universalidad, pero no la pretensión de neutralidad en sí y lo que esto implica para la negación de las particularidades de género.

A partir de 1970, las feministas de la diferencia se cuestionaron, además de la exclusión de las mujeres, la infravaloración de las características atribuidas a su

especificidad sexual, reivindicando que las características subjetivas, afectivas y pasionales de la dicotomía, es decir, las consideradas femeninas, son incluso mejores que las masculinas (Bedin, 2013). El feminismo de la diferencia objeta que, para que las mujeres alcancen la ciudadanía no basta con sumarse al ideal de ciudadano creado en un mundo en beneficio por y para varones, pues eso consistiría en validar el sistema patriarcal, al participar de forma acrítica del mismo sistema de subordinación, ignorando las diferencias en las necesidades de las mujeres que se han profundizado por el sexismo y las prácticas discriminatorias. Defiende que las mujeres requieren de una ciudadanía diferente a los hombres, de acuerdo a sus intereses, actividades y necesidades particulares; para ello, es preciso, según esta postura, cuestionar las jerarquías presentes en el sistema, desentrañar el origen de la opresión de las mujeres, revertir la valoración tradicional de las características femeninas -como la maternidad, el cuidado y el amor- y rechazar la incorporación en los valores masculinos de la dicotomía. No obstante, este planteamiento reafirma la premisa de que existen diferencias sexuales esenciales, en naturalezas opuestas, la masculina y la femenina.

Ahora bien, ambas posturas mantienen un binarismo sexo-genérico. Por un lado, el feminismo de la igualdad aboga por una neutralidad de la ciudadanía patriarcal incorporándose a la masculinidad, mientras que por el lado del feminismo de la diferencia se opta por la sexualización de la ciudadanía conservándose en una feminidad revalorada. Desde la década de 1980 diversas críticas provenientes del feminismo negro, el feminismo poscolonial y la teoría *queer* se cuestionan por los esencialismos de género, el ideal del sujeto político universal en la ciudadanía, la identidad de las mujeres y los fundamentos de la opresión hacia las mujeres, resaltando que existen otros sistemas de dominación con sus opresiones particulares, como de raza, de etnia, de orientación sexual, identidad genérica, entre otras.

b) La división del espacio público y privado

El segundo punto a tratar refiere a la división sexual del espacio público y el privado. Podemos decir que la división entre la vida privada o de lo doméstico, y la vida pública, se remarca en el periodo filosófico moderno. La organización social de la esfera pública y privada determina los derechos, los espacios, las actividades y las conductas propias de cada sexo. Por un lado, la vida privada está vinculada al estado de “naturaleza”⁷ de la mujer, mientras que la vida pública al estado de cultura del varón.

La mujer, por haber nacido con ese sexo, no sólo no era libre porque dependía económicamente del marido sino también que poseía ciertas características naturales [...] que hacían que su tarea primordial, es decir, la que debía y podía desarrollar con mayor experticia era la tarea propia del espacio privado, las tareas domésticas y las de cuidado (Bedin, 2013, p. 4)

El ámbito de lo privado es aquél en los que se resuelven los trabajos de mantenimiento de la vida y la reproducción, problemas que han de tenerse resueltos para formar parte de la vida pública, pues una vez cubiertas las necesidades básicas el hombre puede dedicarse a la vida pública encaminada a su bienestar o la vida feliz. La esfera de lo privado-doméstico es pre-política, despolitizada permaneciendo así en el terreno de lo indiscutido porque, en primer lugar, ahí no reina la libertad sino las necesidades naturales de supervivencia; y en segundo lugar, es una condición necesaria de cubrir para que el varón pueda ingresar en la vida pública-política.

En el ámbito de la vida pública el varón ensalza la razón, la libertad y autonomía, mientras que en el ámbito de la esfera privada la mujer se presenta como lo opuesto; la irracionalidad, necesidad y pasión. En la vida pública los varones, como sujetos con autonomía moral, cambian las inseguridades de la

⁷ Naturaleza en dos acepciones, la primera como naturaleza prerracional que hay que dominar, y la segunda por su cercanía a la naturaleza biológica en su capacidad reproductiva y gestante de dar vida.

libertad natural por una libertad civil, al convenir -en condiciones de igualdad como sujetos racionales- unirse en miras a un bien común que será protegido por el Estado, garantizando su seguridad y la de sus propiedades; este convenio pactado es el contrato social. De este modo, el pacto social surge de la voluntad de someter su propia libertad a la ley, depositándola en el Estado para que éste conserve la paz.

La legitimidad del poder de este contrato social origina una nueva sociedad que dirige la voluntad de los hombres libres hacia una voluntad general por el deber, legitimando su poder civil. No obstante, en el ámbito privado no se da la igualdad entre hombres y mujeres como sujetos racionales, por lo que el poder no se adquiere por contrato y el Estado no interviene para conservar el orden y corregir los abusos:

La esfera de lo privado-familiar, y la mujer que por ella se define, permanece regida por una suerte de ley divina o natural y atada al antiguo derecho sacro. [...] el poder familiar que ejerce el varón sobre la mujer no va a encontrar en los teóricos ilustrados-liberales ninguna justificación válida fuera de la apelación a lo natural y la voluntad divina. (Petit, 1994, p. 37)

Las mujeres han participado de la sociedad civil de una forma diferente, pues ha habido un pacto original que antecede al contrato social, que Carole Pateman nombra “contrato sexual” (Pateman, 1995); éste da al varón un derecho patriarcal o derecho sexual de acceso al cuerpo de las mujeres, dotándoles de poder sobre ellas, creando así a la familia y la sociedad. Ambos contratos, el social y el sexual, forman parte de la creación de la sociedad civil y, al mismo tiempo, de sus esferas pública y privada. En ambas esferas hay manifestaciones de poder, en la esfera pública el poder civil se legitima por contrato social y en la esfera privada el poder familiar por contrato sexual a través del matrimonio. Bajo esta supuesta separación, lo privado separado de lo público no tiene trascendencia política ni social; debido a ello sólo se le ha dado relevancia al contrato social por su esfera pública, porque mientras el contrato social de los varones es un contrato por ejercer

concertadamente la libertad civil, el contrato sexual de las mujeres es una historia de sujeción asignándole un sitio privado. Con este último pacto -históricamente el primero- nace el ámbito privado, familiar o doméstico en que la mujer queda sometida al varón a cambio de manutención y protección; por lo que el contrato sexual es una condición de posibilidad para que se origine el contrato social. La libertad civil del contrato social, por ende, no es universal, sino un derecho masculino concertado, que depende de la organización patriarcal (Pateman, 1995).

Siguiendo con el derecho a la libertad civil, la búsqueda de realizar este ideal ilustrado se consolidó con la Revolución Francesa, que perseguía establecer un nuevo orden social bajo el lema “libertad, igualdad y fraternidad”, para legitimar al sujeto racional desde el ámbito moral y político hasta el jurídico. Este objetivo se concretó con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) donde todos los derechos son deducidos racionalmente y aceptados libremente para el progreso común; no obstante, las mujeres son relegadas de poder participar de este proceso, pues si no tienen razón no son partícipes del contrato social como sujetos, sino partícipes del contrato sexual como objetos y, por ende, en sí mismas no tienen derechos ni pueden ser consideradas ciudadanas, como se exponía en el punto anterior.

c) La asignación de actividades productivas y reproductivas

Como tercer punto se abordará la separación de las actividades productivas y reproductivas, de acuerdo a las “naturalezas” diferidas de los sexos y al espacio de competencia atribuido a cada uno, cuyo panorama se exploraba al inicio de este capítulo cuando se introdujo el concepto del patriarcado y su historia como sistema de organización social.

De modo histórico según Lerner (1986), las diferencias biológicas entre los sexos originan una primera división sexual del trabajo basada en las diferencias reproductivas, ya que, para asegurar la supervivencia del grupo en las condiciones de los humanos primitivos -que implicaban una corta esperanza de vida y alta tasa

de mortandad-, las mujeres necesitaban apegarse al papel de madres para mantener la estirpe, dedicándose a los embarazos y la crianza de los hijos. A ello le seguiría por conveniencia, la asunción de tareas que pudiesen empatar mejor con sus actividades reproductivas y maternas, debido a que el embarazo, el parto y la nutrición de los hijos restringía la capacidad de trabajo de la mujer y representaba más vulnerabilidad contra los enemigos y amenazas de la naturaleza, por lo que los varones debían arriesgarse para conseguir alimento con las actividades de caza, originando el arquetipo del hombre cazador. Hasta la década de los años 60, se sostenía popularmente esta teoría evolutiva de la división sexual del trabajo de las sociedades primitivas de cazadores-recolectores, en que los varones eran los que se encargaban exclusivamente de la caza de grandes animales, mientras que las mujeres se ocupaban de la caza de animales pequeños, la recolección y la crianza; sin embargo, recientes estudios antropológicos como el de Randall Haas (2020) muestran que el equilibrio de las actividades de caza para la supervivencia colectiva, requería necesariamente de la participación de ambos, varones y mujeres; y apunta a la hipótesis de que la división sexual del trabajo se produjo de manera más tardía y por tanto, la división de los roles de género no son inherentemente biológicos ni naturales al proceso de la evolución humana, sino un fenómeno histórico y cultural.

Esta desnaturalización de los roles de género y, por tanto, la desnaturalización del patriarcado como sistema evolutivo biológico de organización social empata con la hipótesis que realizaba Simone de Beauvoir en el *Segundo sexo*, al afirmar que las diferencias biológicas sexuales no implicaban por sí mismas valores de desigualdad social entre varones y mujeres, sino que esta desigualdad se desarrolló a partir de ciertos propósitos, en este caso plantea como fines la aprehensión del mundo y dominio de la naturaleza por el varón; por ende, es a la luz de este *thelos* que la musculatura y fuerza del varón representa una ventaja y valor superior para dominar, mientras que la vulnerabilidad de la mujer gestante representa una desventaja y un valor inferior. Según la autora, de estos valores surge la división del trabajo, destinando a la mujer a la inmanencia en la

reproducción y al varón a la trascendencia en el control de la naturaleza con la producción voluntaria de animales y plantas, transitando de la cacería y recolección nómada a la domesticación sedentaria con la ganadería y agricultura.

Según Simone, la visión de aprehensión del mundo y dominio de la naturaleza por la usanza de la técnica y la predicción científica para prevenir el azar es del dominio masculino. El varón actúa trascendiendo su condición animal al inventar herramientas que le permitirán hacer frente a las adversidades y resistencia de la naturaleza, es el *homo faber* que experimenta su poder, planeando y proyectándose al futuro; en esas actividades que sirve a los fines de dominio del mundo, encuentra su dignidad por encima de los animales y de la mujer. Esta valoración de la dignidad humana se encuentra aún en la dicotomía de la superioridad de la cultura o civilización sobre la naturaleza, descartando otras formas de relacionarse con el entorno donde la naturaleza no se muestra como ajena, externa ni enemiga.

Bajo este orden jerárquico, el sujeto se ha forjado y conquistado a sí mismo al forjar los útiles para conquistar y dominar la naturaleza. En la mujer la mera repetición de la vida por la reproducción sólo logra mantener a la especie, pero en el varón al trascender la vida por la existencia produciendo actos cuyos fines se proyectan a futuro -los cuales pueden trascender su propia vida-, el hombre logra asegurar la repetición de la vida, superándose al proyectar y modelar el mundo en el porvenir a través de sus actividades productivas. Según las teorías del feminismo socialista, el trabajo de las actividades productivas de los hombres genera bienes o servicios que tienen valor de cambio y generan ingresos económicos con los que pueden asegurar su libertad, independencia económica y poder, a través de un modelo económico capitalista que, a su vez, explota las labores reproductivas de las mujeres.

Frente a los actos de trascendencia del hombre, a la mujer se le ha designado la inmanencia en la repetición de las actividades diarias, es decir, reproductivas, de acuerdo a su estado de “naturaleza” que es expresada en dos acepciones; por un

lado, actividades conforme su capacidad biológica de reproducción y gestación; y por otro, actividades según su naturaleza prerracional que hay que dominar por la cultura.

Según la primera acepción de la naturaleza femenina es su capacidad reproductiva y gestante, la maternidad confiere históricamente a la mujer a una existencia sedentaria, por la que se encargaba de la recolección de alimentos que exigían el conocimiento de las propiedades alimentarias y medicinales de las plantas; creaba recipientes de arcilla produciendo vasijas y tejiendo cestos, gracias a los cuales se podían guardar los excedentes alimentarios de la tribu, administrándolos en temporadas de escases posibilitando incluso el comercio. Además, sabía transformar las materias primas y los cadáveres de animales en productos alimentarios, ropas y otros bienes de usos rituales (Lerner, 1986).

De esta manera, la mujer cumple con las tareas domésticas compatibles con la maternidad; no obstante, aunque su estado de gestación y maternidad no abarquen toda su vida, la característica reproductiva por el embarazo se prolonga a sus labores al cuidado y educación de los hijos, y por extensión, a cuidar del marido, a procurar el bienestar del resto de la familia y el mantenimiento de la casa. De este modo, siguiendo la tesis de Lévi-Strauss y Meillasoux, la apropiación del trabajo reproductor de las mujeres limitándolo al espacio doméstico se convierte en la primera apropiación de propiedad privada. El espacio de la casa delimita el confinamiento de la mujer, marcando sus criterios de actuación, expectativas y virtudes que corresponden simbólicamente a lo femenino en el espacio privado. Lo privado no es sólo una división del espacio, es una división del mundo que asigna modos de percibir, hacer, decir y comportarse en “virtud” de su biología.

Ahora bien, de acuerdo a la acepción de la condición de “naturaleza” irracional de la mujer, ésta se encuentra circunscrita a un estado pre-político (como se mencionaba en el apartado anterior), que precede al orden racional y, por tanto, a la aparición del ciudadano moderno, guiándose con una pasión ciega que el varón

debe dominar, someter y reprimir dentro del ámbito doméstico a través del contrato sexual en el matrimonio. El origen etimológico del término matrimonio es la expresión *matri-monium* que deriva del latín *mater*, que significa “madre”, y *munium*, que quiere decir “función, cargo”, es decir, el derecho que adquiere la mujer para poder ser madre dentro de la legalidad. Así mismo, como madres las mujeres tienen una función civilizadora de los ciudadanos en que deben mantener el orden familiar necesario para el desarrollo del mundo público y político, en función de sus virtudes de cuidado al brindar la educación informal doméstica, y cumplir con las necesidades básicas del mantenimiento de la vida y la reproducción; las mujeres en ese sentido no producen la cultura, la reproducen y heredan a sus descendientes; no producen mundo como el *homo faber*, lo reproducen en el ámbito privado del hogar.

Sin la mujer en la esfera privada que vela por el mantenimiento del hogar y la moral de los futuros ciudadanos, no se conciben varones libres y racionales, por ello, para que surja el ciudadano en la sociedad, la mujer debe quedarse en su casa; el sacrificio de la mujer y sus labores reproductivas es algo socialmente útil para el desarrollo de la vida pública.

La consecuencia de las mujeres de abandonar su lugar en la sociedad, es decir, la esfera privada-doméstica y sus actividades reproductivas, pone en riesgo el *status quo* patriarcal al trastocar las relaciones de poder de dominio-subordinación, por lo que se desarrollan numerosos instrumentos de violencia implícitos y explícitos que reprimen a las mujeres al límite de las normativas de género que socialmente se les han impuesto, para coaccionarlas a “no abandonar su puesto” dentro de este orden social. En el capítulo siguiente desarrollaremos el sistema de género como mecanismo de poder y su relación con los instrumentos de violencia como medios para perpetuar el poder de género masculino.

1.6 Conclusiones del capítulo I

La filosofía a lo largo de sus diferentes producciones de conocimiento ha desarrollado discursos que afirman la inferioridad biológica, moral e intelectual de las mujeres, para justificar su subordinación “natural y biológica” en el orden social; discursos que son, de manera consciente o inconsciente, de discriminación sexista. Partiendo de estas teorías filosóficas, las mujeres se definen como seres incompletos y defectuosos tanto a nivel biológico -físico-, como en su esencia -metafísica-; cuyas prácticas de sometimiento se invisibilizan a nivel de la vida pública, pues es lo que “corresponde” según su diferencia sexual. Este *continuum* de teorías y prácticas conforman una ontología binaria de género, compuesta por una definición de sus entes -varón y mujer como entes sexuados-, sus rasgos fundamentales -los roles de género masculinos y femeninos que les competen-, y sus relaciones -el patriarcado como relación jerárquica de subordinación de las mujeres hacia los varones-.

Esta ontología binaria de género se extiende a lo largo de la historia de filosofía para respaldarse desde diferentes ramas, como en la epistemología, la teología, la moral y la política, formando una tradición patriarcal que resguarda el sexismo. Algunas manifestaciones del sexismo filosófico son las conceptualizaciones diferenciales que infravaloran a la mujer y la feminidad por debajo del varón y lo masculino; mientras que otras aparecen por discurso androcéntrico, al establecer la perspectiva universal de lo humano desde los varones, excluyendo de su consideración a las mujeres. En el pensamiento binario de esta ontología de género, la relación entre el hombre y la mujer representa polos opuestos, debido a que el hombre representa a la vez el polo positivo y neutro de valoración: el ser y el existente; mientras que la mujer representa el polo negativo de la realidad, situándola en el no-ser, la alteridad radical, lo otro; objeto de la reflexión filosófica más no su sujeto.

Ahondando en la tradición filosófica patriarcal, podemos reconocer en sus orígenes desde la Grecia antigua el trabajo aristotélico, que se sirve de las

representaciones sociales vigentes para sistematizar un orden metafísico de las diferencias biológicas sexuales, justificando de este modo las normativas de género de su época. Siguiendo este esquema filosófico, el hombre es el único animal con alma racional, y de acuerdo a las cuatro causas del ser, el macho es causa formal, final y eficiente del embrión que le dotará del principio activo del alma racional, teniendo un papel superior en la reproducción; mientras que la hembra como la causa material del principio pasivo del cuerpo del embrión tiene un papel inferior. La inferioridad metafísica y biológica de la mujer en la reproducción, implica, según el autor, su subordinación natural en el orden social de la ciudad o *pólis*, es decir, una subordinación política hacia su superior el varón.

Más adelante, en el periodo medieval, los padres de la Iglesia retomaron la filosofía y reelaboraron sus argumentos en favor de la teología cristiana, adaptándose a las categorías metafísicas previamente construidas. Dentro de su canon, el varón se coloca como el protagonista de los entes de la creación, hecho por Dios a su imagen y semejanza, y la mujer, Eva, como una extensión del varón para ayudarlo en la reproducción de la especie y dominio sobre la tierra. Sin embargo, a partir del episodio del pecado original cometido por Eva, la mujer queda identificada como la introducción para toda la humanidad del pecado, el mal y la muerte, alterando toda la condición humana inicial perdiendo su estatus y la gracia divina. Sólo ha de resarcir su pecado mortal a través del sometimiento a su marido para que éste la guíe por medio de la razón y así, éste evite que ella incurra en el mal por la ignorancia del bien. La sexualidad femenina, causante de que Adán siguiera a Eva en su pecado, ha de reprimirse mediante el papel de esposa y madre a través de la moralidad cristiana, fomentando la castidad, santidad y abnegación como virtudes femeninas. La domesticación de las mujeres en estos papeles reprime su poder sexual sobre los varones, para evitar que éstos caigan en las tentaciones previniéndolos de la inmoralidad. Con miras a este fin, la aplicación de las políticas sexuales a través del poder estatal de la iglesia, define el control de la sexualidad y el cuerpo de las mujeres “necesario” para el correcto funcionamiento

social, con lo que la subordinación de las mujeres pasó a ser una de las bases morales más importantes de la civilización occidental para guardar el orden social.

Si bien, el dogma de la Iglesia establece como necesaria la subordinación de las mujeres, también en la modernidad se reafirma este orden, pero ahora, desde la legitimidad de la razón. El vuelco a la antropología filosófica retoma las categorías binarias y coloca al varón del lado de la razón, mientras que la mujer la coloca del lado de la pasión, por lo que, limitadas racionalmente, éstas son incapaces de asumir de manera autónoma un deber moral -según autores como Kant- y, por ende, no pueden ser contempladas como sujetos morales para contraer un contrato social en miras a un bien común, es decir, no pueden ser sujetos políticos. En cambio, las mujeres pueden acceder a los derechos de manera indirecta a través de los varones -los verdaderos sujetos de derechos-, al contraer el contrato sexual. Este contrato da al varón el derecho sexual de acceso al cuerpo de las mujeres, dotándoles de poder sobre ellas a través del matrimonio, formando la familia; en ella, la mujer queda sometida al varón a cambio de manutención y protección, mientras ella brinda la satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia cumpliendo las labores domésticas y de cuidado en el espacio privado, es decir, las labores reproductivas en el hogar, que serán condición necesaria a tener cubierta para que los varones puedan contraer libremente el contrato social. El contrato social -convenido racionalmente en condiciones de igualdad entre los varones- es lo que da la legitimidad al poder de la sociedad civil, que deposita sus libertades naturales en el Estado para que éste las proteja y administre como libertades civiles.

Recapitulando estas premisas, a lo largo de la tradición filosófica patriarcal que consolida la tradición ideológica de occidente, el sujeto se construye como un sujeto racional con capacidad de autonomía, es decir, darse ley así mismo conforme su voluntad y, por tanto, con capacidad de obrar con libertad; esta libertad ha de compaginarse socialmente en la vida pública con la libertad de otros hombres a través de la moral y la política. Si la mujer, por su “inferior condición natural” no es un ser racional y, por el contrario, es un ser que se guía de sus pasiones

desenfrenadas, es a través de los varones que se le imponen los deberes morales a seguir, y acceden a los derechos políticos para manejarse en sociedad; pende entonces de subordinarse a la guía de los varones y someterse al espacio doméstico-privado para mantener el orden social.

Hoy en día sigue siendo frecuente la apelación a la autoridad filosófica y sus argumentos sobre la inferioridad de la mujer, para justificar la discriminación en razón de su género, manifestándose en la restricción de sus derechos y limitación de actividades y espacios a través de la opresión, exclusión, explotación y marginación. Si bien, los filósofos y la historia canónica de la filosofía han legitimado la desigualdad entre hombres y mujeres, y con ello, la desventaja social de las mujeres, también existe la construcción crítica desde las teorías del feminismo filosófico que señalan y debaten las ideologías sexistas desde diferentes ramas. A pesar de que el abanico de matices dentro del feminismo filosófico es muy amplio, algunas críticas expuestas en este capítulo se dirigen a la práctica sexista del androcentrismo, que consideran al varón como sujeto universal y neutral desde la epistemología, la moral y la política, excluyendo a las mujeres como sujetos epistémicos, morales y políticos.

Desde la epistemología se recupera la crítica de Simone de Beauvoir y Val Plumwood al dualismo mente/cuerpo, razón/emoción, sujeto/objeto y varón/mujer, que coloca a la mujer como lo otro frente al varón, volviéndola un objeto de conocimiento y dominio frente al cual el varón se afirma y reconoce. El dominio cognitivo de la mujer como objeto es igual al dominio que el varón -en su calidad de sujeto- hace de la naturaleza, que aprehende, manipula y controla. Para superar este dualismo debe evitarse la inversión de los valores asociados como masculinos y femeninos, y reconocer más bien la tensión, interdependencia, relatividad y dinamismo de los contrarios.

Desde la ética, la crítica de Carol Gilligan se dirige a sostener que las diferencias morales de los géneros no son producto de las diferencias naturales, sino del orden patriarcal binario del género, en que los varones deben disociar su

yo de las relaciones, su mente del cuerpo, y su pensamiento de las emociones. Las mujeres por otro lado, desarrollan por este orden patriarcal un razonamiento moral distinto, que destaca el principio de responsabilidad de sí mismas y de los demás. La propuesta de Gilligan se dirige a pensar el cuidado -valor que tradicionalmente el sistema patriarcal ha considerado como propio la vida privada y doméstica de las mujeres- como un valor humano, que se centra en las particularidades de las circunstancias más que en la universalidad del deber abstracto, paralelo a los valores necesarios de una sociedad democrática y a la vida pública.

Desde la política, la crítica con Carole Pateman se orienta a la conformación de la democracia liberal que plantea que la desigualdad social de los sexos se debe a la organización patriarcal; en esta organización, las mujeres pertenecen a un plano privado pre-político, que tiene como su reino el espacio doméstico, mientras que los varones poseen el espacio público que es político, y da origen en el Estado. La organización patriarcal supone que las mujeres en su “estado natural” son arrebatadas por los sentimientos y las pasiones, las cuales deben ser dominadas por el contrato sexual a través del matrimonio, que las subsume a la esfera privada de lo doméstico para desempeñar las labores reproductivas. Por otro lado, el “estado de naturaleza” racional de los varones, es regulado por el contrato social a través del Estado, para desarrollar una vida civil que concierte sus libertades en la esfera pública, donde desempeñan actividades económicas de producción de bienes y servicios. Esta organización patriarcal que da origen a ambos pactos condiciona los roles, espacios y actividades de los sexos, con lo que la diferencia sexual conviene en diferencia política, es decir, diferencia de la organización de las interrelaciones humanas. La construcción de las mujeres dentro del sistema patriarcal las coloca como objetos que el varón debe someter para aguardar el orden social, por ello, en la necesidad de su sometimiento social a la organización patriarcal se justifica su violencia, como veremos a continuación en el segundo capítulo.

Los discursos desde el feminismo filosófico abren la posibilidad de pensar nuevas formas de organización social cuyas relaciones de poder no impliquen relaciones jerárquicas de dominio y desventajas para las mujeres y, en cambio, posibiliten la capacidad de agencia como sujetas políticas de derechos que no se definan epistémica, moral y políticamente según los esquemas masculinos.

Capítulo II

Género como sistema de organización social: un dispositivo de poder y sus mecanismos de violencia

Conceptualizar es politizar, es hacer pasar de la anécdota a la categoría ¿Cuándo se politizó la llamada violencia de género? [...] Cuando pasamos de esas anécdotas que eran casos [...] y dejaron de ser anécdotas [...] se pasó de la anécdota a la categoría, a la idea de que esa violencia tenía unas dimensiones estructurales.

(Amorós, 2011)

En el capítulo anterior se abordaron los debates filosóficos que ponían sobre la mesa los discursos de la ideología sexista que han sustentado la desigualdad social de las mujeres, abonando a la edificación de una ontología de género a partir de la construcción de la diferencia sexual fundada en la naturaleza “opuesta” de los sexos; la cual, se argumentaba como el origen de características innatas superiores en los varones a nivel biológico, intelectual y moral, naturalizando de este modo la subordinación en la “esencia” femenina, cuyo determinismo de los individuos va desde plano biológico hasta el plano político.

En este capítulo se abordará el análisis e interpretación de mujeres víctimas de violencia de género, como sujetas sexuadas desde el género como sistema de organización social, a través del marco interpretativo constructivista y el paradigma de la perspectiva de género. Este análisis parte de la narrativa de los discursos y prácticas de la ideología sexista en las experiencias de las participantes del grupo focal tomado como muestra para la presente investigación, desde los diversos contextos de las participantes incrustados en el bagaje cultural de la tradición patriarcal en México; para lograrlo, hemos de dilucidar el concepto de género como categoría analítica, que funge, por un lado, a nivel social conceptualizando el

sistema de organización de las diferencias sexuales en relaciones de poder y, por otro, a nivel individual como un criterio de identidad subjetiva que posibilita y limita a los sujetos. Este último uso como criterio de identidad subjetiva se desarrollará en el tercer capítulo cuando abordemos el género como componente fundante de la identidad narrativa como idea principal del presente trabajo.

Acerca de las narrativas de vida en este segundo capítulo abordaremos dos puntos principales relacionados a la primera acepción analítica del género como sistema de organización de relaciones de poder. En primer lugar, la socialización de las diferencias sexuales en los roles que se imponen como normas de género del sistema patriarcal, a través de los discursos, dichos, posturas morales, valores y creencias de las participantes de dicha investigación. En segundo lugar, la manifestación del género como organización política en las relaciones de poder y los instrumentos de violencia que emplea para la subordinación de las mujeres a dichas relaciones; para entender los múltiples factores que inciden en la gesta de los instrumentos de violencia, el análisis de las vivencias se abordará desde el enfoque ecológico.

Para este objetivo, con el grupo de reflexión convocado para esta investigación, llamado *Reapropiar mi historia por una vida libre de violencia*, se llevó a cabo la segunda sesión titulada *¿De dónde venimos?*, que se centró en reflexionar y desnaturalizar las normativas, prácticas y significados del sistema de género que subordinan a las mujeres; así como visibilizar, nombrar y analizar los fenómenos de violencia de género que atraviesan las informantes, desde el plano individual al plano colectivo en las experiencias de “ser mujer” en México.

2.1 Género como categoría analítica

El concepto de género es una categoría analítica que pone en cuestión la actitud natural ante el género y sus principales premisas: la existencia de sólo dos géneros, el masculino y el femenino; que el sexo genital es el signo irrefutable del género; y que la dicotomía macho-hembra es natural y, por tanto, todos los individuos deben ser clasificados como masculinos o femeninos. Es, por ende, una categoría que analiza el modo en que se organizan los sexos en las relaciones históricas, a partir de los constructos sociales masculinos y femeninos, planteando a nivel social un sistema de organización intersubjetiva, y a nivel individual, un criterio de identidad subjetiva. Para la autora Joan Scott, el concepto se desarrolla en dos partes interrelacionadas:

[...] el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y [...] es una forma primaria de relaciones significativas de poder (Scott, 1996, p. 23).

De acuerdo a la primera parte de esta definición, como principio de las relaciones sociales basadas en las diferencias de los sexos, el género se compone de cuatro elementos: a) las representaciones simbólicas culturalmente disponibles, como la figura de Eva y María abordadas en el primer capítulo que representan el pecado y la pureza; b) los conceptos normativos de los significados de los símbolos masculinos y femeninos en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas; c) el sistema de relaciones de parentesco, económicas y políticas; y d) la identidad subjetiva de género.

Según la antropóloga Marta Lamas, el género se configura en uno de los principios fundamentales de organización de la sociedad, como la clase social, etnia, edad, religión, orientación sexual, entre otras. Además, se refiere:

al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de

una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres. Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad (Lamas, 2000, p. 3).

En esta misma línea encontramos al sociólogo Pierre Bourdieu, quien sostiene que los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica de la vida social, así como la división del mundo, basada en referencias a las diferencias biológicas. Es necesario reconocer en la diferencia de género “su carácter arbitrario y contingente y, simultáneamente, su necesidad sociológica”, y “denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en la naturaleza y de la arbitrariedad cultural en natural” (Bourdieu, 2013, p. 12). Considera, además, que el orden social es como una máquina simbólica que ratifica la dominación masculina, desde la división sexual del trabajo, la asignación de actividades, de espacios, de instrumentos y momentos, de modo que el dominio masculino se ha normalizado. Decir que se ha normalizado, es decir que forman parte no sólo de la cotidianidad por su repetición, sino que se ha convertido en *nomos*, sistemas normativos que regulan el ámbito jurídico, religiosos, familiar, estatal y moral, cuyo liderazgo se rige por la figura masculina, sumiendo de facto la neutralidad de la visión androcéntrica como abarcadora de la totalidad de la experiencia humana.

Por ende, como categoría analítica, en su cualidad de describir procesos históricos y sociales, es relacional, dinámica y cambiante.

2. 2 Sistema de organización social de las diferencias sexuales

A partir de la diferencia sexual y los significados culturales que de la diferencia se hacen, se construye la sexualidad como el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo, es decir, es la significación social del cuerpo sexuado.

La filósofa y bióloga Anne Fausto-Sterling aborda la construcción de los cuerpos sexuados como social y procesual, en vez de individual y fija, atravesados por la raza, el sexo, el género y las preferencias, rechazando el dualismo esencialista masculino y femenino; pues si bien, el conocimiento científico de la biología puede asistir en la indagación de las diferencias sexuales, el conocimiento producido acerca del sexo se ve rodeado del paradigma interpretativo del científico, es decir, de la concepción sociocultural que éste tiene del género. Fausto-Sterling afirma que:

los científicos (a través de su vida diaria, experimentos y prácticas médicas) crean verdades sobre la sexualidad; cómo nuestros cuerpos incorporan y confirman estas verdades; y cómo estas verdades, esculpidas por el medio social en el que los biólogos ejercen su profesión, remodelan a su vez nuestro entorno cultural (Fausto-Sterling, 2006, p. 20).

Al respecto, rescata la autora que la popularización de la teoría dicotómica de que el sexo y el género eran categorías separadas, se debe a los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt, que en 1972 argumentaron que el sexo se refiere a:

los atributos físicos, y viene determinado por la anatomía y la fisiología, mientras que el *género* es una transformación psicológica del yo, la convicción interna de que uno es macho o hembra (identidad de género) y las expresiones conductuales de dicha convicción (Fausto-Sterling, 2006, p. 18).

Esta estructura dicotómica fue reforzada por Robert Stoller (citado en Amorós y de Miguel, 2005) años más tarde, al teorizar acerca de la «identidad de género», quien asevera que:

el vocablo género no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son «macho» y «hembra», mientras que los que mejor califican al género son «masculino» y «femenino»; éstos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico) (Amorós y de Miguel, 2005, p. 20).

Con ello, Stoller separa la identidad de género en una categoría cultural - producto de la socialización- del sexo como categoría de la diferencia biológica; de modo que la masculinidad y la feminidad son comportamientos actitudinales y no características fisiológicas, por lo que el sexo representa la anatomía y la fisiología, mientras que el género representa las fuerzas sociales que moldeaban la conducta.

Money definía el sexo como el resultado de la combinación de cinco componentes biológicos: a) el sexo genético: determinado por los cromosomas X y Y; b) el sexo hormonal: por el balance de los estrógenos-andrógenos; c) el sexo gonadal: por la presencia de testículos u ovarios; d) la morfología de los órganos reproductivos internos; y e) la morfología de los órganos reproductivos externos (Money, 1965). Este coctel de combinaciones de las características biológicas se ha resumido históricamente en dos bloques heterogéneos entre sí, definidos como hombre y mujer, cuya diferencia más perceptible se da por los órganos sexuales externos que organizan diferentes operaciones en la reproducción humana. En la mayoría de las personas estos componentes anatómicos y fisiológicos se orientan de forma similar, de ahí que se imponga socialmente esta configuración biológica como una norma de organización de las diferencias sexuales y la significación que de ella se hace. No obstante, arguye Anne, los cuerpos sexuados no se ubican biológicamente en polos excluyentes y heterogéneos, sino con diferencias de grados, intervenidos política, social, moral y culturalmente; y al mismo tiempo, los asuntos políticos, sociales y morales se incorporan en el cuerpo.

La sexualidad es, por tanto, una diferencia construida socialmente, su interpretación y construcción son un proceso histórico, donde el cuerpo recibe límites de sus posibilidades de ser en el mundo, a partir del conjunto de sus características fenotípicas y genotípicas.

2.2.1 El cuerpo como espacio simbólico

La construcción social de los órganos sexuales es registrada simbólicamente según algunas propiedades del orden cósmico, como parte del pensamiento binario:

Arbitraria, vista aisladamente, la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo, (oblicuo) (y pérfido), seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro, fuera (público)/ dentro (privado), etc., que, para algunos, corresponden a unos movimientos del cuerpo (alto/bajo // subir/bajar, fuera/dentro // salir/entrar) (Bourdieu, 2013, p. 20).

Los cuerpos no se muestran como meros “datos” biológicos, sino enunciabiles según el correlato “natural” del orden jerárquico del mundo, de modo que, el trabajo de construcción simbólica de la dicotomía del sexo conforma relaciones homólogas entre el orden de la naturaleza y el orden social, determinando los usos, espacios y disposiciones legítimas del cuerpo para producir un hombre viril o una mujer femenina. Así entendido, el cuerpo es una realidad material marcada por significados culturales que, además, encarnan posibilidades formadas y delimitadas por estructuras sociales y convenciones históricas. No sólo pendemos de las significaciones del mundo como fondo, nuestra constitución está condicionada por la materialidad del cuerpo que abre sus posibilidades y límites; nos encontramos,

siguiendo a Merleau Ponty, condicionados por la corporeidad que abre nuestro acceso al mundo.

La existencia implica la posición de la materialidad del cuerpo como fenómeno, y también del cuerpo como condición previa para la conciencia que puede pensar el mundo; por lo cual es ineludible pensar el mundo desde la materialidad corpórea como condición permanente de la existencia, es el horizonte primigenio de apertura perceptiva y de creación de significados. Estamos en el mundo precisamente porque ocupamos una posición corporal dentro de él, ocupando un espacio natural y simbólico dentro del marco histórico.

Como nuestro espacio simbólico atravesado por la carga de significados del mundo, aún de modo pre comprensivo el cuerpo lleva los modos de organización del discurso. Los usos legítimos e ilegítimos del cuerpo -soportados desde las instituciones- prefigurarán sentidos existenciales diferenciados para varones y para mujeres, según la culturalización de sus diferencias biológicas, lo cual se traduce en una desigualdad de sus posibilidades de existencia. La existencia relacional de los cuerpos sexuados se construye con dominio asimétrico, de modo que los esquemas de percepción dominantes masculinos que les son aplicados a las mujeres, les conducen a concebir una representación negativa de la percepción de su cuerpo, de los órganos sexuales y su actividad sexual. La vagina, por ejemplo, construida como un objeto sagrado, está sometido a reglas de actos legítimos o ilegítimos de profanación, de acceso o evitación, de contacto y momentos aceptados; (Bourdieu, 2013, pp. 27-29). Así comparte una informante:

...por ejemplo, a mí cuando me vino la menarquía, me decían que no me tenía que bañar, porque era como las abuelitas, eso les enseñaban a las mamás, bueno en mi caso no fue así, pero estuve en una comunidad donde si te bañabas, las niñas no te hablaban, por ejemplo, y te excluían, y era como la cosa más rara del mundo, pero son como cosas que nos atraviesan.

La menstruación como un proceso corporal aparece envuelto en un aura mística y restrictiva de las actividades y espacios de las mujeres, por ser un símbolo de la impureza o suciedad incluso, considerado una maldición con toda suerte de poderes malignos, que ha de ocultarse a través de la exclusión y el aislamiento; por lo que suele generar sentimientos de vergüenza al permanecer estigmatizado por el secreto y tabú.

De este modo, el cuerpo se presenta como una situación en el que una circunstancia fisiológica se reviste de significado cultural restrictivo, configurando la unidad del sujeto en su cuerpo y condicionando su forma de aprehender el mundo. Los discursos y prácticas moldean la historicidad simbólica de los cuerpos, así como las posibilidades que sus significados proyectan, para sostener definiciones diferenciadas según relaciones asimétricas.

2.2.2 Roles de género

Estas representaciones culturales de los significados que cada sociedad atribuye a la diferenciación sexual, fueron conceptualizadas por Money como <<género>>⁸ en contraparte al concepto biológico de sexo. Money aludía que la identidad psicosexual de una persona se forma durante los primeros meses de vida, como consecuencia de la interacción social, afirmando que el comportamiento no se encuentra determinado biológicamente al nacer -como concebía el sexo-, sino que se adapta normativamente por el reconocimiento social. Este conjunto de conductas "modos de comportamiento, forma de expresarse y moverse, y preferencia en los temas de conversación y juego que caracterizaban la identidad masculina y femenina" (Puleo, 2013, p. 15) que se atribuyen a los varones y las mujeres, generan una convicción interna, a la que llamó <<rol de género>>.

⁸ El concepto de género inicialmente fue trasladado del campo de la lingüística, del vocablo gender, al campo de la psiquiatría, por el médico y psicólogo John Money en 1955, cuando estudiaba los problemas de la definición del sexo en los bebés con hermafroditismo.

Las representaciones de género forman parte de los valores, conductas, creencias, y prescripciones que la sociedad considera legítimas como representaciones sociales respecto a las concepciones de “lo femenino” y “lo masculino” y las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Estos imaginarios colectivos aplican prácticamente a todos los ámbitos de la vida social como la sexualidad, identidad sexo-genérica, división sexual del trabajo, la maternidad, paternidad y la división sociocultural de los espacios sociales en público y en privado (González Montes, 2018).

Para Beauvoir, por ejemplo, la construcción del rol de la feminidad es un proceso civilizatorio del cual la mujer participa, pues ningún destino biológico define la figura en la sociedad de la hembra humana, por tanto, afirma “no se nace mujer: se llega a serlo” (Beuvoir, 2020, p. 207), refiriendo a que los atributos femeninos no corresponden a una naturaleza o esencia femenina; esa feminidad que se adquiere es impuesta socialmente, construída por la mediación con el otro.

La construcción social del rol de género femenino, fue explorada a través de las prácticas profesionales de la presente investigación mediante el grupo focal -convocado en la modalidad virtual de grupo de reflexión para mujeres-, titulado *Reapropiar mi historia por una vida libre de violencia*; en el cual participaron 16 mujeres provenientes de numerosas entidades federativas, de edades entre 19 y 36 años de edad, abriendo un panorama amplio de diversos contextos de vida. En el grupo las informantes expresaron las actividades, espacios, conductas, valores, emociones y aspectos físicos que consideraron, se esperan de varones y mujeres de acuerdo con los moldes de género masculinos y femeninos en los que han sido socializadas. Tal información fue presentada como se muestra a continuación:

Sesión 2- Ejercicio 2

Mujeres	<ul style="list-style-type: none"> • Mitos • Valores • Actividades • Espacios • Roles • Emociones • Conductas • Físico 	Hombres
>Sumisa Labores de cuidado No confrontación "Feminidad" bajo la vista masculina. Para ellas todo es más difícil Cuidadosas, tímidas Deben de ser madres No pueden ser amigas de otras mujeres Son muy sentimentales, cariñosas Son delicadas No pueden tener muchas parejas sexuales cuidadora aguantar todo siempre lindas y serviciales entregadas y apasionadas no expresar nuestro enojo maquillarse depilarse espacios privados casarnos a cierta edad, tener hijodiernas, amorosas, compasivas/locas, histéricas, mandonas.		>Son fuertes No deben expresar emociones ser proveedores y protectores Agresivos Deportes de contacto y alto impacto Puestos gerenciales promiscuidad aceptada hipersexuales machistas cero empatía Oportunidades laborales Sin expresar emociones Valentía absoluta Vida sexual promiscua valientes, hábiles Espacios públicos valientes, centrados, inteligentes, analistas, sin responsabilidades afectivas No pueden vestir/usar nada que se asocie a lo femenino

Ilustración 1- Tabla de normativas de género. Sesión 2 ¿De dónde venimos? - Ejercicio 2

Las participantes describieron como parte del rol de género femenino:

Ser sumisa, entregarse a labores de cuidado, sin una actitud de confrontación, la feminidad construida bajo la vista masculina, todo en ellas es más difícil, son cuidadosas y tímidas, deben ser madres, no pueden ser amigas de otras mujeres, son sentimentales, cariñosas, tímidas, entregadas, apasionadas, delicadas, no pueden tener muchas parejas sexuales, son cuidadoras, deben aguantar todo, deben ser siempre lindas y serviciales, no expresar enojo, maquillarse, depilarse, verse arregladas todo el tiempo, pertenecen a los espacios privados, casarse a cierta edad, tener hijos, ser amorosas, compasivas, locas, histéricas, mandonas.

Tomando como elemento de análisis los conceptos normativos, las participantes conciben la el rol de feminidad como correspondiente a:

- Actividades reproductivas con labores de cuidado y maternidad obligatoria.
- Espacios privados del hogar donde desempeñan sus actividades reproductivas de madres y esposas.
- Comportamiento que parte de una naturaleza de esencia pasional, pero a su vez delicada. Actitud amorosa, sumisa, servicial y resignada.
- Valor moral que se mide por la represión de su conducta sexual; que, a pesar de tener una naturaleza pasional, no debe manifestarse en su sexualidad.
- Actitud de sacrificio y abnegación con negación de sí mismas por la entrega a los demás; esto es, ser para los otros antes que para sí mismas. Su vocación al cuidado de los otros les hace desarrollar habilidades interpersonales.
- Cánones de belleza de pulcritud.
- Ideal de género construido desde la mirada androcéntrica, donde la mujer es la alteridad absoluta del varón, quien es el paradigma de lo auténticamente humano.
- Las mujeres se construyen como un grupo a través de su relación con los hombres, debido a que no pueden ser amigas de otras mujeres porque compiten entre ellas por la atención de los varones. La identidad relacional está en perpetua tensión con el varón. La mujer es un ser relativamente al otro y no sustancialmente un ser por sí misma.

Por otra parte, las participantes describen la masculinidad como:

Los hombres son fuertes, no deben expresar emociones, son proveedores, protectores, agresivos, hacen deportes de contacto y alto impacto, ocupan puestos gerenciales, la promiscuidad está aceptada, hipersexuales,

machistas, cero empatía, tienen más oportunidades laborales, no se permite expresar emociones, deben tener valentía absoluta, no deben de tener miedo, son hábiles, pertenecen a los espacios públicos, son centrados, inteligentes, analistas, sin responsabilidades afectivas, no pueden vestir ni usar nada que se asocie a lo femenino.

Por lo que el rol masculino encuadra dentro de los siguientes parámetros normativos:

- Actividades productivas: ser sostén económico de la familia.
- Espacios públicos donde ocupan puestos de liderazgo.
- Comportamiento analítico e inteligente, producto de su naturaleza racional; pero a su vez, agresivos y protector debido a su fuerza biológica
- Valor moral se mide por la exacerbación de su conducta sexual y su valentía
- Poca capacidad de construir vínculos interpersonales, sin responsabilidad afectiva ni empatía, debido a que están centrados en su propio desarrollo individual
- No pueden vestirse ni verse femeninos

A través de la socialización se internaliza el modelo de la asignación de roles de género, que asume una serie de privilegios para los varones y de subordinación para las mujeres, perpetuando el orden social patriarcal, así lo narra una informante:

Que ya tengo 31 años, que me toca ir a cuidar a los abuelitos o a los familiares, es como un mandato de que “ah, porque son mujeres les toca a ustedes cuidarlas o cuidarlos” cuando podría ser otro, independientemente de que si tienes trabajo. Se nos exige más a las mujeres tener esta parte de los cuidados.

Por el mandato de servicio y sacrificio en ser para los otros antes que ser para sí, las mujeres deben anteponer los intereses de terceros sobre sus propios intereses, quedando subordinadas a asegurar la supervivencia y mantenimiento, por lo que su individualidad se ve absorbida por el trabajo de cuidados enajenándose de sí mismas en aras de los otros, de modo que los varones puedan dedicarse exclusivamente a sus labores productivas, afirmándose a sí mismos en su autonomía e individualidad.

2.3 Sistema sexo-género

Para hablar del aparato social que produce y reproduce la opresión y subordinación de las mujeres, la historiadora Gayle Rubin (citada en Amorós y de Miguel, 2005) emplea el término <<sistema sexo-género>>, definido como el "conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Amorós & de Miguel, 2005, p. 26). Este sistema reúne convenciones de símbolos y significados que son específicos para cada sociedad, relacionando el sexo con sus propios contenidos y valores culturales, caracterizándose por implicar una estratificación asimétrica según las jerarquías sociales, generando desigualdad social. Para este planteamiento, la autora retoma de Levi- Strauss el origen de los sistemas de parentesco a partir del intercambio de mujeres; del marxismo la utilidad de la opresión de las mujeres para el sistema capitalista al cumplir con la reproducción de los medios de subsistencia y de nuevos seres humanos, posibilitando el mantenimiento del trabajador quien puede generar plusvalía; y del psicoanálisis de Freud su carga como sistema simbólico que divide a los sexos en la fase edípica. Estos tres sistemas apuntan a estructuras profundas, pero veladas, de la opresión sexual de las mujeres en las relaciones sociales -por el parentesco-, en relaciones las económicas -por el capitalismo- y en relaciones interpersonales -por el complejo psíquico de la castración-.

Ahora bien, visto desde el plano individual, para otra autora, Seyla Benhabib, el sistema sexo-genérico se puede dirigir a la formación de la identidad que determina la forma de estar y ser en el propio cuerpo, según la constitución simbólica, e interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos. Por tanto, el sistema sexo-género es, en suma, una construcción sociocultural y un aparato semiótico de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad.

Según las teorías feministas, las estructuras de opresión sexual del sistema sexo-género derivan de la organización patriarcal, pues el patriarcado es un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el varón. Este orden asegura la supremacía de los hombres y de lo masculino sobre la inferiorización previa de las mujeres y de lo femenino (Lagarde, 1996, p. 52). Sin embargo, este sistema sexo-genérico no es universal y atemporal, pues cada sociedad moldea culturalmente el sexo y lo organiza en su sistema social, de modo que la subordinación de las mujeres es consecuencias de las relaciones históricas que organizan y producen culturalmente el género, fabricado por la civilización a partir del cuerpo. Es, por ende, el producto de representaciones, espacios, características, prácticas y expectativas que se asignan a partir de la diferencia sexual, como si fuera algo que derivara naturalmente del hecho biológico del sexo, o como si el género estuviera superpuesto al sexo, sin desplazar a este último. No obstante, una estricta división entre sexo y género es, en realidad, una ficción operacional que nos permite descubrir los elementos culturales que siempre tienden a ser naturalizados, aunque juega aún en la dicotomía biología-cultura, y naturaleza-cultura (Puleo, 2013, p. 371).

2.3.1 Poder político sexual

Retomando la división operacional de Money y Stoller respecto del sexo y el género, en los años 70's la escritora Kate Millett afirmó que no tiene que existir una correspondencia biunívoca y necesaria entre ambos términos, pues considera el

género independiente de la anatomía de los órganos genitales, y más apegado al campo de la acción, surgido por la división de poder entre lo masculino y lo femenino. De este modo, entiende el género como una categoría normativa vinculada a la división sexual de poder que se origina por la organización del sistema patriarcal, estableciendo un sistema conceptual de pautas de conductas para varones y mujeres, es decir, un sistema normativo de cuerpos sexuados:

desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción restringidos pero complementarios está supeditado a la diferencia de posición (basada en una división de poder) que existe entre ambos. (Millet, 1995, p. 82)

La relación de los grupos sexuales es una categoría social impregnada de política, entendiendo la política como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (Millet, 1995, p. 68). La dominación, es decir, la posibilidad de imponer la voluntad propia sobre la conducta de otras personas, según la autora, es la estructura *de facto* de la política, y el dominio sexual de los varones sobre las mujeres es la forma más elemental de poder, conformando una política sexual.

De este modo, Millet estima que el gobierno asentado sobre el poder puede estar, o bien respaldado por el consenso del dominio de un grupo sobre otro, o bien, impuesto por la violencia. En el primer caso ¿quiere decir esto que las mujeres respaldan el poder masculino, es decir, aprueban su propia opresión? Más bien, la autora propone que el consenso de la política sexual se condiciona por la socialización en la ideología patriarcal de la sexualidad, que tiene tres componentes: en primera, como componente político la posición privilegiada de dominio masculino por el prejuicio de la superioridad del varón; en segunda, como componente sociológico el papel sexual que decreta conductas, actitudes y actividades

diferenciadas para cada uno (actividades productivas y reproductivas); y en tercera, como componente psicológico, el desarrollo del temperamento basado en estereotipos y necesidades del grupo dominante: “la agresividad, la inteligencia, la fuerza y la eficacia, en el macho; la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la «virtud» y la inutilidad, en la hembra” (Millett, 1995, p. 72).

La opresión se interioriza cuando la feminidad tiene la exigencia de empequeñerse, esconderse y limitarse, remitiéndose a lo privado e íntimo para disminuirse socialmente hasta invisibilizarse. Los siguientes ejemplos son tomados de un ejercicio de escritura creativa⁹ por parte de las informantes del grupo de reflexión:

Informante 1: Me he sentido diminuta, he *cedido* el protagonismo de mis hallazgos por complacer al otro, he sentido frustración al saber que mi voz no ha sido escuchada. El *desdibujarnos* a lo largo de la historia parece ya una actividad común, complaciente para aquellos mediocres.

Informante 2: *Ceder es desdibujarse*, ser la sombra, y *ceder* mi protagonismo es esconderme y dejar de ser yo, me siento presa, me hundo en ese sublime deseo de pertenecer y *ceder* donde no dejo de sentirme *mediocre*.

Informante 3: Dejando mis deseos de lado, para cumplir expectativas, para llenar vacíos ajenos, esta no soy yo. Me *desdibujé* y en esta profunda sombra me siento *mediocre*...

Las palabras que más redundaron fueron <<ceder>>, <<desdibujarse>> y <<mediocre>>, refiriendo el sentimiento que provoca en las mujeres la anulación y

⁹ Para dicha actividad, a partir de la lectura del poema “He visto a las mujeres” de Marianela Saavedra, las participantes escogieron las palabras que les fueron más significativas para reelaborar el sentido del poema.

subordinación de sí mismas en favor de ser para los otros, limitando sus propias posibilidades para encajar en el imperativo deber ser de su género. Aquí se manifiesta la socialización del temperamento de docilidad y pasividad que resulta conveniente para cubrir las necesidades de reconocimiento de los varones. Otra informante tomó las mismas palabras:

Informante 4: Las mujeres siempre deberíamos tener el protagonismo en nuestra vida, dejarnos de frustraciones absurdas sobre lo que piensan los demás sobre nosotras, pues al darnos cuenta que las cosas que nos detienen las hacemos añicos, somos más fuertes, para nunca más volvernos a sentir *mediocres* ante nadie.

Con ello resalta la necesidad de las mujeres de desprenderse de la valoración masculina como norma, en que construyen una identidad relacional en constante tensión con la mirada androcéntrica. Esta narración vislumbra la dimensión de las vivencias de las mujeres en anularse a sí mismas frente a otros, vivencias que parecen individuales; no obstante, forman parte de una socialización colectiva de subordinación en la ideología patriarcal.

2.3.2 Sistema de organización de relaciones políticas de poder

Ahora bien, estas relaciones de la organización social de las diferencias sexuales construyen una forma primaria de relaciones significativas de poder, que aseguran mayores posibilidades de desarrollo a algunos sujetos de género frente a otros, como se exponía en el capítulo primero. Estas relaciones de poder, según la filósofa Hannah Arendt, se fundan en

la capacidad humana [...] para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en

el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. (Arendt, 2006, p. 60)

En este mismo sentido, el poder político es la propiedad relacional de la acción cooperativa con otros que reúne prácticas y saberes individuales orientados por medios y fines concertados, fundando el espacio de interrelaciones humanas (Arendt, 2006).

La estructura de poder político patriarcal del sistema sexo-género ha reunido prácticas y saberes del grupo social masculino encaminado a establecer ventajas y dominio sobre el grupo social femenino, configurando su relación de opresión.

2.4 Género como dispositivo de poder

Retomando la definición analítica de Scott, la segunda operación del género que se comporta como “una forma primaria de relaciones significativas de poder” (Scott, 1996, p. 23), produce y regula las relaciones a partir de la política sexual, al normar la vida social y subjetiva de los individuos, fungiendo como un dispositivo de poder.

Según el filósofo Michel Foucault, un dispositivo es la red que se establece entre: “un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, y proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas” (Foucault, 1977, p. 1). La manipulación en las relaciones de fuerza de estas prácticas y mecanismos, discursivos y no discursivos, tiene una

función u objetivo estratégico establecido, que está ligado a un tipo de saber que, al mismo tiempo que lo condiciona, el dispositivo reproduce¹⁰.

El autor francés expone diversos dispositivos de poder, dispositivos disciplinarios, carcelarios, de seguridad, de alianza, de sexualidad, entre otros. Sin embargo, la noción de dispositivo aplicada al género, replanteada por los estudios feministas, con autoras como la filósofa Teresa de Lauretis (1989), por ejemplo, permite examinar los procesos de normalización y control específicos de género, y los elementos sociales que operan para producir y regular los procesos de dominio y subordinación de las mujeres, a partir de discursos, prácticas e instituciones culturales acerca de sus cuerpos sexuados en identidades femeninas “adecuadas” (Leache y Pujal i Llombart, 2009). Según Lauretis de este modo, las tecnologías del género conforman la representación de relaciones sociales entre clases, y a nivel individual, la autorepresentación de la identidad de los individuos dentro de la clase de género (Lauretis, 1989).

Es, por tanto, el género como dispositivo de poder, el conjunto las relaciones sociales, los efectos y comportamientos producidos en los cuerpos que produce relaciones de fuerzas desiguales, atravesando el ámbito de lo familiar, económico, institucional, afectivo y sexual. A través del despliegue de una tecnología política compleja, las tecnologías disciplinarias del género configuran en el campo de acción de los individuos sus conductas, tendencias y hábitos, cuyo objetivo estratégico es implantar un comportamiento deseado, que permita “garantizar la diferenciación

¹⁰ Cfr. “He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc... El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él, pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos” (Foucault M. , 1977, p. 3)

entre los géneros, su jerarquización, la sujeción y discriminación de unos en relación con otros” (Hernández, 2017, p. 58).

No obstante, es importante recalcar que, como redes, los dispositivos no son fijos, se reapropian de los elementos preexistentes vinculándose a otros ámbitos, intersecando con el de raza, clase socioeconómica, etnia, entre otros; y se adecuan a realidades emergentes empleando diversos agentes como padres, funcionarios, educadores, psicólogos, médicos, etcétera. Así mismo, integra prácticas y saberes discursivos y no discursivos, tales como los discursos filosóficos, morales, políticos, mediáticos, religiosos, científicos, literarios, usos y costumbres sociales, prácticas familiares, normas jurídicas, y un sinfín de recursos mediante los cuales el género es sostenido y construido.

2.4.1 El cuerpo como lugar de poder

El dispositivo de género emplea una tecnología política del cuerpo, es decir, a través de relaciones de saber y poder median con el cuerpo empleando múltiples mecanismos pedagógicos, coercitivos y correctivos, con el fin de obtener cuerpos útiles y dóciles que puedan ser dominables. El control social sobre las mujeres dentro de la ideología patriarcal se mantiene por la gestión de los cuerpos. Según la socióloga Colette Guillaumin hay una “naturaleza específica de la opresión de las mujeres: la apropiación” (Guillaumin, 1978, p. 22), que se basa en la apropiación material del cuerpo, tanto del conjunto de las mujeres como grupo social, como su cuerpo individual, se manifiesta en:

a) la apropiación del tiempo; b) la apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad —bebés, niños, ancianos— o enfermos y minusválidos) así como los *miembros válidos de sexo masculino*. (Guillaumin, 1978)

La autora considera que el tiempo se apropia mediante el contrato del matrimonio donde se “adquiere” el uso privado de la esposa, que se espera, realice

las tareas de mantenimiento y cuidado del hogar y de sus miembros, sin que exista ninguna remuneración monetaria de su trabajo, ni exista limitación de horarios para sus actividades.

Por otra parte, la apropiación del uso físico sexual, se realiza mediante el contrato del matrimonio o el contrato comercial de la prostitución. Cuando un hombre tiene una relación sexual, su cuerpo no se considera como “poseído”, conserva su propiedad y la libertad de su uso, no obstante, el cuerpo de las mujeres pasa a ser propiedad de su esposo; la palabra “adulterio”, constituida como un delito en algunas culturas, refleja el uso indebido del cuerpo de las mujeres que es considerado posesión del marido (Guillaumin, 1978)¹¹.

Para que ocurra la apropiación del cuerpo de las mujeres, han de ser desposeídas materialmente de sí mismas:

¿Cuáles son los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres? a) el mercado de trabajo; b) el confinamiento en el espacio (domicilio); c) la demostración de fuerza (violencia física, sanción socializada del derecho de los hombres sobre las mujeres de corregir sus comportamientos desviados de la norma, las relaciones de fuerza tienen un vocabulario sexual -chingar, joder, etc.-); d) la obligación sexual y e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario. (Guillaumin, 1978, p. 46)

Esta forma de apropiarlas, es a su vez, una forma de desposeerlas de sí mismas, de sus propios recursos y voluntad, es decir, ejercer un dominio que impone una voluntad externa sobre la autonomía del propio cuerpo. Ser apropiadas materialmente es ser desposeídas de sí mismas. La posesión material de las mujeres como grupo social se encuentra tan profundamente arraigada en la socialización a través de las prácticas y discursos, que se torna invisible, empleando

¹¹ “La misma palabra, “adulterio”, para la mujer por el contrario implica, expresa, que su cuerpo no le pertenece a ella personalmente, sino que efectivamente le pertenece a su marido, y que ella no dispone de su uso libre” (Guillaumin, 1978, p. 32)

un entramado sofisticado de mecanismos encaminados a perpetuar dichas relaciones.

2.4.2 Tecnologías de género

Según Foucault, las tecnologías de poder “determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault M. , 1990, p. 22). Para el caso de las tecnologías del género, éstas articulan el conjunto de prácticas, discursos, formaciones e instituciones que organizan las conductas, orientándolas con el fin de perpetuar la desigualdad, opresión y discriminación de las mujeres. Estos elementos se encuentran presentes en las narrativas de algunas informantes, cuyas experiencias se han organizado en las siguientes categorías; no obstante, es importante subrayar que no aparecen como elementos aislados, sino en una compleja interconexión de soporte entre ellos que se analizará a continuación:

a) Heterosexualidad obligatoria

[...]mi mamá hasta la fecha, la familia dice que soy marimacha por eso, y yo soy muy masculina, me gusta hacer cosas de niños ¿no? Y la gente, o sea, siempre me pregunta si soy “mampa”¹², si soy lesbiana, hay mucha violencia en ese sentido, y este, a mí la verdad me vale pues, yo sé quién soy, me reconozco como soy, y me encanta ser quien soy.

La relación de orientación heterosexual entre el varón y la mujer aparece en el orden “innato, necesario y natural” de las relaciones humanas, en miras a la complementación del papel reproductivo para perpetuar la especie, como se analizaba en el primer capítulo. Esta orientación, según la escritora Adrienne Rich teórica del lesbofeminismo, es más bien una imposición sobre las mujeres que funciona “como medio de garantizar el derecho masculino de acceso físico,

¹² Refiere a ser cumplir al mismo tiempo el rol de mamá y papá

económico y emocional de las mujeres [...] la heterosexualidad puede no ser en absoluto una «preferencia» sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza” (Rich, 1996, p. 36-36).

En esta misma línea de pensamiento lesbofeminista, la filósofa Monique Wittig considera que la heterosexualidad regula no sólo al individuo en su sexualidad e identidad de género, sino a la sociedad en los roles de género que deben seguir:

Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad, y a su relación con la sociedad. (Wittig, 2006, p. 54)

La autora considera que el pensamiento heterosexual es una forma de entender y organizar el mundo a partir de cimbrar el orden simbólico en la necesidad de la diferencia del otro, donde las mujeres se definen a partir de la diferencia con los varones, las mujeres son los otros. La diferencia ordena y produce una jerarquía de poder, por lo que la heterosexualidad más que una orientación sexual, es un orden político que se articula como único modelo válido de relación sexo-afectiva y de parentesco en las relaciones sociales; replicado por los cuentos, la televisión, el cine, la publicidad, las canciones populares, entre otros instrumentos:

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

Trastocar el orden heterosexual amenaza con la institución de la familia, considerada el soporte del correcto orden social que guarda la moral, donde el papel de la madre y el padre representan la dualidad del orden simbólico; por ello, se considera que las relaciones lesbianas, guardando el orden simbólico, deberían replicar el papel de las figuras masculinas y femeninas de una relación heterosexual, y con ello, mantener las jerarquías entre la mujer que cumple con el rol masculino y la que cumple el rol femenino; no obstante, las relaciones lésbicas puedes salir de esos moldes relacionales y estereotipos de masculinidad y feminidad.

Si bien, la homosexualidad ha existido en gran parte de la historia y ha sido normal en muchas culturas, a partir del siglo XVIII con lo que Foucault llama la psiquiatrización del placer perverso¹³, el comportamiento sexual “anómalo”, es decir, fuera de la norma moral burguesa, se asoció a las desviaciones psíquicas, siendo la homosexualidad socialmente condenable y tratada médicamente en los siglos XIX y XX como una enfermedad. En el caso de las lesbianas, esto incluía formas violentas de imponer a las mujeres la norma del deseo heterosexual, como la “violación correctiva”, una forma de violencia sexual, donde la homofobia y el sexismo del sistema patriarcal se imbrican, para “restaurar” la feminidad y “volverla mujer de verdad”.

b) Amor romántico

[...] en este sistema en el que vivimos nos enseñan a que las mujeres tenemos que ceder, y tenía siempre ese conflicto ¿no?, con amigas que decían es que tú nunca cedes, y eso es un problema, porque si nunca cedes nunca vas a tener novio, nunca te vas a casar, nunca vas a tener hijos, nunca

¹³ La tecnología de la sexualidad, según Foucault, despliega cuatro estrategias que conllevan a la subjetivación del individuo: la histerización y medicación del cuerpo de la mujer; la pedagogización del sexo del niño; la socialización y normatividad de las conductas procreadoras; y la patologización y psiquiatrización del placer perverso (citado en Lauretis, 1989).

vas a cumplir con las expectativas de esta sociedad, está cabrón, y tienes que ceder, justamente en este texto¹⁴ habla de eso, cómo en el momento que tú das y tienes que ponerte te desdibujas totalmente, y creo que compartimos, las escuchaba a todas, y es ese sentimiento que prácticamente nos roba o nos quita eso que somos en el momento que damos y dejamos de ser nosotras.

Las presiones de noviazgo, matrimonio y maternidad son parte de los mandamientos del amor romántico. Según Kate Millett, éste surge en el siglo XVIII en las sociedades burguesas como

...un instrumento de manipulación emocional que el macho puede explotar libremente, ya que el amor es la única condición bajo la que se autoriza (ideológicamente) la actividad sexual de la hembra. No obstante, resulta cómodo para ambas partes puesto que es, con frecuencia, el único estado en el que la mujer consigue superar el fortísimo condicionamiento que mantiene su inhibición sexual. Además, contribuye a encubrir la verdadera posición femenina y el peso de la dependencia económica. (Millett, 1995, p. 90)

Con ello el varón puede explotar a la mujer bajo la condición del amor, ya que sólo así la mujer es autorizada para ejecutar moralmente su actividad sexual, mientras que se mantiene en dependencia emocional y económica de su pareja perpetuando una relación de poder disfrazada de erotismo, debido a que las relaciones políticas, económicas y sociales se inmiscuyen en las relaciones afectivas (Millett, 1995). El amor entonces se comporta como el opio de las mujeres.

¹⁴ Poema “He visto a las mujeres” de Marianela Saavedra.

Por otra parte, para la escritora bell hooks¹⁵, la idea del amor romántico “implica que [...] es algo que sucede sin la intervención de nuestra voluntad y nuestra capacidad de elección” (hooks, 2021, p. 148), de modo que aparece no como un acto de la voluntad, sino algo que acaece. Enamorarse es caer en el poder inevitable de su gravedad ante la mezcla de incertidumbre y asombro, con una fatalidad apabullante porque “roba eso que somos”, no queda otra alternativa que ceder o entregarse “voluntariamente” al sentimiento que arrebató hacia el otro. A su vez, el amor promete redimir o salvar a las mujeres de su estado “incompleto”¹⁶, suponiendo que las mujeres anhelan un compañero o pareja que colme su carencia esencial para dar sentido a su existencia; por ello desean ser amadas, ser objetos del amor.

Este discurso encierra una contrariedad que se aparece a la participante como un conflicto, abandonarse al amor es abandonarse a sí, y al abandonarse de sí misma por el otro, paradójicamente, se completa a sí misma; de este modo las mujeres al dejar de ser sí mismas cumplen su deber ser -hacia los otros-, al dejar de ser, realmente es.

c) Maternidad forzada

Y ya cuando llega a la edad adulta [...] me llega toda la presión así, y pues aquí tengo tres hijos, que ni siquiera quería, porque pues, entre esa cosa cabrona del amor romántico ¿no? Que ahí voy a meter todas las patas, ya como sufrí como mucha segregación y mucho aislamiento, ajá por no

¹⁵ Gloria Jean Watkins, mejor conocida por su pseudónimo *bell hooks*, tomó el nombre de su bisabuela y adoptó escribirlo en minúsculas para diferenciarse de ella.

¹⁶ Ya desde la Antigua Grecia existía el mito del Andrógino, narrado por Aristófanes en el diálogo platónico de *El Banquete*, que fija la búsqueda del amor en el anhelo de encontrarse con el ser amado, pues los humanos, antes unidos en tres sexos, varón con varón, mujer con mujer y mujer con varón, fueron cercenados por la mitad debido a su temible poder, buscando por ello fundirse desesperadamente con su otra mitad faltante.

adaptarme chido, pues entonces ya después me sentí muy solitaria y ya me urgía la aprobación, la aprobación sobre todo masculina...

El mandato de maternidad parte del postulado metafísico de que la esencia femenina se asienta en la capacidad gestante de las mujeres, que se expresa además como un “instinto maternal” a nivel biológico, determinando su inclinación a la procreación y la crianza como “vocación natural”. Este mandato supone que las mujeres, a través de la maternidad, realizan su destino fisiológico y metafísico, cumpliendo su causa final aristotélica de perpetuar la especie, tal como se abordaba en el primer capítulo.

La maternidad implica no sólo el acto reproductivo y de gestación durante el embarazo, conlleva también las tareas de la crianza, y los cuidados de los hijos, que culturalmente exige desempeñar el papel de la madre abnegada que renuncia a sí misma y su propio proyecto de vida, para realizar labores que empaten con la crianza y permitan dedicar todos los esfuerzos a los hijos y el esposo, colocando simbólicamente a la madre en un lugar santificado, caracterizado por la virtud moral del sacrificio; por ejemplo, la madre María en la cultura mexicana, representa con fuerza este símbolo.

Si bien, el dominio de la sexualidad femenina para la reproducción pendía de manera casi absoluta la voluntad del esposo quien consagraba el número de hijos a la gracia divina, actualmente, tras el desarrollo de métodos anticonceptivos la función reproductora ya no se vale del mero azar o decisión del varón, pues el control de la natalidad y el aborto ponen mayor libertad en la capacidad de elección de las mujeres acerca de cuántos hijos tener y en qué momento tenerlos. No obstante, aún influyen en la decisión de maternidad muchos factores externos de aprobación y reconocimiento social, como la presión cultural que exige formar una familia a determinada edad, como medio para sostener un matrimonio, como muestra de amor romántico por la pareja, la falta de acceso a recursos e información

acerca de derechos sexuales y reproductivos, entre otros, generando como consecuencia el nacimiento de hijos no deseados.

A pesar de que la maternidad no debe implicar por sí misma la anulación de la autonomía, o un conflicto con el desarrollo individual, la presión social estigmatiza a las mujeres que deciden no ser madres, o expresan abiertamente su falta de deseo de ser madres aun teniendo hijos, exponiendo que la maternidad se ha romantizado como un ideal de vida que nubla los retos que presenta, donde la responsabilidad por el bienestar de los hijos se ciñe casi exclusivamente a la madre, explotándola física, emocional y mentalmente.

d) Familia heteroparental

en la familia nuclear de la que provengo, siempre escasearon los varones, entonces se empezó a construir la idea de la necesidad de los hombres para sentirnos seguras o para sentirnos completas y...se estructuró esto, como que fue creciendo, como decían hace rato, como la bola de nieve, porque ya después fue la necesidad de los hombres, y entonces se va a representar porque las familias siempre tienen que estar compuestas por un hombre y una mujer; y pues todo va en ese sentido ¿no? En las relaciones de noviazgo, el matrimonio, y este, y aquello. Entonces fue tanta mi...esta convivencia con las relaciones de poder de mi familia tan fuerte, que yo no pude o no sé si ni pude, no sé cuál sería la palabra, pero no salí de mi propio clóset, porque ni siquiera era algo consciente, no pude salir a descubrir mi sexualidad y mi identidad, y mi orientación y mi preferencia sexual hasta que tuve 30 años y ya estaba casada efectivamente en un matrimonio heteronormado y ya tenía una hija, y a pesar de todo eso, voy deconstruyendo todos estos, todas estas

normativas donde es así como debe de ser la familia y la sociedad perfecta, y puedo ya salirme de ese entorno, y pues hay personas con quien voy deconstruyendo y que me van ayudando mucho a entender que pues, no es esta necesidad del varón real, para poderte sentir satisfecha y plena.

Este relato reúne varios elementos, como la necesidad de la complementariedad entre el varón y la mujer, que se encuentran a través del amor para subsanar una carencia esencial que sólo el sexo contrario puede brindar y mantener; donde se entrelazan el amor romántico y la heterosexualidad obligatoria. Bajo esta narrativa, la mujer es “por naturaleza” débil, indefensa, propensa y vulnerable; y debe complementarse con la naturaleza del varón que es valiente, hábil, fuerte, proveedor y protector (véase de referencia la *Ilustración 2- Tabla de normativas de género*). La mujer está inacabada sin el hombre, sólo existe en potencia -como en Aristóteles- y aspira a llegar a ser plenamente cuando se une al varón como “su mujer”.

En la formación de la pareja del varón y la mujer en un sistema conyugal - que es por norma heterosexual, es decir, heteronormativa-, la estructura familiar rige el funcionamiento, la interacción y las conductas de los miembros, estableciéndose jerarquías dentro de la estructura. En este sentido, se perpetúa la división del trabajo por la asignación de las actividades según los roles de género; el marido, jefe del grupo familiar, asume el papel protector y proveedor de recursos cubriendo las necesidades de seguridad; mientras que a la esposa corresponde asumir el papel de cuidados, la crianza, limpieza y preparación de alimentos, además de cubrir las necesidades afectivas, sosteniendo la división de actividades productivas y reproductivas abordadas en el capítulo anterior.

La organización familiar establecida en la heteronormatividad, como célula de la organización social, encuentra en las mujeres solteras, divorciadas, viudas, lesbianas y bisexuales una amenaza al mandato de maternidad y de reproducción. Todas ellas son terreno fértil de ser conquistado cuando no forman parte de la

“propiedad” de otro varón, por lo que son coaccionadas a unirse a través el matrimonio y el amor heterosexual. Toda mujer no apropiada oficialmente a través del contrato que reserva su uso a un solo hombre, es decir toda mujer no casada o con estado civil de soltería, es objeto colectivo de apropiación por parte de los varones (Guillaumin, 1978).

Pasando a otro orden de ideas, la institución familiar se ha transformado a lo largo de la historia, desde el surgimiento de los matrimonios como alianzas económicas y estratégicas entre varones de diferentes tribus mediante el intercambio de mujeres como objeto de valor sexual, donde tradicionalmente el esposo adquiriría el uso privado de su mujer, su cuerpo, sus bienes y sus servicios; a la institución de la familia heteroparental, legitimada en la santificación del matrimonio por la iglesia católica, consagrado como único modelo válido de organización heterosexual y monógamo, para regular la procreación y la sexualidad; además, como se señaló arriba, este modelo familiar encaja con modelos económicos de organización de la sociedad burguesa para las actividades productivas y remuneradas.

e) División sexual del trabajo

del trabajo, te contratan para una cosa, y como eres mujer, terminas haciendo cosas domésticas, como barrer, trapear, lavar trastes, hacer la comida, y en tu contrato específico cuando trabajas con hombres, a ellos no los ponen, entonces es como un conflicto bien fuerte porque cuando tú lo visibilizas te señalan de que eres una histérica, estás enferma de la cabeza o cosas así.

En este relato se refleja la imposición de prácticas desde los centros laborales, donde a las mujeres se les asignan las labores reproductivas de cuidado y limpieza, replicando la “labor doméstica” del mantenimiento del espacio privado del hogar, en los espacios públicos y laborales; perpetuando la dicotomía de actividades productivas-reproductivas, y del espacio privado-público.

Por otra parte, se muestra también que las mujeres son segregadas por género y ocupan una posición estructuralmente inferior en el lugar de trabajo, en el que cualquier muestra de resistencia ante la jerarquía que las subordina se señala como “anormal”, patologizando su inconformidad como un problema psicológico de carácter individual, y no un problema estructural de injusticia y desventajas estructurales frente a los privilegios masculinos.

La explotación económica de las actividades destinadas a las mujeres ocurre no sólo en los hogares, también ocurre en las fábricas o empresas donde existe menor remuneración por los mismos trabajos, y una exigencia implícita de cumplir con la doble jornada laboral de realizar las actividades de cuidado en sus hogares y en las áreas de trabajo. Flora Tristán, teórica del feminismo socialista, manifestaba que las condiciones de explotación a las que se enfrentaba la clase obrera de las mujeres solían perturbar su temperamento, pues no sólo se les paga menos por ejercer los mismos oficios y la misma jornada de trabajo que los obreros, sino que en el ámbito doméstico ésta la menosprecia como a una sirvienta de su propiedad:

El marido, que ha recibido más instrucción, que es el jefe por ley, y también por el dinero que trae al hogar, se cree (y de hecho lo es) muy superior a la mujer, que no aporta más, que el pequeño salario de su trabajo diario en la casa no es más que la más humilde sirvienta. Resultado de esto es que el marido trata a su mujer como mínimo, con profundo desprecio. La pobre mujer, que se siente humillada en cada palabra, en cada mirada que su marido le dirige, se rebela abierta o sordamente, según su carácter; de aquí surgen las escenas violentas, dolorosas, que terminan por provocar entre el dueño y la sirvienta (incluso se la puede llamar esclava, porque la mujer es, por así decirlo, propiedad del marido) un estado constante de irritación. (Tristán, 2018, pp. 66-67)

Además de esta desventaja en el hogar en la división sexual de labores, en el espacio público la mayoría de los medios de producción pertenecen a los varones, y las mujeres ocupan un papel en la reproducción de fuerza de trabajo que interseca con la explotación del modelo económico capitalista.

f) La sexualidad como “tabú”

creo que es en general en todas las familias mexicanas de omitir toda esta parte de la exploración de qué es lo que nos gusta, pero las mujeres somos totalmente ignorantes en ese sentido en la parte sexual, hay como un tabú, se nos esconde todo el tema [...] en mi caso yo siempre he buscado en los libros para investigar y leer, pero si le preguntas a la tía o a las mamás, a las tías grandes, será como “¡Cállate, no lo puedes decir!”, o eran cosas de adultos , y a pesar de que estabas en la adolescencia se callaban o te decían “no lo puedes hacer, no lo puedes decir, qué van a pensar de ti”

Según Foucault, los discursos controlan, seleccionan y distribuyen el poder al crear e imponer un orden y una voluntad de verdad en la realidad. En la producción de los discursos operan mecanismos de control, por ejemplo, con los sistemas de exclusión se establecen los discursos prohibidos que niegan el derecho a hablar sobre determinado tema, volviéndolo objeto de tabú (Foucault, 1992).

La producción de saberes, como la sexualidad, está conformada por discursos y prácticas políticas y sociales, que intentan dominar el poder y el deseo de los individuos al establecer las posibilidades, límites y prohibiciones para el control de la conducta y el deseo sexual. Es durante el siglo XVII cuando pasa a formar parte de los asuntos del Estado por los intereses económicos de la sociedad burguesa, que se da el nacimiento de las grandes prohibiciones de la sexualidad al remitirla únicamente a la vida adulta y matrimonial, exhortar moralmente a la

decencia, a la ocultación del cuerpo, guardar silencio y tener pudor en el lenguaje; en este proceso la familia como institución fungió un papel importante en su control.

La prohibición a las mujeres de los discursos de la sexualidad, que pretende excluirlo de su orden de la realidad apunta, por un lado, a que realicen una represión interna de sus prácticas, y a la vez, a establecer un sistema de control que determine qué sujetos sí pueden tener acceso privilegiado y hablar de esos discursos desde su autoridad para darle continuidad.

Los discursos de dominio del saber de la sexualidad han sido producidos y regulados por instituciones patriarcales -familiares, religiosas, médicas, educativas- que excluyen a las mujeres como sujetos del habla de esos discursos, negándoles el conocimiento de su propia sexualidad al limitar su educación, y colocándolas como objetos del discurso, de modo que restringir el acceso de las mujeres a participar de los discursos de la sexualidad persigue el fin de controlar su conducta y deseo, para evitar el uso indebido que vaya contra la actividad reproductiva y conlleve según la moral judeocristiana, al mal moral del pecado, como se revisaba en el capítulo 1 cuando se abordaba la mujer como el origen del mal.

Si las mujeres, por su jerarquía de género, no han participado de la educación sexual y, por tanto, no poseen el dominio de esos discursos, no pueden participar de la voluntad de verdad, no tienen legitimidad para hablar y no pueden ejercer el poder sexual, perpetuando sus condiciones de desigualdad y subordinación en relaciones sexo-afectivas.

No obstante, Foucault descarta que los dispositivos de poder tengan sólo un matiz represivo, pues también tiene un matiz productivo que condiciona la subjetividad, la experiencia y el nivel de conocimientos que acompañan las prácticas sexuales. Los discursos de la sexualidad no han sido totalmente represivos, sino redirigidos a prácticas confesionarias, que los sitúa en el orden de la moral religiosa.

2.5 Género como mecanismo de represión de sujetos

El sistema de poder y sus dispositivos organizan y elaboran su espacio de actuación inscribiéndose en un orden simbólico, dando lugar a normas, estructuras e instituciones, de modo que se pueden usar para el *continuum* de relaciones jerárquicas. Los discursos dominantes de género actúan de manera interna y externa al individuo poniendo un orden decisivo al pensamiento, que engendra sujetos de acuerdo a una política sexual. De este modo, el género como un dispositivo de poder tiene efectos productivos de relaciones sociales y autoidentificación -como se verá en el capítulo tercero-; y efectos negativos que someten a los individuos a fines de dominación y control al ejercer fuerzas coercitivas en relaciones económicas, familiares, institucionales, afectivas, sexuales, entre otras, que perpetúan la desigualdad en razón del sexo.

En estos efectos negativos del dispositivo de poder, bajo la lógica de medios y fines, la violencia aparece como medio instrumental utilizada por la estructura de poder cuando éste encuentra sus fines en peligro o, en otras palabras, la pérdida de poder tiene como consecuencia el intento desesperado de dominio por la violencia, incrementando las manifestaciones para someter a través de la fuerza. Retomando los análisis de Arendt, la violencia es un medio instrumental que aumenta o sustituye la potencia natural del ser humano a través de medios para coaccionar o aniquilar, en defensa de una posición de poder:

La violencia, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental.

Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla [...] en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener

intacta la estructura del poder frente a los retos individuales (Arendt, 2006, p. 63-64)

La violencia puede no ser legítima, es decir, no actuar concertadamente según toda la voluntad de la red de involucrados, pero sí ser justificada como un medio para lograr un determinado fin del poder que se persigue; no obstante, los medios empleados por la violencia pueden llegar a superar el fin inicial al convertir los medios de destrucción en un fin mismo, destruyendo el espacio político de las relaciones interhumanas, las posibilidades de acción, del discurso y a sus integrantes, imponiéndose mediante el terror. Por ello, la violencia como instrumento de acción no puede generar ni conservar poder:

... políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro, pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. La violencia puede destruir al poder; (pero) es absolutamente incapaz de crearlo. (Arendt, 2006, p. 77)

Siguiendo la lógica de Arendt, el poder tiene como fin organizar y gestionar el espacio político de las relaciones humanas, mientras que la violencia es destructiva en sí misma, sólo puede aniquilar la voluntad y, por ende, la libertad de autodeterminarse. En este sentido, los instrumentos de control de las conductas para la subordinación de las mujeres al sistema patriarcal, emplean la violencia como un instrumento represivo del dispositivo de poder de género, que las coloca como objetos que el varón debe dominar, someter y reprimir en ciertos espacios, actividades y normas para aguardar el orden social al límite de las normativas de género que socialmente se les han impuesto; por ello, en la necesidad de su

sometimiento cuando el poder de los varones se encuentra amenazado, se “justifica” su violencia.

2.5.1 Mecanismos de violencia de género

La violencia de género constituye una forma de represión de las conductas que se desvían de la norma o modelo de género aceptado socialmente, para mantener el control sobre los sujetos subordinados (González Montes, 2018), empleándose como un instrumento coercitivo heterónomo de acuerdo un orden estructural patriarcal. Según la Organización de las Naciones Unidas (ONU), comprende cualquier acción o conducta violenta basada en la pertenencia al sexo femenino que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como privado, producto de relaciones de poder históricamente desiguales (ONU, 1999).

Así mismo, la violencia actúa a nivel individual y colectivo. A nivel colectivo constituye una sanción social a partir del derecho que se atribuyen los hombres para corregir a las mujeres disciplinándolas en los mandatos de género de la feminidad, ocasionándoles daño, lesión, incapacidad, incluso la muerte. Según la antropóloga Rita Segato, en este nivel el poder político opera una pedagogía de la crueldad que constituyen actos y prácticas de cosificación de las mujeres para su uso y desecho, donde los medios de comunicación exponen y banalizan las brutalidades rutinarias cometidas hacia las mujeres, desensibilizando a la sociedad:

...el sufrimiento y la agresión impuestos al cuerpo de las mujeres, así como la espectacularización, banalización y naturalización de esa violencia constituyen la medida del deterioro de la empatía en un proceso adaptativo e instrumental a las formas epocales de explotación de la vida. (Segato, 2016, p. 102)

Paralelamente a nivel individual, según Byung-Chul Han, la violencia comporta un acontecimiento que se impone de forma externa, pero no se puede interiorizar de forma inmediata en la medida en que un agente exterior irrumpe el orden y sentido interior, quebrantando la libertad de quien es violentada, es decir, irrumpe la voluntad sin que ésta pueda ser asumida de nuevo en sus propios contenidos como parte de un proceso de identificación de sí (Han, 2016). En otras palabras, la violencia trastoca los procesos de identificación al ser una disrupción de la construcción intencional de la trama vital de la víctima; de este modo, la voluntad autónoma perece ante la dominación física, psicológica y moral.

La violencia siempre está dirigida al portador de una interioridad [...] La violencia, como ataque destructivo desde fuera, funciona des-interiorizando. Ésta des-coloca al yo que se posiciona [...] El poder, a diferencia de la violencia, no puede desubicarse, puesto que es posicionador. El acto de poder se define por la continuidad, interioridad y posicionamiento. La discontinuidad, des-interiorización y des-colocación son, en cambio, marcas estructurales de la violencia. (Han, 2016, p. 52)

Ahora bien, toda violencia aún en su carácter instrumental posee también una dimensión expresiva por parte de un agresor, como un gesto discursivo que transmite un mensaje de poder y apropiación ante la sociedad, en un eje vertical y un eje horizontal. El mensaje del agresor se dirige de manera vertical a la víctima con una intención moralizadora y punitiva, donde disciplina y reduce por medio de los actos violentos el imaginario de la mujer. De manera horizontal, el agresor se dirige a sus pares en aprobación por su potencia de dominio, lo que Segato definirá como complicidad del pacto patriarcal, donde el agresor muestra que merece “por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fratría que sólo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal” (Segato, 2013, p. 23). La masculinidad del

agresor en su mandato viril, se asienta en la apropiación de las mujeres por medio de la violencia. Ser viril¹⁷, es tener la potencia de someter a otros a través del acto sexual; por ello, la virilidad como virtud del varón está inscrita en una relación de dominación, de conquista por la apropiación, tal como se posee un objeto del cual se es dueño. La masculinidad viril está asentada entonces sobre la cosificación de los cuerpos, donde los hombres viriles adquieren el prestigio social de poder cosificar por medio de la violencia; en este sentido, cuando el varón “conquista” sexualmente a una mujer conquista en ella no sólo la soberanía de su cuerpo a través del dominio físico y psicológico, conquista a su vez en sí mismo su prestigio de virilidad frente a los otros varones por el reconocimiento de su poder de apropiación, al ser soberano del cuerpo de la mujer como soberano de un territorio.

Debido a la norma de dominio viril de la masculinidad, sostenida por una metafísica binaria de género -como se analizaba en el capítulo primero-, “los agresores son hijos sanos del patriarcado” como lo expresa en sus propias palabras una informante. En este sentido, la escritora Andrea Dworkin afirmaba que:

...las violaciones no son cometidas por psicópatas o desviados de las normas sociales -la violación es cometida por modelos ejemplares de nuestras normas sociales. En esta sociedad de supremacía masculina [...] los hombres son definidos como agresivos, dominantes, poderosos. Las mujeres son definidas como pasivas, sumisas, sin poder. Según estas definiciones polares de género, está en la naturaleza misma de los hombres agredir sexualmente a las mujeres. (Dworkin, 1976, pp. 24-25).

Segato coincide en la postura de Dworkin señalando que los crímenes cometidos por agresores en razón de género no son “obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una

¹⁷ De raíz latina *vir* que origina la palabra varón, viril, virilidad. La virilidad como un mandato de la masculinidad se sitúa en la proeza o hazaña de someter al poder, es decir, de dominar a otro por el acto sexual.

estructura simbólica profunda [...] En otras palabras, el agresor y la colectividad comparte el imaginario de género” (Segato, 2016, p. 38). Lo peligroso entonces, no es sólo el agresor como individuo, sino el sistema de organización social patriarcal e ideológico sexista que se sostiene sobre la deshumanización, desventaja e inferiorización de las mujeres para posibilitar su subordinación por medio de la violencia en sus relaciones, volviéndola normal; lo que podríamos llamar, tomando de la teoría de Arendt, una “banalidad del mal”¹⁸ (2003), banalidad en que esa normalidad sistemática de la violencia es tan terrorífica como las atrocidades cometidas, donde el mal es cometido por personas normales que no se detienen a reflexionar sobre su creencia en la norma, sus actos, sus consecuencias ni su responsabilidad; es decir, actúan sólo por obediencia ciega replicando y aprobando la normatividad del sistema de género.

2.5.2 Tipología de la violencia de género

En otro orden de ideas, el análisis de la violencia de género se ha vinculado históricamente a la violencia que se vive en el ámbito doméstico o intrafamiliar a nivel de las relaciones interpersonales y, así mismo, había sido leído como un problema en el ámbito de la vida privada y no vinculado políticamente a las relaciones de poder en el tejido social de la vida pública, ni relacionado a la construcción misma del Estado. Existía hasta el siglo XIX poca conciencia de que la violencia formara parte de la vida cotidiana y doméstica de las mujeres; fue hasta mediados de los años 70s que comenzó a desvincularse la violencia contra las mujeres, de la inicialmente conocida como violencia intrafamiliar, por reconocer que en esta última existían diversos vínculos entre figuras de autoridad como padres a hijos, hermanos mayores a hermanos menores, abuelos a nietos, que no precisaban las vivencias de las mujeres. Con el movimiento de liberación femenina y los grupos

¹⁸ En *Eichmann en Jerusalem* (2003), libro donde se analizan los juicios para condenar a los principales mandos responsables del genocidio de los campos de concentración durante la segunda guerra mundial. En él afirma: “lo más grave [...] era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron perversos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales” (Arendt, 2003, p. 165);

de creación de conciencia, se reconoció que los desórdenes traumáticos más frecuentes en las mujeres estaban escondidos en la intimidad de la vida doméstica, que creaba una barrera de silencio, estigma y escepticismo que les impedía dar nombre a sus violencias (Herman, 2004). En los grupos de creación de conciencia las mujeres declaraban acerca de temas como la violación, con el poder de hablar y ser escuchadas por otras víctimas; es entonces que se pasaron inductivamente de las anécdotas a las categorías, vislumbrando sus dimensiones estructurales:

Conceptualizar es politizar, es hacer pasar de la anécdota a la categoría ¿Cuándo se politizó la llamada violencia de género? [...] Cuando pasamos de esas anécdotas que eran casos [...] y dejaron de ser anécdotas [...] se pasó de la anécdota a la categoría, a la idea de que esa violencia tenía unas dimensiones estructurales. (Amorós, 2011)

El reconocimiento legal de la violencia específica de género contra las mujeres, quedaría plasmado hasta el año 1992 con la recomendación internacional que se emitió en la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW), al confirmar la relación entre la discriminación con base en el sexo y la violencia que vivían las mujeres como una expresión de la discriminación sexista, tal recomendación afirma:

1. La violencia contra la mujer es una forma de discriminación que inhibe gravemente la capacidad de la mujer de gozar de derechos y libertades en pie de igualdad con el hombre (CEDAW, 1992, p. 1).

A nivel interamericano, en el año de 1994 se celebró la *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer “Belém Do Pará”*, en la que los Estados se comprometen a adoptar leyes en la protección de los derechos de las mujeres, y medidas específicas para sancionar y modificar las pautas culturales, políticas e institucionales que repliquen prejuicios y

estereotipos de género que legitimen la violencia contra la mujer. En esta convención se afirma lo siguiente:

Se entenderá que violencia contra la mujer incluye la violencia física, sexual y psicológica:

- a. que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual;
- b. que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar, y
- c. que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, dondequiera que ocurra. (OEA, 1994, p. 2)

Posteriormente en consonancia con los precedentes legales, a nivel nacional en México se creó en el año 2007 la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* (LGAMVLV), desglosando los tipos y modalidades de la violencia contra la mujer, bajo el entendido que son actos misóginos¹⁹ de patrones machistas²⁰. Esta legislación, impulsada por Marcela Lagarde aportó gran bagaje teórico para la clasificación y comprensión de la violencia de género, que

¹⁹ Misoginia: Son conductas de odio hacia la mujer y se manifiesta en actos violentos y crueles contra ella por el hecho de ser mujer (LGAMVLV, 2020, p. 3).

²⁰ Machismo: Conjunto de actitudes, normas, comportamientos y prácticas culturales que refuerzan y preservan la estructura de dominio masculino y hetero normado sobre la sexualidad, la procreación, el trabajo y los afectos (INMUJERES).

comprende las siguientes clasificaciones en: a) tipos de violencia: física, psicológica, sexual, económica y patrimonial; y b) las modalidades de la violencia de género: familiar, laboral y educativa, en la comunidad, institucional y feminicida (Lagarde, 2008, p. 235).

a) Tipos de violencia

1. Violencia física: Es cualquier acto que inflige daño no accidental, usando la fuerza física o algún tipo de arma u objeto que pueda provocar o no lesiones, ya sean internas, externas, o ambas (LGAMVLV, 2020) Se manifiestan en empujes, sacudones, jalones, mordidas, cachetadas, amarrar o inmovilizar, golpes con la mano o el puño, golpes con objetos, patadas, ahorcamientos, asfixia, quemaduras, amenaza o agresiones con arma blanca, arma de fuego, objetos contundentes, entre otras.

Los acontecimientos de este tipo de agresiones vulneran la autonomía corporal, al generar un proceso consciente de intimidación a través de miedo y el doblegamiento físico, por lo que existe una pérdida de poder cuando no es posible una resistencia al ataque ni existen otros recursos disponibles, generando sensación de indefensión en la víctima. Al respecto, el 72.7% de las informantes afirmaron haber vivido violencia física por parte de una pareja sentimental, siendo de los agresores más frecuentes. Al respecto de la violencia física, Guillaumin afirmaba:

...no es excepcional cuantitativamente y, sobre todo, es socialmente significativa de una relación social: constituye una sanción socializada del derecho que se arrogan los hombres sobre las mujeres, tal hombre sobre tal mujer, e igualmente sobre todas las demás mujeres que “se desvían”. Esto está vinculado con el confinamiento en el espacio y a la coacción sexual. (Guillaumin, 1978, p. 49)

2. Violencia psicológica: Es cualquier acto u omisión que dañe la estabilidad psicológica, que puede consistir en: negligencia, abandono, descuido reiterado, celotipia, insultos, humillaciones, devaluación, marginación, indiferencia, infidelidad, comparaciones destructivas, rechazo, restricción a la autodeterminación y amenazas, las cuales conllevan a la víctima a la depresión, al aislamiento, a la devaluación de su autoestima e incluso al suicidio (LGAMVLV, 2020).

En cuanto a este tipo de violencia en las relaciones de pareja, el 72% de las informantes indican haber vivido prácticas de control que restringen su autodeterminación como la prohibición ciertas formas de vestir, al 90% se les han prohibido amistades por celos alejándolas de redes de apoyo, al 91% de las participantes sus parejas les han hecho sentir inseguras de sí mismas afectando su autoestima, el 90.9% indica haber sido agredida verbalmente, y en un 100% indican haber sentido ansiedad, tensión, miedo y estrés por su relación de pareja.

3. Violencia sexual: Es cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que por tanto atenta contra su libertad, dignidad e integridad física. Es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto (LGAMVLV, 2020). Comprende diferentes actos, como aquellos en que se exige realizar actos sexuales cuando no se tiene deseo, el uso de la fuerza física para tener relaciones, la amenaza con irse con otras mujeres si no accede a tener relaciones, tocamientos, caricias, entre otras. Una informante comparte al respecto:

sufrió de abuso sexual cuando era niña, y pues no lo... mi cerebro lo había bloqueado y lo recordé cuando tenía quince años [...] Fue en abril del 2017 [...] A partir de las pesadillas y los flashbacks me fui acercando cada vez al feminismo y comencé a buscar una terapia adecuada. Pasé por tres psicólogas y un psiquiatra, antes de llegar con mi actual psicóloga. Ahí fue donde comencé a trabajar todos los efectos secundarios al trauma: mi

autoestima, el apropiarme de mi cuerpo, mi inseguridad, mi ansiedad. Últimamente he trabajado con mis relaciones sexo-afectivas y mi sexualidad, el abuso me dejó con vaginismo y mucho miedo.

El acto de la violación, según Segato, es parte de la moral opresora que atrapa a la mujer y le impone un límite, que es el límite de su cuerpo. El sujeto violador se pretende a sí mismo como sujeto moral que por medio de la violación educa, al colocar a la mujer en su lugar como objeto sexual. La violación es por ello un acto de poder, un acto político que se apropia, controla y reduce a la mujer a través del apoderamiento de su intimidad pretendiendo un control absoluto sobre la voluntad. El deseo masculino reduce a las mujeres al límite de su corporeidad en un uso sexual, que las convierte en una presa carnal. Tú eres sólo cuerpo, y tu cuerpo ya no es tuyo:

la violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida de control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo. (Segato, 2016, p. 38)

En el plano individual, con la violencia sexual se desprecia la autonomía y la dignidad de la víctima, al irrumpir la relación de la víctima consigo misma respecto de la autonomía de su cuerpo y la relación de confianza de la víctima con los otros. Existe una vergüenza por el estado de indefensión en que la pérdida de control absoluto sobre la voluntad del cuerpo se suele asociar al momento más hiriente del trauma sexual, tal como lo narra la informante al respecto de los efectos secundarios a nivel psicológico con la autoestima, inseguridad y ansiedad; y a nivel físico sobre la disfunción sexual como respuesta protectora ante el dolor.

En el plano social, como método de control político masculino hacia el cuerpo de las mujeres por medio del terror, es un crimen que atenta contra la libertad de las mujeres, empleado como un arma de guerra para la dominación al generar miedo a través de un proceso de intimidación mediante el cual, los hombres mantienen a las mujeres en un estado de angustia y temor.

4. Violencia económica: Es toda acción u omisión del agresor que afecta la supervivencia económica de la víctima. En el ámbito intrafamiliar se manifiesta a través de limitaciones encaminadas a controlar el ingreso de las percepciones económicas, por ejemplo, reclamar cómo se gasta el dinero, la amenaza o privación del ingreso, adueñándose del dinero, prohibiendo el trabajo o estudio, entre otros. Por otra parte, en el ámbito laboral se manifiesta como la percepción de un salario menor por igual trabajo, dentro de un mismo centro laboral (LGAMVLV, 2020).

5. Violencia patrimonial: Es cualquier acto u omisión que afecta la supervivencia material de la víctima. Se manifiesta en romper, esconder, robar bienes o documentos sin permiso; la transformación, sustracción, destrucción o retención de objetos, documentos personales, bienes y valores, derechos patrimoniales o recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades y puede abarcar los daños a los bienes comunes o propios de la víctima (LGAMVLV, 2020). Sobre el tema, una participante comparte su experiencia:

como parte de este sistema patriarcal, creo que no solamente emm... se es víctima siempre de un varón ¿no? ... Estoy atravesando como el salir de una situación de víctima, de ser víctima de violencia psicológica [...] y también económica ¡ay! también de patrimonio, y fue... es de una mujer ¿no? Porque como les comenté [...] soy lesbiana después de mucho tiempo; y en ese sentido creo que comparto [...] que hay como esta construcción de patrimonios, o esta idea romantizada de que vamos a ser felices por siempre,

y entonces de pronto vamos como construyendo las casas, o algo que se va haciendo, y se va delegando o se va dejando o confiando de más en el otro, para que él sea el que lo vaya llevando, o... o solventando de alguna manera con la construcción de los dos, con las aportaciones de ambos, y en ese sentido pues ya el problema pues es que cuando ya hay agresiones o cuando ya hay una separación pues ya no existe la posibilidad de tener donde está, ya no hay casa, ya no hay un refugio y pues el efecto es que sigas con el agresor o que sigas con nuevos agresores.

En este relato la informante sostiene que existen discursos dominantes respecto al amor romántico, aún en las relaciones lésbicas, que generan entre otras formas de dependencia una dependencia económica de la pareja donde se confía absolutamente el patrimonio en la administración de quien asume el rol masculino de proveedor, de modo que queda vulnerable a ser despojada de los bienes que se compartían y a estar desprovista de todo recurso que le permita sustentarse, al menos que se mantenga por supervivencia en estado de confinamiento con la persona agresora, perpetuando la relación abusiva por la dependencia económica.

b) Ámbitos:

1. Violencia familiar: Es el acto abusivo de poder u omisión intencional, dirigido a dominar, someter, controlar, o agredir de manera física, verbal, psicológica, patrimonial, económica y sexual a las mujeres, dentro o fuera del domicilio familiar, cuyo agresor tenga o haya tenido relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato o mantengan o hayan mantenido una relación de hecho. (LGAMVLV, 2020).

2. Violencia laboral y docente: Se ejerce por las personas que tienen un vínculo laboral, docente o análogo con la víctima, independientemente de la relación jerárquica, consistente en un acto o una omisión en abuso de poder que daña la

autoestima, salud, integridad, libertad y seguridad de la víctima, e impide su desarrollo y atenta contra la igualdad. Puede consistir en un solo evento dañino o en una serie de eventos cuya suma produce el daño. También incluye el acoso o el hostigamiento sexual. (LGAMVLV, 2020). Una informante nos comparte su experiencia con este tipo de violencia:

como en la escuela ciertas cosas que pasaban y no las decía uno por miedo, como que el maestro te acosara, o como que el alumnito que entre broma y broma (también lo hacía), pero en realidad es acoso, como todos te dicen “¡ay, es que quiere contigo!” y realmente hay una incomodidad

En el relato se narra la vivencia de violencia sexual por medio del hostigamiento en el ámbito escolar. El hostigamiento sexual es el ejercicio del poder, en una relación de subordinación real de la víctima frente al agresor en los ámbitos laboral o escolar, en este caso de subordinación respecto de la posición de poder del maestro. Se expresa en conductas verbales, físicas o ambas, relacionadas con la sexualidad de connotación lasciva.

3. Violencia en la comunidad: Son los actos individuales o colectivos que transgreden derechos fundamentales de las mujeres y propician su denigración, discriminación, marginación o exclusión en el ámbito público. (LGAMVLV, 2020). Este se fundamenta en la división del espacio público y el espacio privado donde el lugar de la mujer corresponde a la casa familiar

Aún hoy la mujer sola en la calle o en los espacios públicos, sobre todo a ciertas horas, es la víctima potencial del asedio sexual del hombre, aparte de que los espacios públicos urbanos suelen ser inaccesibles a la mujer con niños [...]. El diseño urbano lleva implícito todavía el principio victoriano de que los lugares públicos están reservados al hombre porque el sitio de la mujer es su casa” (Petit, 1994, p. 135).

Respecto a la violencia en la comunidad, el 100% de las informantes reconoció vivir violencia sexual en el espacio público al recibir chiflidos, piropos, miradas morbosas a sus cuerpos, y ser perseguidas o acosadas, teniendo que reconsiderar su ropa o medio de transporte para ser menos vulnerables ante un ataque, aunque cabe recalcar, ninguna circunstancia personal de las mujeres, acción o situación, justifica la violencia ni son responsables de que ocurra hacia ellas. La persona que ejerce la violencia es el único responsable, tanto de sus creencias, actos y consecuencias.

4. Violencia institucional: Son los actos u omisiones de las y los servidores públicos de cualquier orden de gobierno que discriminen o tengan como fin dilatar, obstaculizar o impedir el goce y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, así como su acceso al disfrute de políticas públicas destinadas a prevenir, atender, investigar, sancionar y erradicar los diferentes tipos de violencia. (LGAMVLV, 2020). Una informante comparte su experiencia en la obstaculización del acceso a los servicios de atención y reparación del daño, de los que debe disponer el Estado por obligación jurídica ante los órganos internacionales:

Pues es un ciclo, se repite, porque cuando vas a autoridades [...] Les digo que fui al MP, y decía “bueno, pero también quiero atención psicológica para mis morros porque pues ellos no manches, estuvieron ahí todo el tiempo, y me dijeron “sí pero tiene que ir al DIF, pero sabe qué, le recomiendo que no vaya porque si va al DIF le van a decir que usted es una mala madre por haber sometido a sus hijos a esa violencia y se los van a quitar, entonces mejor pague un terapeuta privado, porque si no, pues va a ser peor ¿no?”

Las mismas instituciones y autoridades competentes vulneran y revictimizan a las usuarias al hacerlas responsables de los actos y consecuencias de la violencia ejercida en su contra, lo que obstaculiza el acceso a la justicia y reparación del daño que asegure su no repetición.

5. Violencia política: Es toda acción u omisión, basada en elementos de género y ejercida dentro de la esfera pública o privada, que tenga por objeto o resultado limitar, anular o menoscabar el ejercicio efectivo de los derechos políticos y electorales de una o varias mujeres, el acceso al pleno ejercicio de las atribuciones inherentes a su cargo, labor o actividad, el libre desarrollo de la función pública, la toma de decisiones, la libertad de organización, así como el acceso y ejercicio de funciones o cargos públicos (LGAMVLV, 2020).

6. Violencia digital: Es toda acción dolosa realizada mediante el uso de tecnologías de la información y la comunicación, por la que se exponga, distribuya, difunda, exhiba, transmita, comercialice, oferte, intercambie o comparta imágenes, audios o videos reales o simulados de contenido íntimo sexual de una persona sin su consentimiento, sin su aprobación o sin su autorización y que le cause daño psicológico, emocional, en cualquier ámbito de su vida privada o en su imagen propia. Así como aquellos actos dolosos que causen daño a la intimidad, privacidad y/o dignidad de las mujeres, que se cometan por medio de las tecnologías de la información y la comunicación (LGAMVLV, 2020).

7. Violencia mediática: Violencia mediática es todo acto a través de cualquier medio de comunicación, que de manera directa o indirecta promueva estereotipos sexistas, haga apología de la violencia contra las mujeres y las niñas, produzca o permita la producción y difusión de discurso de odio sexista, discriminación de género o desigualdad entre mujeres y hombres, que cause daño a las mujeres y niñas de tipo psicológico, sexual, físico, económico, patrimonial o feminicida. Atenta contra la autoestima, salud, integridad, libertad y seguridad de las mujeres y niñas, que impide su desarrollo y condiciones de igualdad (LGAMVLV, 2020).

8. Violencia feminicida: Es la forma más extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que

pueden conllevar a la impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres. (LGAMVLV, 2020).

Hay infinidad de sobrevivientes. El feminicidio se consuma porque las autoridades omisas, negligentes o coludidas con agresores, ejercen sobre las mujeres violencia institucional al obstaculizar su acceso a la justicia y con ello contribuyen a la impunidad. El feminicidio conlleva la ruptura parcial del estado de derecho, ya que el Estado es incapaz de garantizar la vida de las mujeres, de respetar sus derechos humanos, de actuar con legalidad y hacerla respetar, de procurar y administrar justicia, y prevenir y erradicar la violencia que lo ocasiona. El feminicidio es un crimen de Estado (Lagarde, 2008, p. 235).

De este modo, existe por la inoperancia del estado de derecho, una complicidad que obedece a un sistema patriarcal estructural que menosprecia la vida de las mujeres. La saña de los actos con que esta violencia feminicida opera, es una distintiva que según Segato, forma parte de la anteriormente mencionada pedagogía de la crueldad, que incluye actos como la estrangulación, ahorcamientos, sofocar, ahogar, quemar, golpear con objetos o armas punzocortantes.

El siguiente relato de violencia feminicida fue brindado por una participante sobreviviente, que lo compartió con el mensaje “para hacer visible esta cosa horrible del machismo que asesina”:

Agresión número seis cientos sesenta y seis

Ya venía drogado cuando entró a la casa, pero yo no sabía, pensé que solo había tomado porque ya llevaba días sin parar. Llegó con una botella de

fresca con *tonayan*, me dijo que tomara con él pero estaba raro, como ido, me hablaba pero no era a mí. Estuvimos en la habitación unos minutos, tomando y fumando. Supe que esa noche empeoraría, lo sentí en sus palabras, sus movimientos...el miedo se empezó a apoderar de mí, sentía su hostilidad cada vez más violenta, no quería mirarlo, pero cuando lo hice uno de sus ojos tenía la pupila y el iris y todo lo que no es blanco demasiado a la orilla, casi solo se le podía ver la mitad de los círculos cafés y negros, me asusté. Le dije que ya no quería tomar más, que estaba cansada y que me iría a dormir.

Fui a la otra habitación donde mi segunda hija menor de dos años se encontraba durmiendo en su cuna y cerré la puerta. La manija no sirve. Realmente tenía sueño, eran como las 2 am. Permanecí parada varios minutos sosteniendo la manija de pie, cabezeando de sueño porque sabía que entraría y no quería que me encontrara vulnerable dormida o acostada.

De repente lo escuché caminar, mi corazón latió rápido, intentó abrir y no lo logró. Se enfureció y comenzó a destruir cosas y gritar insultos. Rompió la puerta, juguetes, tiró la tele y arrancó el *dvd*, reventó a pedradas los vidrios de las ventanas y tomó mi bici, salí para ir por ella, me había costado tanto hacerme de ella y la usaba para hacer mis entregas de ventas por el *face*...pero fue una trampa, me alcanzó y me metió de vuelta a la casa a rastras, me tomó del cabello y me vació una botella de alcohol que ya traía y empezó a buscar en sus bolsillos desesperadamente, en uno y otro y en el

otro y en el otro sin éxito. “¡Putra madre donde está el encendedor!” gritó, yo estaba aterrada llorando en el colchón y cuando se desesperó por el encendedor quise pararme para aventarlo, pero me ganó y me devolvió al colchón, se subió sobre mi pecho inmovilizando mis manos, y puso sus manos sobre mi cuello y me apretó, le di rodillazos en la espalda, pero no servía de nada. Parece mamada pero sí es verdad que una ve su vida, no toda pues, pero si me vi de peque con mi jefa, pensé en el nacimiento de mis crías, en mis amigas que ya eran solo dos porque la violencia te aísla, con el último aire que tenía en mis pulmones grité: “¡mamá!” seguido de un ruido gutural extraño que supongo lo asustó y quitó sus ojos y manos de mi cuello con una expresión de sorpresa, me zafé increíblemente rápido y le di una patada que lo sacó de la habitación y volví a encerrarme para no salir más.

Escuché después de unos minutos la voz del esposo de mi vecina llamándome: “¿estás bien?”, salí corriendo desesperada, ahora que lo escribo por vez primera, me recuerdo sin ser yo, estoy segura de que el terror se desbordaba por todos lados, que se sentía a leguas, no quería agarrar a mi bebé, tenía miedo de que sintiera mi mierda, más mierda, las y los vecinos fueron llegando poco a poco, mi vecina tomó a la bebé y la arropó con mucha ternura, fui agradecida porque yo no pude darle eso.

Según la psicóloga Leonor Walker (1979), el ciclo de violencia en las relaciones conyugales se va dando en espiral, de forma más profunda, focalizada y creciente, con periodos más cortos entre un episodio de violencia y otro, desapareciendo la etapa de la reconciliación de la pareja, y repitiendo cada vez más

los incidentes agudos donde se descarga la tensión de forma agresiva, en que el agresor intenta por la violencia afianzar su poder en la relación. No obstante, como retomamos de los análisis de Arendt y Han, la violencia como instrumento no puede conservar el poder, porque no puede generar vínculos de interrelaciones ni espacios de actuación, sino que aniquila la otredad al destruir la libertad del otro y convertir los medios de destrucción en un fin mismo. Cuando el poder de dominio se encuentra en peligro de desaparecer, porque ha perdido la capacidad de doblegar la voluntad y apropiarse del cuerpo-territorio del otro, intenta destruirle.

Este evento, nombrado por la informante con el “número del infierno” seiscientos sesenta y seis, narra un episodio que, si bien no ha sido el primero, constituye un evento límite de la relación por mostrar rechazo hacia el agresor. En el relato de este episodio se muestra el ascenso de la severidad de la violencia en el ámbito familiar por parte de la pareja, que parte de forma sutil de la violencia psicológica, hacia violencia más evidente del tipo patrimonial y física, hasta la forma más extrema en la violencia feminicida. Dentro de la escala del violentómetro²¹ atraviesa por la intimidación, la destrucción de artículos personales, empujar, jalonear, amenazar de muerte, e intento de feminicidio.

Al inicio, existen algunos factores individuales que intervienen en la gesta de este episodio de violencia, como el consumo de alcohol y otras sustancias psicoactivas por parte del agresor; y otros factores sociales que se narran más adelante, como el aislamiento que se ha hecho de la víctima respecto de sus redes de apoyo que le impiden acudir por ayuda.

²¹ Este es un instrumento de medición creado por el Instituto Politécnico Nacional el cual “la cual visualiza las diferentes manifestaciones de violencia que se encuentran ocultas en la vida cotidiana de mujeres y hombres, y que muchas veces se confunden o desconocen. Se trata, pues, de un instrumento de sensibilización que permite estar alerta para detectar y atender este tipo de situaciones presentes en todos los círculos que conforman la sociedad: laboral, académico, escolar y familiar [...] Las manifestaciones de violencia que se muestran en este material no son necesariamente consecutivas, sino que pueden ser experimentadas de manera intercalada. Debido a que la regla representa una escala de violencia gradual, inicia señalando las manifestaciones más sutiles (amarillo), posteriormente las más evidentes (rosa) y, en el último rubro, las manifestaciones más extremas (morado)”. (Tronco Rosas y Ocaña López, 2011)

El relato comienza en la fase de acumulación de tensión del ciclo de violencia, en que el agresor se enoja por cualquier circunstancia, ejerciendo violencia psicológica a través de la intimidación por medio de las palabras y movimientos que muestran su hostilidad. En el momento en que la violencia psicológica se presenta, por el instinto de supervivencia la víctima intenta evadir la situación para mantenerse a salvo, empleando una táctica de resistencia sutil de no confrontación al irse a la habitación para preservar su vida, previniéndose de que el agresor la encontrara vulnerable ante un ataque de violencia física. Sin embargo, la violencia psicológica continúa con los insultos y la persecución hacia la víctima que lo ha evadido, escalando a la violencia patrimonial cuando el agresor destruye bienes materiales comunes y recursos económicos de la víctima, en este caso, la bicicleta empleada como medio de transporte que le permite a la informante generar su propio ingreso, y es a su vez, un símbolo de su autonomía e independencia económica respecto del agresor. En el momento en que la víctima se dirige a resguardar su recurso, el agresor ejerce violencia física al jalarla del cabello, para después ejercer violencia feminicida al intentar en un primer momento incendiarle con alcohol y prenderle fuego, y en un segundo momento, al no lograr su cometido, estrangularla en la cama con el fin de asesinarla, dos intentos en los que la informante logra escapar y ponerse a salvo por la intervención de un participante externo de su red de apoyo de vecinos.

Al momento de escapar, la puesta en práctica de la resistencia sutil por parte de la informante no se vive de forma pasiva como si la víctima aceptara la violencia infligida y la relación de abuso, sino que implica una forma de atenuar y contener la situación a modo de supervivencia, que por un lado evite daños mayores que puedan comprometer la integridad física de sus hijos e hijas; y por otro lado, resguarden sus valores más importantes como el valor de la vida, y el amor, protección y sacrificio por sus hijos en su papel de madre.

Cuando al final de esta narración, la informante afirma que no quiere agarrar a su bebé para no contaminarla con sus emociones, a su vez, intenta proteger a su

hija de vivir el miedo y la violencia que ella ha sufrido. Por su amor de madre, quiere mantener a su hija alejada de estas circunstancias, permitiendo que una persona externa le brinde protección y la sensación de seguridad que ella no le puede brindar, poniendo en práctica nuevamente el cuidado hacia sus hijos e hijas como parte de sus valores. Las resistencias sutiles también son una forma de poner en práctica el sistema de creencias y valores de la víctima, aún en las circunstancias en las que aparentemente no ha habido una resistencia activa.

En este relato, cuanta más pérdida de poder tiene el agresor sobre la víctima, al no lograr retenerla por su voluntad para acompañarlo a beber, mayor es el uso de la violencia como instrumento para doblegarla, sin embargo, cuando la violencia como instrumento rebasa sus propios fines de control y dominio, sólo tiende a la aniquilación, por lo que paradójicamente, en su forma más descomunal al aniquilar la vida humana no puede conservar el poder sobre la voluntad de la víctima, rompiendo con ello la misma relación de poder que intenta conservar.

2.5.3 Causas, problemas y consecuencias de la violencia en las mujeres

En otro punto, desde el denominado modelo ecológico de Bronferbrenner²², se pueden analizar los fenómenos de violencia en su complejidad y multicausalidad, a partir de los distintos contextos, niveles y factores, de modo que pueden entenderse la realidad familiar, social y cultural organizadas en un todo articulado, como un sistema compuesto por diferentes subsistemas que se relacionan de manera dinámica (Ortega Embrión, 2011).

A partir de una actividad reflexiva por parte de las informantes entorno a las violencias en su experiencia propia o por conocidas de sus entornos (véase Ilustración 2), se exponen a continuación algunas causas, problemas y efectos que las informantes han detectado al respecto de la violencia de género.

22

Ilustración 3- Árbol de los problemas. Sesión 2 ¿De dónde venimos? - Ejercicio 5



1) Causas

La violencia contra las mujeres no se puede atribuir a una sola causa, pues obedece a diversos factores sociales, psicológicos, legales, culturales y biológicos; no obstante, la elaboración del modelo ecológico de Bronferbrenner expone diversos elementos que influyen en la probabilidad de incidencia de los actos de violencia, que se manifiestan en cuatro niveles, el individual, familiar, comunitario y social (Ortega Embrión, 2011).

a) El nivel individual

Se refiere factores bio-sociales como la edad, nivel educativo, nivel socioeconómico, entre otros; así como los antecedentes personales que influyen en el comportamiento del individuo y en sus relaciones, se consideran en este ámbito las experiencias de maltrato sufrido en la niñez o de presencia de episodios violentos. Algunas participantes consideraron experiencias previas como abandono desde la infancia y la falta de afecto, así como la adopción a su sistema de creencias individuales la idealización del amor romántico, la generación de dependencia

emocional, la falta de redes de apoyo, falta de independencia económica, falta de empleo, y los trastornos de diversidad funcional como neurodivergencias:

...pues lo que yo puse, este fue pues la falta de redes y el sostén económico.

Yo en mi caso sufrí, bueno soy sobreviviente de violencia, por más de una pareja, entonces a mí lo que me costaba mucho trabajo era salir de ahí, eh hh teniendo neurodiversidad y luego neurodiversidad producto de la violencia, entonces emmm... no poder sostener a mis hijos en ningún sentido, pues, es la falta de redes, es como el problema que yo puse, porque pues es lo que aquí hay.

Otra participante narra:

...muchas que sufren como el abandono del papá, y que la mamá también, o sea que los dos están ausentes por diferentes razones ¿no? Entonces como que a la primera pareja que tienen se van con él ¿no? Diciendo que las tratan bien, que a ellas sí las quiere, que él por ejemplo sí las toma en cuenta, entonces la causa es como el abandono y el aprovechamiento del tipo para llevársela, y de ahí el problema que viene es que empieza, cuando se va a vivir con él, empieza esa cuestión “romántica”, todo lo “bonito” que pasaba en el noviazgo, entre comillas, se torna violento, le empieza a prohibir que se vista de cierta manera, este... le hace violencia psicológica, ¿no? Entonces hay una dependencia...

b) El nivel familiar/relacional

Se refiere a las relaciones familiares donde predomina el control masculino de los bienes y de la toma de decisiones dentro de la familia, así como el antecedente de conflictos conyugales como factores predictivos de la violencia. La mayoría de las informantes han vivido en un entorno familiar patriarcal que asume la superioridad de sus miembros masculinos y exige la subordinación de sus miembros femeninos. En este nivel las informantes identificaron también familias disfuncionales, paternidades ausentes, abandono y violencia intrafamiliar.

c) El nivel de la comunidad.

En este nivel se encuentran las relaciones al interior de la comunidad, las problemáticas sociales en los barrios como la inseguridad, las condiciones de deterioro urbano, la falta de apoyo social, la tolerancia y legitimación de la violencia como un instrumento disciplinar de apego al sistema de género, entre otras. Así mismo se encuentran las costumbres y dinámicas de organización comunitaria que establecen y refuerzan el aislamiento de las mujeres, como lo narraba una informante al respecto del aislamiento en su comunidad para las mujeres durante su periodo menstrual. En este nivel, las instituciones y estructuras en las que se desarrollan las relaciones sociales de dominio y subordinación incrementan el riesgo de actos violentos, al ser el medio de reproducción de las creencias, normas sociales y estereotipos prevalecientes sobre las mujeres y los hombres.

d) El nivel de la sociedad.

Es el contexto más amplio y comprende factores relativos al medio económico y social, las formas de organización de la sociedad en relaciones desiguales de poder, las políticas públicas, las representaciones sociales, normas culturales, valores, derechos humanos y creencias que contribuyen a crear un clima en el que se propicia o inhibe la violencia (Ortega Embrión, 2011). Como se exponía anteriormente, las tecnologías de género en su función de mecanismos de socialización -formales y no formales-, articulan y refuerzan las relaciones desiguales de poder desde el sexismo ideológico que pregonan los esquemas de

autoridad y subordinación para hombres y mujeres, respectivamente; estimulando la violencia a través del castigo, sometimiento y control como medio para resolver los conflictos, sosteniendo la posición de las mujeres como "propiedad" de los varones. Al respecto una informante expresa: "Somos fuertes, valientes, poderosas...El sistema lo sabe y por eso nos violenta".

Así mismo las informantes identificaron dentro de este nivel sistemas económicos y de organización social como el sistema capitalista y el sistema hetero-patriarcal:

...pensaba primero que la raíz de todos los males era el sistema capitalista, pero luego recordé que estas formas verticales en las que nos hemos visto completamente desfavorecidas vienen de la época del paleolítico donde no estaba instalado el sistema capitalista ...entonces, debería yo de ampliar, porque escribí "sistema capitalista", pero pues más que el capitalista, el sistema hegemónico de la época considero que es la causa en general, ¿por qué? ¿por qué hay paternidades ausentes? Porque es lo que nos enseñan los medios, ¿por qué no están las mamás cuidando a los hijos por ir a trabajar? Porque pinche sistema culo nos paga una porquería de dinero y pues, tenemos que trabajar un buen y dejar los hijos encargados, y eso creo que es como... ojalá fuera una cosa y darle por ahí, o matar esa cosa, pero no, es un sistema enorme.

Al respecto de los sistemas sociales y la violencia estructural, otra informante opina: "las realidades que vivimos son parecidas independientemente del estado (entidad federativa) en el que estemos. Las violencias son las mismas y los prejuicios respecto a ser mujer", señalando que, a pesar de pertenecer a distintos

contextos, se mantiene en ellos la ideología sexista que subyace a los prejuicios y el sistema patriarcal que avala la violencia.

2) Problemas:

La violencia de género no aparece por sí sola, no es la causa, sino la consecuencia, cúspide de un sistema estructural de opresión y discriminación multifactorial hacia las mujeres. Las informantes señalaron las principales violencias experimentadas en los siguientes ámbitos que, es imprescindible aclarar, no aparecen aisladas, sino relacionadas entre sí:

Ámbito familiar

- Violencia física: golpes, jalones, ahorcamientos, intento de quemarle viva
- Violencia psicológica: hostilidad, menosprecio, infravaloración, amenazas de muerte
- Violencia económica: dependencia económica, no poder administrar su dinero
- Violencia patrimonial: destrucción de bienes comunes, destrucción de bienes propios que le generan ingresos, despojo de la residencia

Ámbito comunitario

- Violencia sexual: acoso callejero, abuso sexual, violación

Ámbito laboral

- Violencia psicológica: discriminación en la asignación de actividades
- Violencia económica: percepción de salario menor que un varón por el mismo trabajo
- Violencia sexual: hostigamiento sexual

Ámbito institucional

- Violencia psicológica: revictimización al denunciar, impedimento de acceso a la justicia.

3) Efectos:

La gravedad de los efectos de la violencia trasciende espacial y temporalmente al acto del agresor y no se agotan en el acto mismo, pues un acto de violencia física, por ejemplo, puede conllevar un efecto sobre la psique de la víctima hasta muchos años después, por lo que no se mide el efecto únicamente en relación a la fuerza o medio empleado; sino por la experiencia y vivencia interna de la víctima, su cuerpo, sus emociones y relaciones.

- A nivel físico: Se presentan problemas de artritis, lesiones, heridas, enfermedades de transmisión sexual, trastornos sexuales, infecciones vaginales, explotación del cuerpo, embarazos no deseados.
- A nivel psicológicos: Depresión, ansiedad, inseguridad, baja autoestima, desgaste emocional, adicciones, trastorno de estrés postraumático, ideación suicida. Una informante comparte los efectos psicológicos producto de los valores morales de complacencia inculcadas en las mujeres:

Unos efectos podrían ser los ataques de ansiedad porque no cumples expectativas de ellos, de estos hombres de tu vida, de tu papá, tus abuelos, tus hermanos, y entonces cómo esto también en el caso de las niñas recae mucho porque quieren la aprobación de los adultos, del adulto, de la figura de autoridad en este caso.

Otra informante también nos narra:

dentro de los efectos es que se vuelve dependiente la chica, empieza a sufrir ciertos trastornos de ansiedad, de estrés, de depresión, que incluso ahí se queda, y siguen latentes, y es muy difícil que se salgan porque ya están, pues subordinadas y dominadas por el... el machito violentador

- A nivel social: maternidades impuestas, infancias maltratadas, precariedad económica, situación de calle, desplazamientos, inseguridad, aislamiento.

Los efectos de la violencia no sólo ponen en peligro al organismo en su estado físico, los efectos emocionales y sociales también perturban el estado psíquico y moral de la víctima al quebrantar sus sistemas de valores y creencias tras romper con los esquemas internos de las mujeres respecto de sí mismas, es decir, trastocar el sentido de la integración del yo al quebrantar su autoidentificación, cuestionar el poder sobre su propio cuerpo y su capacidad de acción; así como su relación con los otros y su lugar en el mundo. En el tercer capítulo, exploraremos los efectos producidos por la violencia sobre la identidad genérica de las mujeres que han sido víctimas, y los procesos que han emprendido frente a sus consecuencias para reconstruir sus vidas.

2.6 Conclusiones capítulo II

El análisis del género como categoría analítica, retomando a Scott, realiza dos operaciones fundamentales e interrelacionadas; por un lado, la producción de la propia dicotomía del sexo y de las subjetividades vinculadas a ella según una metafísica binaria previamente constituida por un amplio corpus disciplinario, entre los cuales participan los discursos filosóficos; y, por otro, la producción y regulación de las relaciones de poder entre varones y mujeres, conceptualizando la organización social de las diferencias sexuales en un sistema sexo-género que aparece jugando en el binomio naturaleza-cultura, sin embargo es una diferencia operativa del conjunto de representaciones sociales.

Esta organización social da lugar a los roles de género que construyen sujetos “masculinos” y “femeninos”, asentados en los significados del cuerpo sexuado como un espacio simbólico, donde las diferencias sexuales convienen en desventajas sociales que dan origen a interrelaciones humanas organizadas según una política sexual, donde se manifiestan relaciones de poder de dominio y subordinación entre varones y mujeres. Estas relaciones de poder operan con un

entramado de prácticas, discursos e instituciones que crean y perpetúan las relaciones jerárquicas a través de los dispositivos del sistema de género.

En este capítulo se exploraron las relaciones de poder de género a nivel social que producen y regulan las prácticas cotidianas a partir de relaciones de fuerza estratégicas, empleando tecnologías de poder de género que parten de una racionalidad particular -el sexismo ideológico- y un objetivo específico, el de perpetuar las prácticas que generen desventajas y desigualdades para las mujeres a través del sometimiento.

Algunos dispositivos analizados en este capítulo, abstrayendo los discursos dominantes a partir de las experiencias de las informantes que participaron en los grupos focales de esta investigación, fueron la heterosexualidad obligatoria, el amor romántico, la maternidad forzada, la familia heteroparental, la división sexual del trabajo y la sexualidad como tabú. Estas tecnologías se entrecruzan con otros dispositivos de poder, como el de la sexualidad, el disciplinario, entre otros; que van alineando a los individuos en las relaciones de poder de la política sexual sobre la que se asienta el género.

Ahora bien, los dispositivos de género emplean diversos instrumentos para coaccionar a que los individuos se adhieran a las jerarquías de poder, tal como la violencia de género que constituye una forma de represión de las conductas que se desvían de la norma o modelo de género aceptado socialmente, para mantener el control sobre los sujetos subordinados; Ésta comprende una dimensión instrumental y una dimensión expresiva. En su dimensión instrumental aumenta o sustituye la potencia de los varones a través de medios para coaccionar o aniquilar, en defensa de su posición de poder; mientras que en su dimensión expresiva representa un mensaje de poder y apropiación sobre la clase de las mujeres.

Así mismo, la violencia opera a nivel social e individual. A nivel social es una expresión de disciplinamiento, poder y apropiación de las mujeres según la construcción metafísica de su “naturaleza esencial” y correlativo orden social, tal

como se exploró en este capítulo con la socialización de las diferencias sexuales de las participantes de los grupos focales donde la violencia aparece como un fenómeno normal, en un sentido de cotidianidad, pero también normal en un sentido normativo que impone las reglas sociales e individuales. Paralelamente a nivel individual pretende producir sujetos femeninos por medio del disciplinamiento, sin embargo, al imponer un orden externo sobre la voluntad, rompe con la autonomía y en grado extremo que, al no conseguir dominar al otro para los propios fines, aniquila la vida que pretende someter.

En el análisis de las vivencias de violencia, se exploraron las causas, problemas y efectos desde la reflexión de la vivencia de las participantes. A partir del modelo ecológico de Bronferbrenner se organizaron las múltiples causas según las esferas individuales, familiares, comunitarias y sociales. Desde la tipología de la violencia planteada por Lagarde, se abordaron los principales problemas de violencia de las informantes en los distintos tipos de violencia: física, psicológica, sexual, patrimonial, económica; y en los diversos ámbitos familiares, laborales, docentes, en la comunidad, institucionales, políticos, digitales, mediáticos y feminicidas. Por último, se abordaron los efectos a nivel físico, psicológicos y sociales de las experiencias de violencia, para dar pie a explorar en el tercer capítulo la autoidentificación en la identidad de género que se construye en las mujeres, a partir de la socialización y disciplinamiento por la violencia en el sistema sexo-genérico.

Capítulo III

Identidad de género en mujeres víctimas de violencia de género

“No es que por el abuso sea quien soy, sino que lo soy a pesar del abuso”

En el capítulo anterior se abordó el género como categoría analítica a nivel social, conceptualizando el sistema de organización de las diferencias sexuales en relaciones de poder, a partir de las operaciones del dispositivo de género y sus tecnologías en sus efectos productivos de relaciones asimétricas, que pone en desventaja social a las mujeres y emplea mecanismos represivos de violencia que coaccionan la voluntad para disciplinar, someter y controlar a las mujeres en las representaciones culturales del género. De este modo, el género como un dispositivo de poder opera a nivel social como un sistema de organización intersubjetiva que permea la construcción social de identidades genéricas.

En este capítulo se explorará la operatividad subjetiva del dispositivo de género en las implicaciones que tales ejercicios de poder tienen sobre la construcción y constricción de la identidad de las mujeres que han sido víctimas de violencia, así como la resignificación de su experiencia como víctimas y su autoidentidad de género. Para ello, se abordará en primer lugar el género como categoría analítica desde el criterio de la identidad, a nivel social de la identidad femenina de las mujeres como colectivo, y a nivel subjetivo la identidad de género de las mujeres como experiencias individuales en el marco sociocultural de un sistema de poder político sexual, expresada en la narrativa de vida desde su experiencia histórica y situada. En segundo lugar, se analizarán las narrativas en que las mujeres se posicionan en reconocimiento e identificación de sus vivencias como víctimas y sobrevivientes. En tercer lugar, se explorarán los recursos y estrategias de las prácticas de resistencias de las mujeres y la producción de subjetividades críticas al dispositivo del género, para rescatar los procesos por los que las mujeres resisten a las normativas de género y sus violencias.

Para este objetivo, se llevaron a cabo la primera y tercera sesión del grupo focal de esta investigación, tituladas *¿Quién soy?* que abordó la autoidentificación de las participantes a través de sus semblanzas de vida, y *¿Hacia dónde vamos?* que abordó los cuestionamientos, acciones, habilidades y estrategias desarrolladas por las informantes frente a sus circunstancias de violencia en la reapropiación de sus proyectos de vida.

Para explorar las introyecciones subjetivas del dispositivo de género en la identidad de las participantes, pasando de la socialización de la identidad femenina de las mujeres como colectivo, a la sujeción del género en la percepción individual o autorepresentación; se recogieron en sus discursos narrativos de vida información respecto a la autodesignación de pertenencia a un grupo o comunidad, la valoración de sí mismas en sus virtudes y defectos; la valoración axiológica de los acontecimientos de violencia, sus pensamientos o temas dominantes como postura ante el mundo, sus ideales de vida, sus proyecciones futuras, expectativas y motivaciones.

3.1 Identidad de género femenina

El problema de la identidad femenina o la identidad de las mujeres como colectivo, refiere desde el campo de la antropología y sociología a la pertenencia a un grupo social con el cual se comparten atributos de semejanza que, a su vez, hacen diferenciarse a sus miembros de los otros; es decir, la identidad se construye en una posición relacional que se afirma dialécticamente frente a otros en la dimensión comunitaria del <<nosotros>>, al experimentar el sentido de pertenencia a grupos afines, y lo ajeno o alteridad de grupos diferentes, situándose la identidad en el plano político de las interrelaciones humanas.

Linda Alcoff, filósofa feminista estadounidense, apuntaba en 1988 uno de los problemas teóricos principales del feminismo que lanzó Simone de Beauvoir cuando se plantea en el *Segundo Sexo* si “¿existen las mujeres?”, y es el de definir la categoría de <<mujer>> politizando los procesos de identificación; debido a que la historia de las mujeres como colectivo y la historia particular de sus vidas como identidad personal, está atravesada socioculturalmente en su cuerpo sexuado, por lo que, en el seno mismo de la definición conceptual se encuentra la dinámica relacional con lo masculino como su límite, su reflejo o su opuesto, como se analizaba en el primer capítulo de esta investigación; cuyo discurso define, delinea, aprehende, explica y hasta diagnostica qué es la mujer. La tarea de definir el concepto <<mujer>> atraviesa el reto de deconstruir los significados que se han erigido a su alrededor, y en ese mismo ímpetu, de des-esencializarlo (Alcoff, 1988).

La teorización desde el feminismo filosófico de las categorías de sexo y género, ha permitido ahondar en los supuestos teóricos que colocaban la identidad sexual como un producto de la naturaleza, surgiendo nuevos interrogantes acerca de la constitución de la identidad y el género, cuestionando si es posible pensar un sujeto que autoconstituye su identidad, si ésta se encuentra determinada de forma heterónoma por la estructura social o bien, es parte de un proceso dinámico de intervención mutua. Si queremos pensar la cuestión de la identidad desde el feminismo filosófico, podemos hablar de dos posturas principales, del feminismo

cultural y el feminismo post-estructuralista, que se debaten entre el determinismo biológico y el constructivismo cultural como base de la identificación.

Por un lado, el feminismo cultural responde a esta pregunta de Simone, afirmando que existen las mujeres. Desde esta postura, el problema radica en que la cultura masculina dominante define los intereses femeninos y, por ende, su esencia. Las feministas culturales denuncian la opresión masculina, puesto que son los varones con la supremacía de su cultura masculina los que distorsionan y devalúan las características femeninas. Esta corriente propone redefinir la feminidad y la importancia de recuperar la esencia femenina subyugada por el patriarcado, exaltando los rasgos y valores femeninos en la construcción de una cultura entorno a la mujer como sujeto político, esto implica colocar al sujeto femenino como un sujeto cultural; puesto que se asume que únicamente son las mujeres quienes tienen el derecho de reevaluar y redefinir esos atributos por ellas mismas:

...las feministas culturales interpretan la pasividad de la mujer como su serenidad [...] su subjetividad como su avanzada conciencia de sí misma, y así de seguido. Las feministas culturales no han desafiado el definir a la mujer, sino sólo la definición dada por los varones. (Alcoff, 1988, p. 1)

Esta propuesta no niega una homogenización o esencia universal de la mujer, en cambio, la redefine por las actividades y sus atributos culturales, buscando una nueva feminidad libre de valores masculinos. La autora recupera dentro de esta propuesta a algunas feministas como Mary Daly o a Adrienne Rich, quienes señalan la subyugación de los varones sobre la biología de las mujeres, y proponen reconectar con el orden natural femenino en su energía de dar vida y su inteligencia corpórea. A pesar de que las autoras no reducen el concepto de mujer a un mero biologicismo, sí colocan como piedra angular la anatomía desde la diferencia sexual como esencial de la identidad femenina que influye en la personalidad y el carácter.

Estas tendencias teóricas implican para la liberación de las mujeres el desarrollo de una contra cultura femenina, esto a su vez, presupone que las diferencias de género basadas en las diferencias sexuales, más que anularse, se deben preservar, pero resignificando su contenido.

Ahora bien, para Alcoff las consecuencias negativas del feminismo cultural implican que sostener el innatismo de las diferencias de género conlleva a su universalización, negando el carácter histórico y divergente de sus expresiones entre diferentes culturas, que si bien, la mayoría mantiene el carácter jerárquico del dominio masculino sobre el femenino, difiere de sociedad en sociedad. Por otra parte, la revaloración de los atributos femeninos desarrollados bajo la opresión masculina de forma reaccionaria, carece de una agenda política de largo alcance para la liberación de las condiciones restrictivas que dieron origen a esos atributos, solidificando “la creencia en una <<feminidad>> innata a la que todas debemos adherir para no ser consideradas inferiores o mujeres no <<verdaderas>>” (Alcoff, 1988, p. 5). Una esencia universal y homogénea que no se agota en la mera anatomía femenina.

No obstante, el reconocimiento de las diferencias biológicas ha tenido efectos positivos, a nivel político en el reconocimiento de los esfuerzos, labores, actividades femeninas; a nivel epistemológico en crítica a la universalidad y neutralidad del varón como medida de lo humano; y a nivel individual con el desarrollo de éticas que parten de valores considerados femeninos.

Dentro del feminismo cultural se desprenden a su vez dos posturas, del feminismo de la igualdad, y del feminismo de la diferencia, posturas que fueron abordadas en el primer capítulo cuando se exponía la crítica a la universalidad del sujeto masculino. Dentro de la postura del feminismo de la igualdad se encuentra apelar al reconocimiento de los mismos derechos para hombres y mujeres, y el rechazo a los biologicismos; y desde la postura del feminismo de la diferencia se enfatiza el dominio patriarcal en la constitución de las subjetividades femeninas, resaltando la importancia de la escritura y voces de las mujeres, así como la

revalorización de la diferencia del cuerpo y la sexualidad. Ambas corrientes pretenden redefinir la categoría de mujer y la identidad femenina desde el poder estructural en sus categorías binarias.

Por otro lado, desde la postura del post-estructuralismo feminista se responde de forma negativa a la pregunta por la existencia de las mujeres, en son de deconstruir la categoría de mujer y con ello, abandonar el esencialismo señalando la inexistencia de un núcleo natural, inclinándose al nominalismo en la noción contingente y discursiva de la identidad femenina. En esta postura se rechaza toda tarea de definir o esencializar a la mujer puesto que la esencia, ya sea definida por varones o mujeres, parte en primer lugar de una postura ontológica binaria del género que se funda en el determinismo biológico de las diferencias sexuales, y en segundo lugar, se respalda de los mecanismos de poder opresivos para perpetuar las diferencias, duplicándolas por las mujeres; de ello, que según esta corriente, la política del género dicotómico debe ser reemplazada “por una pluralidad de diferencia donde el género pierde su posición significativa” (Alcoff, 1988, p. 2).

Esta postura plantea que el sujeto se construye por el mecanismo de poder en su horizonte de “verdad” dentro de una estructura coercitiva que “fuerza al individuo a volver sobre sí mismo, y lo ata a su propia identidad en forma constrictiva” (Foucault, 2001, p. 244). En este sentido, la categoría de “mujer” es una ficción de la identidad que debe ser desmantelada en su esencialismo de las oposiciones binarias: varón/mujer, cultura/naturaleza, positivo/negativo, entre otras oposiciones.

Dentro de esta postura, la filósofa italiana Teresa de Lauretis demarca el conflicto entre la existencia de la mujer como una construcción de ficción por los discursos hegemónicos como sujeto teórico, y las mujeres como seres históricos reales. Propone abordar la subjetividad construida a través del discurso semiótico a partir de las prácticas y teorización de la experiencia, en la que el sujeto está

corporalmente implicado en la producción de significado, representación y autorepresentación (Lauretis, 1992).

Como consecuencias positivas, el feminismo post-estructuralista se previene del esencialismo, el innatismo y la reproducción de los mecanismos de poder que sostienen las estructuras jerárquicas binarias de género. No obstante, la postura post-estructuralista presenta algunos dilemas, entre ellos que la deconstrucción de la identidad de las mujeres invisibilice sus diferencias biológicas y desigualdades sociales entre géneros; y que en la deconstrucción de la identidad de las mujeres se elimine el sujeto político femenino e impida construir una agenda política feminista:

¿Qué podemos demandar en nombre de las mujeres si las “mujeres” no existen y las demandas en su nombre sólo refuerzan el mito de que existen?
¿Cómo podemos hablar contra del sexismo perjudicial para los intereses de las mujeres si la categoría es una ficción? (Alcoff, 1988, p. 8)

Alcoff considera necesaria una tercera vía que trascienda el dilema filosófico entre el universalismo y el nominalismo respecto a la existencia de la identidad femenina.

Por una parte, el universalismo del feminismo cultural sostiene que existe la identidad femenina, cuyos atributos universales deben ser redefinidos de forma positiva en la cultura, puesto que es en la cultura de donde se manifiesta la desigualdad. Dentro de esta posición, la corriente del feminismo de la igualdad considera que los atributos son contruidos socialmente en los roles de género, es decir, adquiridos, sosteniendo la existencia de un ente universal, abstracto y trascendente de mujer -en una postura idealista-. El feminismo de la diferencia por otro lado, sostiene que los atributos universales constituyen una esencia inmanente a la naturaleza en la diferencia sexual de los particulares, es decir, una diferencia innata -en una postura realista y biologicista-.

Mientras que, frente al universalismo del feminismo cultural, el nominalismo del feminismo post-estructuralista debate que no existe la identidad femenina ni un universal de mujer, las mujeres son sólo una construcción nominal a los entes particulares y debe deconstruirse todo sujeto universalizable, así como la estructura de pensamiento binario que lo sustenta.

Alcoff propone retomar el planteamiento post-estructuralista de la identidad de las mujeres al pensar un sujeto con género reconociendo la diferencia sexual, centrándose en la exploración de la experiencia subjetiva del género; es decir, sin caer en una hipóstasis universal, inmutable y eterna de la “identidad femenina”, evitando la esencialización biológica, así como el determinismo cultural.

La filósofa arguye que las identidades de las mujeres no constituyen una “identidad fija” a partir de los atributos que se adjudican a la hipóstasis de la feminidad, sino a la posición particular de cada individuo. Según este planteamiento, la constitución y transformación de la identidad se estudia en los contextos de la actividad de las mujeres, la posición que ocupan en las jerarquías y las formas de poder en sus ámbitos de acción laboral, familiar, público y político. En su propuesta como tercera vía más allá del universalismo y el nominalismo, Alcoff (1988) defiende esta <<posicionalidad>> al referir el continuo proceso que se construye de forma dinámica por las experiencias, en la medida que las mujeres ocupan posiciones cambiantes en determinados contextos a lo largo de su vida:

Si combinamos el concepto de política de la identidad con una concepción del sujeto como la posicionalidad, podemos concebir el sujeto como no esencializado y emergente de una experiencia histórica, y aún retener nuestra habilidad política para tomar el género como un importante punto de partida. Así podemos decir al mismo tiempo que el género no es natural, biológico, universal, ahistórico o esencial y también que el género es relevante porque lo tomamos como una posición desde la que actuamos

políticamente. ¿Qué significa posición aquí? La definición posicional [...] hace su identidad relativa a un contexto siempre cambiante a una situación que incluye una red (relativa) de elementos involucrando a otros, las condiciones económicas objetivas, instituciones e ideologías culturales y políticas, y otras más. (Alcoff, 1988, p. 15)

Así, el desarrollo del individuo en su clase genérica, históricamente específica y su posición en las relaciones de poder influyen en sus actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales, por lo que la política de la identidad relativa al contexto, supone una identidad desde la materialidad de la posición.

En este mismo sentido situado, la antropóloga Lagarde define la identidad como una experiencia de la subjetividad a partir de la materialidad, una cualidad fundante que sintetiza la historicidad del sujeto al darle significación al ser del existente, y se construye en la permanente interacción intersubjetiva con otros, la experiencia en el mundo y consigo mismo: “La identidad se conforma por las significaciones culturales aprendidas y por las creaciones que el sujeto realiza sobre su experiencia a partir de ellas, la complejidad cultural impacta la variedad de la identidad” (Lagarde, 2011, p. 18). La identidad compromete la elaboración de las representaciones imaginarias y simbólicas del sujeto sobre su experiencia de vida, la percepción de sí mismo, los otros y el mundo.

3.2 Subjetividad de las mujeres

Ahora bien, visto desde esta perspectiva, la identidad construida desde las particularidades existenciales pertenece a una operación de la subjetividad. Siguiendo la línea de los planteamientos post- estructuralistas, según Foucault, hay tres procedimientos que transforman a los seres humanos en sujetos, en los cuales se encuentran las operaciones de la subjetividad. El primero, el ser humano como un objeto de conocimiento o estudio de un campo de investigación, es decir un

objeto-sujeto de una relación epistémica; el segundo, el ser humano como objeto de prácticas de división normativa en relaciones de poder; y el tercero, el ser humano como individuo que se reconoce así mismo como sujeto. Estos procedimientos en los que los sujetos se observan a sí mismos implican relaciones de significación y poder (Foucault, 1988).

En la segunda acepción del ser humano como objeto de prácticas de división normativa, los dispositivos de poder se ejercen sobre la vida cotidiana clasificando a los individuos en categorías que los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, y les impone una ley de verdad que ellos mismos y los otros deben reconocer: “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología del poder que se llama la <<disciplina>>” (Foucault, 2002, p. 180).

Las tecnologías disciplinarias someten a los individuos a cierto tipo de fines o de dominación, produciendo una sujeción a las normas mediada por el poder, es decir, el poder transforma a los individuos en sujetos (Foucault, 1990). La sujeción normativa permite el control de las operaciones del cuerpo que garantizan la sujeción constante en una relación de utilidad, fabricando cuerpos dóciles que pueden ser sometidos, utilizados, transformados y perfeccionados. En estas operaciones de poder hay dos formas de producción del sujeto:

Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia; y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. (Foucault , 1988, p. 7)

Ahora bien, la primera forma de producción del sujeto se genera a través del sometimiento a otro por el control y la dependencia, es decir, la sujeción disciplinar del individuo a través del poder, como se analizaba en el capítulo segundo de esta

investigación con el dispositivo de género. Aquí la subjetividad contiene la relación con el otro frente al cual se sujeta; a esta forma le llamaré subjetividad por sujeción.

La segunda forma de producción es atando al individuo a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo, es decir, una autoproducción en la que, aún inmiscuido en la trama de poder, el individuo es sujeto de sí mismo; a esta forma le llamaré subjetividad por subjetivación.

Por tanto, retomando estos dos sentidos, la producción de la subjetividad según Foucault es un proceso de sujeción disciplinar mediada por el poder; en que las prácticas normativas y coercitivas constituyen al individuo en un proceso de sujeción al orden social y a las potencialidades de procesos de autorreflexión por la subjetivación.

Reparando en la forma de sujeción disciplinar por el dispositivo de poder de género, ésta produce subjetividades a través de la operación de prácticas, saberes y normas que llegan a orientar lo que el propio individuo piensa, siente, imagina y quiere, dirigiendo el posible campo de acción de los cuerpos dóciles, de modo que el sujeto moldea su conducta a través de la experiencia de vida de las normatividades sexo genéricas; en este sentido, se construye la identidad de género que define la conducta en términos prescriptivos.

La identidad de género siempre se inicia como identidad asignada por la mirada del otro quien designa si se es hombre o se es mujer y, por tanto, masculino o femenino, sujetando al individuo a las prácticas normativas y estereotipos esperados por la cosmovisión cultural de su contexto; es decir, que el reconocimiento del otro forma un proceso de subjetividad inicial por sujeción al sistema de género; aún si los sujetos no tienen una visión crítica de sus condiciones de género, sus modos de vida o existencia. Este proceso identitario en el género es consustancial al sujeto por ser fundante y permanente en su vida, asociándose al desarrollo de la autoidentidad y a la conformación del psiquismo y de la corporalidad (Lagarde, 2011, p. 26).

Desde la mirada disciplinaria de la psicoanalista Mabel Burin, esta sujeción del género define la red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades (Burin, 1996). Al respecto una informante narra:

...esta construcción del género incide en nuestra formación desde pequeñas y cómo nos ha afectado, o bueno, yo lo veía así ¿no? de mi presente; pero hago una retrospectiva en las preguntas y justo es como “¡chín, sí es cierto!” Por qué ahora, por ejemplo, en las últimas preguntas que hacen, el hecho de depilarse y que hasta la fecha básicamente ya lo hago por *default* ¿no?, aunque estoy consciente de lo que implica, aunque hay una conciencia personal, realmente a veces ya ni me lo cuestiono, o sea, sólo voy y me baño y lo hago, no sé por qué, pero eso lo vamos aprendiendo...

La sujeción al género tiene efectos sobre el cuerpo, como se exponía en el segundo capítulo cuando se abordaba el cuerpo como un lugar de poder donde se reproducen las normas, para este caso, los cánones de belleza que prescriben cómo debe verse un cuerpo femenino adecuado. De este modo los discursos dominantes se incorporan en las narrativas identitarias de las mujeres, realizando una asimilación subjetiva de la autoidentificación femenina en la representación social del género, donde la normatividad produce en el sujeto las propias creencias de sí mismo y el mundo. Cuando se les pregunta a las participantes si ha influido su género en su forma de pensar o sentir, todas responden de modo afirmativo, expresando que influye en:

cómo se supone que debería de comportarme; en romantizar, sacrificar, cuidar; en la forma de expresar emociones; en mi manera de ver, percibir, vivir y sentir; en la presión por cumplir las expectativas y los estereotipos de

belleza; en la idea del amor romántico; en cuidarme, permitirme sentir y tener empatía.

La sujeción a las normativas de género construye el proceso identitario de género, que implica para el sujeto su sentido del yo, su corporalidad, su sentir de pertenencia, de semejanza, de diferencia; la percepción de sí y el estado de la existencia en el mundo que orienta el sentido de vida en las posibilidades y los límites del sujeto (Lagarde, 1996). Esta percepción de la identidad de género asignada en las participantes va en consonancia a los ideales de la feminidad que los códigos culturales les asignan, como los expuestos anteriormente en la *Ilustración 4 Tabla de normativas de género*, cuyo orden social conlleva un contenido políticamente establecido, independientemente de la voluntad, la conciencia y la necesidad de los individuos. Como muestra, una informante al contar su semblanza de vida comparte:

Su mero nacimiento ya traía expectativas, nacida en una familia con tradiciones conservadoras, un nombre heredado y un futuro planeado. Sin saber que iría abriendo caminos cerrados. Primero recibió un traje destinado a un varón porque su abuela se rindió en esperar la llegada de su nieto. Consentida y mimada hasta el nacimiento de su hermano menor, ahora todo era compartido y recibió la insignia de cuidadora.

En esta narración, la identidad asignada al nacer conlleva para la informante una carga de normativas que, tomando las palabras de Beauvoir, pretenden hacer de la biología un destino, configurando el devenir de las posibilidades y limitaciones de la existencia del sujeto, como aquellas que consignan la labor de cuidado para las figuras femeninas.

No obstante, la identidad misma puede corresponder o no con el sexo asignado al nacer:

...cada persona aprende (o no lo hace) la identidad asignada y además la internaliza y, al quedar fijada por los afectos que ligan al sujeto con quienes le asignan la identidad -por la dependencia y por el poder que tienen sobre sí- la asume activamente como parte de sí misma(o). De esta manera el sujeto trata de actuar, sentir, pensar, creer, hacer, de acuerdo con lo que cree que los otros esperan, aunque le exijan en ocasiones hechos incompatibles de identidad. (Lagarde, 2011, p. 29)

Si bien, la identidad de género se asigna inicialmente de manera heterónoma, el proceso identitario se construye de manera dinámica entre la sujeción a la identidad asignada a partir de los estereotipos y normas socio-culturales, y la experiencia vivida; por lo que la identidad se enmarca como una experiencia dentro de la subjetividad.

El proceso de la subjetividad por la subjetivación se da en la experiencia de las particularidades del sujeto con la vivencia de su mismidad, es decir, experimentar la singularidad irrepetible en la materialidad de su cuerpo, construyendo una síntesis bio-psico-socio-cultural de la diversidad de sus experiencias de vida enmarcadas por las condicionantes históricas. Este proceso incluye la dimensión psíquica del sujeto, la afectividad, intelectualidad, sus cosmogonías, ideologías, valores y normas, es decir, las formas de ser, actuar y estar en el mundo: "El sujeto es todo lo que ya no es y ha concentrado en su cuerpo vivido y en su mundo inmediato y propio, es lo que está siendo, y es lo que se dispone a ser" (Lagarde, 2011, p. 17).

Mientras que la identidad gira en torno al ser del sujeto y a su existencia, la subjetividad abarca toda la experiencia del sujeto. Lauretis define la experiencia como un complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones mediante lo que vivimos, hablamos, escribimos y vemos; en que el sujeto está físicamente

implicado en la producción de significado, la representación y la autorepresentación (Lauretis, 1992).

La experiencia de vida se encuentra en un entramado político de relaciones de reconocimiento frente a otros, donde el sujeto está situado en la realidad social e histórica que le coloca en referencia a las relaciones de poder materiales, económicas e interpersonales; atravesado por los discursos de dominación, como el de raza, de clase, de género, entre otros, incorporando en la producción de significado la experiencia histórica. Acerca de esto una informante narra:

En el 2017 lo viví, fue horrible, el tema del abuso y cómo las personas que crees que son tus amigos pueden violentarte ¿no? Es fatal, es horrible, entonces, ha marcado mi vida el ser mujer [...] en la universidad, por ejemplo, fue súper duro darme cuenta de la discriminación por ser mujer, por el color de piel, y eso te marca. Y es súper triste que vivamos en un país donde te discriminan, o te traten diferente, o no te den puestos de trabajo simplemente porque eres mujer, o duden de tu conocimiento a pesar de que lo tengas ¿no?, y en México sí, implica un riesgo.

En esta experiencia de la informante se produce el proceso de subjetividad en que se reconoce en sujeción a relaciones de poder en un entramado de vectores de opresión, como el sexismo y racismo, a partir de pensarse históricamente situada en el contexto mexicano, donde ser mujer implica significarse vulnerada a situaciones de violencia y discriminación en el ámbito comunitario, escolar y laboral.

En este horizonte histórico y contextual, el sujeto se define dentro de su horizonte de significados a través de un proceso de interpretación política de sus relaciones con los otros, como lo expresa Lauretis:

¿cómo el “yo” llega a saberse “mujer”, cómo ese yo del hablante/escritor se construye genéricamente como sujeto femenino? [...] por un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad [...] en un complejo de hábitos resultados de la interacción semiótica del “mundo exterior” y del “mundo interior”, engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social. (Lauretis, 1992, p. 288)

De este modo la identidad subjetiva de género implica tanto la identidad asignada según el sexo genital al nacer, con su respectiva carga política de sujeción a las significaciones normativas sexo-genéricas; así como la autopercepción en la vivencia interna e individual en las relaciones de poder que implican la deconstrucción y resignificación de la propia experiencia y la autoidentidad genérica. Por ello, la subjetividad de las mujeres es también el producto de su propia interpretación y reconstrucción de su historia personal, a través del contexto discursivo cultural en el que están inmersas, implicando un proceso de conciencia por medio de las prácticas reflexivas de autoanálisis donde intersecan las identidades asignadas y la experiencia vivida (Alcoff, 1988), produciendo la segunda forma de subjetivación en que el sujeto tiene conciencia como sujeto de sí por los procesos reflexivos.

Lauretis y Alcoff coinciden en que la subjetividad puede reedificarse a través del proceso de la actividad reflexiva de toma de conciencia, en el que cada uno interpreta o reconstruye la historia personal de su identidad dentro del horizonte de significados que podemos tomar de nuestra cultura en un momento histórico dado, remodelando por la reflexión la subjetividad femenina, de este modo, el sujeto se constituye en y por su subjetividad, por la experiencia del cuerpo histórico significado social y culturalmente; incluyendo su dimensión biológica, psíquica, afectiva, social, intelectual y cultural.

La autoidentidad que de aquí se desprende requiere de análisis y crítica de reconocimiento y desconocimiento de sí, en el cual el sujeto hace permanente la interpretación sobre sí mismo. En ese proceso confluyen identidades asignadas y representadas, con la autoidentidad como vacío de elaboración cargado de experiencia por significar.

La autoidentidad dentro de la subjetividad, es central porque es la identidad del sujeto sobre sí misma(o), la capacidad de percatarse de sí por una(o) misma(o), y también de percatarse una(o) misma(o) como ser designado por el otro. La autoidentidad no es innata. Se construye todos los minutos de la vida en la interacción entre las identidades que se le asignan al sujeto, la experiencia vivida y la elaboración que éste hace. (Lagarde, 2011, p. 26)

La construcción de la autoidentidad como proceso reflexivo y dinámico entre la significación de la identidad asignada y la experiencia vivida, se concreta en la unidad de la identidad narrativa.

3.3 Identidad narrativa

El proceso de síntesis de la historicidad del sujeto, es decir, de la experiencia lingüística de la subjetividad, es la identidad narrativa; ésta es la construcción de la trama personal que integra los acontecimientos constituidos en la permanencia del tiempo, que adopta forma seleccionando y omitiendo partes de la experiencia a fin de ordenar un relato coherente de sentido para dar significado a la experiencia del mundo, la relación con los otros y a sí mismo, contrayéndose en la unidad de una historia o relato.

Según Hannah Arendt, en el momento en que queremos decir "quién es" alguien, nuestro vocabulario nos lleva a decir "qué es" ese alguien, describiendo cualidades y clases que compartimos con otros, por lo que es una imposibilidad filosófica llegar a una definición que resuma todas las particularidades. La respuesta

a la pregunta ¿quién es? o ¿quién soy? sólo puede ser narrativa, responder es contar la historia de una vida: “Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin” (Arendt, 2009, p. 208).

Para Lagarde, constituye la síntesis de la historicidad del sujeto, en la experiencia en torno a su ser y a su existir:

...como metadiscurso la identidad es literatura. Contiene una narración cuyo fin es dar sentido a los acontecimientos del sujeto, pero de manera central, a su vida trascendente, a su ser. Como voz que emerge de las profundidades psíquicas, como diálogo interior e interlingüístico, la identidad se expresa a la vez en narraciones para comprenderse una(o) misma(o), y como elaboración del acontecer propio y del mundo. Es también, explicación ante los otros y búsqueda de argumentos y aclaraciones sobre una(o) misma(o) en los otros. (Lagarde, 2011, p. 19)

En el planteamiento del filósofo Paul Ricoeur, esta dimensión lingüística de la constitución de sí permite al sujeto trasladarse a la acción en función de esa trama, como una afectación que implica los actos del habla y el juicio moral o valorativos con el que se narra (Ricoeur, 1999), conjugando la autodesignación reflexiva del sí mismo por su imaginación, en los actos del habla como acto y discurso:

el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida [...] Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias

verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas. (Ricoeur, 2009, p. 998)

El sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente por un relato simbólicamente mediatizado, y como símbolo, está cargado de significados culturales por los cuales se interpreta. Conocerse consiste en interpretarse a uno mismo como en tercera persona y apropiarse de la interpretación de forma correlativa en que la interpretación nos identifica. Estos actos reflexivos de enunciación en tercera persona pueden ser descripciones físicas o psíquicas, descripciones de comportamientos, cálculos de intenciones, motivos, entre otros; en el que el sí mismo se objetiva en el meta-relato que hace de su subjetividad por la producción intencionada y significativa del orden interno que sintetiza los diversos contenidos. En las narrativas se manifiestan la selección de sucesos dotados de significado en una secuencia temporal, que revelan los temas dominantes que concentran el sistema de creencias y la postura ante el mundo, cuyo horizonte permite comprender los propios eventos del pasado y las proyecciones futuras en una intencionalidad de sentido.

Como ejemplo, en las semblanzas de vida escritas como meta relatos en tercera persona por algunas participantes, éstas privilegian enunciar sus actividades, sus proyectos de vida, valores y compromisos políticos como horizontes de intencionalidad con los cuales se identifican; estos horizontes las guían al activismo y reconocerse en la colectividad:

Informante 1: Egresó de la licenciatura en Biología a los 26 años ya que le fue imposible ingresar a la educación superior por falta de recursos a los 18 años, donde durante este periodo trabajó incansablemente para poder ingresar a la universidad, atravesando constantes dificultades. Al ingresar a la carrera decide enfocarse en temas de política y legislación ambiental, es

fotógrafa de naturaleza, y promotora ambiental, habilidades que desarrolló durante la carrera por los diferentes conflictos que le tocó presenciar en los diferentes proyectos y comunidades donde le tocó laborar; durante ese periodo de su vida se volvió feminista y posteriormente, se convirtió ecofeminista [porque en ese periodo vivió abuso sexual]; y en 2017 por la precariedad laboral funda la Colectiva Eco Ch'ulel dedicada a la educación ambiental con perspectiva de género. Se considera activista ambiental ya que vela por los derechos de la naturaleza y la mujer.

En este relato, la informante reconoce diversas dificultades a lo largo de su vida, desde la precariedad económica, laboral, y situaciones de violencia sexual, cuyos acontecimientos seleccionados en su narrativa dirigieron el sentido de su acción a prácticas de resiliencia a través de trabajar en la colectividad.

Otra participante comparte en su meta relato, la identidad construida desde otras posiciones de identidad colectiva:

Informante 2: Le encanta la libertad al rodar en la bici, vivirse en la disidencia sexual, reivindicar su afrodescendencia. Le gusta vivirse desde la autogestión e independencia económica, apoyo mutuo, solidaridad. Ama trabajar desde la psicología y la promoción de la lectura. Le encanta realizar actividades con una mirada feminista en un espacio colectivo que se llama Hipérica. Los conflictos en la colectividad han puesto muchos retos en Paul. Le ha dado la oportunidad de aprender a dar la voz a su palabra, a validar las emociones generadas, aprender a poner límites y a practicar la escucha activa. Trabajar la resolución de conflictos implica valentía, responsabilidad

afectiva con una misma y con quienes conforma las relaciones sociales. Los momentos alegres se relacionan con la satisfacción de la organización, y a veces, aunque parezca un abismo en la vida, le sigue soplando al fuego.

En este último relato, por ejemplo, el sujeto escoge múltiples lecturas que se yuxtaponen por la posición de las locaciones sociales con las que se identifica: dentro de la diversidad sexo-genérica como persona no binaria, y dentro de la diversidad étnico-racial como afrodescendiente, que ligán al sujeto al horizonte de la acción política desde estas posturas.

En otros relatos, la trama de sentido está construida alrededor de la discordancia de posturas valorativas, entre la autodesignación y la introyección de la designación por la mirada del otro:

Informante 3: Ella tiene muchas ganas de ser, pero en algún momento algo o alguien la programó para no ser. Es decir, aprendió que era mejor no hablar, no incomodar, ser muy bien portada y decir lo que creía que los demás querían escuchar, prefirió mimetizarse. Así transcurrió la infancia, la adolescencia y parte de la juventud. En realidad, siempre se sintió tan incomoda que en cuanto tenía oportunidad de salir de ese parámetro lo hacía. De su juventud, a su ahora edad adulta, ha ido derribando poco a poco esos muros que esas falsas ideas construyeron. No ha sido fácil. Hay mucho que no había visto de sí y de los demás, mucho que no había sentido por sí y por los demás. Hoy que es madre, muchos miedos se han desvanecido y otros tantos han aparecido. Sabe que la carencia, la angustia y el temor, no pueden ser sus aliados en la crianza. Está consciente que, para ayudar a su hija a ser una mujer libre, plena y feliz,

es indispensable que ella sea una mujer libre, plena y feliz. Por eso, hoy abraza este proceso de deconstrucción desde el amor y la luz.

En el relato, la informante reconoce ciertas creencias que la conducen al anonimato, buscar no ocupar lugar y colocarse del lado del <<no ser>> como su deber ser para cumplir la norma social que implica su categoría como mujer. Sin embargo, a partir del acontecimiento de la maternidad se encuentra en proceso de deconstruir la socialización temprana de la feminidad sumisa y callada con la que fue educada, reivindicando proyectivamente su propia voz y su experiencia para educar a su hija en los valores de la libertad, evitando repetir los patrones de socialización en los estereotipos de género que le fueron inicialmente inculcados. La informante se reconoce como un sujeto agente con capacidad de acción para ser, actuar y pensar de otro modo de sí y el mundo.

La discordancia en la contingencia de este relato se armoniza con la forma global del relato en función de la progresión de la propia trama como el conjunto de la historia contada. Los acontecimientos cumplen su significado en virtud de la composición de la narrativa, que son discordantes en cuanto surgen y concordantes en cuanto hacen avanzar la historia. La concordancia discordante de los acontecimientos en la unidad temporal de la trama hace una síntesis de los elementos heterogéneos en la historia contada, que de otro modo no encontraría sucesión ni conexión.

Ahora bien, la admisión de la discontinuidad e inestabilidad de los acontecimientos discordantes que trastocan la narrativa pone en peligro la identidad (Ricoeur, 2006). El acontecimiento discordante toma un papel importante en la configuración de la narración, debido a que es fuente de discordancia en cuanto surge, al frustrar las expectativas de la imaginación creadas por el curso anterior de los acontecimientos, haciendo de la propia trama una estructura inestable. El acontecimiento discordante sólo se convierte en parte de la historia cuando es comprendido después. Esa necesidad narrativa de integrar los acontecimientos

discordantes en la trama de sentido, trasmuta la contingencia en una unidad de sentido. Como ejemplo, una informante comparte:

Informante 4. Nació un viernes 29 de junio, en medio de una lluvia de verano, es hija única de un profesor de matemáticas y una secretaria. No le gusta poner en su semblanza que es sobreviviente de abuso sexual en la infancia, porque, aunque lo es, eso no la define. Ella se encuentra en el proceso de nombrarse como escritora. Es estudiante de periodismo y crea bisutería hecha a mano. Ama a los animales, en especial a Puppy quien fue su perrito durante toda la infancia y adolescencia. Está comprometida con las luchas feministas y otras causas sociales, y cree que las palabras escritas son tan poderosas que pueden cambiar al mundo.

En este relato, el horizonte de autoidentificación de la participante está centrado en sus motivaciones de vida encaminadas hacia las causas colectivas como el activismo, y su desarrollo profesional como periodista y escritora desde la creación literaria. Por otra parte, reconoce el acontecimiento de violencia sexual como parte de su historia, y, no obstante, lo excluye de la intencionalidad central de su narrativa y, por tanto, ha elegido no introjectarlo como horizonte de interpretación ni de acción para acciones futuras con las cuales se identifique; es decir, se reconoce integrando el acontecimiento, pero su autoconcepto no se limita a identificarse con la violencia que ha atravesado, ni como víctima ni como sobreviviente.

Una víctima es una persona que por una causa o agente externo sufre algún daño físico, psicológico o sexual que amenaza su integridad o su vida, quebrantando su voluntad, libertad, la coherencia y continuidad de su sentido interno, su proyección de vida, su relación consigo misma, con los otros y su visión

del mundo; sin embargo, por principio no se elige ser víctima como objeto de un acto violento, puesto que se es víctima por embestida de una voluntad externa.

Para el autor Han (2016), acontecimientos como estos de violencia son hechos discordantes que rompen con el sentido interno de la comprensión de las percepciones de sí mismo, volviéndose intematizable e inabordable dentro del propio relato de vida porque destruyen no sólo la voluntad en el momento presente que ocurre, trastoca también el sentido de la interpretación de los acontecimientos pasados, y altera las posibilidades de acciones futuras:

...la violencia se manifiesta como una influencia exterior que me ataca y me roba la libertad. Penetra en mi interior sin mi consentimiento. Aun así, no toda influencia externa desconocida es violencia. En el momento en que yo la consiento y la incorporo en mi comportamiento, es decir, establezco una relación con ella, deja de ser violencia. Me conduzco con ella libremente. La afirmo como contenido de mí mismo. Cuando esta apropiación interior resulta absolutamente imposible, entonces la experimento como violencia. Penetra en mi interior y lo destruye [...] puesto que no puede elaborarse como un tema, tratarse y descartarse [...]. La violencia se describe entonces como aquel acontecimiento que se impone, pero que no se puede interiorizar. Establece un exterior en el interior, que escapa por completo a la estructura de sentido y orden interior. [...] es ese desgarró que no da lugar a ninguna mediación ni reconciliación. (Han, 2016, p. 48)

Cuando el acontecimiento de violencia discordante se vuelve concordante a la trama modificando el sentido interno, la violencia queda interiorizada como parte de las multiplicidades en la identidad narrativa.

En aquellas mujeres que se identifican como víctimas de violencia de género, su identidad se construye en la intersección de la identidad de género asignada y las experiencias violentas de vida en las relaciones intersubjetivas.

Por una parte, la identidad de género femenina como identidad colectiva somete a las mujeres al sistema de dominación patriarcal, al legitimar la desigualdad y las prácticas de violencia para que las mujeres se sometan a las representaciones sociales de su rol de género. El imaginario colectivo de la feminidad dibuja a la mujer como un ser inferior, vulnerable, frágil, dependiente, débil, que debe resistir por amor a su pareja y a sus hijos, soportar violencia como signo de amor, entregarse por completo a sus relaciones, ser para los otros, antes que ser para sí misma. La identidad social en el género femenino tiene como esencia la sumisión.

Por otra parte, en aquellas mujeres que se identifican como víctimas, reconocen que los acontecimientos de violencia trastocan la construcción de su trama de vida al transgredir su libertad y derechos humanos, colocándolas en posiciones vulnerables. La violencia puede dañar no sólo el organismo a nivel fisiológico, como se analizaba en el capítulo segundo cuando se exploraban las consecuencias; sino que trastoca en la psique el sistema de creencias rompiendo la coherencia interna del yo respecto de sí mismo, puesto que, si mantienen una relación con el victimario, la percepción de la víctima se moldea en la dialéctica de reconocimiento por la percepción que tiene de ella el agresor, sosteniendo su proceso de identificación en la relación de sujeción por la mirada del otro, afectando además de su autoestima a la confianza en la relación con los otros y su visión del mundo como un lugar seguro. Las experiencias de violencia colocan al sujeto en un estado de crisis que le desestabiliza y pone en peligro su supervivencia, sobrepasando sus propias capacidades de afrontamiento y recursos, produciendo un estado de impotencia e indefensión.

Si bien, no todas las experiencias violentas producen un estado de crisis debido a la normalización de la violencia; aquellas experiencias que producen un cambio traumático en la vida de las mujeres las confronta a sí mismas a adaptarse,

o bien doblegando su voluntad a la dinámica del agresor para la autoconservación, o bien, a desarrollar nuevas capacidades, herramientas, recursos y redes para el afrontamiento de dichas situaciones.

Debido a esto, las experiencias dolorosas y conflictos emocionales que producen estados de crisis en la disrupción de las narrativas, abren la posibilidad para poder continuar con la identidad al transformar valores, significados y prácticas. Los sujetos por medio de los procesos de subjetivación tienen la posibilidad de reflexionar acerca de sus potencialidades corporales y su relación con el entorno social para llevar a cabo acciones que conserven o transformen su situación, a través de un continuo de procesos reflexivos inherentes a la elaboración individual de la propia experiencia, al ir más allá de las prácticas cotidianas sobre las cuáles no se detienen a reflexionar.

3.4 Procesos de subjetivación

Los procesos de subjetivación son los procesos de transformación de la subjetividad en que los sujetos tienen la posibilidad de hacer una elaboración individual de la propia experiencia, según Lauretis, este es un proceso continuo, inagotable, sin final y diariamente nuevo, producido “no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y afecto) a los acontecimientos del mundo” (Lauretis, 1992, p. 253). De tal modo, la subjetividad se transforma por las “percepciones de los sujetos, sus emociones, afectos, deseos, así como las formas de agencia en que procesan e interpretan sus experiencias de vida a través de la reflexión” (González Montes, 2018, p. 16).

Debido a que la identidad narrativa implica el juicio valorativo del que se narra, la lectura de la propia trama puede provocar pensarse, valorarse, actuar y ser de otro modo al reflexionar sobre los propios sentidos de vida. Al narrarse nuevamente las historias vividas no solo se transforma la comprensión de los hechos, sino también la construcción de la identidad. La creación de estas nuevas

historias puede contribuir a que las personas tomen control sobre sus relatos y en última instancia sobre sus vidas; con lo que pueden experimentar un sentimiento de agencia personal al ver su capacidad de intervenir en sus propias vidas y en sus relaciones.

Los procesos de subjetivación involucran la reflexión, las emociones y las prácticas corporales:

- a) La reflexión implica el uso de las tecnologías del yo, que según Foucault: permite a los individuos como agentes efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad, con prácticas dirigidos al cuidado y conocimiento de sí mismo. (Foucault, 1990, p. 48)

Esto implica la reflexión sobre la elección de la existencia, sobre la manera de regular la conducta y de fijarse a sí mismo los fines y los medios para la persecución de los propios modos de vida.

- b) La reinterpretación de las normas emocionales redimensiona el carácter ambiguo y contradictorio de las emociones y los afectos, puesto que hay emociones “permitidas” o “apropiadas” socialmente, según el orden de género. La transformación del orden emocional vislumbra otra manera de interpretar y sentir respecto de la propia historia de vida, con lo que la disrupción de las normas permite la reinterpretación de los conflictos emocionales al cambiar sus valores y significados.
- c) Por medio de las prácticas corporales los sujetos se otorgan a sí mismos la autorización para disponer de sus cuerpos en la reiteración o subversión de

las normas sociales; no obstante, la posibilidad de las prácticas subversivas va acorde a los procesos reflexivos que reconocen los cambios en el entorno, y las condiciones sociales, valores e ideales culturales que le soportan; de modo que la capacidad de acción se habilita según el contexto de relaciones de subordinación históricamente específicas.

La subjetividad en su proceso reflexivo piensa, critica y altera los discursos dominantes en un constante movimiento de autoanálisis, en que reflexiona también sobre las normas interiorizadas por los sujetos, que los sujeta a relaciones y discursos de poder. La autoconciencia pasa por la comprensión de la propia condición personal como mujer en términos sociales y políticos, hacia una constante revisión, revaluación y reconceptualización de esa condición en relación a la comprensión de otras mujeres, que se deriva en la conciencia crítica de género. Por los procesos reflexivos los sujetos pueden cuestionar los estereotipos culturales de género, construyendo nuevas definiciones y dimensiones de su identidad, tal como lo muestran los siguientes tres relatos de distintas informantes:

Informante 1: yo mucho tiempo me sentí mal porque decía “pues yo quería ser hombre” ¿No? ¡Mentira! ¡Yo así era! A mí me valía y yo decía ¡yo puedo! Si él puede, si ese niño puede, yo también puedo ¿cómo de que no? Y es donde queda el *bullying* por ejemplo, en la adolescencia, porque dicen “no, es que esa niña es como rara”, pero a mí me gustaban mucho los deportes, hice todos los deportes que quise, nunca me dijeron que no podía, me subía a los árboles, o sea, nunca me detuve, y eso te crea inseguridad ya cuando estás más grande ...te segregan, te violentan segregándote y dejándote sola, pero en la marcha vas encontrando gente y personas, más mujeres, que te apoyan y son tu círculo y al final están contigo.

Informante 2: Yo quería ser hombre, por esto que hablaban de las familias, yo veía que a quién se la pasaban tooodo el día chingando que lava, que ve, que trae, que cállate, era a mí; y a mi primo que es tres años más grande que yo, ¡a ese wey hasta le hacían la tarea! Siempre le tenían así de “<<reycito>>” y “¡ay no no! es que ese wey es hombre y ¡no no! tú sírvele o tú recoge o tú lava” ¿no? Entonces yo me daba cuenta que lo que rifaba pues era ser vato, no mujer...

Informante 3: Me hicieron notar mucho que lo femenino era... débil...entonces, yo quería ser todo lo contrario, porque, pues no sé es de ¡ayyy! (enfatisa grito con tono agudo), entonces se es menos, así ¿cómo me iban a escuchar, o cómo iba a incidir o tomar decisiones? o lo que sea ¡jamás!

No es poco frecuente que las mujeres a temprana edad se cuestionen las limitaciones que se les imponen a su sexo y observen las ventajas sociales de los varones. Cuando las mujeres rechazan la pasividad y subordinación asociada a su género al querer participar de los valores situados el polo simbólicamente positivo, como las cualidades masculinas que se describían en la tabla 1 del segundo capítulo, se les nombra como mujeres masculinas, o que adoptan formas inauténticas de “ser mujer”. Esto remonta a las reflexiones Simone:

Cada vez que (la mujer) se comporta como un ser humano, se declara que se identifica con el macho. Sus actividades deportivas, políticas, intelectuales, su deseo por otras mujeres, son interpretados como una “protesta viril”; se rehúsa tener en cuenta los valores hacia los cuales ella

trasciende, lo cual lleva evidentemente a considerar que hace una elección inauténtica de una actitud subjetiva. (Beuvoir, 2020, p. 349)

Los procesos de subjetivación llevan a que los individuos asuman o confronten (total o parcialmente, temporal o permanentemente) esas locaciones en el género por medio de la interpretación de la propia experiencia. A través de las prácticas de autoanálisis, se puede rearticular la subjetividad femenina en la interpretación reflexiva de la historia personal dentro de los discursos dominantes, los hábitos y prácticas de sujeción, sin que este proceso se convierta en una máxima universal, prescriptiva ni imperativa de lo que es o debe ser el “ser femenino”.

El sujeto allí debe hallar los desafíos de sus determinaciones históricas en las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. La teoría foucaultiana del poder sostienen que donde hay relaciones de poder, también existen formas de resistencia y, por tanto, posibilidad de acción y deconstrucción de los discursos dominantes.

3.4.1 Agencia

Los procesos de subjetivación permiten el desarrollo de la capacidad de dar respuesta creativa a normas y estructuras sociales específicas que plantean un problema, a través de nuevos hábitos, la imaginación y valoración que eventualmente permiten resistir, trastocar y modificar dichas estructuras de poder problemáticas, es decir, de crear una capacidad de agencia. Joan Scott, define esta capacidad como:

El intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje que a la vez establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención e imaginación metafórica. (Scott, 1996, p. 23)

Los procesos de agencia implican que los sujetos toman decisiones sobre las prácticas para conservarlas, porque evalúan que así es conveniente, o para llevar a cabo acciones transformadoras de la situación en la que se encuentran. Estas prácticas se desarrollan en tres niveles:

1) En el primer nivel las prácticas repetitivas recrean patrones sociales sin problematizarlos, lo que contribuye a sostener el orden social. Por ejemplo, la participante que narra acerca de cómo la acción de depilarse no es cuestionada como una norma de belleza a seguir para mantener un estereotipo de feminidad, y mantiene la repetición de la acción por rutina.

2) En el segundo nivel las prácticas evaluativas construyen y ejecutan acciones de manera innovadora con mayor flexibilidad. En este nivel las mujeres toman decisiones estratégicas para llevar a cabo rupturas, cambiar de rumbo y modificar en la medida de lo posible las relaciones que les resulten opresivas.

En el caso de mujeres que viven violencia en sus relaciones afectivas, implica llevar a cabo estrategias de desprendimiento en que las mujeres ganan poder de decisión y autonomía sobre sus vidas, involucra el proceso de ruptura con el agresor al dejar de creer en él, reflexionar y cuestionar la situación por la cual están atravesando, solicitar ayuda, tomar en cuenta otras perspectivas del problema, planificar la huida o separación e incluso iniciar acciones legales.

Involucra también estrategias de empoderamiento, que constituyen acciones encaminadas a ser para sí mismas, como autoafirmarse por oposición al agresor, descubrir y llenar el vacío que deja el desprendimiento o ruptura, recomponer redes sociales; y llevar a cabo actividades de autocuidado para mejorar el bienestar físico, emocional, mental y social. Dentro de las estrategias de autocuidado físico comprenden mantener el cuerpo sano, realizar actividad física, escuchar el cuerpo, comer sanamente, tener un descanso adecuado y mantener rutinas de aseo. Entre las actividades de bienestar emocional se incluyen el reconocer, validar y expresar las emociones, manejar el estrés, acudir a terapia psicológica, trabajar la

autoestima. Las actividades que contribuyen al bienestar mental abarcan la realización de actividades recreativas, como meditar, leer, escribir, mantener un diálogo interno saludable, practicar la atención al presente, aprender cosas nuevas. Y entre algunas acciones de autocuidado en el ámbito social incluye mantener relaciones afectivas sanas, compartir con otros, establecer límites de convivencia, recurrir a ayuda, entre otros (Cala Carrillo, 2011).

Como ejemplo de estas prácticas de agencia, una participante comparte:

En este momento, amo mucho mi cuerpo, amo lo que escribo y cómo escribo, amo que emprendí un negocio solita, amo que estoy en una relación sexo-afectiva sana, amo mi fortaleza, mi valentía y mis formas de autocuidado.

Pasé por tres psicólogas y un psiquiatra, antes de llegar con mi actual psicóloga. Ahí fue donde comencé a trabajar todos los efectos secundarios al trauma: mi autoestima, el apropiarme de mi cuerpo, mi inseguridad, mi ansiedad. Últimamente he trabajado con mis relaciones sexo-afectivas y mi sexualidad.

Esta capacidad de agencia emprendida implica el ejercicio de acciones voluntarias para cambiar el curso de los acontecimientos, en este caso, acciones para procurar el bienestar respecto a los efectos secundarios del trauma sexual, tales como el autocuidado físico al restablecer la conexión con el cuerpo; el autocuidado a nivel emocional al trabajar la autoestima y recurrir a ayuda mediante la terapia; el autocuidado mental a través de la escritura y el emprendimiento de un negocio; y el autocuidado social al reconstruir relaciones sexo-afectivas seguras con los otros. Estas respuesta de agencia indica elección, decisión y posición de control.

3) En el tercer nivel proyectivo las acciones se dirigen intencionalmente al futuro, planteado hipótesis de cómo responder a las disyuntivas del medio por la

imaginación y mapas de acción. Implica la reconstrucción de la autoidentidad, incluido el aspecto de su autoidentidad genérica; por ejemplo, una participante comparte:

Desde la educación hago o trato de hacer un mundo para que ser mujer ya no sea sinónimo de estar en una situación de desventaja y de vulnerabilidad

En este nivel los individuos se posicionan para interpretar sus significados, y llegan a adquirir un compromiso y una lucha política que les permite resistir, trastocar y modificar normas y estructuras sociales. El tomar un posicionamiento implica realizar un acto intencional de construcción de significado desde el cual se interpretan y construyen valores que desarrollan una visión concreta del mundo y del sí mismo, se evalúa el sitio relacional e histórico que se ocupa en los discursos y prácticas dominantes, y que, a su vez, pueden resistirse y rechazarse. El posicionamiento frente a estos discursos dominantes implica cómo se posiciona frente a las creencias, los mitos y mandatos de género, cómo va reconstruyendo su pasado, percibe el presente, y a partir de este posicionamiento valorativo, cómo se proyecta al futuro. A continuación, se exponen algunos posicionamientos de las participantes frente a las normas y expectativas de género en diferentes ámbitos y círculos sociales:

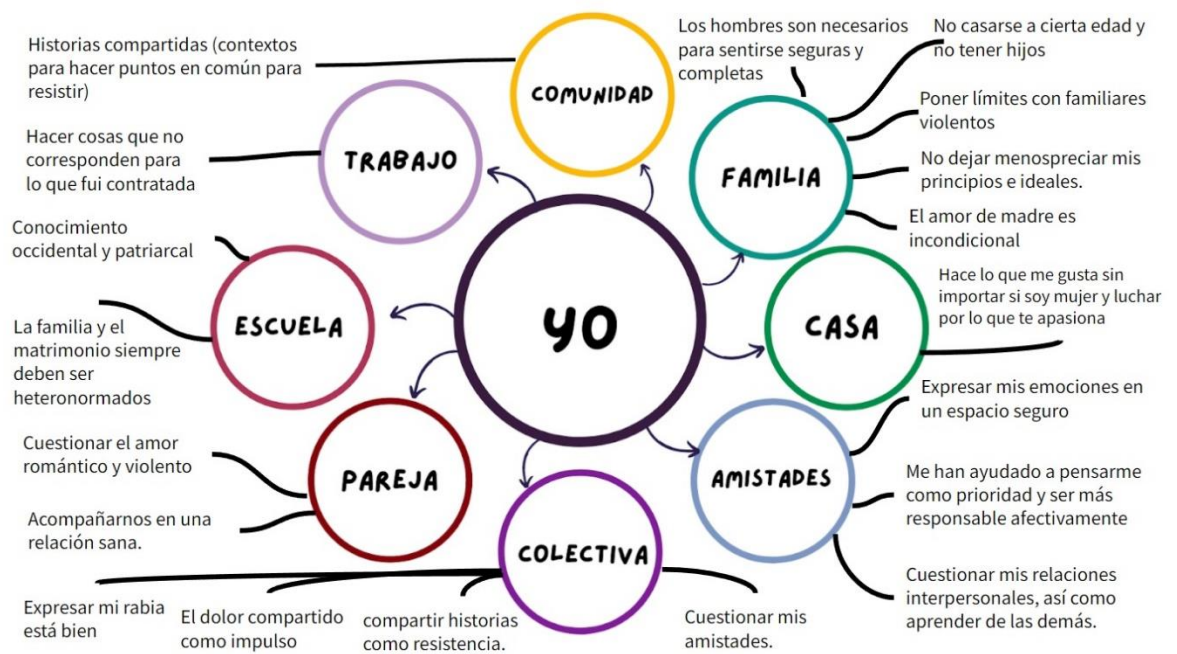


Ilustración 5 Ecomapa de cuestionamientos ¿De dónde venimos? - Sesión 2

- Posicionamiento frente límites de familiares que violentan: justo la expectativa de esta familia es “la familia está contigo hasta la muerte y tienes que soportarlos”. Como eres mujer, tienes también que tomar sin réplica cualquier comentario que te dé tu familia porque ve lo mejor por ti, cuando no pasa así [...] esos lineamientos familiares tan violentos hacia una pueden atraer variaciones con tus amistades... Si con mi familia no tenía un entorno seguro, lo construí con las amistades, con redes nuevas, no violentas y cómodas.
- Posicionamiento frente al mandato del matrimonio y rol de cuidadora. Uno de los mandatos por ejemplo en mi casa, el por qué casarse, el cuestionamiento de por qué tendría que hacerlo y el tema de los quehaceres

de la casa, qué le correspondía a cada uno, en mi casa no había eso y a mí me costaba mucho ver la imposición en las otras niñas, cómo era una imposición que ellas sufrían y en mi casa no pasaba eso.

Estos posicionamientos generan nuevas perspectivas evaluativas respecto a la propia autoidentidad de género desde la conciencia crítica, operando en resistencia contra el dispositivo de poder de género que constriñe a las mujeres según la identidad de género asignada, contra las abstracciones de la feminidad que ignoran la individualidad, y contra la violencia desde los márgenes de las narrativas tradicionales que las coloca en posiciones de subordinación.

3.4.2 Herramientas y recursos

Ahora bien, la capacidad de agencia de los sujetos depende de la disposición de los recursos que posean, e incluyen a todas las fuerzas, privilegios, bienes y medios que los sujetos tienen mientras ejercen acciones voluntarias; dichos recursos facilitan y protegen las acciones voluntarias para ejercer la autonomía.

Entre algunas áreas de desarrollo de herramientas y recursos se encuentran:

- **Ámbito jurídico:** Obtener información sobre derechos humanos, de administración de justicia y legislaciones vigentes para la protección contra la violencia de género como la CEDAW, LGAMVLV, y Convención Belém Do Pará.
- **Ámbito psicológico:** Reapropiar creencias, valores y actitudes, ampliar la libertad de acción y expectativas.
- **Ámbito social:** Reconocerse respetada por otros, tener posibilidades de organización o vinculación en redes.
- **Ámbito cultural:** Disponer de prácticas culturales libres de discriminación y violencia.

- **Ámbito económico:** Obtener independencia económica, bienes materiales y seguridad para acceder a la propiedad o patrimonio.

Esto incluye no sólo recursos externos, como potencia, legitimidad social y fuentes de información, sino también recursos internos como las cualidades, aptitudes, habilidades sociales, entre otros (Cala Carrillo, 2011).

Algunos de los recursos de afrontamiento individuales que han permitido a las participantes generar respuestas favorables ante las adversidades son las siguientes:

Informante 1: Me puedo adaptar a cualquier espacio, y bueno esto va ligado siempre con algo, porque a lo mejor si no tengo dinero, sé hacer ciertas cosas, pero como que me ofrezco a hacer algo siempre, entonces eso me ha abierto también puertas en lugares diferentes. Puedo ser flexible, autodidacta, autónoma.

Informante 2: Escribo para sanar, para resistir al mundo tan caótico y violento; para que la angustia no me consuma y para poder vengarme de mis agresores sin que sea algo ilegal. Creo universos literarios donde las mujeres somos heroínas, somos brujas y nos salvamos y sanamos entre nosotras. Escribo para poder conocer a otras mujeres escritoras en el camino, para que armemos redes y nos acuerpemos entre nosotras, para que juntas rompamos el silencio.

La informante uno cuenta con cualidades de autogestión, adaptación e innovación frente a las adversidades de su entorno, lo que le permite encontrar respuestas de forma creativa al desarrollar nuevas habilidades. La informante dos comparte el recurso de la creatividad y habilidades comunicativas empleadas a

través de la escritura, que le permite resignificar y compartir su experiencia con el fin de hacer una conciencia colectiva.

Al mismo tiempo, los recursos de afrontamiento individuales se pueden emplear como recursos colectivos al reunir capacidades y saberes con el fin de generar nuevas relaciones de poder. Como ejemplo, algunas participantes comparten:

Informante 1: Estoy tratando de ser autogestiva en un centro educativo donde estoy propiciando que exista mucha reflexión y transformación acerca de la crianza, estoy tratando que sea con perspectiva de género, aunque soy muy novata en ello y todavía no lo logro, pero estoy intentándolo. Creé un círculo para mujeres donde estamos trabajando todos los jueves temas de nuestro interés y es por ello que estoy aquí, porque de pronto han llegado mujeres víctimas de violencia o que fueron víctimas de violencia y necesito herramientas, deconstruirme a mí misma para poder apoyar a otras mujeres que están en su propio proceso.

Informante 2: Hago un poco de disidencia política en *Gire* que es una organización que está luchando en parte por la despenalización del aborto en el país y también por los derechos sexuales y reproductivos, y también por mi parte en una organización que se llama *Equalita MX*, trabajamos con mujeres y con comunidad LGBTQ+.

Informante 3: Estuve trabajando un tiempo en una institución para la atención de la violencia contra las mujeres y fue cuando pues, sentí, sembró mucho mi panorama respecto a las muchas historias que hay de las mujeres y a los

muchos contextos que hay y que se viven, y fue cuando empecé a tomar conciencia de esta parte de la equidad, de la igualdad, de los derechos humanos y a interesarme de estos temas.

Con estos recursos, las mujeres se involucraron en crear o trabajar desde asociaciones, colectivos, grupos de reflexión, instituciones gubernamentales de atención a mujeres, entre otros, para crear redes de apoyo que puedan fortalecer y amplificar sus procesos de agencia, y apoyar de manera correlativa a otras mujeres que atraviesan por procesos similares, compartiendo sus propias herramientas en un accionar político.

3.4.3 Redes de apoyo

Las redes de apoyo son vitales para los procesos de subjetivación, y puede referirse a una persona, a grupos sociales reales o a grupos sociales contruidos. (Cala Carrillo, 2011). Son a quien mira la persona para buscar ayuda, legitimar o evaluar objetivos, obligaciones y distribución de recursos. Las redes de apoyo ayudan a las mujeres a cuestionar y resistir las narrativas dominantes. Al respecto de su conformación e impacto en sus procesos, las mujeres comparten:

1. Las mujeres hemos creado como este tipo de espacios seguros en los que nos acuerpamos unas a las otras y armamos redes.
2. Yo escribí en el circulito de amistades y en mi libreta aparte escribí en específico a una amiga, porque tenemos 10 años ya de amistad, y nos hemos visto crecer juntas, entonces siento que ha sido mutua el apoyo para cuestionar ciertas actitudes, y eso me ha ayudado mucho. Ha sido un gran soporte porque usualmente tenía esta idea del amor romántico ¿no? Y cualquier persona casi casi podía hacerme daño; entonces ella ha

sido un gran soporte para ayudarme a mí a pensarme como prioridad, para cuidar también mis acciones en cuanto a las demás personas, entonces el apoyo creo que ha sido mutuo, y no sólo con ella, o sea también he tratado de llevarlo a cabo con otras personas.

3. Que hay que crear estos círculos de apoyo, red de mujeres para estar siempre monitoreándonos, es constante eso, dónde estamos, qué estamos haciendo, dónde vamos, con quiénes vamos. Bueno yo tengo así mis grupos, a raíz de lo que me pasó en 2017 (abuso sexual) y de lo que nos ha pasado, también como activista ambiental, que también corres un riesgo, es siempre decir dónde vas, donde voy, con quién estoy, dónde voy a ir, es constantemente estar en ese miedo y es muy lamentable ¿no? Y es muy triste que lo vivamos en un país tan bonito como es México”

Espacios de cuidado mutuo

4. Lo veo de una manera triste porque compartimos de alguna forma ese sentimiento, pero, por otro lado, me siento bien porque ahora lo compartimos, que de alguna u otra forma nos une y, por tanto, no sé si pueda crearse como cierta resistencia.
5. Me ha ayudado a tejer redes de mujeres y creo que hoy más que nunca estamos como que en un proceso de apoyo, como que nos estamos dando cuenta que no somos enemigas, que somos aliadas, y creo que por ahí va un poco lo que yo reflexionaría.
6. Quiero vivir tranquila, luchando por transformar, por hacer cosas distintas que ayuden y acompañen a las personas, para que ellas

también se transformen y cambien. Me motiva formar una red de cambio. Mis habilidades son aquellas energías para implementar la autogestión y deconstruir aprendizajes. Crear espacios donde se cuestione y dialogue para construir y acompañar en los procesos de cambio. Donde estos espacios puedan ser utilizados por toda la población sin distinción alguna.

Algunos de los puntos centrales en que operan las redes de apoyo son en el cuestionamiento y deconstrucción de normativas como la del amor romántico y la actitud de sacrificio por los otros, abonando a la búsqueda de ser para sí, fortalecer la autonomía, libertad e independencia, la importancia de acuerpar o el cuidado mutuo, el generar espacios de reunión y apoyo comunitario, entre otros.

Estas formas de organización resisten al esquema patriarcal que intenta mantener segregadas a las mujeres para evitar que tengan poder; de modo que se pretende la atomización de sus potencialidades individuales limitando los espacios de organización, sus acciones, sus discursos, y en último término, cuando no pueden integrarlas a la estructura de poder patriarcal, llegar a su aniquilamiento. Aislar a las mujeres para alejarlas de sus redes de apoyo es parte de los mecanismos con que operan las estructuras de violencia sexistas, de modo que el empoderamiento colectivo es una forma de resistir a esta violencia que excluye, subordina, discrimina y explota a las mujeres.

3.4.4 Estrategias de empoderamiento

La organización entre mujeres forma nuevas relaciones de poder, que abren la posibilidad de emprender un espacio político que no implique relaciones de dominio y subordinación. Retomando a Arendt, la política es el espacio público de la organización de las relaciones humanas para la acción concertada en la realización de la libertad de todos los individuos que la conforman, esto implica tratar de coordinar la pluralidad de individuos y dar un objetivo a esas relaciones de fuerza;

y sin este espacio político de organización de las relaciones humanas, no es posible la libertad. La libertad sólo existe entre los individuos en el ámbito de las relaciones con los otros, es decir, en el ámbito de la vida política.

La mayoría de las participantes en esta investigación han tomado un posicionamiento político respecto de las violencias que han vivido, buscando restaurar no sólo su propia autonomía, libertad y agencia personal, sino el sentido de conexión con la comunidad. Muchas mujeres descubren significados en sus vivencias que trasciendan su experiencia personal, y se unen a otras mujeres en la acción social para pretender cambiar las condiciones de opresión y discriminación de su contexto, involucrándose activamente de manera colectiva con centros comunitarios, grupos autogestivos, instituciones gubernamentales de atención de la violencia hacia las mujeres, círculos de mujeres, entre otros. El empoderamiento colectivo busca explorar la posibilidad de relaciones de poder no jerárquicas ni desventajosas para las mujeres, reuniendo las prácticas y saberes individuales con miras al interés común del cumplimiento de sus derechos humanos para una vida digna.

Dado que la violencia de género se da en un ámbito estructural y social, resistirla también requiere de una intervención en un ámbito colectivo, y no se puede quedar solamente en el plano de las éticas individualistas como forma de superación personal. En un mandato de género que impone a las mujeres moralmente sacrificarse en ser para los otros, una forma de reapropiarse de su existencia es en ser para sí, sin embargo, este ser para sí no es solamente existir en un sentido aislado, pues quien se aleja del mundo común o no participa en el grupo se encuentra impotente, dado que el poder es una cualidad relacional. Este ser para sí puede ser un <<ser para nosotras>> dirigido a otras mujeres en afinidad como grupo social, que implica apoyo mutuo y construcción de relaciones horizontales. En este sentido, el empoderamiento es colectivo porque pretende cambiar las condiciones sociohistóricas de subordinación por género, y no únicamente las circunstancias personales.

De manera individual se puede hacer uso de los recursos personales para visibilizar, resistir o rechazar los discursos sexistas dominantes, con el fin de crear nuevos discursos, espacios y acciones alternativas que permitan desnaturalizar los prejuicios de género en la propia experiencia de vida; y en un plano colectivo, esto permite asociar los recursos personales para generar una reunión de saberes y prácticas que puedan actuar en defensa de necesidades e intereses comunes. En otras palabras, individualmente se puede incrementar la potencia de agencia, pero el empoderamiento ha de ser colectivo para sostener su capacidad de acción. A continuación, algunas mujeres comparten cómo han vivido compartir su experiencia en colectivo:

1. Todas, a pesar de estar contando nuestra historia de vida, contamos tanto lo aprendido y lo que estamos por aprender, y es algo que me gusta... Entonces, creo que a pesar de que tengamos vidas diferentes hay puntos en común.
2. No estamos tan lejanas unas de otras, que siempre hay como esa cuestión de, desafortunadamente de sentirnos...o de haber vivido una experiencia violenta, de haber estado en una relación violenta, de haber vivido un abuso; es como un común denominador y.... a veces ... dimensión otras donde no, pero desafortunadamente, pues sí... Creo que no hay quien diga “yo jamás o yo nunca (he vivido violencia)”.
3. La apertura, el diálogo, poder reflexionar sobre las cosas que sentí en ese momento, y verlas en retrospectiva y decir, bueno, esto fue lo que sucedió, qué se hace con eso y desde ahí compartir desde mucha sinceridad con las compañeras, el cómo fue mi propio proceso y las cosas que a mí me ayudaron a poder resignificar esos momentos de violencia y

bueno, por ahí poder definir, aunque las herramientas no son las mismas para todas, sí hay pequeñas cápsulas, pequeñas claves que están ahí, y creo que al contarlo en primera persona, y hablar de cómo te sentiste, eso te ayuda a identificarte en algunos puntos con la otra, y bueno, a construir en conjunto medidas o formas de transitar situaciones complicadas.

Cuando se les pregunta a las participantes cómo apoyarían a otras mujeres a partir de las herramientas que han desarrollado por su propia experiencia, ellas comparten:

- Creando más espacios de escucha y apoyo, ser siempre sorora y a compartir experiencias que puedan servirle a alguien más.
- Acompañando nuestros procesos, sin embargo, planeo dar talleres en niñas y adolescentes empleando el método de la escritura autobiográfica.
- No cuestionando lo que quieren realizar, pero, sobre todo, hablándoles y demostrándoles que pueden confiar en mí para que puedan volver a vivir felices.
- Escuchando y dando herramientas de afrontamiento.
- Desde la empatía, la escucha y el compromiso de trabajar lo consiente y el inconsciente.
- Compartiendo mi experiencia y creando grupos de apoyo para acompañarnos, ya que en ocasiones el no compartir cómo nos sentimos desencadena problemas de salud mental en nosotras.

- Tomo mi experiencia de violencia sexual como algo político, por eso lo cuento, porque a partir de mi testimonio otras mujeres pueden animarse a contar el suyo o simplemente no se sienten solas.

A partir de estos ejercicios, las mujeres toman sus experiencias personales para emprender acciones políticas de empoderamiento colectivo contra la violencia como sujetos en que lo personal se vuelve político, al deconstruir aprendizajes y desnaturalizando creencias respecto de los estereotipos de género. Como ejemplo, una participante narra:

La primera respuesta que se me viene a la mente cuando dijiste qué significa ser mujer en esta sociedad, en este país, en esta cultura, en este entorno, es ser un riesgo, y me dolió mucho pensar y sentir esta respuesta en mi ser, porque a pesar de que no he vivido una violencia muchísimo mayor como la de otras compañeras, sí he estado muy, eh... empática con el cómo se vive desde un momento violento o una situación violenta. Vivo en el Estado de México, en el que tiene mayor número de feminicidios y me dolió mucho que mi respuesta fuera que ser mujer significa ser un riesgo en este país, y ya no quiero que sea así. Soy educadora, bueno no soy educadora de profesión, soy pedagoga, todo lo que tiene que ver con educación me ataño, me preocupa y ocupa, y desde la educación hago o trato de hacer un mundo para que ser mujer ya no sea un sinónimo de estar en una situación de desventaja y de vulnerabilidad.

En este ejemplo, la participante incide en la resignificación de la feminidad desde su profesión, cuestionando los valores tradicionales que constriñen la identidad de género femenina un estado de vulnerabilidad y subordinación, para que otras mujeres y ella misma dejen de asociar la feminidad al peligro de sufrir violencia y el estado de temor que la pedagogía de la crueldad provoca. La resignificación social es también una resignificación de la identidad genérica y una reapropiación de la propia experiencia.

3.5 Reapropiando la identidad narrativa

Las mujeres, en muchos casos acompañadas de sus redes de apoyo, tendrán que hacer un trabajo de reelaboración y relectura de sus experiencias para volver a tener el control de sus vidas y conseguir satisfactoriamente bienestar físico, emocional, mental y social. En este proceso de empoderamiento resulta fundamental el desarrollo de una conciencia crítica que permita entender la forma en que las fuerzas sociales han contribuido a su experiencia de la violencia; a esta conciencia crítica contribuye la nueva relectura de lo vivido que pueden aportar otras mujeres. Una participante comparte:

Fue vital tenerme paciencia porque el proceso de aprender y desaprender es complicado. Dejé de juzgar a otras y juzgarme bajo cánones imposibles, machistas y violentos. Para sobrevivir a estos cambios tuve que hacer redes de apoyo nuevas y acordes a mis procesos. No para encasillarme, pero si para tomar fuerza. Lo más difícil fue pedir ayuda y dejar de comparare con las demás personas, cada una lleva procesos diferentes.

Las mujeres necesitan desprenderse de creencias sociales y mandatos de género, incorporando nuevas visiones sobre su vida y el mundo que les ayuden a interpretar lo ocurrido. Estas nuevas resignificaciones a partir de la reflexión promueven que vuelvan a quererse, a cuidarse y que recompongan sus redes

sociales. Es necesario deshacer el proceso de aislamiento y silenciamiento que la violencia conlleva, para el proceso de recuperación (Cala Carrillo, 2011).

Así mismo, como los acontecimientos traumáticos de la violencia violan la autonomía de la persona a nivel de la autonomía corporal, es fundamental devolver la sensación de poder sobre el cuerpo para retomar la propiedad de sí y su vida; esto supone salir del estado de instrumentalidad que reduce estimar al cuerpo materialmente sólo como un objeto o herramienta para los otros, y no como un fin en sí mismo, en el que cada mujer desarrolla el sentido de permanencia de sí, de ser ellas mismas. Los cambios en la adscripción al mundo abren la posibilidad de emprender nuevas prácticas corporales que redefinen las actividades permitidas y prohibidas, como expresa Lagarde: “Las mujeres redefinen su existencia y su visión de sí mismas y del mundo, y, al hacerlo, se renuevan: pasan de la alteridad -definida por el otro y centrada en el otro-, a la mismidad” (Lagarde, 2011, p. 16). Este cambio de la deconstrucción personal del paradigma patriarcal se genera al quebrantarse la coherencia y la legitimidad de lo cotidiano en hechos que ocurren excepcionalmente en sus vidas y les hacen resignificarlas.

Al respecto de la disrupción de la identidad por la violencia, una participante narra:

Hay como un antes y un después en mi vida a partir de ese momento, y creo que la, no sé, como la transformación más grande que he tenido, es que, cuando eres víctima de un trauma de violencia, cualquier violencia, pues tienes pues como todos estos sentimientos, de que ya también hablábamos como de culpa, y pues daña como tu autoestima y muchas otras cosas, como muchos efectos secundarios, y emmm... y creo que la transformación más grande fue estar acompañada de terapia y también de escribir, porque escribir es como una de mis formas de sanar amm... fue como de salir del

papel de víctima am... el.... Sí el saber que, o sea, que soy fuerte y que soy valiente, y como poder sobrellevar el trauma, y afrontarlo en la manera en que a mí me funciona afrontarlo, porque cada una tendrá su manera.

Hay un antes y un después en mi vida a partir de que recuperé- a medias - los recuerdos de mi abuso sexual [...] Ha sido un camino muy largo y doloroso, pero he aprendido a resignificar el abuso y a darle otro sentido al trauma. No es que por el abuso sea quien soy, sino que lo soy a pesar del abuso.

...He decidido no detenerme más en el horror. No lo puedo olvidar, pero ya dejé de sobrevivir y comencé a vivir a pesar de la agresión [...] Todavía tengo mucho que sanar y trabajar.

A través de la crisis, el proceso de deconstrucción y transformación es vivido como una nueva síntesis del pasado y representación del futuro. Trabajar en integrar el evento traumático requiere desarrollar un nuevo esquema mental para comprenderlo y regular las emociones producidas durante el evento traumático, integrando el acontecimiento y poniendo al día los sistemas de defensa, los recursos y las estrategias disponibles que permiten dominar el trauma. Como afirma Lagarde:

...el pasado vivido -que ya fue-, es inmodificable como historia, aunque es reinterpretable, y es posible incidir en el peso de su determinación sobre el presente. No obstante, el anhelo de una nueva identidad, contiene el deseo de las mujeres que así lo expresan, de modificar la condición genérica y la experiencia de vida. (Lagarde, 2011, pp. 35-36)

3.5.1 ¿Víctimas o sobrevivientes de la violencia de género?

Modificar la interpretación de la experiencia de violencia implica una toma de posición de la narrativa, desde la cual un sujeto se representa a sí mismo y su postura ante el mundo. Esta identidad es posicional, pues se caracteriza por ser contingente entre los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto, tales como las identidades sociales preestablecidas; y los procesos de subjetivación que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones.

A través de discursos, prácticas y posiciones diversas, las identidades son construidas de manera compleja por diferentes categorías, incluso antagónicas, que no actúan sobre los sujetos de la misma manera, pues conllevan su propia dimensión normativa, valorativa y prescriptiva, como expresa Lagarde: “ante circunstancias, ámbitos e interlocutores diversos, cada quien resalta uno de los múltiples hechos de su identidad en el que subsume el resto” (Lagarde, 2011, p. 26).

En aquellas mujeres que se identifican como víctimas, la violencia define el sentido central de su relato, reconociendo que los acontecimientos de violencia trastocan la construcción intencional de la trama de vida y autonomía con la que se determinan, tal como describía una informante: “hay un antes y un después en la vida a partir de la violencia”. Para reconocerse e identificarse como víctima de violencia, es necesaria una práctica evaluativa de la desigualdad de poder, así como reconocer los actos y efectos de la violencia dentro de la propia experiencia. El reconocimiento del daño requiere reconocer que la propia voluntad ha sido doblegada de manera intencional por agentes externos irrumpiendo la coherencia y continuidad de sentido del yo. Si bien, es de retomar que no se elige ser víctima, ni se elige ser dañada por la intencionalidad ni los actos del sujeto que ejerce violencia, puesto que es el agresor quien elige victimar por acción u omisión; la víctima se identifica como tal no sólo por la violencia que le ha sido ejercida o el nivel de fuerza o coerción empleado en el acto, sino por la experiencia subjetiva del daño que le ha sido producido al rebasar sus capacidades de afrontamiento y recursos,

perpetuando la sensación de vulnerabilidad, impotencia e indefensión para reparar el daño.

Empero, algunas veces las mujeres no reconocen el daño que se les ha infringido, debido a que lo han normalizado dentro de las dinámicas de sus relaciones interpersonales, que están respaldadas por la pedagogía de la crueldad como mecanismo de disciplinamiento del género. Esto a su vez, puede ser una táctica de supervivencia en que la voluntad se adapta a las dinámicas del agresor para la autoconservación, donde la violencia se “tolera” para evitar una escalada mayor, pero no se legitima.

No obstante, las víctimas pueden transitar continuamente en el proceso de elaboración y discernimiento de su experiencia, que les permita asumir lo vivido como parte de su propia historia, y, al mismo tiempo, moverse de la posición de víctimas al de sobrevivientes, recuperando su autonomía personal al reconocer los recursos propios para reconquistar su condición de sujetos activos y participativos. Sin embargo, no existe un tránsito lineal e irreversible de una categoría a otra, sino más bien, existen posicionamientos contingentes entre la narrativa de la víctima para desahogar el dolor, y la narrativa de la sobreviviente para empoderar.

La identificación de recursos es un elemento clave para elaborar el dolor y transitar del ser víctima al ser sobreviviente. Desde esta perspectiva se reconoce a las víctimas como sujetos [...] con capacidad y dignidad para exigir sus derechos, y la reparación integral, y con la facultad de promover cambios en la vida (Arrieta y Rondón, 2018, p. 22)

Desde esta posición, la sobreviviente desarrolla un nuevo esquema mental para comprender el trauma e integrar los acontecimientos de violencia a su historia de vida, al hacer una reelaboración de la propia experiencia, como describía una participante, es “resignificar la violencia y darle otro sentido al trauma”. La persona que ha sido víctima toma un rol activo en la resignificación de su experiencia, que

si bien, es una experiencia altamente negativa en su vida, no determina su futuro ni la visión de sí misma a ser un sujeto pasivo incapacitado por el sistema de dominación.

En otras palabras, la violencia y los acontecimientos traumáticos no se disocian de la propia trama, se integran, y, sin embargo, no forman el eje central de su autoconcepto, por lo que la sobreviviente no se define a partir de la violencia ni se identifica con ella, sino con las herramientas que le han permitido resiliencia en el reconocimiento de sí como sujeto con capacidad de agencia para transformar constructivamente las situaciones que le causaron daño. Este posicionamiento requiere creatividad e imaginación en la búsqueda de nuevos sentidos que amplíen el horizonte de su relato, revelando nuevos matices de la identidad y nuevas posibilidades de vida. Retomando las palabras de una informante: "No es que por el abuso sea quien soy, sino que lo soy a pesar del abuso". De este modo, las mujeres pasan de definirse por el daño que les han causado sus agresores que eligieron victimarlas, a definirse por sus propios sentires, proyectos, deseos y expectativas.

La posición de las narrativas dominantes de las mujeres que se conciben como sobrevivientes se centran en la reapropiación de sí con el desarrollo de nuevas capacidades, herramientas, recursos y redes para el afrontamiento. Así mismo, a través de prácticas de resistencia deciden incidir en la transformación de sus condiciones opresivas, pues reconocen su capacidad de trastocar y modificar su situación adversa. Las mujeres se vuelven agentes que se unen a diferentes acciones de empoderamiento como reconfigurar sus relaciones interpersonales, el cuidado mutuo con sus redes, asociarse a organizaciones, grupos e instituciones; emprender acciones legales, deconstruir su paradigma patriarcal al cuestionar, desaprender y reformular las normas de género que les violentan, confrontarse con los "deber ser" de su autoidentidad genérica, entre otras.

3.5.2 Deconstruir la identidad de género

Retomando a Lagarde, para reapropiar la identidad se requiere además de resignificar la experiencia de vida, el modificar la condición genérica; esto implica una deconstrucción de la identidad de género desde la conciencia del paradigma patriarcal que lo sustenta.

El paradigma patriarcal a través de la ideología sexista construye identidades femeninas que están sistemáticamente vulneradas a padecer violencias, en razón de los mecanismos de poder del sistema de sexo-género que les subordinan. El género como discurso dominante asumido dentro de la identidad narrativa, introyecta los mecanismos de control y coerción a nivel subjetivo, por lo que ser mujer dentro de este sistema de organización patriarcal constituye aún ser parte de una identidad colectiva que está en una condición histórica de opresión; como parte de esta condición, el cuerpo femenino es el territorio a conquistar simbólica y materialmente, para producir cuerpos dóciles a través de la sujeción a las normas sociales de género y sus mecanismos de represión.

Frente a este paradigma, se yerguen complejos procesos de deconstrucción, resignificación e innovación de la autoidentidad genérica. Como declara Lagarde:

Los procesos identitarios feministas surgen de la confrontación de los deberes y los tabúes de género y conducen prioritariamente a cada mujer a dejar de ser como se es y a aprender e internalizar nuevos lenguajes y nuevas pautas para ser de otras maneras. (Lagarde, 2011, p. 16)

En estas confrontaciones, se emprenden procesos para que la condición social de ser mujer deje de ser sinónimo de riesgo y victimizable:

...por confrontación subjetiva las mujeres entran en contradicción con los supuestos de su condición de mujer. La contradicción entre la autoidentidad y la condición genérica puede generarse en cambios en el mundo que

impactan a las mujeres y, aunque ellas estén de acuerdo con algunas cosas que las estructuran, ya no aceptan otras cosas de sí mismas, simplemente, porque han caducado, porque el estereotipo se presenta envejecido, o porque prefieren otras alternativas (Lagarde, 2011, p. 34)

En sus procesos de cuestionamiento y deconstrucción, las participantes expresan diversas posiciones frente a la identidad de género femenina, clasificadas de la siguiente manera:

a) Posicionamiento desde la división dicotómica de los géneros:

I) Ser mujer es algo negativo. Quienes se posicionan desde esta perspectiva consideran que la feminidad implica limitaciones, vulnerabilidad y desventajas frente a la masculinidad en el sistema patriarcal, con origen en la ideología sexista de la subordinación cultural de las mujeres hacia los varones, y la obligación a las labores domésticas (trabajo reproductivo); lo que genera violencia y discriminación. Consideran que ser mujer desemboca en una sensación persistente de miedo, estado de alerta y cuidado. Una participante expresa "Quiero ser como los hombres", pues ser igual a los hombres u optar por la masculinidad implica estar del lado positivo de la valoración de la realidad social, a la cual busca sumarse para salir de la condición de opresión, a través de la igualdad de derechos, libertades, capacidades y oportunidades. Esto se asemeja a las posturas filosóficas del feminismo de la igualdad, que buscan que la feminidad sea valorada positivamente, al igual que lo es la masculinidad, es decir, optar por la igualdad social y jurídica aboliendo la jerarquía entre géneros.

II) Ser mujer es algo positivo. Quienes se posicionan desde esta perspectiva consideran que la naturaleza distinta de las mujeres tiene una connotación positiva, la cual no implica sometimientos, sino resistencia, donde ser mujer no es sinónimo de ser callada, ni sumisas, ni el sexo débil. Una informante comparte "Ser mujer es increíble", pues busca reivindicar positivamente los valores asociados culturalmente

a la feminidad: las mujeres son creadoras, inteligentes, poderosas, sanadoras. Esto se asemeja a las posturas del feminismo de la diferencia que persigue revertir la infravaloración cultural de las mujeres sin sumarse a los mismos valores masculinos, sino conservando sus propias características diferenciales de la división dicotómica de géneros.

b) Posicionamiento desde la abolición de la división binaria de los géneros. Quienes se posicionan desde esta postura, asumen una identidad fuera de los binarismos de género masculino-femenino, colocándose dentro de las disidencias sexo-genéricas. Consideran que hay libertad para la construcción de la subjetividad, apostando por la capacidad de trascender a nivel individual los discursos hegemónicos a través de las prácticas corporales y performativas. Esta postura se acerca a la teoría queer Teoría Queer, que considera que existe una ficción ontológica de la diferencia sexual como determinante de los roles de género, debido a que no hay hechos naturales ni científicos que definan al sexo, son las creencias sobre el género lo que define el sexo. Desde este planteamiento se sostiene que la única forma de romper la estructura binaria y subvertirla es ser la diferencia total, una radical alteridad no restringida dentro de las dicotomías, donde el sujeto puede colocarse fuera de los mandatos de género y las relaciones de poder, desde el accionar autónomo y político.

Como vemos, algunas posturas de deconstrucción se dirigen a resignificar la feminidad dentro de la división dicotómica, mientras otras se posicionan contra la propia ontología de la división genérica. Todas ellas implican la transformación de las identidades de género, sus valores y sistemas de representación a partir de su propia experiencia. Las mujeres en sus propias voces reformulan las formas de representación social tradicionales de género, tal como lo expresan en las siguientes perspectivas respecto de “ser mujer”:

- Somos seres independientes y libres. Repensarlo siempre y no dejar que nunca más se nos diga que nuestra razón de ser depende de otrx.

- Me siento más cercana a mí, a que no debo ser callada, linda y sumisa para agradar a los demás, sino que, desde mi trinchera al no cumplir con los estereotipos de género, puedo crear resistencia.
- Somos fuertes, somos valientes, somos creadoras, inteligentes, poderosas, sanadoras...el sistema lo sabe y por eso nos violenta, pero lo que no sabe es que somos semilla.
- Ser una mujer que puede lograr todo lo que se proponga y que nadie puede detenerle, pero, sobre todo, que somos capaces de no ser el sexo débil.
- Fortaleza y resistencia.
- En un país feminicida es de miedo, de siempre estar alerta y cuidándose por que nada nos asegura que si salimos siempre regresemos a casa.
- Ser mujer es increíble y creo que empezamos a reivindicarlo, a que socialmente también sea increíble

La resignificación de la condición genérica modifica la experiencia de vida y amplía los matices de la identidad, a partir de la mirada crítica de la subjetividad a los mandatos tradicionales de género para resistir y construir otras formas de organización social, donde las relaciones de poder no impliquen relaciones de subordinación, discriminación ni violencia.

Conclusiones

El dispositivo de poder de género opera como un sistema de organización social y un criterio de identidad a nivel de la subjetividad. Como criterio de identidad, moldea la experiencia y la conducta de los individuos a través de las normas de género en sujeción a las relaciones de poder, que producen y limitan a los sujetos a la identidad de género asignada; esta identidad tiene sus propios contenidos de representación social en términos prescriptivos, imponiéndose por hábitos de socialización desde la infancia y a lo largo de la vida. Las normas de género influyen en el comportamiento, actividades, formas de expresar las emociones, expectativas de vida, prácticas corporales y valores.

La formación de la identidad de género está constituida en un entramado político de relaciones de reconocimiento a través de los otros, que conforma la visión de sí mismo y el mundo. Dentro de esta representación de género, por el sistema de creencias sexistas la feminidad asume posicionalmente a las mujeres como vulnerables, frágiles, débiles, sometidas frente a los varones, siendo más susceptibles de vivir violencia en razón de esta ideología discriminatoria que las devalúa.

No obstante, la construcción de la identidad atraviesa procesos reflexivos y dinámicos entre la significación social de la identidad asignada y la experiencia vivida, formando una autoidentidad que se concreta en la unidad de la identidad narrativa. Esta autoidentidad en la que el individuo se vuelve sujeto de sí, implica procesos de producción de significado, interpretación y representación de la historia personal a partir de los contenidos culturales disponibles.

La identidad narrativa como síntesis histórica de la experiencia en un meta-relato, involucra prácticas de agencia repetitivas, evaluativas y proyectivas con las cuales el sujeto va reconstruyendo los acontecimientos de su pasado, percibe el presente, y a partir de este posicionamiento, se proyecta al futuro. La selección de los acontecimientos responde a discursos dominantes, desde los cuales los sujetos

se posicionan para su propia interpretación de la experiencia, donde los hechos son discordantes en cuanto surgen, y se vuelven concordantes en cuanto permiten integrarse en el avance de la trama.

Los acontecimientos discordantes como los acontecimientos de violencia ponen en crisis la trama de la narrativa de vida, porque al romper con la intencionalidad de la voluntad del sujeto trastocan los procesos de identificación. Cuando estos acontecimientos se vuelven intematizables dentro del propio relato, ponen al sujeto en un momento de crisis donde se rebasa su capacidad de integración, produciendo un sentimiento de indefensión e impotencia respecto de su propia vida. La violencia rompe no sólo con la intencionalidad por la cual el sujeto se va narrando e identificando a sí mismo, sino también con las posibilidades de construirse en libertad a partir de esta ruptura que arrebató del dominio interno de la voluntad al reducir la capacidad de acción o de agencia para doblegarle, imponiendo una voluntad externa que reprime las conductas que se desvían de la norma de género.

Estos momentos de crisis por los acontecimientos de violencia ponen al sujeto en un dilema: amoldar su voluntad interior a la voluntad externa que le arrebató la libertad a modo de táctica de supervivencia, interiorizando la violencia como medida disciplinar para apegarse a la normativa de género a fin de evitar un daño mayor; o bien, desarrollar nuevos recursos de afrontamiento a través de procesos de agencia evaluativos y proyectivos para resistir a la voluntad externa que pretende someterle a las normas genéricas.

A lo largo del taller dirigido al grupo focal, las participantes dieron cuenta de sus procesos identitarios en continua transformación frente a los acontecimientos de violencia. En estos procesos las mujeres toman posiciones contingentes de su narrativa respecto a la interpretación de los acontecimientos, frente a los cuales no se definen de manera absoluta como víctimas o sobrevivientes, pues reconocen diversos matices de sus experiencias; donde a veces se nombran como víctimas y

a veces como sobrevivientes, dependiendo el énfasis de su relato, ya sea en el daño producido, o en el afrontamiento.

¿Cómo se configura entonces la identidad de género en las mujeres a partir de las vivencias de violencia de género?

En primer lugar, es importante recalcar que si bien, pertenecer a una identidad a nivel colectivo como la identidad genérica femenina no implica de manera directa ser una víctima, el sistema sexogenérico vulnera a los individuos femeninos al colocarlas en una relación de desigualdad de poder, considerándolas identidades desvalorizadas a partir de una ontología binaria.

Una mujer que se identifica perspectivamente como víctima, reconoce la violencia incorporada como contenido de su experiencia de vida, la sujeción al daño producido y el sentimiento de impotencia para afrontarlo, es decir, la violencia define el sentido central de la narrativa por la crisis que comporta. Mientras que, cuando se posicionan desde la perspectiva de sobrevivientes, se reconocen como sujetos resilientes, activos de la conformación, significación y transformación de su experiencia que no se ve limitada a los efectos que genera la violencia.

Construyen su identidad más allá de la condición de víctimas o de una condición pasiva, si bien se reconoce la vulneración, opresión y cautividad social por el riesgo que conlleva pertenecer a la identidad colectiva y cultural de género femenino, de manera paralela las participantes recuperan el reconocimiento de su capacidad de agencia los matices de las narrativas vitales a través de la recuperación en su narrativa personal de sus recursos y redes de apoyo que funcionan como nuevos espacios de poder intersubjetivo en la reunión de saberes y prácticas. Las identidades son dinámicas, a partir de la propia narratividad opera una práctica de subjetivación evaluativa y proyectiva en que la identidad femenina asignada se deconstruye y reconfigura en la reapropiación de sentidos de vida, resignificando las violencias moviéndose más allá de la victimización. Las participantes del grupo focal no trascurren linealmente de percibirse de víctimas a sobrevivientes, como si

se tratase de un progreso sin reversa; se asumen paralelamente identificándose como ambas dependiendo el énfasis a sus diferentes tópicos vitales. En algunas participantes la violencia no se vuelve la médula de su relato de vida, o el acontecimiento que ordena el sentido de vida; en otras constituye un elemento central que, no obstante, no determina sus proyecciones futuras.

Estancar o fijar la identidad de las mujeres como víctimas opaca su capacidad de agencia y las coloca como sujetos pasivos. Que la mujer sea objeto de violencia depende del agresor, no de la víctima, no se elige ser víctima, la responsabilidad de la violencia recae en quien ejerce la violencia. Víctima y sobreviviente no son posiciones antagonistas, sino matices identitarios.

Las mujeres que se consideran sobrevivientes, hacen énfasis en los procesos y herramientas que adoptaron frente a sus situaciones de violencia, donde la unión colectiva de sus redes de apoyo fue vital para cuestionarse, encontrar ayuda, contención y refugio, en que el empoderamiento a nivel colectivo nutre la agencia individual. Así mismo, las participantes desarrollan diversos procesos de afrontamiento que requieren la reapropiación de su identidad a través de las prácticas corporales, la resignificación de su experiencia y la deconstrucción de su identidad genérica, donde se vuelven agentes de poder en sus relaciones interpersonales y sujetos de sí mismo.

Las resistencias que generan a las opresiones y violencias de género van de la mano de sus recursos personales disponibles en los ámbitos jurídicos, psicológicos, sociales, culturales, económicos y materiales; así como del acompañamiento de sus redes de apoyo que las empoderan en el ámbito colectivo. Este empoderamiento colectivo permite reunir saberes y prácticas para cuestionar, resistir y desnaturalizar los discursos dominantes de las normas de género, el generar espacios de reunión, apoyo y cuidado mutuo, el fortalecer la autonomía, la libertad e independencia.

Es pertinente preguntarnos entonces, si es posible un sistema de género que no implique prácticas violentas o de discriminación. Si partimos desde Amorós, el sistema de género tal como lo conocemos es ya un sistema de poder jerárquico de un orden social patriarcal, sin embargo, si tomamos la línea de pensamiento de Arendt, existe la posibilidad de establecer otras formas de poder que no implique relaciones de dominio y subordinación por medio del uso de la violencia, pues el poder no es más que la unión de esfuerzos por un bien común. La organización entre mujeres forma nuevas relaciones de poder que abren la posibilidad de emprender un espacio político que no implique relaciones de subordinación ni desventaja para las mujeres. Es necesario para ello, la organización en espacios colectivos que desnaturalizan el sexismo y sus prácticas violentas, pues compartir e identificarse con las experiencias de otras es sentirse acompañada, y fortalece para afrontar las propias experiencias de vida, porque permite el aprendizaje colectivo acerca de cómo otras mujeres transforman y resignifican sus experiencias, a través del cuestionamiento de sus estructuras sociales para transformar las condiciones de opresión, con miras al interés común del cumplimiento de sus derechos humanos para una vida digna y libre de violencia.

Bibliografía

- Agustín, S. (s.f.). *La ciudad de Dios*. Obtenido de <http://www.librosclasicos.org/>.
- Alcoff, L. (1988). Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 405-436.
- Álvarez, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. México: Paidós.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Amorós, C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Amorós, C. (2000). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. (10 de junio de 2011). *Teoría feminista. Celia Amorós*. Obtenido de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=v_xOnIGkTQ8
- Amorós, C., & de Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. (J. P. Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. G. Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *La metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales*. (E. Sánchez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Arrieta, T., & Rondón, M. P. (2018). *Construcción de la identidad en mujeres víctimas de violencia sexual más allá de la victimización*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bavel, T. J. (1989). La mujer en San Agustín. *Agustiniana*, 5-53.
- Bedin, P. (2013). Críticas y dilemas feministas sobre el universalismo androcéntrico de la ciudadanía liberal clásica. *Temas y debates*, 127-143.
- Benhabid, S. (s.f.). *Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza*. Obtenido de Flacsoandes:

https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1266600200.feminismo_y_posmodernidad_behabib.pdf

Beuvoir, S. (2020). *El segundo sexo*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Bourdieu, P. (2013). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Burin, M. (1996). Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables. En E. B. Mabel Burin, *Género, Psicoanálisis, subjetividad* (págs. 61-86). Argentina: Paidós.

Burin, M. (1996). *Génro, psicoanálisis, subjetividad*. México: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Canal Encuentro. (27 de Octubre de 2016). *Mentira la verdad IV: Michel Foucault, Historia de la sexualidad*. Obtenido de Youtube: https://youtu.be/EE65lnZB_5Q

Carrillo, M. J. (2011). *Recuperando el control de nuestras vidas: Reconstrucción de identidades y empoderamiento en mujeres víctimas de violencia de género*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Castro, R., & Casique, I. (2009). Violencia de pareja contra las mujeres en México: una comparación entre encuestas recientes. *Notas de población*, 35-62.

CEAV. (2015). *Modelo Integral de Atención a Víctimas*. Ciudad de México: Cominsión Ejecutiva de Atención a Víctimas.

CEDAW. (1992). *La violencia contra la mujer*. ONU: ONU.

Celia Amorós, A. d. (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.

CONAPRED. (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

CONAPRED. (2019). *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017. Resultados sobre mujeres*. Ciudad de México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Obtenido de <https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/ENADIS%202017%20electronico.pdf>

CPMGA. (2018). *Guía de contención emocional para brigadistas y agentes de cambio*. Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

Darwin, C. (2020). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: Libros de la Catarata.

Delumau, J. (1989). *La mujer en San Agustín*. Obtenido de Augustiniana: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudioofondos/estudio1994/estudio_1994_1_01.pdf

Dworkin, A. (1976). *La atrocidad de la violación y el chico de a lado*. México: Ímpetu Centro de Estudios A.C.

- Embrión, M. O. (2011). *Modelo de Atención Integral en Violencia de Género*. Baja California Sur: Instituto Sudcaliforniano de la Mujer.
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Federeci, S. (2004). *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (julio de 1977). El juego de Michel Foucault. *Ornicar*(10), 62.
- Foucault, M. (1984). *Autorretrato. Dictionaire des philosophes* (Vol. I). (C. Pissinis, Trad.) París: PUB.
- Foucault, M. (Julio de 1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1994). Asilos, sexualidad, prisiones. En M. Foucault, *Estrategias de poder* (págs. 283-296). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto. El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus, *Michelle Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (págs. 241-259). Buenos Aires: Nueva visión.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gilligan, C. (2013). *Ética del cuidado*. Barcelona: Fundación Víctor Grifols i Lucas.
- González Montes, S. (1993). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: El Colegio de México.
- González Montes, S. (2018). *Subjetividad, agencia femenina y representaciones de género: tres propuestas para su estudio*. México: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Guillaumin, C. (1978). *Práctica del poder e idea de Naturaleza*. París: Questions Féministes.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas de estudios culturales*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Herman, J. (2004). *Trauma y recuperación*. Madrid: Espasa.

- Hernández Martínez, C. N. (2017). *El dispositivo sexo-género*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. España: Traficante de sueños.
- Hierro, G. (2003). *La ética del placer*. México: UNAM.
- hooks, b. (2021). *Todo sobre el amor*. Barcelona: Paidós.
- INEGI. (2015). *Encuesta Intercensal 2015. Asistencia Escolar*. México: INEGI.
- INEGI. (2019). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública*. México: ENVIPE.
- INEGI. (2019). *Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres (25 de noviembre)*. México: INEGI.
- INEGI. (2021). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica en las Relaciones en los Hogares 2021*. CDMX: INEGI.
- Ingold, T. (2016). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En L. M. Martínez, *Cultura y naturaleza* (págs. 80-112). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Kant, E. (2000). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2003). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Obtenido de Biblioteca Virtual Universal: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89507.pdf>
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo*. Madrid: horas y HORAS.
- Lagarde, M. (1997). *Identidad de género y derechos humanos*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Lagarde, M. (2005). Una antropología de la mujer. En *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, locas, presas* (págs. 59-75). México: UNAM.
- Lagarde, M. (2008). Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En M. Bullen, & C. D. Mintegui, *Retos teóricos y nuevas prácticas* (págs. 209-239). Madrid: Ankulegi.
- Lagarde, M. (2011). Identidad genérica y feminismo. En A. M. Peralta, *Género: Teoría y método* (págs. 15-40). México: Ana María Salazar Peralta.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 1-24. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/351/35101807.pdf>
- Lamas, M. (2006). *Feminismo transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus.
- Larios, S. P. (2014). *El concepto de dispositivo en la obra de Michel Foucault*. Toluca: UAEM.

- Lauretis, T. d. (1989). *Tecnología de género*. Londres: Macmillan Press.
- Lauretis, T. d. (1992). *Alicia ya no. Feminismos, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.
- Leache, P. A., & Pujal i Llombart, M. (2009). *Una lectura del género como dispositivo de poder*. España: Revista Sociológica.
- Lerner, G. (1985). *La creación del patriarcado*. Wisconsin: Crítica.
- Lerner, G. (1986). *La creación del patriarcado*. Wisconsin: Crítica.
- LGAMVLV. (2020). *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. Ciudad de México: Diario Oficial de la Federación.
- Mac-Gregor, F., & García, F. S. (2010). XXX. Homicidios de mujeres por razón de género. El Caso Campo Algodonero (los feminicidios de Ciudad Juárez). En A. V. Bogdandy, F. Mac-Gregor, & M. M. Antoniazzi, *La justicia constitucional y su internacionalización. ¿Hacia un ius Constitutionale commune en América Latina?* (págs. 845-899). México: UNAM.
- Marroquín, N. D., & Ángeles, R. L. (2009). *Modelos de atención de la violencia contra las mujeres*. Zacatecas: CEDOC.
- Millett, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Money, J. (1965). *Diferenciación psicosexual*. Nueva York: Rinehart and Winston.
- OEA. (1994). *La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belém Do Pará"*. Belém Do Pará: Organización de los Estados Americanos.
- ONU. (1999). *Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*. Naciones Unidas. Obtenido de <https://undocs.org/es/A/RES/54/134>
- ONU MUJERES. (2011). *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW*. México: ONU Mujeres.
- Ortega Embrión, M. (2011). *Modelo de atención integral en violencia de género*. Baja California Sur: ISMujer.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos.
- Petit, C. M. (1994). *Dialéctica feminista de la ilustración*. Barcelona: Anthropos.
- Puleo, A. H. (2013). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- R. Haas, J. W. (2020). Female hunters of the early Americas. . *Science*, 10.
- Restrepo, E. (2014). *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO.

- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista d'Estudis Feministes*, 28.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Rubin, G. (1989). *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Obtenido de Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales : <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf>
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-302). México: PUEG.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños.
- Segato, R. L. (2003). El género en la antropología y más allá de ella. En *Las estructuras elementales de la violencia* (págs. 55-68). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SEMUJERES. (2009). *Guía para la elaboración del plan de seguridad en LUNAS*. México: Secretaría de Salud.
- Strauss, C. L. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Tristán, F. (2018). *Unión Obrera*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Tronco Rosas, M. A., & Ocaña López, S. (2011). El Instituto Politécnico Nacional innovando en políticas en prevención de violencia con perspectiva de género. *Revista Innovación Educativa*, 195-205.
- UNAM. (2012). *Protocolo de contención emocional para el personal que atiende a mujeres víctimas de la violencia*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales.