

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

“El cuerpo como constitución del sujeto político en la teoría
feminista”



Tesis que presenta:
Evelyn González Huerta

Para obtener grado de:
Licenciado en Filosofía

Director de Tesis:
Ana Marcela Mungaray Lagarda

Tijuana, Baja California, marzo 2021.

¿Es posible considerar la relación que existe entre los sexos desde un punto de vista político? La respuesta depende, claro está, de la definición que se atribuya al vocablo

«política»

-Kate Millett, Política sexual

Índice

Resumen	4
1 Introducción.....	5
1.1 Presentación.....	5
1.2 Objetivo general	6
Objetivos específicos	6
1.3 Justificación	7
2 Aproximaciones teóricas	9
2.1 El cuerpo: material de opresión y libertad.....	9
2.2 La crítica al sistema sexo-género.....	23
2.2.1 Orígenes de la distinción sexo-género.....	24
2.2.2 Radicalización del género.....	26
2.2.3 La diferencia sexual: algunos comentarios y críticas	34
2.3 El sujeto mujer desde el feminismo de la diferencia	40
2.3.1 La categoría analítica de mujer.....	42
2.3.1.1 El devenir mujer, la subcultura y la diferencia como valor	48
2.4 El cuerpo político, el cuerpo femenino y la división público/privado	56
3 Metodología.....	72
4 Reflexiones finales	74
5 Traducciones libres.....	79
6 Referencias bibliográficas.....	81

Resumen

En una revisión de paradigmas de la filosofía feminista se concibe un cuerpo cuyas posibilidades y potencias aún no están establecidas, pues hay una historia de exclusión de por medio: una visión dualista de la cultura y la naturaleza, de la mente y el cuerpo, de lo público y lo privado que confinó a las mujeres en la segunda casilla, impidiéndoles ser sujetos políticos en tanto excluidas de la vida pública.

A través de distintos periodos históricos y corrientes del feminismo, desde el análisis del segundo sexo, a la eliminación del sexo, la radicalización del género y la reeducación social, hasta las políticas renaturalizadas y corporalizadas de la diferencia sexual, se analizarán los esfuerzos de las mujeres para construir un cuerpo político que las simbolice.

Palabras clave: cuerpo, feminismo, sujeto político, diferencia, sexo/género.

1. Introducción

1.1 Presentación

En este primer apartado se tiene como finalidad presentar la problemática en torno al cuerpo de acuerdo a algunas discusiones feministas, abarcando autoras destacadas de la denominada segunda y tercera ola del feminismo, hasta llegar al feminismo contemporáneo. Se utilizarán estas páginas para cuestionar ¿qué papel desempeña el cuerpo de las mujeres en la constitución del sujeto político? Por lo que se contrastarán múltiples conceptos de cuerpo, de acuerdo a los diversos feminismos, con el fin de profundizar la noción y llegar a un concepto de cuerpo que pueda acercarnos a nuestra pregunta.

Con esto no se aboga por un simple retorno al cuerpo y sus instintos, pues un proyecto así no sería filosófico, además de que no beneficiaría a la lucha por la emancipación femenina. Se trata más bien de trazar las condiciones para un replanteamiento de éste, poner las bases de una ontología materialista que problematicen los dualismos como mente/cuerpo, cultura/naturaleza, público/privado que suelen jerarquizar a los primeros sobre los segundos. En esta investigación se parte de la sospecha de que las mujeres no poseen una identidad en la vida pública y que, aunque, en los últimos siglos exista más apertura para que éstas desempeñen cargos políticos, aun así, el cuerpo político pareciera estar construido solamente para los cuerpos masculinos.

Bajo el lema lo personal es político (Hanisch, 2006; Millett, 1995) las feministas, desde el siglo pasado, trajeron a colación varios aspectos que en la historia del pensamiento y la política se habían relegado a la esfera de lo privado, uno de los temas que tomaron como objeto de estudio fue el cuerpo que se problematiza no sólo como un material biológico, sino

cultural, político e histórico. La conjetura que se maneja en esta investigación es que, al considerar la política con cierto sesgo de exclusión de la dimensión corporal, se puede explicar la exclusión de las mujeres mediante los discursos que se han hecho sobre el cuerpo de éstas. Sin embargo, la política por ser una actividad natural de los sujetos agrupados no puede ser rechazada sin más, por lo que es importante ampliar la conceptualización e historización que hacemos de ésta, en este caso para englobar a las mujeres.

1.2 Objetivo general y específicos

Objetivo general:

Analizar las bases para una ontología materialista que cuestione y problematice los dualismos como mente/cuerpo, cultura/naturaleza, público/privado, que suelen jerarquizar a los primeros sobre los segundos.

Objetivos específicos:

Documentar y comparar las distintas posturas y discusiones respecto al cuerpo a través de la revisión de la segunda y tercera ola del feminismo, del feminismo de la diferencia y del feminismo de la igualdad.

Plantear elementos de la teoría feminista, a través de distintos ejes progresivos, para formular qué papel puede desempeñar el cuerpo en la constitución del sujeto mujer y su colectivo político, con el fin de llegar a un concepto de cuerpo y política que no se excluyan mutuamente.

1.3 Justificación

En la amplia documentación sobre la historia de la filosofía, podría decirse que, al cuerpo, se le ha asignado una condición inferior que a la mente (o alma). Mientras los hombres se asocian con la cualidad del pensamiento, las mujeres, por sus capacidades reproductivas, se han asociado al cuerpo, y frecuentemente desestimado, en su capacidad intelectual. Esto puede apreciarse al observar el predominio sistemático de la referencia al vocablo hombre, en representación de todo ser vivo, indiferenciado y omitiendo la consideración de la mujer, por parecer un ente contenido en la misma referencia de hombre; así mismo, la historia de la filosofía trata del gran relato del ejercicio de la razón como un proyecto de comprensión de la realidad y el mundo y el estudio del alma, es un correlato de la discusión de la mente por comprenderse a sí misma.

Estos binarismos culturales han moldeado estructuralmente el mundo creando un desequilibrio en las relaciones sociales tanto entre la mente- alma como entre la concepción de hombre - mujer; por otro lado, y en interés para desarrollar esta tesis, resaltamos que, en la teoría feminista se ha revalorizado el cuerpo y todo aquello que históricamente corresponde al sector privado, basándose en el lema de que <<lo privado es político>>.

La premisa anterior nos puede ayudar a formular una visión más amplia de aquello que consideramos política, es decir, sólo a través de una corporeización de la política las mujeres pueden salir de la invisibilización que el modelo político actual, como estructura androcéntrica les confiere, negándoles un papel en la vida pública; esto es que, si no se adhieren a sus márgenes, ¿quién puede ser un sujeto político? y ¿bajo qué márgenes se legitima su actividad, si éste se opone al orden actual de organización? ¿Qué tendría que

cambiar en la política y en nuestras concepciones de ésta, para poder hablar de una política feminista?

El tema de la relación entre política y las mujeres se manifiesta y le confiere a nuestro contexto mexicano un sentido histórico, donde se han organizado diversas luchas por la obtención de seguridades y de políticas que representen y atiendan los derechos y deseos de las mujeres. Este trabajo pretende ser una contribución filosófica a las luchas por la emancipación de los cuerpos de las mujeres y una conceptualización del cuerpo político feminista.

La escritura de mujeres para mujeres puede ser una herramienta para comprendernos a nosotras mismas, pensar y reflexionar acerca de nuestro sexo. Construir epistemologías a partir de nuestra historia, nos puede ayudar de pasar de la oscuridad a la luz, así como lo hizo la filosofía durante miles de años con los hombres, con esto no me refiero a que la filosofía como tal sea un asunto particular de los hombres, sino que históricamente se asocia más la actividad filosófica con los hombres que con las mujeres, siendo contadas aquellas que han dejado su legado.

Si bien, el tema de investigación se inscribe en torno a la política, se trata de una revisión de la teoría feminista bajo los marcos de referencia filosóficos que permitan esclarecer una relación con el cuerpo, pensando en éste como una entidad de ejercicio de la política.

2 Aproximaciones teóricas

Este apartado presenta el detalle de la construcción de la temática desde algunos aportes teóricos.

Las consideraciones aquí presentadas se desarrollan bajo cuatro grandes consideraciones, inspiradas en diversos planteamientos y relaciones teóricas desde el punto de vista de la filosofía política y del feminismo, estos aportes puntuales, están ligados entre sí en un proceso que busca una profundización progresiva en la comprensión del cuerpo y del sujeto político femenino, por lo que las nociones y conceptos no se entienden como aislados sino en un múltiple diálogo.

2.1 El cuerpo: material de opresión y libertad

En este punto, se abordarán dos enfoques de la teoría feminista, en donde el cuerpo puede ser tomado como una superficie determinada y limitante, que habría que trascender para llegar a un estatus de igualdad o bien, por otro lado, el cuerpo en sus diferencias puede tener posibilidades abiertas, siendo éste un material de libertad y de autoexpresión. Se puede observar que, a lo largo de los años, el feminismo ha sido un movimiento no homogéneo y se ha ramificado, una de las divergencias que exploraremos es aquella identificada, por un lado, como un feminismo cuya lucha es en nombre de la igualdad y otro de la diferencia, llamados así para conceptualizar dos visiones del feminismo que son amplias en sus propuestas y postulados, pero ¿qué hay detrás de estos nombres? ¿Cuál ha sido los principales puntos que tocan las filósofas? ¿Y de dónde surge la discusión?

En el movimiento intelectual feminista conocido como la segunda ola, De Beauvoir (1982) y Firestone (1976) trazaron caminos en el feminismo al pensar el cuerpo como aquello que ponía a las mujeres en desventaja respecto a los hombres desde etapas prehistóricas, principalmente porque el cuerpo fue el punto de encuentro para la procreación, y la reproducción de los grupos sociales, y refería a una condición inmediata de éstas. Por lo que el cuerpo fue entendido como una entidad de reproducción, control y opresión: al ser un hecho de condición histórica, la opresión y la desventaja se naturalizó.

De acuerdo a las autoras De Beauvoir (1982) y Firestone (1976) el cuerpo aparece confinado a la biología y, aunque se enfocan en cómo se construyen socialmente las relaciones desiguales y aún más: son críticas al respecto, siguen perpetuando dicotomías entre mente/cuerpo, cultura/naturaleza, público/privado como categorías de oposición que siguen relegando a la mujer a la segunda esfera y sugieren que para llegar a la igualdad habría que suprimir la parte corporal y neutralizar la diferencia sexual, esto especialmente en Firestone (1976) pues en De Beauvoir (1982) la tarea se complejiza al darse cuenta que no podemos construirnos socialmente, ni queremos ser como los hombres. Estas ideas tienen mucha influencia en pensadoras de la tercera ola cuya lucha por la igualdad se convierte en el objetivo principal del feminismo y se enfocan en desentrañar y explicar de qué manera la mujer es un constructo social.

Unas décadas después, otras feministas como Braidotti (2004) Grosz (1994) Gatens (2002) y Galcerán (2009) recuperando la valorización del cuerpo del paralelismo spinoziano, se centran en el cuerpo como una potencialidad aún desconocida, además de entender el proceso de la constitución y determinación de los sujetos a través de entender la materialidad del cuerpo no sólo como naturaleza, sino como una superficie historiada y cultural. Estas pensadoras, cada una desde su aportación peculiar, coinciden en ven en la diferencia sexual

un potencial emancipador que puede subvertir los valores de la sociedad tradicional y androcéntrica.

En este sentido, la pregunta principal de este capítulo es ¿qué es un cuerpo? Considerando las propuestas desde las teorías feministas de la diferencia y de la igualdad.

Al profundizar en la conceptualización del cuerpo, es posible proponer las bases de esta investigación, para posteriormente posicionarnos ante las siguientes preguntas ¿por qué y bajo qué márgenes está esta investigación se empeña en ligar el cuerpo y a las mujeres?

Asimismo, cuestionamos la idea del supuesto de que la teoría feminista descubrió una relación opresiva entre las mujeres y los discursos sobre su cuerpo, si esto es así ¿al ligar el cuerpo y a las mujeres no estaríamos, entonces, dándole la razón a aquellos que intentaron naturalizar la realidad corporal de las mujeres como su debilidad?

Estas preguntas son la guía que se desarrolla y resuelve en este capítulo. Si bien la relación entre cuerpos y sujetos puede parecer evidente bajo nuestra intuición sensible, no hay que olvidar que el cuerpo aún permanece en misterio, a la manera que Spinoza lo explicaba “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (2004, p. 204) por lo que aún no sabemos qué capacidades podría desarrollar éste bajo diversas determinaciones naturales y sociales.

Los feminismos de la segunda ola comenzaron a preguntarse por las causas de opresión de las mujeres, por ejemplo, De Beauvoir (1982) que en 1949 escribió su obra maestra haciendo un repaso tanto histórico, psicoanalítico y antropológico de la situación desigual de las mujeres; mientras que en los 70's Firestone (1976) se preguntaba lo mismo, en orden de buscar formas efectivas de revolución y posible liberación de las mujeres. Ambas estaban de acuerdo en algo: el cuerpo era el pilar en el que se construían relaciones desiguales y de opresión.

Si bien los hombres, como las mujeres tienen cuerpo, la filósofa francesa señalaba que la situación de ser mujeres incluía una excesiva corporeización y una delimitación del sujeto femenino a su condición biológica, como si las mujeres no fueran nada más que sus cuerpos

La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. (De Beauvoir, 1982 p. 4)

Recordemos que la idea del cuerpo-cárcel se encuentra desde Platón (2015) para referirse a la situación corporal en general, pero las mujeres al ser reducidas a sus cuerpos y capacidades biológicas quedan excluidas de cualquier posible vida del espíritu, sin embargo en este caso, la filósofa contrapone dos visiones del cuerpo que corresponden a dos formas distintas (que ya están dadas a priori) de experimentar el mundo, pues menciona que “La división de los sexos es, en efecto, un hecho biológico, no un momento de la historia humana” (De Beauvoir, 1982, p. 6) la primera forma de experimentar el mundo, la del sexo femenino, es un cuerpo que yace apesadumbrado y que por lo tanto, constituye una subjetividad también apesadumbrada que le impide desarrollarse más allá de las limitaciones de su cuerpo; mientras que por otro lado, para el hombre, su cuerpo no representa problema en tanto es la norma o modelo, su cuerpo-subjetividad aprehende el mundo de forma objetiva, según sus construcciones teóricas y culturales, pues los hombres equipararon sus impresiones de la realidad con la verdad o con lo absoluto.

Firestone (1976) por su parte, en una analogía neomarxista nos propone recapacitar en la diferencia sexual como la base de opresión de las mujeres, pensadas como clase (inferior). El reconocimiento de esta diferencia, según la pensadora, desarrolla las pautas para construir una sociedad imperialista, racista, ecocida, etc., por lo que al igual que la revolución del proletariado, el siguiente paso para las mujeres era apropiarse de los medios de producción momentáneamente hasta que hubiera un reacomodo de las clases en la sociedad, haciendo popular la idea de que la ciencia podría ayudar a las mujeres a superar su condición biológica, es decir, liberarlas del yugo de sus vientres: la maternidad.

Para la pensadora americana el análisis de la opresión de las mujeres no está relacionado con categorías filosóficas, pues éstas también son históricas (Firestone, 1976) el centro del problema lo encuentra en la biología. Menciona en su descripción de la familia biológica que “Las mujeres [...] han estado incesantemente subordinadas a su propia biología –menstruación, menopausia y «molestias femeninas», partos dolorosos constantes, amamantamiento y cuidado de los pequeños-, todo lo cual las ha llevado a depender de los varones” (1976, p. 17) agregando, también, la debilidad de sus cuerpos en comparación al de los hombres. El cuerpo, según lo entendido en la cita anterior, representa para las mujeres el origen de sus padecimientos, limitaciones y de la opresión basada en su sexo, pues estas particularidades las han llevado a relegar el mando de sus vidas a los hombres en orden de tener seguridad.

La autora está convencida de que el embarazo y sus condiciones posteriores no son parte de un proceso natural, sino que es una producción forzada, habría que notar que en su tratamiento y visión del cuerpo bajo poderes y construcciones que se asumen como naturales y se imponen a los cuerpos, se adelanta a lo que hoy conocemos como biopolítica, ya que en algo que parece tan natural y común como la maternidad, ella observa que existe una

injerencia del poder y de relaciones políticas, que se entrometen en todas las esferas de la vida, resultando en un sometimiento sobre los cuerpos, por lo que el cuerpo femenino y sus funciones están incrustados y juegan un papel en la política.

La función reproductiva-sexual de la mujer representa una dimensión de la cual hay que liberarse, según la autora, ya que en el pasado esto dio inicio a la división de trabajo que luego permeó a nuestra sociedad, por lo que encuentra que “Ya no podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en su enraizamiento en la Naturaleza” (Firestone, 1976, p. 19) sin embargo, se puede observar que para ella el asunto se sigue tratado de una dicotomía entre naturaleza y cultura, pues parece que la autora, Firestone, no se cuestiona que esta división es característica del pensamiento patriarcal que divide y jerarquiza.

En este sentido, la naturaleza se tendría que erradicar en orden de construir una cultura donde las diferencias sexuales no sean primordiales; en este punto, habría que problematizar junto a la autora, porque si bien se considera una pensadora radical, parte del feminismo anglosajón liberal posterior comparte esta separación del cuerpo y la psique. Así, es posible profundizar que en su análisis hace una ruda división entre naturaleza y cultura, donde una sigue a la otra y así localiza el origen de la opresión en la naturaleza, mientras que el papel de la cultura consistiría en perpetuar las relaciones desiguales.

Firestone (1976) proclama que para lograr una emancipación femenina es necesaria la neutralización del cuerpo y la superación de la naturaleza, pero ¿no sería más adecuado salir de esquemas biologicistas para comprender como se construyeron las ideas de corporalidad degradada? ¿Borrar la diferencia sexual en realidad beneficiaría a las mujeres o las conferiría en una búsqueda de igualdad con los hombres? ¿Y en qué consistiría esto?

Sobre lo anterior, Federici (2010) explica que lo que conocemos como naturaleza y esa idea que tenemos del cuerpo como algo que le estorbe a las mujeres no carece de una historia “...la categorización jerárquica de las facultades humanas y la identificación de las mujeres con una concepción degradada de la realidad corporal ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino” (p. 27) la corporalidad femenina por sí misma no es algo inferior o algo que tiene que ser superado, es una construcción discursiva que se da en una estructura patriarcal al igual que las dicotomías que se fueron creando, tales como la dupla cultura/naturaleza, basada en una concepción antropocentrista de la vida; por su parte, el caso mente/cuerpo que responde a una concepción filosófica idealista y eventualmente teológica, así como la señalada desde la división de público/privado desde una construcción de la historia política que separa las prácticas de sociabilidad de lo político.

En estas dicotomías se privilegian los primeros componentes sobre los segundos, sin embargo, habría que señalar que, si bien existe una historia de la construcción de los géneros, esto no significa que el cuerpo no pueda ser conceptualizado o que éste no tenga nada que ver con la constitución y determinación de los sujetos.

Si bien ya mencionamos un poco acerca de la existencia biológica del cuerpo que nos divide en hombres y mujeres, hablemos acerca de la parte cultural o histórica de éste, pues el cuerpo, aunque parezca lo más personal y natural del mundo, también está impregnado de historia y de cultura, para ejemplificar esto Galcerán (2009) nos menciona que en las ilustraciones y grabados médicos del renacimiento no se apreciaban las diferencias entre los dos sexos, pues las diferencias entre los órganos masculinos y femeninos no eran tan marcadas y dice “...los ilustradores veían lo que su cultura les hacía ver («el cuerpo de un solo sexo») y no las diferencias marcadas que nosotros/as creemos ver...” (p. 147) esto, por

supuesto, no significaba que el cuerpo de los hombres y las mujeres fuera de igual valor, ya que el de la mujer era la versión menos perfecta. Este ejemplo nos puede mostrar tres cosas: primero, la visión que tenemos de los cuerpos es cultural; segundo, cuando se refiere al cuerpo de la mujer nunca es su cuerpo como tal, pues no sólo es una corporalidad degradada, sino una concepción plasmada desde los ojos de otros, es una representación y un cuerpo ajeno; y tercero, la diferencia sexual no se encuentra en los órganos sexuales como tal.

“Si al cuerpo se le otorga una historia” señala Gatens “...entonces las asociaciones tradiciones entre el cuerpo femenino y la esfera doméstica y el cuerpo masculino y la esfera pública pueden reconocerse como realidades históricas, con consecuencias históricas, sin recurrir a un esencialismo biológico” (2002, p. 143) si bien, como decía De Beauvoir anteriormente, la división de los sexos no es un acontecimiento histórico, las divisiones entre la esfera doméstica (lo privado) y la esfera pública fueron construcciones históricas, Virno (2003) lo explica en este extracto de su obra:

¿Algo hay más normal para nosotros que hablar de experiencia pública y experiencia privada? Pero esta duplicidad, esta bifurcación, no siempre se dio por descontada [...]. «Privado» no significa solamente algo personal, que tiene que ver con la interioridad de Fulano o Mengano; privado significa ante todo «privo», desprovisto, desposeído: privado de voz, privado de presencia pública. (p. 24)

Esta división entre privado y público permite justificar las teorías que han relegado a las mujeres a labores exclusivas del ámbito doméstico y que le han conferido cierta subjetividad pasiva que se reproduce históricamente (y podemos confirmar esto al observar la falta de pensadoras, artistas, políticas mujeres y la falta de representación femenina en siglos anteriores al s. XX) sin embargo, esta construcción binaria no tiene un valor natural: los cuerpos por sí solos no tienen tendencias específicas, no son atemporales, ni tampoco lo son

las pasiones, la familia, la maternidad, ni el individuo como afirma Gatens (2002) se construyen cultural e históricamente, es decir, si bien reproducirse es algo que se ha dado naturalmente a la mayoría de los humanos, la maternidad tiene distintos significados según la época y ésta puede cambiar de formas en el futuro, también la familia y la forma en las que nuestras pasiones se expresan o son aceptadas o no socialmente. Si se acepta esto como verdad nos conduciría a pensar en cómo ocurre este proceso de encarnación (de las ideas, la cultura y la historia) en los cuerpos, si salimos de esquemas biologicistas enfocados en los órganos sexuales u hormonas específicas, ¿cómo un cuerpo se determina como un sexo o como otro? ¿cómo surge la encarnación de las ideas de lo que es el propio cuerpo?

Para contestar esto tendríamos que pensar en una definición de cuerpo, pues éste no es totalmente una extensión biológica, claro que está determinado a uno u otro órgano sexual y claro que un cuerpo tiene un lugar determinado en la reproducción, sin embargo, el análisis biológico no es el único posible, nuestros cuerpos no solo son órganos sexuales. En este orden de ideas, no es posible reducir al cuerpo a una tabula rasa o a un órgano pasivo en el que se inscribe un discurso, hacer un análisis del cuerpo bajo esos esquemas caería en dualismos entre mente (lenguaje) y cuerpo, ponderando la mente por encima del cuerpo. La proposición XIII de Spinoza, quien en su pensamiento disuelve los dualismos, contiene algo al respecto al decir que “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no en otra cosa” (2014, p. 142) el cuerpo y los demás cuerpos (cualquier cosa que tenga extensión) es el objeto del que la mente se alimenta, por lo que el cuerpo en acto tiene presencia en la subjetivación de los sujetos, como menciona Deleuze (2006) menciona que, “Lo que tenemos es la idea de lo que le sucede a nuestro cuerpo, la idea de las afecciones de nuestro cuerpo, y sólo por tales ideas conocemos inmediatamente nuestro cuerpo, y los demás, nuestro espíritu y los otros espíritus”(p. 85-86)

nuestro cuerpo, aunque atravesado por distintas aristas sociales, culturales e históricas, es materia viva que conoce y de nuestro cuerpo provienen nuestras impresiones de la realidad.

El cuerpo se entiende como un material abierto a posibilidades, no está completamente determinado, pero tampoco está en completa libertad, nos dice Gatens ‘*The body does not have a ‘truth’ or a ‘true’ nature since it is a process and its meaning and capacities will vary according to its context*’ⁱ (1996, p. 57) y menciona algo de suma importancia: el cuerpo se entiende como un proceso, por lo que (aunado con la concepción de cuerpo de Spinoza) no se puede decir que el cuerpo, en este caso, el cuerpo de las mujeres es tal o cual objetivamente, sino que el cuerpo de la mujer fue determinado cosa en una sociedad con determinadas características, es decir si las mujeres no pudieron desarrollar completamente sus potencialidades fue por estar inscritas en determinada sociedad que la excluía de los espacios públicos y minimizaba sus capacidades, creando para ellas determinadas formas de vivir y comportarse, sin embargo el cuerpo bajo otros contextos puede llegar a sorprendernos en sus posibilidades. En el contexto de instauración del capitalismo Federici (2010) explica que el cuerpo de las mujeres fue y es un instrumento de acumulación y un medio para la reproducción de fuerza de trabajo.

El cuerpo y la diferencia sexual, a diferencia de cómo lo entendían algunas pensadoras de la llamada segunda ola del pensamiento feminista, puede llegar a ser un potencial emancipador que nos permitiera pensar más allá del proyecto de igualdad, donde las mujeres tendrían que neutralizar sus capacidades corporales para formar parte de una estructura tradicional y androcéntrica, a esto Gatens agrega ‘‘Esta situación (la de igualdad) no toma en cuenta los poderes y las capacidades específicos que la mujer ha desarrollado en su situación histórica y cultural’’ (2002, p. 143) refiriéndose a que las mujeres tendrían que hacer malabarismos para ajustarse a una situación de igualdad, pues no sólo tendrían que

incorporarse a la faena del sistema capitalista actual, también tendrían que seguir perpetuando el papel y las capacidades que adquirieron en la esfera privada (o por otro lado, sacrificar esta parte).

El cuerpo tiene valor como constituyente de la subjetividad de los sujetos, esto no necesariamente implica naturalizar los comportamientos como ya mencionamos, sino más bien entender los procesos de encarnación y, también comprender que la diferencia es lo que articula la posible emancipación, como menciona Braidotti “En el marco conceptual feminista el sitio primario de localización es el cuerpo” (2004, p. 16) y añade “El énfasis puesto en el incardinamiento (moldear la carne) o sea la naturaleza situada de la subjetividad permite a las feministas elaborar estrategias destinadas a subvertir los códigos culturales.” (2004, p. 16) el cuerpo es nuestra primera situación y éste está repleto de potencias y posibilidades que, podrían organizarse y formar vínculos de resistencia a la estructura que las excluyó, en lugar de neutralizar su corporalidad y adaptarse a una plataforma social y económica, previamente trazada, pues como nos explicaba Millett (1995) “... el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas —en una palabra, todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía— se encuentran por completo en manos masculinas” (p. 70) e incluso aunque las mujeres se incorporen a estas esferas no significa que se creen los climas adecuados para que las mujeres puedan desarrollarse, en este sentido el cuerpo según Braidotti (2002) se podría comprender como:

Materia inteligente, dotada con la capacidad de afectar y de ser afectada, de entrar en relación. En términos temporales un cuerpo es una porción de memoria viva que perdura a través de la experimentación de las constantes modificaciones internas que suceden al encuentro con otros cuerpos y con otras fuerzas. En ambos casos el

elemento clave radica en la capacidad del sujeto encarnado para experimentar encuentros e interrelaciones. (p. 127).

Como menciona la filósofa, el cuerpo se modifica en el contacto con otros cuerpos y con otras fuerzas, no es sólo un campo biológico y genético en tanto tiene funciones sociales que lo hacen más complejo, lo que también nos llevaría a cuestionarnos sobre la dualidad que existe entre el yo como subjetividad o mente y el cuerpo como pura extensión. El cuerpo, dotado de vida, capacidad y memoria entra en contacto con el mundo, la naturaleza, su historicidad, la cultura y los otros seres con los que comparte el mundo, pues la mayor capacidad del cuerpo es la de relacionarse y aprender, es por eso que Braidotti (2002) equipará el concepto de cuerpo “...a la estructura multifuncional y compleja de la subjetividad...” (p. 37)

Aunque exista una especificidad sexual y un lugar ya predeterminado en la reproducción, los cuerpos no se confinan ahí, Gatens (2002) pone un ejemplo específico al decir que las mujeres cuya vida está regulada por la maternidad y la vida doméstica no tienen los mismos deseos, formas y capacidades que una atleta olímpica, por lo que poseer el sexo en común no habla de una igualdad de los cuerpos, ni de las subjetividades, entonces, ¿cuál es la diferencia primordial de la que hablamos?

Para Grosz (1994) preguntarse qué son ontológicamente los cuerpos, es hacer un estudio que tuviera que enmarcar el ámbito de las diferencias en tanto a capacidades, diferencias en la sexualidad, variedad de deseos y hábitos que forman a los cuerpos, además hace una analogía acerca de cómo el cuerpo y a la mente-subjetividad funcionan como una banda de Möbius, cuya superficie es solamente una cara, para la autora “*It enables subjectivity to be understood as fully material and for materiality to be extended and to include and explain the operations of language, desire, and significance*”ⁱⁱⁱ (p. 210) entonces

ya no entendemos a la mente y a la subjetividad como algo que se contrapone a la materia, sino algo que es parte de ella.

Al observar que las diferencias sexuales de las mujeres se piensan de diferentes formas dependiendo de la cultura y de cómo se resaltan unas (los pechos: el exceso) y otras (la vagina: profundidad, misterio; los fluidos corporales: la mujer como incontenible) llega a la conclusión de que los relatos acerca de la feminidad cambian, sin embargo, siempre hay un acento en la diferencia sexual:

This notion of sexual difference, a difference that is originary and constitutive, is not, strictly speaking, ontological; if anything, it occupies a preontological—certainly a preepistemological—terrain insofar as it makes possible what things or entities, what beings, exist (the ontological question) and insofar as it must preexist and condition what we can know (the epistemological question)ⁱⁱⁱ (Grosz, 1994, p. 209)

La diferencia sexual, aunque constitutiva para la formación de los individuos, no existe en cuanto tal, no aparece en sus propios términos, no es ontológica, pero es preontológica y preepistemológica en tanto que da posibilidades de ser y de conocer cada entidad, marcando rupturas en las relaciones con su entorno. Grosz (1994) sugiere que la tarea y el reto sería experimentar con la flexibilidad infinita del cuerpo en orden de hacer distintos modelos para conceptualizar éste, los poderes, la diferencia y los deseos; Braidotti (2002) por su parte observa que la diferencia sexual y el cuerpo no es algo de lo que las feministas se puedan desprender, de hecho nadie podría hacerlo en tanto la diferencia se encuentra “...escrita en el cuerpo de mil maneras distintas, incluidas aquellas de las que hay evidencias hormonales y endocrinológicas. Esto hace emerger la cuestión de los límites de la encarnación y de cuánta libertad somos capaces de prender con el yo empírico, encarnado, que poseemos” (p. 67-68)

es decir, no somos completamente libres, ya que los cuerpos se hallan determinados, pero al conocer esas limitaciones de nuestro yo empírico se nos da el margen de nuestras libertades.

Recopilando ideas este apartado aborda el cuerpo como un punto de partida para posteriores relaciones como un proceso y una situación en el mundo y no como un lienzo en blanco. La carne no es una tabula rasa, pero tampoco delimita al sujeto completamente (aunque si moldea) es por eso que el cuerpo puede ser un material de opresión o libertad, como menciona De Beauvoir:

[...] siendo el cuerpo el instrumento de nuestro asidero en el mundo, este se presenta de manera muy distinta según que sea asido de un modo u otro. [...] constituye una de las claves que permiten comprender a la mujer. Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. (1982, p. 17)

Si los discursos sobre el cuerpo-otro (sexo débil) que se construyó en la estructura patriarcal se toman como ciertos y el cuerpo es algo desagradable, sucio, una cárcel y un instrumento que hay que controlar y si las mujeres son relegadas sólo a la esfera corporal (por su capacidad de traer vida al mundo) entonces el cuerpo es un material de opresión, pues se naturaliza un constructo; mientras que si se analiza el cuerpo bajo otra perspectiva, el cuerpo se convierte en nuestro - tomando la expresión de De Beauvoir - asidero en el mundo, no porque las mujeres sean cuerpo, sino porque todos los somos, el cuerpo entonces no se haya limitado a una situación tal o cual, a la manera poética en que Woolf (1983) lo expresa “Tengo raíces, pero floto” (p. 87) debido a que no sabemos cuáles son las posibilidades de los cuerpos en otros contextos, el cuerpo permanece con una potencialidad inexplorada, sin embargo, como se mencionó anteriormente, esto no significa que los cuerpos sean completamente libres o autodeterminados, por lo que la libertad tendría que ver más con un

conocimiento de nuestras limitaciones y capacidades y de la aplicación que podemos darle a estos conocimientos en la vida práctica.

2.2 La crítica al sistema sexo-género

La pregunta principal que este apartado busca formular es, si la distinción de sexo/género en realidad tiene potencial emancipador en la teoría feminista o si por el contrario es un sistema que no termina de fundar al sujeto que representa; además revisa algunos de sus antecedentes, su desarrollo y posteriormente algunas críticas que, desde el pensamiento feminista de la diferencia sexual, se puede elaborar desde la propuesta de esta diada. Al abordar la cuestión se encuentran problemas teóricos en las bases del sistema sexo-género, como puede ser en ejemplo que puede llegar a ser un modelo reduccionista entre cuerpo/mente, donde el cuerpo se considera una tabula rasa, como hemos mencionado, ya que como teoría suma un excesivo énfasis en el valor al lenguaje y, que, además, el uso que se le ha dado a esta herramienta conceptual neutraliza las políticas sexuales y la diferencia sexual.

Este planteamiento se presenta a partir de tres ideas organizadas de tal manera que, la primera se remonta a los orígenes y principios de distinción sexo-género, la segunda habla de la radicalización del género y la tercera es una crítica a algunas ideas de la teoría de género y una introducción a la teoría de la diferencia sexual.

El sistema sexo-género es una herramienta teórica utilizada en el feminismo y en los estudios de género, esta división se funda por un lado en que el sexo es la parte biológica o natural de los sujetos, mientras que el género se construye socialmente. La palabra género no fue originalmente una idea feminista, pertenecía al ámbito de la lingüística y de la biología, pero las feministas se la apropiaron (Haraway, 1995).

Para abordar algunos de los usos que se le dan a esta diada conceptual utilizaremos las aportaciones de Millett (1995) Foucault (2016) este último, si bien no se considera un pensador feminista o un teórico de género, influyó bastante en esta cuestión, seguido de Wittig (2006) y Butler (2002). En las tres pensadoras nombradas se encuentra una idea fundamental: no hay una diferencia sustancial entre los hombres y las mujeres.

Por otro lado, aunque es y fue una herramienta de fundamental importancia en el estudio de cómo se construyen histórica y culturalmente las identidades e incluir a otros sujetos en el feminismo (las personas no binarias, el/la transexual, el/la transgénero, etc.) la noción de género para algunas feministas no se sostiene teórica ni políticamente, ya que la atención en la academia ha virado de los estudios feministas a estudios de género, siendo esto más tranquilizador políticamente (Braidotti, 2004) además el uso que se le da al sistema sexo/género, termina por neutralizar las diferencias sexuales y las políticas sexuales (Gatens, 2002) y se olvidan de la materialidad del cuerpo (Grosz, 1994) entre otros puntos que más adelante se abordarán.

2.2.1 Orígenes de la distinción sexo-género

Aguilar (2008) menciona que autores tanto Money como Stoller son los precursores de la teoría de género, *Money* utilizaba el término género para identificar los comportamientos que se consideraban femeninos o masculinos, concluyendo que se adquirirían de una forma parecida a como se adquiere el lenguaje, la identidad de género era posible gracias a una socialización; por otra parte, los estudios del psicólogo Stoller fueron hechos con la finalidad de beneficiar a aquellos que tenían disforia de género, los resultados del estudio indicaban que lo relacionado al género se daba para éstos en un contexto social y que la naturaleza y la

cultura suponían una relación indisoluble, el sujeto transexual masculino formaba su identidad debido a los tratos de la madre y no estaba relacionado con la biología, según Gatens (2002) esto fue recuperado por algunas feministas, que vieron que un modelo así, donde el género no estaba basado directamente en el sexo (una no nacía mujer, este eunuco ninguneado por la historia) ofrecía una justificación teórica al derecho de igualdad independiente del sexo de los sujetos, recordemos también el planteamiento que aparecía en Firestone (1976) muy parecido al de Stoller, Millett (1995) también lo comparte y basa su obra magna en los hallazgos de Stoller.

Siguiendo con el planteamiento de Aguilar (2008) el siguiente paso fue desde la sociología, por *Oakley*, quien refuerza la diferencia y dualidad entre sexo y género, identificando que el sexo son las diferencias fisiológicas entre los hombres y las mujeres, mientras que el género son los comportamientos sociales. Posteriormente la antropóloga Rubín (en Aguilar, 2008) desarrolló una teoría perpetuando el sistema sexo-género como un dualismo entre naturaleza y cultura dentro de la teoría feminista.

¿Cuáles son las implicaciones que el sistema sexo-género tiene en la teoría feminista? Primero, fue dividir la teoría en dos posiciones, menciona Aguilar (2008) las que buscaban la disolución de la dicotomía o quienes perpetuaban el dualismo entre naturaleza y cultura, sin embargo, se podría alegar que la primera posición, es decir la búsqueda de la eliminación del sistema sexo-género tiene dos vertientes, la primera es el feminismo posestructuralista de tradición anglosajona que se inclina a eliminar el dualismo, pero que tiende a pensar que los sujetos se constituyen solamente como seres sociales, eliminando la naturaleza del pensamiento y polarizando el lenguaje (un énfasis en el género); mientras que los feminismos de la diferencia sexual se fundan más en la sexualidad como constituyente del sujeto y no encuentran el potencial emancipador de negar la categoría de mujer, pues ésta aún tiene la

posibilidad de afirmarse como otredad, para éstas el sistema sexo-género solo estaría replicando dualismos.

2.2.2 Radicalización del género

“Nada peor que el sueño de una
sociedad de semejantes liberados de los conflictos
precisamente por su misma similitud”
-Sylviane Agacinski

Si bien, en Firestone (1976) ya se encontraba la idea de anular la diferencia sexual y la tendencia al sujeto neutro o andrógino, esto se complejiza y profundiza con Millett (1995) que inspirada en los estudios del psicólogo Stoller (en Aguilar, 2008) sobre la transexualidad, pone de una vez por todas las bases para hacer una distinción sexo-género que caracterizaría al feminismo posterior. Millett (1995) desconfía de la naturalización del sexo y de cómo están configurados los caracteres psicosociales, le parece más bien, que el binarismo sexual es una construcción por parte del patriarcado y explica “La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza” (1995, p. 76)

La forma en la que opera la cultura no es una continuación directa de la naturaleza para Millett (1995) sino es lo que Barthes (1994) llamaría el mito de la pseudo naturalización, donde aquello que pertenece al ámbito de lo social, de la ideología, de la historia y de la cultura se invierte y se hace pasar por natural, a esto la autora ofrece una serie de objeciones, preguntándose acerca de las diferencias biológicas observables entre los sexos además del cuerpo sexuado -menciona Millett, que, incluso la musculatura del cuerpo del hombre, en un

principio biológica, es construida culturalmente por la alimentación, el ejercicio, los estereotipos, etc.-, por lo que continua explicando que “prevalece un completo desacuerdo acerca de la índole de las diferencias sexuales, los investigadores más sensatos han perdido toda esperanza de formular una ecuación precisa entre el temperamento y la naturaleza biológica” (Millett, 1995 p. 76) por lo que los papeles y temperamentos que se le atribuyen a las mujeres y a los hombres, según la autora, nada tienen que ver con la naturaleza o a cierto innatismo, más bien son diferencias que se han ido construyendo culturalmente.

Millett (1995) explica a lo largo de su obra, y especialmente en el segundo capítulo, como es que la cultura construye y refuerza estas identidades como femenino o masculino, a las cuales a partir de ahora nos referiremos como género, siendo este término, distinto a la sexualidad, que consiste en la referencia a la hembra y el macho según los órganos sexuales con los que se haya nacido o el papel que se tenga en la reproducción. El género y el sexo pueden no estar ligados, dando lugar a sujetos cuyo género no corresponda con el sexo dado al nacer, como subraya la autora: “Tan arbitrario es el género que puede incluso oponerse a la base fisiológica: «aunque los órganos genitales externos [...] favorecen la toma de conciencia de la masculinidad, ninguno de ellos [...] resulta imprescindible para que ésta se produzca” (p. 78) sin embargo, si esto es así, si el género y el sexo no son una unidad ¿por qué la cultura suele equipararlos? ¿Cómo es que surge esta naturalización del género? A esto Millett (1995) le llama política sexual.

El sistema social y político que hace posible hablar de las relaciones entre los sexos es el patriarcado, que, basado en una alianza entre hombres, se encarga de repartir roles en los que el sexo masculino tiene una jerarquía mayor al otro grupo, son éstos quienes ejercen el poder al estar a cargo de todas las actividades que dan orden y sentido a la sociedad, en el

sentido marxista tanto la base como la superestructura serían, según el análisis de Millett (1995) patriarcales.

Si hay una estructura social patriarcal se encargaría de construir determinados sujetos que encarnen un modelo “...la política sexual es objeto de aprobación en virtud de la «socialización» de ambos sexos según las normas fundamentales del patriarcado en lo que atañe al temperamento, al papel y a la posición social.” (1995, p. 72) esto se puede explicar en el relato patriarcal: mientras que el hombre tiene cierto temperamento basado en impulsos agresivos (que se suelen relacionar con las gónadas masculinas) éstos le llevarían a cumplir un papel activo en la sociedad, que le darían finalmente, una posición social elevada y reconocida por participar en la vida pública, mientras que en las mujeres ocurriría lo contrario, su biología débil le daría un temperamento que se inclina a la docilidad, lo que define su papel como pasivo y le da una posición social que depende del ámbito privado (casarse, tener hijos, ser buena mujer y ama de casa).

Entonces, si pudiéramos resumir el pensamiento de Millett en una frase sería “...el sexo es una categoría social impregnada de política.” (1995, p. 68) el sexo no es, pues, una categoría natural, la construcción de éste tiene que ver más con las relaciones políticas imperantes que con la biología. Es la política la que jerarquiza, no la biología, y para esto tiene que construir toda una cultura que enmarque diferencias, dice la autora “Sean cuales fueren las diferencias sexuales «reales», no las conoceremos hasta que ambos sexos sean tratados con paridad, lo cual constituye un objetivo un tanto lejano...” (p. 77).

En este sentido desarrolla Millett la idea de que, “Resulta aconsejable, y hoy en día casi imperativo, desarrollar una psicología y una filosofía de las relaciones de poder que traspasen los límites teóricos proporcionados por nuestra política tradicional.” (1995, p. 68) quien le toma la palabra y desarrolla toda una teoría del poder y de la psicología es Foucault

(2006) otro pensador cuyas contribuciones abordaremos en el presente trabajo, pues, aunque a éste se le acusa de tomar prestado, sin dar crédito, saberes de la teoría feminista (Federici, 2010; Caporale, 1995) también muchas teóricas de género tienen raíz en el pensamiento de Foucault, especialmente en temas acerca de cómo se construyen los saberes en poderes y el estudio histórico de los cuerpos, razón por la cual utilizaremos su pensamiento aplicado a la teoría de género.

La tecnología política del cuerpo consiste para Foucault en un saber y en un dominio “[...] puede existir un “saber” del cuerpo, que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas’...” (2016, p. 35) esto se puede relacionar con el sistema sexo-género, donde los saberes que se construyen sobre el sexo se usan para mantener identidades fijas y establecidas que terminan por ser técnicas de dominación de los sujetos, al creer que estos discursos los representan. El cuerpo no es ahistórico, es más bien un lugar donde se juega mucho discurso para Foucault (2017) no se trata de una historia de la mentalidades, sino más bien de una historia de los cuerpos donde lo que se considera más vital o concreto se convierte en parte de una estrategia o una forma de ejercer poder, lo que coincide con el tratamiento que Millett (1995) le da al sexo, al decir que lo más material que tenemos no es una suerte de materia pura, sino que el cuerpo siempre está mediado por el discurso, aquello que damos por natural se construye a través del lenguaje, de las relaciones sociales y de la organización política establecida.

Es en la naturalidad del sexo donde se encuentran los argumentos para identificar a un individuo y enmarcarlo como unidad en una primera mirada, pero Foucault (2016) intuye en la mirada más directa e inocente una visión que se construye gracias al discurso, es esto lo que nos hace creer que el cuerpo y el sexo son naturales. Esta última idea es en la que más profundizará Butler (2002) al preguntarse qué tan material puede ser el lenguaje.

Si, en nuestro caso, intentáramos postular que existe un sujeto mujer(es) entonces, según el razonamiento foucaultiano, estaríamos hablando de un sujeto que se construye a través de saberes/poderes, por lo que sería peligroso hablar de esto, ya que estaríamos estableciendo a un sujeto determinado por sus relaciones de opresión, es por eso que a teóricas como Wittig (2006) y a Butler (2007) les parece peligroso hablar de las “mujeres”, por lo que se propone una deconstrucción de la idea de Mujer.

Es a partir de este punto donde la frase de De Beauvoir resuena con más fuerza en las nuevas tendencias del feminismo “...no se nace mujer: se llega a serlo.” (1982, p. 109) poniendo más énfasis en cómo se construyen los sujetos socialmente, así la categoría de mujer no se identifica como categoría analítica, sino que ocurre una descentralización del sujeto, por lo que la pregunta se abre ¿quién es el sujeto en el feminismo?

Para Wittig (2006) la mujer como tal no existe, según su análisis el equiparar a la mujer con su destino biológico es equivocado y sigue perpetuando la opresión, explica:

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la “marca” que el opresor impone sobre los oprimidos: el mito de la mujer, con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión. (2006, p. 34).

Según esta teórica las diferencias que a nosotros nos parecen dadas sensiblemente, no tienen un significado por sí mismas, las diferencias sexuales y de los cuerpos sólo nacen en un contexto de opresión. Las mujeres fueron construidas como tales, por eso resulta fácil identificarlas como mujeres, si las mujeres se siguen identificando con sus cuerpos, llamando naturales a sus funciones “No sólo naturalizamos la historia sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión,

haciendo imposible cualquier cambio” (Wittig, 2006, p. 33) por lo que para la francesa seguir perpetuando el sujeto mujer por la identificación de un cuerpo y un ser-mujer (o buscar nuevas definiciones de ésta o pensar en algo como una epistemología de las mujeres) es seguir perpetuando un mito. Por lo contrario, existen hombres y mujeres como clase y sólo a partir de una lucha política serán erradicadas.

Butler (2007) por su parte, también critica la categoría de mujeres, sin embargo, su razón reside en que el término le resulta excluyente, menciona que “El problema del «sujeto» es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no «se perciben»” (p. 47) y prosigue:

No basta con investigar de qué forma las mujeres pueden estar representadas de manera más precisa en el lenguaje y la política. La crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo.

(Butler, 2007, p. 48)

Aunque las mujeres hayan logrado gracias al feminismo visibilidad política, la autora no ve en el proyecto feminista una emancipación si ésta sigue ligada a la idea de un sujeto determinado, puesto que al enunciar a alguien, en este caso, a las mujeres como sujetos que buscan una representación política, se está excluyendo a otros individuos que no cumplen con las características de esos sujetos, además de esto ligarse a una serie de prácticas políticas tendería a crear sujetos que reproducen y se alinearán a imposiciones jurídicas que se rigen, normalmente, a partir de regulaciones y prohibiciones.

Si bien esta postura de Butler se puede comprender bajo su pensamiento liberal, tal como menciona Colebrook “*Ethically, therefore, liberalism might be aligned with a certain*

definition of autonomy: in the absence of any given or natural determination of what it is to be human the burden falls upon us to legislate for ourselves''^{iv} (Butler 2000, p. 77) no piensa que las mujeres se deban de representar a sí mismas como clase o grupo pues no hay una naturaleza que las una y, como se mencionó anteriormente, esta estrategia al convertirse en política, resultaría en una marginalización de otros que no entren en esa categoría, por lo que la filósofa se inclina en que cada uno se pueda enmarcar bajo sus propios términos, esto también puede explicar porque no le parece que el sexo, el género y la orientación sexual estén ligados, estos no son naturales y cada individuo por sí mismo puede definirse, afirma, llegando a mencionar que los géneros no necesariamente son dos, que pueden ser múltiples.

Y prosigue con la distinción sexo-género, “Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad, la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista.” (Butler, 2007, p. 54) reconoce que también se utiliza la categoría mujeres con el propósito de una solidaridad de identidad que busca derechos en común, pero encuentra esto como problemático en tanto que el sexo y el género no siempre están unidos en una identidad, es decir, si la identidad por sí misma está fragmentada no tiene sentido, para la filósofa, seguir insistiendo en las mujeres como único sujeto del feminismo, esto se puede explicar mejor con el siguiente fragmento: “[...] la distinción sexo/genero muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de [...] las «mujeres» interpreten solo cuerpos femeninos” (p. 54) es decir, el feminismo ya no sólo está representado por mujeres biológicas.

Otro punto que ya se entrevé en el fragmento anterior es la duda acerca de la estabilidad del sexo, Butler menciona que “El ‘cuerpo’ es en sí una construcción, como lo

son los múltiples ‘cuerpos’ [...]. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de su género; entonces, ¿en qué medida comienza a existir el cuerpo en y mediante la(s) marca(s) del género?” (Butler, 2007, p. 58) lo que se puede explicar poniendo en claro que el género se da en el ámbito del lenguaje, por lo que habría que preguntarse, según Butler, qué tanto el cuerpo (y, por consiguiente, el sexo) es también una construcción discursiva que pertenece al género “[...] quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (p. 58) por lo que, si bien al principio parecía una separación, no lo es, en tanto que todo reside en la materialidad del lenguaje y como éste se imprime en los cuerpos. Estas conclusiones pueden no sorprendernos, puesto que como revisamos, desnaturalizar el sexo fue la tendencia histórica del feminismo americano desde que Millett (1995) desnaturalizaba el sexo como una creación del patriarcado, si bien para Butler (2007) la idea del patriarcado no se sostiene, ella le atribuye la construcción del sexo al sistema de saberes-poderes o a la ideología, la cual nunca llama patriarcado.

Así, pues, Butler (2007) termina por deshacer el binomio de sexo-género para recargar todo el supuesto natural en el lenguaje y en las prácticas culturales, en esto consiste la performatividad de género, en palabras de ésta: es “una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (p. 17) entonces el sexo no es una realidad prediscursiva para la autora, sin embargo lo interiorizamos a partir de la repetición. Para cerrar con esta autora, ésta menciona en otro de sus libros “[...] una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora” (Butler, 2002,

p. 18-19) así, se llama a sí misma una pensadora materialista, y pareciera que su énfasis va más a la materialidad del lenguaje que a descubrir cuál es el papel de la materia en la construcción de la subjetividad o del género y decide, eliminar de tajo el papel del sexo en la constitución de los sujetos.

2.2.3 La diferencia sexual: algunos comentarios y críticas sobre la teoría de género

Todas estas concepciones, aunque abrieron paso a pensar otras posibilidades fuera de la heterosexualidad y también ayudó a que el sujeto feminista no sólo se enfocará en las mujeres blancas de clase alta y se abriera a la interseccionalidad, Haraway (1995) menciona que políticamente resultó peligroso para las mujeres, en tanto que el término género no se utilizó en su acepción política e historizada,

Así, la corriente de utilidad táctica de la distinción sexo/género en la vida y en las ciencias sociales ha tenido consecuencias calamitosas para gran parte de la teoría feminista, ligándola al paradigma liberal y funcionalista a pesar de esfuerzos repetidos para trascender esos límites en un concepto del género completamente politizado e historizado. El fracaso se debe en parte a no haber historizado y relativizado el sexo y las raíces histórico-epistemológicas de la lógica del análisis implicado en la distinción sexo/género y en cada miembro de la pareja. (1995, p. 229)

Esto se liga a las visiones del cuerpo que lo pensaron como órgano pasivo que solo recibe discursos y que, la mente (pues, sobra decirlo: el sistema sexo-género hace un dualismo entre mente y cuerpo) también se comporta de la misma forma.

Además de lo anteriormente mencionado, si el género no se combina con otros factores y se utiliza como la única herramienta en contra de la opresión, no es beneficioso

para la teoría feminista en el ámbito político, con esto nos referimos a que si la identidad de género es lo único que nos determina como individuos y no nuestra materialidad, si el género es casi un elemento arbitrario (esto lo podemos observar en reclamos como: tengo mente de mujer en un cuerpo equivocado, ¿qué es una mente de mujer?) y si el género es una construcción puramente ideológica de la que una vez tomada en cuenta su falsedad nos podemos desprender de él como si nada, en ese caso el sujeto mujer con sus particularidades que aún tiene camino que recorrer por establecerse como sujeto epistemológico y político, no tendría lugar, en ese caso el feminismo sólo consistiría en una pedagogía y no en una lucha política.

Al adentrarnos en la crítica a la distinción género/sexo, nos topamos con que en un principio sirvió para explicar cómo se construye la identidad femenina o masculina culturalmente e históricamente, buscando eliminar la opresión por medio de la cultura y una resocialización, sin embargo no sólo resultó una conceptualización bajo los términos binaristas tradicionales de la cultura occidental, sino que también resultó neutral y conciliador pues, como menciona Gatens “...*their use of the sex/gender distinction is to encourage or engender a neutralization of sexual difference and sexual politics*” (1996, p. 4).

Se trata pues, que abarcar la sexualidad solamente como género, a la manera de Butler (2007) termina siendo irregular en tanto que no da posibilidad a pensar la positividad de la diferencia (y no se opone al discurso androcéntrico) y por lo tanto, no amenaza el orden actual, dejando al hombre como el sujeto universal y neutro. Además de que en este tipo de teorías se le da un excesivo poder al lenguaje como constitutivo de realidades, es decir vuelve a caer en esta dualidad clásica y jerárquica de poner la mente-lenguaje por encima del cuerpo, la crítica no es aislada, pues como nos dice Cano (2015) “...a principios del S. XXI se

comienza a criticar esta estrategia por considerarla demasiado centrada en lo cultural y en lo lingüístico, y se propone una renaturalización de nuestras políticas feministas” (p. 41).

Podemos observar que los análisis de los teóricos de género se parecen bastante en cuanto terminan por disolver el binomio sexo-género para posteriormente polarizar el género como él que construye a los sujetos, esto, alegan, es para no inclinarse a un esencialismo o reduccionismo que la categoría sexo sugiere, esto se considera problemático porque, aunque el análisis de Millett (1995) es excelente en cuanto su descripción y crítica de la ideología de la sociedad patriarcal, sin mencionar que su visión de la política sexual da en el punto de cómo los comportamientos y lo más privado se convierten en formas de mantener el orden políticamente, donde parece fallar es describiendo el proceso en que la ideología se impregna a los sujetos, y autoras como Gatens (1996) coinciden con esa desconfianza a las conclusiones de la socialización de los sujetos en la obra de Millett (1995) pues ésta se basa en las malinterpretaciones de los trabajos de Stoller en sujetos transexuales y agrega

What I wish to take to task in implicit and explicit investigations of gender theory is the unreasoned, unargued assumption that both the body and the psyche are post-natally passive 'tabula rasa'. That is, for theorists of gender, the mind, of either sex, is a neutral, passive entity, a blank state, on which is inscribed various social "lessons" The body, on their account, is the passive mediator of these inscriptions. The result of their analyses is the simplistic solution to female oppression: a programme of re-education, the unlearning of patriarchy's arbitrary and oppressive codes and the re-learning of politically correct [...]^{vi} (Gatens, 1996, p. 4)

La estrategia pedagógica que menciona la australiana se puede observar en la idea que Wittig (2006) nos presentaba anteriormente, su razonamiento parecía ser tal que: si la naturaleza es el problema de la opresión de las mujeres, deshagámonos del problema y enfoquémonos en

el género, aquel que se aprende, si entendemos y explicamos los fenómenos sociales puede existir un cambio de la cultura que se reproducirá en los sujetos-cuerpos moldeables, parecieran pensar ¿sin embargo que parámetros serían los correctos para educar a los sujetos en formas no patriarcales, si la estructura como tal está quedando intacta?

Si descompones el análisis del lenguaje que utilizan las teóricas de género encontramos la idea de un cuerpo sumamente moldeable a la ideología, sin embargo el cuerpo como historia aún no se desarrolla, esa forma de abordar el cuerpo en los feminismos anglosajones y posestructuralistas dejan de lado el problema esencial: no se ha pensado lo suficientemente el cuerpo fuera del tradicional pensamiento dicotómico que tiende a relegarlo y tampoco se tiene en cuenta el proceso de encarnamiento por él que pasan los sujetos sexuados, como dice Gatens “El poder entonces no se puede reducir a lo impuesto, desde arriba, en cuerpos naturalmente diferenciados masculinos y femeninos, sino que también es parte constitutiva de dichos cuerpos, en la medida en que se constituyen como masculinos o femeninos.” (2002, p. 145) es decir, la forma en la que se prende el poder en los cuerpos no necesariamente es negativo o totalmente impuesto, sino que en la medida en que hay relaciones con otros, con el propio cuerpo sexuado y con el mundo, uno se constituye como masculino y femenino, lo apropia, es parte de su yo, sería entonces un proceso dialéctico en la toma de conciencia de la propia identidad. Otra observación que suele faltar en las teóricas de género es la de la maternidad, lo cual, como Galcerán (2009), quien recordando a Irigaray y a Muraro, nos menciona el papel que tiene el lugar que ocupamos en la reproducción en nuestro proceso de subjetivación “por eso le interesa”- refiriéndose a Irigaray- “analizar la diferencia sexual, no en tanto que diferencia de los órganos sexuales en los cuerpos de los individuos humanos, sino en tanto que campos de experiencias que estos cuerpos nos ofrecen, en especial la experiencia de la maternidad o, dicho en las palabras de Muraro, la experiencia

de traer el mundo al mundo, experiencia que ha sido sepultada y tergiversada por la tradición” (2009, p. 158).

Grosz quien considera un análisis tanto cultural como biológico-natural al hacer su tratamiento del cuerpo, menciona “*The body is constrained by its biological limits—limits, incidentally, whose framework or “stretchability” we cannot yet know, we cannot presume, even if we must presume some limits. The body is not open to all the whims, wishes, and hopes of the subject*”^{vii} (1994, p. 187) siguiendo a la autora, no podemos ignorar los límites de la carne y de sus confines y del papel que esto tiene en moldear una subjetividad, el cuerpo es el lugar que habitamos y nos da un lugar en el mundo, que no es lo mismo que ocupar un lugar inferior en el patriarcado, como ya mencionamos ese fue el papel que la historia le confirió a los cuerpos de mujeres.

Por lo que, si se quiere continuar haciendo feminismo y buscar formas alternativas de existencia, es necesario pensar la otredad que encarnan las mujeres como un sujeto concreto con un cuerpo, objeto de su propio conocimiento, con marcos teóricos que desafíen a los conceptos anteriores que justificaron un orden político y social donde la mujer se encontró en desventaja, es momento de usar nuestra propia razón. A esto se conoce como epistemologías feministas (Blazquez, 2012) que podrían ser aplicadas no sólo en las ciencias naturales y sociales, sino también en un ámbito político en crisis.

Sin embargo, este debate saca a relucir sensibilidades y muchas feministas tienen un rechazo a la objeción de discutir las bases teóricas del término género y la diferencia sexual, Zupancic (2017) menciona que para muchas feministas traer la diferencia sexual, aun como posibilidad de pregunta ontológica, ocasiona una fuerte renuencia porque esa cuestión, según el punto de vista de las teóricas que rechazan la diferencia, no puede traer nada nuevo a la discusión; sin embargo, cuando hablamos de las mujeres no implica que se tenga que regresar

al rol social femenino o que exista una mujer establecida como concepto o esencia, significa más bien convertirse en sujeto que se cuestiona activamente por su personalidad sexuada y los modos en los que se construye.

Finalizando con las tres ideas que se querían presentar, podemos recapitular que si bien la teoría de género ha sido muy fructífera, interdisciplinaria y sigue vigente en la academia, ligándose con el feminismo y en ocasiones a programas sociales por parte del Estado, si analizamos bien la herramienta conceptual que es el término género y los antecedentes que ha tenido en el feminismo, refiriéndonos principalmente a la concepción de género que se ve ligado al lenguaje como constitutivo único de realidades y no refiriéndose a la terminología de género que se refiere a la versión historizada de la construcción de sujetos, podemos observar que se ha caído en una forma de simplificar el movimiento de las mujeres en sus dimensiones políticas, dejando de lado la lucha política, es decir de antagonismos, para sustituirla con técnicas pedagógicas y corrección política.

Si bien se entiende que la categoría mujer no es una categoría establecida y que no se le puede conceptualizar o considerarla verdadera por ser una creación del patriarcado, ya que existen pruebas literarias y materiales de que las mujeres fueron construidas y colocadas en el mundo y durante muchos años esto les confirió un rol social (en un mundo en las que ellas no se subjetivaron, ni se vieron reflejadas) sin embargo aquellos que (con buenas intenciones) intentan restar la sexualización a la constitución del sujeto, hacen un análisis parcial, pues polarizan y neutralizan una serie de problemas que un cuerpo determinado tiene en una sociedad determinada, alegando que el cuerpo es una especie de materia sin contenido que sólo se somete a saberes, olvidándose también que la ideología es una condición de posibilidad para asirnos de conocimientos y construir sistemas: nada sale de la nada.

La sexualidad y el cuerpo que cada uno tiene son aquello que pone la base para la determinada vivencia de estos, colocándonos en determinada posición ante el mundo. Si bien esta experiencia es compartida, esto es algo que no tiene que olvidarse, pues en la teoría de género que opera bajo el liberalismo se vuelve una experiencia individual de género (yo me defino a mí mismo a través del lenguaje, performatividad de género, estereotipos y vestimenta) no trasciende de lo personal a lo político, se queda en simples identidades, y se olvida de la experiencia colectiva de las mujeres.

Las mujeres existen como individuos y como grupo (en tanto sus intereses individuales correspondan al colectivo). Las mujeres nunca pudieron conferirle a sí mismas un lugar establecido por ellas, pues no tenían decisiones, ni voz política o social, ni un cuerpo valorado dentro de este sistema, rechazar esta categoría así sin más sería eliminar de tajo cualquier genealogía feminista y cortar de tajo las epistemologías nacientes, es por eso otras filosofías feministas como las de Braidotti (2004) Grosz (1994) Gatens (2002) no piensan en la aniquilación de la idea de la mujer, sino marcar una idea de diferencia positiva, por así decirlo, o una renaturalización de las políticas feministas, estableciendo un sujeto que deviene mujer.

2.3 El sujeto mujer desde el feminismo de la diferencia

Si escribir sobre la mujer se consideraba, incluso para la misma De Beauvoir, “...un tema irritante” (1982, p. 2) 70 años después, con abundante bibliografía feminista, la tarea resulta más complicada y tediosa, ¿por qué la negativa de hablar o establecer a un sujeto mujer? En el caso de la teoría de género, establecer un sujeto principal acarrearía sospechas ya que se entendía a la construcción de un sujeto como un paso por la búsqueda de la hegemonía, por

eso se rodeó la pregunta. Sin embargo, si a las feministas les interesa una afirmación de sí mismas como mujeres y como sujetos políticos no hay manera de que se ignore la pregunta.

La pregunta por el sujeto funciona como un camino escabroso para las feministas y es que la tarea de preguntarse por el sujeto propio, ya no como otredad, sino cuerpo sexuado habitado e históricamente situado, no está exento de dificultades teóricas y contradicciones, especialmente si lo abordamos desde el feminismo de la diferencia ya que si insistimos en conservar la categoría de mujeres, estamos también afirmando el contexto (patriarcal) que creó mujeres en un principio, es decir, esa diferencia quizá no tendría sentido fuera del contexto en que se creó, por eso para muchos ese hincapié en la diferencia resulta un discurso autofágico, sin embargo me parece que hay que tener en cuenta que la categoría de mujer se puede transformar, si llegáramos a una sociedad que reivindicara la igualdad con la diferencia, seguiríamos siendo mujeres, pero también seríamos otra cosa.

Habría que hacer una breve pausa, en tanto especificar que mi propuesta no es crear una personificación de las mujeres, tampoco establecer una moral como una pauta de conductas, tampoco la intención es dar paso a un nuevo humanismo feminista, el tema principal de este apartado es observar con gafas feministas a aquello que hace a un sujeto en sus procesos de conocimiento, ya que previamente se exploraron la raíces corporales de la subjetividad y se dieron las pautas de construcción de éste en tanto sujeto encarnado.

Los puntos que en este apartado vamos a explorar son respecto al lugar de las mujeres como ser social que transforma efectivamente la realidad a través de la acción, ya que el feminismo como corriente epistemológica y como movimiento político no termina su labor cuando ve reflejado un mayor número de mujeres participando en la política o en la ciencia y demás corrientes del saber; tampoco como afirma (equivocadamente) Black (2013) a las feministas no les importa quien gobierne mientras sea una mujer quien lo haga, la búsqueda

del poder *per se* no es la última meta feminista, agregando que, no es necesariamente una muestra de feminismo que existan mujeres en posiciones de poder: nacer con cuerpo y órganos de mujer no te hace inmediatamente feminista, entender(te) dentro del feminismo tiene que ver con un proceso de reconocimiento de cómo se haya comprometida tu subjetividad como individuo encarnado mujer en un proceso histórico de lucha colectiva. Recordando a Braidotti al decir que “El feminismo constituye la pregunta; la respuesta es el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial” (2004, p. 15) es decir, no se trata de la búsqueda por parte de las feministas de su pedazo del poder, sino es una lucha hacia un mayor grado de subjetivación y una ampliación del sistema de saberes, esto se logra también al poner el énfasis de nuestras investigaciones sobre temas que generalmente se habían relegado o subvalorado. El feminismo para las mujeres puede arrojar distintas posibilidades de vivencias y experiencias, no sólo en nuestro día a día (ya no como otredad, acaso como sí-mismo) y en nuestra individualidad, sino también desde una perspectiva y proceso colectivo de subjetivación.

2.3.1 La categoría analítica de mujer

Por supuesto que se ha hablado de la mujer como objeto de estudio a lo largo de la historia y hablar más nos podría parecer repetitivo, desde Pitágoras con “Existe 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” (en: De Beauvoir, 1982, p. 2) pasando por Maquiavelo que sólo incluye a la mujer en su obra política para semejarla con la fortuna y el carácter inestable que se asocia a ésta al decir “...la fortuna es mujer y se hace preciso, si se la quiere tener sumisa, golpearla y zaherirla” (2015, p. 135) hasta Spinoza que despoja de la participación política

a las mujeres por ley natural acordando por necesidad que “No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres” (1986, p. 223) parecía que muchos filósofos acordaban que la subordinación de las mujeres era un principio metafísico sobreentendido, en lugar de un prejuicio que se extendía a todas las áreas de conocimiento.

Se ha hablado de la mujer de formas tan negativas que nadie se querría reconocer en ese sujeto tan golpeado por la historia y por la biología, incluso este pensamiento llegó a permear a algunas mujeres; de esto no se excluye la teoría feminista, me remito a De Beauvoir (1982) quien en su tiempo, llegó a afirmar que “La actitud de desafío en que se crispan las americanas demuestra que están obsesionadas por el sentimiento de su feminidad” (p. 3) e incluso esta misma actitud se encuentra en De Beauvoir que rechaza la maternidad y pone el acento en trascender la corporalidad de las mujeres. Este problema que se encontraba alrededor de los 40’s-50’s, sigue siendo actual al escribir sobre el sujeto del feminismo.

En los tiempos posteriores del auge del slogan << lo personal es político>>, en el proceso de hacer y escribir feminismo, las mujeres se plantearon muchos caminos y vidas distintas, se encontraron con madres, mujeres lesbianas, mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres pobres, todas con distintos contextos y problemas específicos de su localización corporal atravesada por diferentes tipos de opresión, discriminación y/o dominación. El feminismo entonces abrió un ala interseccional, intentando ampliarse en orden de incluir en sus análisis la etnia, la clase y la orientación sexual, esto dio paso a tres cosas principalmente, que el sujeto del feminismo se descentralizara, que se dejaran atrás falsos consensos acerca de la identidad de las mujeres y qué se pensará más allá de las situaciones típicas de mujeres ricas, heterosexuales, con ciertos privilegios como la blanquitud y el acceso a la educación.

En este proceso se comenzó a popularizar y a malinterpretar la frase de De Beauvoir “No se nace mujer: se llega a serlo” (1982, p. 109) y la provocadora frase de Wittig (2006) “...las lesbianas no son mujeres” (p. 57) para indicar que ser mujer es una construcción social y que la categoría de mujer, como se utilizaba hasta entonces, no era representativa a todas las mujeres, sin embargo rápidamente esto muto a un feminismo de género del que hablamos en el apartado anterior, donde no se podía teorizar sobre la diferencia constitutiva de las mujeres, buscando ignorar la parte biológica compartida por éstas. Las feministas americanas de las últimas décadas del siglo XX equiparaban diferencia con subordinación, por lo que dejaron de lado el discurso de la diferencia por considerarlo esencialista

...entendiéndose que, al admitir que las mujeres son distintas a los varones, se acepta su inferioridad y consiguiente subordinación. En consecuencia, arrastradas por ese lastre teórico, las políticas de igualdad han sido frecuentemente igualitaristas. Por ello, de manera progresiva, los Women’s Studies entraron en conflicto con quienes defendían la existencia de cualquier tipo de diferencia entre el varón y la mujer.

(Aparisi, 2016, p. 39)

Desde la perspectiva en discordia que manejamos en esta investigación, establecer que hay diferencias entre mujeres y hombres, no habla de esencias innatas, ni de determinismo biológico. Es difícil hablar de las mujeres porque un discurso homogeneizador y que tiende a la universalidad no las puede representar a todas, sin embargo, no hace falta eliminar esta categoría, porque por ésta podemos entender a un cuerpo sexuado con determinado lugar en la reproducción, cuya capacidad se configuró como un destino biológico-cultural (en tanto su labor se volcó hacia los cuidados) resultando en que, histórica y culturalmente haya sido relegado a una posición de subalternidad. No pudiendo establecerse como un sujeto en tanto que ni siquiera estaban incluidas en la idea clásica de la humanidad y prueba de esto es la

categoría del hombre, que sirve para designar a todo el género humano y que tampoco participan en la idea moderna del sujeto; por lo que cuando hablamos de mujeres no estamos hablando de una esencia.

Incluso podría parecer ridículo querer impugnarle una esencia a la mujer, cuando las tendencias del pensamiento contemporáneo del siglo XXI no reivindican ningún pensamiento esencialista, para explicar esto me remonto al siglo XX y a Sartre (1998) quien estableció que la existencia precede la esencia y atribuyó una esencia nula e indeterminada al género humano, esto socialmente significaba que existía la libertad de transformarse fuera del sujeto social establecido, pues no había esencias. De hecho, hay una tendencia histórica a rechazar las esencias específicas al sujeto o al Yo, podemos rastrear esto desde el empirismo de Hume, por lo que un feminismo filosófico de corte materialista no tendería a establecer esencias.

Tampoco se habla de un eterno femenino o de alguna figura poética que se quiera reivindicar, más bien al impugnar la categoría de mujer se hace referencia a una serie de experiencias comunes y concretas, como menciona Braidotti “...la categoría Mujer, pese a las diferencias que ciertamente existen entre las mujeres individuales, se identifica claramente como una categoría signada por supuestos comunes culturalmente impuestos” (Braidotti, 2004, p. 11) asimismo, Federici (2010) que aterriza la idea, concentrándose en el sujeto histórico-mujer y el labor que la construyó durante el capitalismo:

Si en la sociedad capitalista la «feminidad» se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la «historia de las mujeres» es la «historia de las clases» y la pregunta que debemos hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular. En caso de que la respuesta sea negativa (tal y como ocurre cuando consideramos la organización actual del trabajo reproductivo)

entonces «mujeres» es una categoría de análisis legítima, y las actividades asociadas a la «reproducción» siguen siendo un terreno de lucha fundamental para las mujeres.

(p. 27)

Seguir haciendo énfasis en porque la categoría analítica de mujer sigue siendo necesaria en nuestros días sería excesivo, pues ya se recorrieron varias páginas explicando las razones de actualidad de esta categoría desde una visión materialista del cuerpo, anudando a esto que aún existe una división sexual del trabajo (especialmente en las clases bajas) y que las funciones reproductivas de las mujeres se utilizan en función del capitalismo como un recurso de reproducción de la fuerza de trabajo o como algo explotable y vendible en el caso de la maternidad subrogada.

Otro punto es que, no se ha superado la necesidad de feminismo globalmente, pensemos, por ejemplo, en la situación de las mujeres del llamado tercer mundo y como siguen siendo oprimidas por creencias, como las mujeres Dalits de la India, a las que se les llama intocables y sufren triple discriminación por ser de una casta inferior, por ser mujeres y por tener piel más oscura (Pániker, 2014); por tradiciones como las que se dan en África, Oriente Medio y Asia donde es una práctica común la ablación del clítoris; por reglas y leyes que impiden que las mujeres puedan habitar el mundo, trabajar, viajar y estudiar sin el permiso de su esposo (o padre) como en Arabia Saudita (Sediri, 2014); o sin ir tan lejos, pensemos en la situación de México donde miles de mexicanas se manifiestan en las calles para exigir la despenalización del aborto y exigir cantando algo que, podría parecer de sentido común, pero que en México desgraciadamente no lo es: las niñas no se violan, no se tocan, no se matan. Hablamos de experiencias en común, quizá no son las mismas situaciones para todas las mujeres, pero la violencia y lo que se percibe como una falta de derechos provienen de nacer con una corporeización femenina en una estructura patriarcal que jerarquiza a las

mujeres por debajo de los hombres y no las considera sujetos, sino objetos sexuales o de apropiación, cuerpos que hay que regular y usar.

Aceptar la categoría de mujer como válida en nuestros análisis nos daría la oportunidad de reivindicar las vidas de ellas mismas, ver su impacto en la cultura y en la historia, por lo que acordaremos que ser mujer, más que una verdad ontológica que yace en el cuerpo, es un punto de partida táctico (Vacarezza, 2010) pues hay cierta homogeneidad en las vidas de las mujeres biológicas, sin embargo aunque no se hable de verdad ontológica del cuerpo, si se habla de un deseo ontológico de las mujeres a existir y crearse o como apunta Braidotti “...la predisposición del sujeto para ser” (2002, p. 38); además, uno de los errores teóricos más comunes que cometen aquellos que impugnan que no todas las mujeres participan en la idea del Sujeto Mujer, es utilizar sujeto e individuo como si fuesen sinónimos, esto es “un error categorial, ya que las ciencias no se ocupan de los individuos singulares sino de éstos en tanto que son investigados bajo determinadas condiciones” (Beller, 2012, p. 30) entonces, si bien cada individuo es una acumulación de sus propias vivencias, su entorno y sus situaciones particulares, esto no es a lo que nos referimos cuando usamos la categoría de sujeto, con esto nos estamos refiriendo a un cúmulo de individuos que participan bajo condiciones parecidas en una misma categoría. El individuo es un objeto único, mientras que el sujeto es una representación de significado y supuestos comunes del cual se puede predicar algo.

Pasaremos a revisar qué implicaciones teóricas tiene que existan mujeres investigando al sujeto del feminismo, primero a través de los esfuerzos por pensar una subcultura y una ética femenina para después estudiar las propuestas de epistemologías feministas.

2.3.1.1 El devenir mujer, la subcultura y la diferencia como valor

Si se hace énfasis en la diferencia y no en una supuesta igualdad entre ambos sexos, eventualmente se tendrá que abordar a este sujeto y cuestionar en qué consiste su diferencia y qué va a aportar al conjunto de saberes, porque un movimiento no puede basarse eternamente en el vacío. Los esfuerzos por pensar en un sujeto mujer y en una subcultura de éstas responde, quizá, a la idea de Irigaray de que:

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean, igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas? (1992, p. 9).

Si las mujeres no se reconocen iguales a los hombres, no refiriéndonos solo en términos de oportunidades en una estructura androcéntrica, sino que se afirman como distintas para sí, ya no obedeciendo a ese discurso patriarcal de la mujer como parte complementaria del hombre, ni tampoco como su opuesto, entonces el siguiente paso es que las mujeres se pregunten por su propia persona.

Comenta De Beauvoir (1982) que la diferencia entre las mujeres y otros grupos subalternos, como el proletariado, los negros o los judíos, yace en que las mujeres, a diferencia de los anteriormente mencionados, no tenemos comunidad, no tenemos historia, no tenemos una religión en común o solidaridad de trabajo como es el caso de los proletarios, es por eso que parece difícil concebir que hay un nosotras y por consiguiente, es complicado afirmarnos como sujetos que se afirmarían al oponerse al grupo dominante, sin embargo, y aunque De Beauvoir (1982) nunca lo menciona propiamente, el feminismo puede ser esa comunidad y esa subcultura, pues le ofrece a las mujeres no sólo una posible historia de

emancipación, sino también una historia de opresión compartida como las no tan nuevas tendencias de la historia de la vida privada, la revisión de la caza de brujas o las genealogías feministas; el feminismo también (desde distintos posicionamientos) ha puesto sobre la mesa el problema del trabajo sexual y reproductivo, además del trabajo doméstico no remunerado como parte de la acumulación capitalista (Federici, 2018); otro punto importante es que en la praxis, el feminismo busca proveer una red de apoyo, en muchas ocasiones fuera de las instituciones oficiales, para mejorar las vidas de las mujeres.

Cuando hablamos de subcultura femenina “...se apunta a la complejidad misma de la amalgama de elementos heterogéneos en la que consiste eso que se llama el mundo de la mujer” (Amorós, 1991, p. 133) y se apuesta por un proyecto colectivo de largo plazo de potenciar la diferencia que representan las mujeres en la sociedad, es decir una subcultura femenina, en primera instancia, consistiría explotar todos esos valores que se han asociado a lo femenino: la naturaleza, el cuerpo, la maternidad, la pasión, los cuidados, etc., se comprende que esto pudiera desatar, en una primera mirada, muchas contradicciones, pero el caso no es que las mujeres se identifiquen con la imagen de sí mismas que les ha dado el opresor, jugando a lo que Amorós (1991) llama la perpetuación de la fantasía del macho, sino que, como menciona Gatens

Intentar “escribir” el lado reprimido de estos dualismos no es, necesariamente, luchar por invertir los valores tradicionales asociados con cada parte, sino más bien por desequilibrar o perturbar los discursos en que funcionan dichos dualismos. Se trata de crear nuevas condiciones para formular la diferencia. (2002, p. 148)

Es decir, desde esta perspectiva no se trata de que ahora lo bueno, lo luminoso y valioso se identifique con el lado de la balanza de las mujeres, sino de presionar eso que se nos ha conferido como nuestra negatividad y diferencia para perturbar los discursos actuales y, una

vez que se hayan explorado estas partes reprimidas históricamente, tener más herramientas conceptuales para explorar la diferencia, no como complementariedad u opuesto, porque esto regresa a lo uno, a lo mismo, a lo igual.

Este no es un proceso que se establecerá de una vez por todas, sino que estará en continuo movimiento, de hecho se trata de un doble movimiento, Braidotti (2002) haciendo una lectura de Irigaray se refiere a este doble movimiento al decir que el feminismo se trata de “un proyecto político y conceptual de trascender la posición de sujeto tradicional («molar») de la mujer como Otro de lo Mismo, para poder expresar lo otro de lo Otro” (p. 39) explorar lo otro de lo otro, significaría salir de los modelos binarios y esto nos permitirían acceder a otros imaginarios. Podemos ver que más que una conceptualización, a modo platónico donde el concepto está ligado a lo eterno o a la esencia de una cosa, se trata más bien de pensar en procesos, esto explica porque cuando hablamos de mujeres no conceptualizamos o esencializamos, porque éstas no son algo en específico, no hay una <<mujerilidad>> ontológica, somos, más bien, sujetos deviniendo mujeres.

El feminismo no se instalan en una visión del sujeto como unidad central, sino como “...una entidad dinámica y cambiante.” (Braidotti, 2002, p. 15) es decir, habrá diferentes sentidos del término mujer, porque ésta está permanentemente en construcción según las experiencias de las mujeres en el mundo, pues la subjetividad se comprende como un devenir, concepto que esta misma autora toma de Deleuze, quien entiende el devenir como un despliegue constante de fuerzas, un dejar ocurrir la metamorfosis y el cambio, es decir, el devenir corresponde a la naturaleza fluida de todos los sujetos, la capacidad de salirse de los límites del Yo como unidad progresiva y teleológica, como menciona el filósofo:

Las personas siempre piensan en un devenir mayoritario (cuando sea grande, cuando tenga el poder...) cuando en realidad el verdadero problema es el de un devenir

minoritario: no aparentar, no hacer o imitar al niño, al loco, a la mujer, al animal, al tartamudo o al extranjero, sino devenir todo eso para inventar nuevas fuerzas o nuevas armas (Deleuze, 1980, p. 9).

Es decir, para devenir mujer, las mujeres no tienen que actuar de cierta forma, seguir ciertas reglas, usar ciertos vestidos, tener un estilo de vida particular (a diferencia de las tendencias de los 80's de pedirle a las lesbianas que se feminizaran) no hay porque aparentar o constreñirnos en lo que ser mujer significa en una sociedad patriarcal, no hay una identidad que nos corresponda, sólo hay un cambio continuo haciéndose en nuestro vivir y en nuestra lucha, sin embargo, lo que hace posible este devenir-mujer es una localización encarnada del sujeto femenino, para Braidotti (2004) la primera localización se halla en el cuerpo “Esta manera «posicional» o situada de entender al sujeto determina que la localización o situación más importante sea su arraigo en el marco espacial del cuerpo. La primera y principal localización en la realidad es la propia corporeización o incardinamiento” (Braidotti, 2014, p. 40).

Fuera del pensamiento deleuziano, Braidotti y otras feministas apuntan que el proyecto feminista encarnado trata de construir un simbólico propio. Esto proviene de una necesidad de encontrar representaciones en la cultura que están creadas y escritas por mujeres, ya que el discurso neutral del sujeto universal y descorporeizado no nos identifica.

...Para que el deseo de las mujeres pueda anudarse a un simbólico que no nos oprima, deberemos crearlo y eso no podemos hacerlo por medio de un discurso «universal» sobre el ser humano —este discurso ya lo tenemos y no nos representa— sino hilando las palabras que construyan aquella «casa de palabras» que necesitamos; generando representaciones de nosotras mismas, de las otras, los otros y el mundo que permitan anclar nuestro deseo de un modo que no nos convierta en víctimas sino en agentes.

En último término generando una subjetividad abierta a la resistencia, el cambio, la cooperación y el devenir. (Galcerán, p. 166)

Ya que la primera parte del proyecto es pensar aquello que se nos ha sido establecido como lo propio por la biología, por el sistema patriarcal, por nuestras propias vivencias históricas y por nuestras capacidades corporales sin sentirse víctimas de la situación y sin construir el movimiento feminista en el autodesprecio o inferioridad, lo siguiente, entonces sería pensar, desde nuestra propia subjetividad, qué es lo femenino y representarlo desde nuestros propias terminologías, aplicando que “La mujer no es ya diferente de, sino diferente para poner en práctica nuevos valores” (Braidotti, 2004, p. 17) es decir que, si se quiere que el proyecto feminista transforme la cultura y la sociedad y abra nuevos caminos de pensamiento filosófico tendría que proponer nuevas visiones y una subversión (que no es lo mismo que inversión) de valores, es decir, esta parte se trataría de un proyecto ético. Es importante que esta idea de autonomía tenga en cuenta que nos determinamos mediante nuestras relaciones con los otros.

Construir un imaginario femenino-feminista no podría ser posible sin que se piense la maternidad, tanto en su dimensión del parto-creación como los cuidados, y sin una reflexión de las relaciones de las mujeres con sus madres, relación problemática en tanto que, para la mayoría de las mujeres es ésta quien o representa la subjetividad femenina dependiente y protectora del patriarcado o por otro lado, la madre puede ser aquella mujer que se preocupó más por la propia libertad que por ser una buena madre, por lo que es una figura problemática que merece un análisis desde la perspectiva feminista.

Amorós nos describe los dos caminos que existen en el feminismo, el de la igualdad y el de la diferencia y menciona que ambos son una forma de aprobar al vencedor (los hombres) porque el primero acepta “...sus definiciones de la cultura, los valores, la

trascendencia y la universalidad” (1991, p. 137) y, cuando las mujeres consigan que sean juzgadas bajo los mismos términos se aplicaría la igualdad y así seguiríamos jugando bajo los mismos parámetros de teoría y experiencia, tal cual están; mientras que el segundo camino, el de la diferencia, aprueba al vencedor cuando afirma la propia diferencia como valor, ya que ésta es algo que los mismos hombres construyeron y resaltaron a través de la cultura, es decir, se afirma la diferencia que el vencedor-dominante propuso en primer lugar.

Si bien esto último tiene algo de cierto, la diferencia no es algo negativo o puramente inventado, al igual que Grosz (1994) me parece puntual hacer la diferencia entre la violencia de la diferencia por sí misma y la violencia de querer ser igualado. La primera *“The former is a constitutive, formative, ineliminable violence, the violence of existence and becoming”*^{viii}(p. 208) si bien no se puede apuntar exactamente que es la diferencia y ésta sólo aparece por contraste, ser diferentes de los otros es parte de existir; mientras que la segunda, es decir la violencia de buscar una igualdad de las formas y sujetos, queriendo borrar la diferencia (y excluyendo a los demás) es irracional y es posible cambiarla: *“a violence capable of being transformed, rewritten, even reversed, through the counterviolence of resistance”*^{ix} (p. 208)

Esto es un punto importante que el feminismo puede rescatar: la diferencia entre las mujeres y los hombres es una de las muchas diferencias que existen. Hay un mundo de diferencias con los otros, la tierra está habitada por una multiplicidad de cuerpos que construyen saberes o formas de vida alrededor de sí y sus semejantes (incluyendo en esto a los animales) la diferencia entre hombres y mujeres no es la diferencia única o la diferencia más importante, más bien el pensamiento feminista invita a abrir paso a pensar la multiplicidad y las diferencias de un modo no peyorativo, sin intentar igualar, comparar o jerarquizar, sino más bien tener apertura y reconocer lo diferente.

Zupancic explica como ella percibe la diferencia, sin estar muy convencida del proyecto ético feminista:

“the woman question” does not lie in any specificity or positive characteristics of women, but in its capacity to inscribe the problem of division and difference into the world the homogeneity of which is based on exclusion. This exclusion—and this point is absolutely crucial—is not simply the exclusion of the other side, or half, but above all the exclusion (“repression”) of the split (social antagonism) as such; it is the erasing of a social antagonism. Its reappearance (in the form of feminist struggle) is the appearance of the social division in the pure state, and this is what makes it political, and politically explosive^x (2017, p. 37)

Por lo que, aceptar la diferencia, como mujeres, más que aprobar al vencedor, es reconocer que, por un lado, existen formas distintas de vida; por otro lado, que vivimos en una estructura que se encarga de hacer divisiones sociales de esas diferencias, convirtiéndolas en desigualdades. Un proyecto estético-político de eliminar la diferencia no es nada más que una utopía de paz que se da solo por la similitud de todos los sujetos, pues elimina las diferencias en nombre de una mismidad inexistente.

El feminismo no debería de caer en un optimismo ciego sobre la causa de las mujeres, donde se piense que éstas representan el bien encarnado o la pasividad benefactora en contra del hombre que sólo es capaz de crear a partir de la violencia. Resulta necesario no sólo explorar la diferencia ontológica y social de los otros desde otras perspectivas discursivas que no demeriten la diferencia, además de que es necesario ahondar en las dimensiones éticas y políticas donde se afirman valores y estrategias, es decir, llevar a la praxis nuestras epistemologías, ya que como menciona Amorós (1991) si nosotras no buscamos activamente escribirnos dentro de la cultura, se formará otro discurso que se apropie del feminismo que

ni siquiera represente el hacer de la mayoría de las mujeres, como lo expresa en la siguiente cita:

Cuando se agotan ciertas formas bárbaras de explotación de la naturaleza, cuando ya no se controlan mecanismos delirantes de organización-desorganización de la producción y de la vida social, se invoca a la mujer como mediadora de una vuelta a la naturaleza maltratada, tomándola como coartada de la autocrítica de una determinada forma de civilización hecha solamente a medias. Nuestra marginación de siempre se convierte entonces en gloria histórica por el mero hecho de constituir el reverso silencioso de una historia poco gloriosa y nuestra opresión de siempre se convierte en excelencia ética por el mecanismo de conversión del límite en plenitud, conversión en la que, para Sartre se constituyen los valores. Solo que en este caso no los constituyen: no los vivimos ni forjamos como tales en la tensión de nuestras propias luchas y nuestras propias prácticas (p. 138)

Las mujeres no necesitan neutralizar su sexualidad, ni la diferencia para lograr el proyecto emancipatorio, tampoco se puede negar de tajo la posibilidad de hacer una subcultura de las mujeres o reivindicar ciertos valores, pues en la medida en la que las mujeres no articulen modos de vida alternativos y propios, se crearán otros discursos que no les pertenecerán como tal, pero se aprovecharán del auge de la imagen de las mujeres como sujeto revolucionario. Insistir en un sujeto mujer sería, no tanto apelar a una personalidad innata o a una identidad cerrada, sino a un cambio de paradigma epistemológico y un cambio en la forma en la que valoramos cualidades.

2.4 El cuerpo político, el cuerpo femenino y la división público/privado

Como se ha expresado a lo largo de esta investigación, las mujeres estaban excluidas de la vida del espíritu (las letras, las artes, la filosofía y otras actividades espirituales) y por supuesto, de la vida pública y decisiones políticas, fueron relegadas a la esfera corporal de la existencia, asociando su vida y restringiendo sus posibilidades a los espacios privados: la casa, el matrimonio, los hijos. Incluso, aunque las cosas se hayan modificado gracias a años de lucha colectiva feminista en la conquista de los derechos civiles, sigue existiendo una reticencia a pensar en las mujeres en los espacios públicos, como si éstas se encontrarán fuera de su “elemento natural”. En la RAE, por ejemplo, mujer pública se define como prostituta y mujer de gobierno es definido como mujer de su casa (Diccionario de la Real Academia Española, 2019) mientras que, por otro lado, hombre público tiene otra connotación, pues se define como un hombre que tiene presencia e influjo en la vida social (Diccionario de la Real Academia Española, 2019). Lo público tiene connotaciones diferentes según se trate de un sexo u otro.

Los hombres, de todas las culturas y épocas, interpretaron la diferencia sexual biológica y real a su conveniencia: desde equiparar la menstruación con la suciedad, hasta establecer la idea de la mujer como pasiva en el acto sexual (heterosexual, por supuesto) y pasiva en su lugar en la reproducción (el hombre es el movimiento, la mujer solo es el recipiente) también patologizaban a las mujeres al llamarlas histéricas y al asociar la histeria con el útero (“*The root of ‘hysteria’ is the Greek ‘hystera’, meaning uterus*”^{xi}(Gatens, 1996, p. 25)) o hasta llegaron a definir las por una falta constitutiva, que las privaba de valor y de un lugar en el orden simbólico... ésta falta no era más que la falta de pene, en ese caso, nosotras podríamos definir a los hombres como faltos de pechos o incapaces de procrear y

dar vida, mientras creamos un significado casi trascendental de estos elementos del cuerpo femenino. “*The female body has been constructed not only as a lack or absence but with more complexity, as a leaking, uncontrollable, seeping liquid*”^{xii}(Grosz, 1994, p. 203) en una política que se entiende como ordenadora y reguladora de la vida, un sujeto así no tiene cabida, pues amenaza todo intento de orden y gobierno.

¿Por qué escribir de diferencia sexual y de la política? ¿Por qué el cuerpo, aquello que es tan privado y personal, importa en el ámbito del orden social? ¿Por qué se separa la naturaleza y la política?

Nuestros significados e interpretaciones, incluso de las cosas más naturales no están dados por una suerte de azar o porque tengamos acceso a la esencia de las cosas, los significados están dados en un orden social e histórico, por eso es importante revisar cuál es el papel de la diferencia sexual en la política y observar las bases androcéntricas del cuerpo político; sin embargo, la pregunta que quedaría abierta sería ¿y después qué? Admito entonces, que, además de un análisis sobre la diferencia sexual y la política, caeré en el vicio de los filósofos de intentar modelar una utopía feminista con los elementos que diversos autores ofrecen, ¿qué tendría que cambiar en la política y en nuestras concepciones de ésta para poder hablar de una política feminista y qué elementos se podrían rescatar de otros pensadores? En este último apartado se explorará el isomorfismo del cuerpo político y el cuerpo masculino, donde deliberadamente se excluye a las mujeres no sólo de la política, sino de la sociedad civil y del trabajo.

Mouffe (2001) insiste que no habría que cambiar la esencia de la política, que el camino consiste en buscar opciones para incluirnos en la ciudadanía y que, desde una perspectiva feminista pudiéramos aportar al pluralismo para fortalecer la democracia: “el objetivo es construir un “nosotros” como ciudadanos democráticos radicales, una identidad

política colectiva articulada mediante el principio de equivalencia democrática” (p. 9) si bien comparto que bajo una concepción democrática se trataría de construir políticas de encuentros (y desencuentros) con los otros, insisto en que la política, en su estado actual e históricamente, construye grupos de sujetos que se priorizan ante los otros (volveré a este punto más adelante) por lo que en esta plataforma política no se actuaría en igualdad de condiciones, además no pareciera ser que la democracia representativa actual esté dispuesta a ceder poder a los grupos de ciudadanos y tampoco funciona como un modelo político que reparta el poder a los grupos de cuerpos y dé la posibilidad de gestar formas de autogobierno, los espacios ya están configurados para un grupo de cuerpos que se mueve por sus intereses y *lobbys* específicos.

También resulta problemática la visión de Mouffe donde el feminismo se clasifica como una política de identidad, al igual que Zupančič (20017) me parece que el problema no es del tipo de políticas de identidad, las mujeres no nos *identificamos* como mujeres, más bien el problema es colectivo ¿por qué las mujeres, que son casi la mitad de la población, no se hayan representadas en la política?

(Feminism is) Not a cultural problem, not a problem of identity, but a political problem. Not a problem of “human rights,” but a problem of political rights. At it’s core, feminism has always been a political movement. This is precisely what contemporary ideology tries to make us forget (or else to make us dismiss, precisely because it was political). [...] True feminism depends on positing sexual difference as a political problem, and hence on situating it in the context of social antagonism and of emancipatory struggle. Feminism did not start from trying to affirm some other female identity (and its rights) but from the fact that roughly half of the human race,

referred to as “women,” was nonexistent in a political sense.^{xiii} (Zupančič, 2017, p. 36)

Las mujeres son inexistentes en la construcción del cuerpo político y en la conceptualización y en la práctica de la política. La política, por sí misma, se podría definir como el arte de gobernar, manejando desde la antigüedad una jerarquía entre gobernantes y gobernados, donde el primero es el sujeto activo y el otro pasivo (Bobbio, 2010); una de las formas de dominación que ha estado presente en casi todas las estructuras políticas es el patriarcado, al que podemos definir como “un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres” (Hartmann, 1979, p. 12) es decir no sólo se trata que la política por sí misma conlleve una relación de dominación sobre otros grupos, sino que, entre esos grupos de diferentes jerarquías hay cierto compadrazgo: entre gobernantes y gobernados dominan a las mujeres, cada uno a su modo y claro, según su clase y según su raza.

Lo anterior no es un asunto de género, es un asunto de política sexual: los cuerpos masculinos y femeninos se perciben socialmente de diferente manera, tienen otros significados (recordemos pues, el ejemplo del diccionario) y esto afecta directamente la conciencia de lo que es femenino y masculino (Gatens, 1996) además de afectar como nos relacionamos con los otros y con nosotros mismos. Gatens explica que “[...] la exclusión de la mujer del cuerpo político no es un rasgo contingente de su historia, sino consecuencia de la forma dominante en que se concibe la sociedad política” (2002, p 134).

Tanto el cuerpo político como la racionalidad y la filosofía se han construido excluyendo las posibilidades corporales de las mujeres, “*Classical Athens, often considered the first true body politic, is named after Athena who was born not ‘of woman’ but ‘of man’:*

she sprang fully formed from the head of Zeus”^{xiv} (Gatens, p. 22) Galcerán (2009) por su parte, le da más peso al ejemplo anterior al mencionar que “La sexualidad femenina resulta así extraña a [...] la historia de una civilización que empieza en Grecia y que elimina la procreación del espacio del pensamiento, centrando a éste en la palabra y el lenguaje” (p. 158) donde se premia una idea creacionista del universo y continúa: “encontraremos en sus orígenes la sustitución de la materia primera como potencia del vivir por el discurso divino que crea a través de la palabra” (p. 158) en la cuna de la civilización se elimina todo rastro de sangre, parto y reproducción femenina, para concentrarse en el lenguaje y en una búsqueda de una libertad incorpórea a través del uso de la racionalidad.

A pesar de que desde el inicio de la historia los hombres fueran quienes estaban encargados de la política y de la escritura del mundo, la creación del cuerpo político como analogía del cuerpo masculino comienza a establecerse a partir del siglo XVII y XVIII, según Gatens

Modern political theory typically conceives of political life as a state created by a contract, entered into by rational decision and designed to ensure the protection and safety of the body and its needs. As it is a contract entered into by men only, one must surmise that it is a contract designed to secure the needs of male bodies and desires. This contract is also thought to create an artificial body: Hobbes’ leviathan, for example, is an ‘artificial man’^{xv} (1996, p. 51)

La creación del hombre artificial es un grupo de hombres unidos frente a los peligros de la naturaleza, pues Hobbes (1980) sostiene que la condición natural del hombre es de guerra contra todos, por lo que el cuerpo artificial le daría protección y seguridad. Gatens (1996) sostiene que la creación de un hombre artificial deja entrever una fantasía masculina casi infantil de encontrarse libres de la naturaleza y por lo tanto, de las mujeres (libre del cuerpo

de la madre) ese deseo por una libertad de la naturaleza se expresa al crear un cuerpo artificial que corresponda a aptitudes que eran consideradas masculinas: la objetividad, la racionalidad, la capacidad arriesgar la vida (Gatens utiliza la palabra *forfeit* para referirse a esto y recordemos a De Beauvoir (1982) cuando menciona que en esta sociedad vale más aquel que arriesga la vida, que quien la da) las mujeres ni siquiera eran consideradas para ser parte del cuerpo político por su excesiva tendencia al sentimentalismo y que éstas no podían cumplir con sus deberes de ciudadano al no poder enfrentarse al peligro.

Para este punto resulta casi evidente que el cuerpo político corresponde a una analogía con el cuerpo del hombre, incluso la imagen del Leviatán es un rey (el soberano) cuyo enorme cuerpo está conformado por muchas personas (el pueblo) ese cuerpo retratado como el Leviatán está hecho a semejanza del cuerpo masculino y lleva consigo su propia ética encarnada: la política se forma a sus deseos y a su palabra, “*Man forms society in the same way that God formen man; through a conscios, deliberate speech-act*”^{xvi} (Bootle, 2008, p. 503).

Todas las partes del Leviatán y todos sus miembros son funcionarios masculinos, las mujeres no tenían un Leviatán, éstas fueron tragados por éste, no estaban contempladas, ni se les preguntó, solo se añadieron al pacto como una propiedad, al igual que los niños y el ganado:

The modern body politic has ‘lived off its consumption of women’s bodies. Women have serviced the internal organs and needs of this artificial body, preserving its viability, its unity and integrity, replacing its bodyparts, without ever being seen to do so’^{xvii} (Gatens, 1996, p. 23)

Aunque las mujeres no pertenecieran a este pacto entre hombres, al ser cuerpos existentes, se instrumentalizaron para servir a la construcción y mantenimiento del Estado y la familia,

tal como se utilizaron otros cuerpos como el de los esclavos, incluso si lo pensamos fuera del esquema feminista, los cuerpos de los hombres también se instrumentalizaron para el trabajo, especialmente los de clases bajas.

Parte de la filosofía de Hobbes se utilizó como premisas de gobernabilidad social y buscaba eliminar las creencias populares que los sujetos tenían del cuerpo, estas creencias tendían a la magia natural, se asociaba al cuerpo con poderes ocultos y se creía que estaban directamente conectado con el cosmos, cuerpos con esas creencias no se ajustaban a la forma en la que el trabajo estaba mutando, mientras estos eran más azarosos, el trabajo los requería disciplinados, por lo que Federici (2010) insiste en que tanto Hobbes como Descartes sentaron precedentes para una filosofía del cuerpo mecanicista y sin voluntad, abriendo así “...la posibilidad de subordinarlo a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de formas de comportamiento uniformes y predecibles.” (2010, p. 191).

Las mujeres, incorporadas al pacto social, eran usadas como mercancía, al ser entregadas en matrimonio a cambio de intercambios económicos o para cerrar uniones sociales. Su rol más importante era el de madre, pero a partir de una serie de cambios en la fuerza del trabajo en el siglo XIX y la instauración de la familia nuclear, las mujeres (de clases bajas) fueron utilizadas principalmente para labores domésticos como cocinar, barrer y fregar los pisos, lavar los baños, etc., cuidar a los más pequeños o ancianos, remachar botones y rasgaduras de las ropas, además de servicios personales a los hombres, como satisfacer sus deseos sexuales, ya sea a través del convenio matrimonial o la prostitución, es decir, las mujeres dedicaron sus cuerpos y, eventualmente, su subjetividad a ser servidoras de los hombres, mientras estos trabajaban en las fábricas.

Federici (2018) en otra de sus obras, nos explica que la visión de, o mujer de casa o mujer prostituta como las únicas versiones de las mujeres se construyó especialmente en el

siglo XIX pues las mujeres trabajadoras y con mayor independencia no deseaban parir a la próxima generación de obreros y perder con esto, sus nuevas libertades, por lo que mediante un proceso de ingeniería social se instruyó a las mujeres para que fueran amas de casa de tiempo completo y se tuvo que hacer una tajante división entre la ama de casa de buenos valores y la prostituta, nos dice ésta:

No carece tampoco de importancia que la creación de la familia de clase obrera y de una mano de obra más sana y productiva requiriese que se instituyera una separación neta entre el ama de casa y la prostituta; los defensores de la reforma reconocían que no iba a ser fácil convencer a las mujeres de que se quedaran en casa para trabajar gratis, cuando sus propias amigas y hermanas ganaban más y trabajaban menos vendiendo servicios sexuales en la calle... (2018, p. 78)

Por lo que, hubo una separación entre buena mujer y la mala mujer, la primera como el ángel del hogar, la esposa sumisa y obediente, mientras que la segunda encarnaba la prostituta, con su supuesta vileza. Con un lugar tan definido en la sociedad, donde en el espacio público sólo se les reconocía como prostitutas/mujeres de la calle, en un mundo cuyas relaciones políticas y significados ya estaban dados ¿cómo se podrían incorporar las mujeres como sujetos a la política?

“*Women, and others, were not copartners in this dream and to attempt to join it at this late stage is as futile as trying to share someone’s psychosis*”^{xviii} (Gatens, 1996, p. 26) a partir de la Ilustración cuando ideas sobre el sujeto universal, la democracia y libertad llegan a las mujeres de clases altas y comienzan a expresar sus voces, se utilizan dos estrategias para callarlas: la primera es animalizarlas y la segunda es reducirlas a su sexo, como si éste le impidiera pensar correctamente o la impidiera de utilizar la racionalidad, Gatens (1996) lo ejemplifica con la experiencia de una de las pioneras del feminismo “*When Mary*

Wollstonecraft, for example, had the audacity to address the issue of women's political rights, Walpole called her a 'hyena in petticoats'^{xix} (p. 24) lo que las mujeres pedían en los tiempos de Wollstonecraft era ser incluidas en las decisiones políticas, alegando que al tener la educación adecuada, las mujeres podían llegar a ser tan racionales como un hombre, se buscaba una igualdad y abolir los privilegios de los hombres, sin embargo aunque actualmente las mujeres cuentan con más derechos que entonces y se promuevan agendas de equidad, los cuerpos de éstas parecieran no encajar (o sobresalir) en la vida política:

La corporeidad femenina como se vive actualmente constituye una barrera para la participación “equitativa” de las mujeres en la vida sociopolítica. Supongamos que nuestra política corporal fuese creada para ampliar e intensificar las capacidades históricas y actuales de la mujer. El objetivo principal de semejante política corporal podría ser promover condiciones para la reproducción saludable de sus integrantes. Si éste fuera el caso, entonces supuestamente algunos hombres empezarían a exigir que la ciencia médica proporcionara formas para que superaran sus desventajas biológicas o “naturales”, inventando, por ejemplo, medios a través de los cuales pudieran amamantar. (Gatens, 2003, p. 145-146)

Es decir, las mujeres no están incapacitadas para la política, sino que las capacidades se evalúan según la cultura, lo que ahora parecería una imposibilidad o un impedimento, en otra forma de organización no lo sería, sin embargo, al estar la sociedad y el trabajo dominado por el sector masculino los espacios se configuran para sus necesidades. En el caso de que las mujeres requieran alguna petición específica, ya sea un permiso de maternidad para ausentarse de su trabajo o tener la libertad corporal para utilizar el sistema de salud público para abortar, se toman esto como privilegios o concesiones.

Las consecuencias que el sistema androcéntrico actual tiene para las mujeres y para sus derechos es fatal y mortal en algunas ocasiones, especialmente en el sistema judicial, como bien apunte Gatens (1996) *“Our legal and political arrangements have man as the model, the centre-piece, with the occasional surrounding legislative insets concerning abortion, rape, maternity allowance, and so on. None of these insets, however, take female embodiment seriously.”*^{xxx} (p. 24). Como el cuerpo político está diseñado a semejanza del hombre, a su ética y a su razón, los asuntos que afectan directamente a la corporalidad de las mujeres no son tomados en cuenta, ni son abordados con seriedad y rigurosidad; esto se puede observar, primero, en la forma en la que se lleva la discusión del aborto, donde el feto en cuestión no es un ciudadano, no lo es más que las mujeres que, por lo menos en casi todos los estados de México, no tienen completa autonomía para decidir sobre su cuerpo, sin embargo, la vida del feto (que es un conjunto de células) se puede proteger, aunque eso sea invasivo y traspase los límites corporales, llegando a considerar un delito que una mujer decida no continuar con su embarazo.

Y segundo, esta fraternidad entre hombres se puede observar en el sistema legal en casos de violación o de feminicidio, como nos dice Harding

¿Cómo fue que la violencia contra las mujeres, en todas las clases y las razas de nuestra moderna sociedad occidental —generalmente cometida por hombres de sus propios grupos sociales en los que supuestamente las mujeres podían confiar— llegó a ser persistentemente interpretada por los sistemas legales como algo que las mujeres “se buscan” y que cometen “hombres anormales”? (2012, p. 47)

Los casos de violencia sexual y de asesinato hacia mujeres por parte de hombres que ellas conocen y se supone que confían, que, incluso son sus parejas ¿no nos arroja una visión de cómo se perciben las mujeres en nuestra sociedad? Porque si bien en muchas ocasiones los

delitos son castigados o la sociedad los condena, la palabra del hombre, incluso aunque sea un presunto asesino o un violador, sigue dominando el espacio. Pienso en un ejemplo específico como lo es el asesinato de Ingrid Escamilla [cfr. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51469528>] quien fue asesinada y desollada por su pareja. En redes sociales se leía continuamente que la joven se merecía (esa horrible muerte) por estar con un hombre mayor y que era normal que un hombre sintiera celos al estar con una joven tan atractiva y joven, por un lado, podemos observar que una parte de la sociedad masculina justifica posesión sobre los cuerpos de las mujeres, mientras que por otra parte las autoridades correspondientes al procesar al asesino, sólo les bastó con que éste amenazara con un posible suicidio para evitar la cárcel para así ser mandado a un instituto mental para evaluarlo, donde actualmente se encuentra.

Haría falta una investigación crítica sobre los tratos y sentencias que se dan en los tribunales a los hombres por crímenes que involucren violencia hacia las mujeres, pero pareciera que, como menciona Gatens (1996) hay una serie de prácticas y creencias que sostienen actitudes sociales y cívicas hacia las mujeres, porque en primer lugar no eran parte del contrato social y se suponía que éstas eran protegidas (o no) por ser esposas o hijas de hombres, eran protegidas en su calidad de propiedad, pero no porque tuvieran un lugar como ciudadanas.

Una nota muy específica para las consideraciones anteriores, se puede encontrar también en el contexto mexicano, que es uno de los puntos de partida en él que se genera esta tesis. Si bien las mujeres se han incorporado en casi todo el mundo a puestos en el gobierno, esto no ha cambiado la estructura de la política, así es en México, donde existe cierta paridad de género en el congreso desde el 2018 (Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres, 2018) aun así México es uno de los 10 países más peligrosos

para vivir si eres mujer (Forbes, 2020) y solamente en 2 estados hay despenalización del aborto, es decir no existe medidas feministas como tales y tampoco el hecho de que algunas mujeres ostenten puestos de poder, nos da más libertades como grupo.

En una plataforma de democracia representativa “Afirmar que la vida política debe dar su espacio a las mujeres no lleva implícito el hecho de que ellas deban formar un grupo coherente y solidario” (Agacinski, 1998, p. 166). Que existan diputadas o políticas mujeres no significa que su agenda sea feminista o que vaya a representar a las mujeres, en muchas ocasiones mujeres sólo están en posiciones políticas por poder para sí mismas o por dinero, pero no porque se sientan parte de un movimiento como el feminismo o porque reconozcan las causas de éste como propias.

O por otro lado, en el caso de que si se identifiquen con la agenda feminista, por sí solas no pueden cambiar toda una estructura y se limitan a seguir protocolos, como explica Gatens “*The problem remains of what these ‘others’ can say of their ‘otherness’ within the political body and using the political language that has been developed over the duration of the existence of that body.*”^{xxi} (1996, p. 98) la política en su nivel óptico se ha configurado como ya se ha insistido a lo largo de este capítulo como un espacio masculino con ciertas reglas y plataformas ya establecidas y aunque otros se incorporen no significa que el cuerpo político se vuelva más diverso o pueda abrirse al diálogo con otras éticas o con otros cuerpos, es más un proceso de absorción del otro que una expansión.

Pensemos incluso en que ni siquiera hay formas efectivas de democracia directa para garantizar que todas las partes de la sociedad sean escuchadas, si existieran posibilidades de democracia directa que permitieran la incorporación de otras formas de ser y realmente pudiera existir un diálogo y otro tipo de relaciones (no mediadas por la burocracia) entre los

sujetos y grupos políticos, eventualmente el ejercicio político cambiaría, sin embargo, esto no parece ser así.

Al igual que Agacinski (1998) comparto la búsqueda por una elegancia en las formas, es decir, parte del proyecto feminista busca introducirse progresivamente a los espacios que históricamente han pertenecido a los hombres y modificarlos, sin embargo no me parece que un reparto del poder entre los hombres y las mujeres sea el fin del feminismo como tal, por lo menos no con las condiciones actuales, si como dice Hawaray ‘‘El feminismo es, en parte, un proyecto para la reconstrucción de la vida pública y de los significados públicos’’ (1995, p. 134) es decir, si el feminismo tiene pretensiones transformadoras no es suficiente que las mujeres sean aceptadas en una estructura androcéntrica, se necesita una transformación radical de la sociedad y de lo que entendemos por política, tiene que existir una filosofía feminista que cuestione cómo están contruidos estos espacios públicos, quién encarna qué y por qué es así. Esta filosofía feminista deberá ser crítica ante la definición de política que busca imponer jerarquías, pero también desconfiar de los proyectos que buscan homogeneizar a los sujetos sin más, sin ocuparse de las diferencias, las necesidades y deseos de cada multitud o grupo de sujetos.

El cuerpo no tiene un significado o una esencia fija, la diferencia sexual tampoco la tiene, sin embargo, hay una diferencia entre ambos sexos (lo que hace que no sea un solo sexo y posibilita la reproducción) que a lo largo de los siglos se ha intentado interpretar y se ha separado hacía extremos opuestos, donde uno encarna ciertos atributos, tiene distintas actividades e incluso viste de ciertas formas, mientras que el otro es su contrario o complemento, dependiendo del caso. La cultura según las necesidades (políticas y económicas) ha modelado lo que significa ser mujer u hombre en femenino o masculino; por su parte, la biología, la primatología y algunas ciencias se han construido a partir de

interpretaciones y miradas sexistas que privilegiaban a lo masculino, mientras que las relaciones políticas nos han socializado para cumplir determinados roles, para aceptar como propios comportamientos que observamos y que luego repetimos.

Estas formas de ser, si bien son encarnadas, también pueden ser cuestionadas, no acatadas y desechadas, esto no parece ser tarea complicada, especialmente ahora que la cultura popular y la publicidad pareciera que busca que transgredamos estereotipos de género, lo más complejo sería analizar aquellos imaginarios contruidos y desde ahí partir para cuestionar profundamente los lugares asignados y la normalidad: no podemos negar lo que somos ahora, ni lo que fuimos (nuestras genealogías) plantearnos nuestra materialidad y nuestras limitaciones (en lugar de relativizar y/o trivializar nuestras características) son el camino para preguntarnos qué queremos ser y qué esperamos del movimiento feminista.

El proyecto feminista, para muchas de las filósofas de la diferencia que abordamos en esta investigación, tiene mucho énfasis en lo común, por eso, quizá, se recurre a la política spinoziana como herramienta feminista, ya que en su idea de democracia (solo en esta forma de gobierno) está implícito que son las multitudes las que se encargan de los asuntos públicos, derechos, la guerra y la paz (Spinoza, 1986) y que las multitudes no necesariamente se guían por la razón, entonces la pregunta es cómo guiar todas estas pasiones conglomeradas en acuerdos basados en el bien común y en procurar la vida. Por supuesto que Spinoza también era un hijo de su tiempo y en el Tratado Político se puede ver su argumento (inconsistente con la totalidad de su filosofía) de porque las mujeres no deberían de ser parte del cuerpo político, pero principalmente le rescatamos que, para el filósofo como posteriormente para las feministas, la política no está excluidas de las pasiones, pues es un conjunto de relaciones que se unen o se dispersan, la política, no es contraria, sino que es como la naturaleza, una creación constante. En una lectura del TP, Tejeda (2007) menciona que:

Si hay “concentración de poder” solo una parte del cuerpo social se beneficia, entonces en la mayoría se genera odio (pasión triste) y una tendencia a la fractura (descomposición del cuerpo político). Si hay “ampliación de poder” se genera amor y concordia (pasión alegre) por lo cual se afirma la totalidad del cuerpo político (se componen relaciones) (p. 147-148).

No sólo es la situación colectiva de las mujeres la que está subordinada en nuestras formas de existencia actual, sino que en la organización social no hay un lugar para decir nosotros, ni para la multitud o para la comunidad, esa es la preocupación feminista por empezar a pensar formas de vida alternativas que basen su causa en lo común:

El problema para nosotras ya no es cómo gobernar a unas poblaciones devenidas libres sino cómo construir entre todas aquellos espacios compartidos y aquel discurso que dé cuenta de la realidad común, y que nos permita no ser presa, una y otra vez, de élites voraces y depredadoras, que nos condenan a perseverar en la sumisión como mal menor (Galcerán, 2009, p. 199)

Una de las principales preguntas y propuestas políticas de las feministas es sobre cómo gestionar lo común entre varios grupos de sujetos, este énfasis está enraizado primeramente en la misma situación de las mujeres y sus vivencias, en buscar alternativas viables al capitalismo (algunas feministas como Federici o Braidotti se oponen activamente a propuestas como el aceleracionismo) y a las formas de dominación que históricamente se vienen replicando no sólo entre gobernantes y gobernados u hombres y mujeres, sino también de nuestras mismas relaciones dominantes en el espacio que compartimos en común, que es la tierra, donde hemos desplazado, capturado y esclavizado a los animales y hemos dejado en el abandono formas sustentables de llevar a cabo nuestras necesidades más básicas como lo son el alimento, la deposición de desechos humanos y de vivienda.

El feminismo de la diferencia, finalmente, es una propuesta de otras formas de organización más material y vivencial, es regresar a una idea más extensa de que significa ser un animal político-social y entender que somos quienes somos por el contraste con los otros, por lo que es necesario entender que hablamos de políticas de encuentros y desencuentros, que tienen que ser cuidados, mantenidos y analizados para conservar lo común (Galcerán, 2009) ya no basándose exclusivamente en el sujeto individual como algo ya establecido, sino pensando en ampliar las relaciones y la libertad de la comunidad.

3 Metodología

Este trabajo se basa mayormente en las propuestas de la epistemología que se avoca a construir conocimiento en torno a la filosofía feminista, que según Blazquez (2012) consisten en “la crítica a los marcos de interpretación de la observación; la descripción e influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación; la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad, así como las propuestas de reformulación de las estructuras de autoridad epistémica.” (p. 22-23) por lo que se hizo una selección cuidadosa de autoras feministas de diversas posturas para generar una discusión en torno a diversos temas del feminismo, estos grupos de autoras fueron primero las pioneras De Beauvoir, Firestone y Millett, también Braidotti, Federici, Gatens, Grosz, Galcerán que hablan del cuerpo sexuado, mientras que por otro lado se utilizó a autores que se inclinan por la perspectiva del género como lo son Butler, Wittig y Foucault.

Puesto que la discusión se puede llevar por varios niveles que buscan aclarar las dimensiones del cuerpo en la constitución del sujeto utilizaremos el planteamiento progresivo, el cual consiste en “...considerar, mediante puntos de vista sucesivos, una misma noción o nociones, que se estudian profundizando cada vez más.” (Russ, 2001, p.113) por lo que, el concepto principal y la serie de conceptos se van aclarando a lo largo de la disertación, llevándonos gradualmente a un acercamiento progresivo, el cual “...parece a la vez posible y deseable: esta estructura se enraíza en un proceder del pensamiento que progresa, de etapa en etapa, hacia un concepto cada vez más rico y complejo, producido en un nivel de reflexión superior” (Russ, p. 113).

Como en nuestro trabajo contamos con múltiples conceptos de cuerpo debido a las diferentes modalidades del feminismo, un planteamiento progresivo nos puede ayudar a

confrontar puntos de vista diversos, a profundizarlos hasta llegar a un concepto de cuerpo que satisfaga los niveles que proponemos aquí y llegar así al concepto de cuerpo no sólo en el sujeto, sino también en la política, por lo que propongo el siguiente orden para hacer una revisión a través de los capítulos que previamente mencione:

- 1) Primera parte: El cuerpo es una estructura física y material del ser humano, según los órganos sexuales y determinadas hormonas nace hembra o macho, lo cual le asigna un determinado papel social (Nivel biológico).
- 2) Segunda parte: El cuerpo sexuado es aquel que permite el desarrollo de ciertos sujetos mujeres que pueden llegar a proponer conocimientos, que se oponen, modifican y critican y/o agregan a los saberes oficiales. (Nivel epistemológico)
- 3) Tercera parte: En el cuerpo sexuado de las mujeres se hayan muchas tensiones, puesto que es la base de su opresión en determinadas edificaciones políticas que, a la vez construyen saberes acerca de qué significa nacer en el cuerpo de una mujer, a la vez que excluyen a las mujeres de la vida pública (Nivel político-ontológico).

Con mucho cuidado se intentará evitar caer en planteamientos que busquen resaltar la esencia de las mujeres, puesto que la teoría feminista, tan múltiple, es consciente de que no hablamos de una sola mujer, de un espíritu femenino o de una sola clase de mujer, se intenta hacer una reflexión de la colectividad y comunidad(es) de mujeres.

Esta investigación privilegia los análisis de la diferencia sexual. Gatens (2002) considera que las feministas ya no necesitan, para dar autoridad a su voz, colocarse en categorías clásicas de análisis como liberales, marxistas, radicales, sin embargo, posteriormente menciona que, si se procede a enfatizar la diferencia sexual en lugar de asumir una postura de igualdad, se rompe relaciones con las teorías liberales.

4 Reflexiones finales

A lo largo de la investigación se fue profundizando en la noción de cuerpo para ser analizado desde una perspectiva política e histórica. La política, al igual que las mujeres y el cuerpo, no tiene una esencia fija y determinada, aunque el término se conserve a través del tiempo, el significado sí que varía históricamente, por lo que estas relaciones que componen lo político no son definitivas o ahistóricas; mientras que el cuerpo es irrepresentable, es una determinación abierta. Ninguna característica biológica, histórica o cultural da la respuesta de lo que es un cuerpo, del cuerpo se puede predicar bastante sin llegar a abarcarlo por completo y sin embargo está cargado y encarnado de texto y significado, es por eso que parte del proyecto feminista se ha encargado de reescribirlo, especialmente el cuerpo femenino que históricamente se ha configurado como un cuerpo alienado. Gatens (2002) llega a afirmar que en la teoría feminista ya no se sabe si se escribe el cuerpo femenino o si se escribe la feminidad, pues la diferencia ya no es clara.

Analizar el cuerpo bajo una perspectiva feminista materialista nos permite abrir caminos de pensamiento no solo para entender la diferencia sexual en las relaciones sociales y de producción desde la perspectiva de las mujeres, sino también comprender la subjetividad como algo material y encarnado; además de apreciar y estudiar los procesos de cambios y flujos que atraviesan las mujeres, y así apropiarnos, con nuestros ojos, sentidos y nuestra pluma, de aquello que se ha denominado nuestra otredad, ofreciéndole un giro corporal a la filosofía.

Las divisiones y dualismos son características del pensamiento patriarcal que divide y jerarquiza. Los dualismos como cultura/naturaleza u hombre/mujer, otorgan más valor a uno de los elementos del binomio con relación al otro, estas relaciones suelen explicar dos

elementos opuestos o contrarios y en los que opera una lógica de dominación donde la cultura adapta la naturaleza a sus necesidades y donde las mujeres sirven a los hombres, lo mismo con la dicotomía de público/privado donde se abstrae del sector privado (la socialización y las actividades del día a día) de su poder político, mientras que dualismos como mente/cuerpo se reproducen en otros dualismos como el sistema género/sexo que algunas feministas defienden.

Otra de las formas en las que se utilizan los dualismos es para crear relaciones de complementariedad dándonos la ilusión de armonía y naturalizando binomios que podrían ser entendidos y explicados como construcciones culturales. Que se cuestionen esos dualismos no significa que no exista algo como naturaleza o cultura, sino es más bien discutir el nexo que los une para historiar todas aquellas categorías o divisiones que se aceptan como naturales.

Asimismo una reflexión como la que se llevó a cabo en el apartado 2.4 sobre las bases de la civilización y del cuerpo político nos lleva a entender que el lugar que tenemos como subciudadanas no es contingente históricamente hablando, los hombres excluyeron a las mujeres de la creación y mantenimiento de la cultura, pensemos, por ejemplo, en los diálogos platónicos, los cuales se componen de un grupo de hombres que se unen a conversar y a poner los pilares en los que se construye la filosofía, sin ninguna mujer tomando la palabra, pues la única mujer que se expresa en los diálogos, Diotima, es un recuerdo de Sócrates.

Así como el ejemplo anterior, podemos encontrar momentos de cómo se formó una sociedad y política androcéntrica y una cultura patriarcal en la historia y en la literatura, sin embargo, quizá no podamos trazar el origen sobre cómo fue que los hombres obtuvieron el poderío, la palabra y al mundo, de eso sólo podemos sacar conjeturas o argumentos biologicistas, pues se trata de una época en la que no se escribía historia.

El lugar que tienen las mujeres en la sociedad, como el lugar que tienen los afroamericanos en Estados Unidos de América, los indígenas en México, los aborígenes en Australia, no es casual y a diferencia de estos, las mujeres ni siquiera son minoría, son la mitad de la población que está desaparecida de cualquier contrato social (o que está junto al ganado y las posesiones) mudas e imposibilitadas a la hora de tomar decisiones respecto a cómo construir la sociedad. Es por eso que a lo largo de la investigación se insiste en que ser mujer no es un sentimiento, ni tampoco una ideología, es una historia que todavía estamos escribiendo, pero que parte de ésta está relacionada con el lugar que se tiene en la reproducción y cómo se utilizó esta capacidad ya sea para el provecho de los hombres (pues estos eran la humanidad) o para el provecho del capital. El problema de las mujeres sigue siendo un problema político.

La política se manifiesta en sus dimensiones institucionales, presentando categorías como representación, legitimidad, pueblo, soberanía, poder, entre otros. El feminismo en su raíz y práctica no busca adherirse a esas modalidades, pero sí busca influir en lo político entendido como el proceso en el cual un conjunto de sujetos progresivamente toma forma de una verdadera comunidad, mediante reglas explícitas e implícitas que no están ausentes de conflicto (Rosanvallon, 2002). El objetivo es modificar el significado de los espacios públicos, en algunos casos, a través de la escritura (construir la casa de palabras) o en otros, desafiando el orden público y a los símbolos de la hegemonía.

Por supuesto, el feminismo no es un movimiento centralizado y se desarrolla de muchas formas fuera de lo institucional, pues el proyecto feminista está, desde los 70s, ligado al slogan <<lo privado es político>>, la ética, nuestras relaciones, nuestras vidas y nuestras localizaciones específicas son políticas; en la India el feminismo puede estar ligado a movimientos en defensa de la tierra y rescatar la relación de las mujeres y la naturaleza,

mientras que en otros países puede estar ligado a la obtención de derechos o en otras culturas tenga que ver con la afirmación de identidades precoloniales. No es una receta de acción, es responder en contra de las condiciones particulares de dominación, esto también se ejemplifica en la cultura contemporánea donde el feminismo se enfoca, entre otras cosas, en criticar, confrontar y negar los estrictos cánones de belleza que se imponen a las mujeres para formar parte del mercado de consumo de los cuerpos.

Tampoco parece que el feminismo sea un proyecto de igualdad con los hombres, como se explicó anteriormente las mujeres tendrían que neutralizar su corporalidad para adaptarse a un modelo de racionalidad y política que está construido para excluirlas del mismo, donde se pone énfasis en la producción, pero no en la reproducción, siendo éste un tema que se toca escasamente en la política.

Si bien se podría hablar de igualdad en tanto reconocimiento de las diferencias y multiplicidades sin jerarquías ontológicas. Ese punto me parece una línea de investigación sugestiva e interesante, debido a que conecta con otros proyectos emancipatorios y no se encasilla en juegos de poder entre mujeres y hombres.

Uno de los elementos que, en la perspectiva de esta investigación, se pueden rescatar de la obra de Millett (1995) es su crítica a las relaciones que se hacen bajo el patriarcado, la política se articula por el poder, donde ciertos grupos se colocan ante otros, buscando que la relación sea la sujeción u obediencia, la política se ha conformado como maquiavélica; sin embargo, me parece puntual apuntar que, al no existir un gobierno totalmente feminista hasta el día de hoy, no sabemos si estas tendencias se encuentren presentes en el feminismo, esto nos obliga a estar atentas, ser críticas y responsables con nuestro movimiento y nuestros comportamientos hacia los otros, porque si no es así y replicamos estos aspectos que se

critican tanto de la política y del patriarcado, abríamos paso a posiciones conservadoras que insistirían que la dominación, las jerarquías y el egoísmo son parte de la naturaleza humana.

Notas

Traducciones libres

ⁱ El cuerpo no tiene una verdad o una naturaleza verdadera, ya que es un proceso y su significado y capacidades variarán de acuerdo a su contexto

ⁱⁱ Esto permite que la subjetividad sea entendida como completamente material y que la materialidad sea extendida e incluya y explique las operaciones de lenguaje, deseos y significaciones

ⁱⁱⁱ La noción de diferencia sexual, una diferencia que es originaria y constitutiva, que no, estrictamente hablando, ontológica; en todo caso ocupa un lugar pre ontológico –ciertamente pre epistemológico- en la medida en que hace posible qué cosas o entidades, qué seres existen (la pregunta ontológica) y en la medida en que debe preexistir y condicionar lo que podemos saber (la pregunta epistemológica).

^{iv} Éticamente el liberalismo podría estar asociado con una cierta definición de autonomía: la carga recae sobre nosotros para legislarnos en ausencia de una determinación dada o natural de lo que es ser humano.

^v El uso que le dan a la distinción de sexo/género es para alentar o engendrar una neutralización de la diferencia sexual y la política sexual.

^{vi} Lo que deseo traer a colación en las investigaciones implícitas y explícitas de la teoría del género es la suposición irracional y sin argumentos de que, tanto el cuerpo como la psique son 'tabula rasa' pasiva postnatal. Es decir, para los teóricos del género, la mente, de cualquier sexo, es una entidad neutral, pasiva, un estado en blanco, en el que se inscriben varias "lecciones" sociales. El cuerpo, en su opinión, es el mediador pasivo de estas inscripciones. El resultado de sus análisis es la solución simplista a la opresión femenina: un programa de reeducación, el desaprendizaje de los códigos arbitrarios y opresivos del patriarcado y el reaprendizaje de lo políticamente correcto.

^{vii} El cuerpo está limitado por sus límites biológicos —límites, por cierto, cuyo marco o "capacidad de estiramiento" aún no podemos saber, no podemos suponer, incluso si debemos presumir algunos límites. El cuerpo no está abierto a todos los caprichos, deseos, y esperanzas del sujeto.

^{viii} La primera es una violencia constitutiva, formativa, no eliminable, la violencia de la existencia y de convertirse en algo.

^{ix} Es una violencia capaz de ser transformada, reescrita, incluso es posible revertirla, a través de la contra violencia de resistir.

^x La “cuestión de la mujer” no radica en ninguna especificidad o característica positiva de la mujer, sino en su capacidad de inscribir el problema de la división y la diferencia en el mundo cuya homogeneidad se basa en la exclusión. Esta exclusión —y este punto es absolutamente crucial— no es simplemente la exclusión de la mitad de la población, sino sobre todo el problema de la exclusión (“represión”) de la rotura (antagonismo social) como tal; es el borrado de un antagonismo social. Su reaparición (en forma de lucha feminista) es la aparición de la división social en el estado puro, y esto es lo que la hace política y políticamente explosiva.

^{xi} La raíz de la palabra histeria viene del griego “hystera” que significa útero.

^{xii} El cuerpo femenino se ha construido no sólo como una falta o ausencia, sino como una complejidad, un líquido con un goteo incontrolable, que se filtra.

^{xiii} El feminismo no es un problema cultural, no es un problema de identidad, sino un problema político. No es un problema de "derechos humanos", sino un problema de derechos políticos. En esencia, el feminismo siempre ha sido un movimiento político. Esto es precisamente lo que la ideología contemporánea intenta hacernos olvidar (o bien hacernos descartar, precisamente porque es político). [...] El verdadero feminismo depende de plantear la diferencia sexual como un problema político y, por tanto, de situarla en el contexto del antagonismo social y de la lucha emancipadora. El feminismo no partió de intentar afirmar alguna otra identidad femenina (y sus derechos) sino del hecho de que aproximadamente la mitad de la raza humana, a la que se hace referencia como "mujeres", no existía en un sentido político.

^{xiv} La Atenas clásica, a menudo considerada el primer cuerpo político verdadero, lleva el nombre de Atenea, que no nació "de mujer" sino "de hombre": surgió completamente formada de la cabeza de Zeus.

^{xv} La teoría política moderna concibe la vida política como un estado creado por un contrato, en los que se ha entrado bajo una decisión racional, diseñado para asegurarle protección y seguridad al cuerpo y a sus necesidades. Como fue un contrato en el que solo entraron hombres, uno debe suponer que este contrato designado para asegurar los cuerpos masculinos y sus deseos. También este contrato es pensado como creador de un cuerpo artificial: el leviatán de Hobbes, por ejemplo, es un "hombre artificial".

^{xvi} El hombre forma a la sociedad de la misma forma en la que Dios ha formado al hombre: a través de un acto del habla consciente y deliberado.

^{xvii} El cuerpo político moderno ha vivido del consumo de cuerpos de mujeres. Las mujeres han atendido los órganos internos y las necesidades de este cuerpo artificial, preservando su viabilidad, su unidad e integridad, reemplazando sus partes corporales, sin que nunca se las haya visto hacerlo

^{xviii} Las mujeres y otros no fueron coparticipes en este sueño e intentar unirse en este estado tardío es tan inútil como intentar compartir la psicosis ajena.

^{xix} Cuando Mary Wollstonecraft, por ejemplo, tuvo la audacia de abordar el tema de los derechos políticos de las mujeres, Walpole la llamó "hiena en enaguas".

^{xx} Nuestros acuerdos legales y políticos tienen al hombre como modelo y pieza central, con ocasionales asuntos legislativos que rodean al aborto, la violación, la asignación por maternidad, etc. Sin embargo, ninguno de éstos se toma en serio la encarnación femenina.

^{xxi} "El problema se mantiene en tanto que pueden decir los "otros" de su "alteridad" dentro del cuerpo político y utilizando el lenguaje político que se ha desarrollado durante la existencia de ese cuerpo.

Referencias bibliográficas

- Agacinski, S. (1998). *Política de sexos*. Buenos Aires, Argentina: Alfaguara.
- Aguilar, T. (2008). El sistema sexo-género en los movimientos feministas. *Amnis*, 1-11.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, España: Anthropos.
- Aparisi, A. (2016). Discursos de género. Del igualitarismo y el postfeminismo de género, al modelo de la igualdad en la diferencia. *Educational Sciences & Society*, 37-50.
- Balza, I. (2014). Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/199491>.
- Barthes, R. (1994). El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura. En *La mitología hoy* (págs. 83-87). Barcelona: Paidós.
- Beller, W. (2012). Teorías en tensión: Sujeto y subjetividad. *REencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, 30-38.
- Black, B. (2013). *La abolición del trabajo*. Logroño, España: Pepitas de calabaza.
- Blazquez, N. (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos, *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (págs. 21-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bobbio, N. (2010). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bootle, K. (2008). Re-Membering the Body Politic: Hobbes and the Construction of Civic Immortality. *ELH*, 497-530.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis: Hacia una Teoría Materialista de Devenir*. Madrid, España: Akal.
- Braidotti, R. (2004). Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada. Barcelona, España: gedisa.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Cano, M. (2015). Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas. *Oxímora revista Internacional de ética y política*, 34-47.
- Caporale, S. (1995). Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible? *Anales de filología francesa*, 5-18.

-
- Colebrook, C. (2000). From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens. *Hypatia*, 76-93.
- Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. (04 de julio de 2018). *Gobierno de México*. Obtenido de <https://www.gob.mx/conavim/articulos/paridad-de-genero-en-el-congreso-por-primera-vez-en-mexico>
- De Beauvoir, S. (1982). *El segundo sexo*. Madrid, España: Siglo XX.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires, Argentina: Fabula Tusquets.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. España: Historia 9.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- Forbes. (07 de febrero de 2019). Obtenido de <https://www.forbes.com.mx/mexico-entre-los-20-peores-paises-para-ser-mujer/>
- Foucault, M. (2016). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. México: Gandhi.
- Galcerán, M. (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Gatens, M. (1996). *Towards a feminist philosophy of the body*. New York, USA: Routledge.
- Gatens, M. (2002). El poder, los cuerpos y la diferencia. En M. Barrett, & A. Phillips, *Desestabilizar la teoría: debates feminismo contemporáneos* (págs. 133-148). Barcelona: Paidós.
- Grosz, E. (1994). Sexed Bodies. En *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Sydney: Allen and Unwin.
- Hanisch, C. (03 de 28 de 2006). *The Personal Is Political: The Women's Liberation Movement classic with a new explanatory introduction*. Obtenido de 2019
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Hartmann, H. (1979). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *PAPERS DE LA FUNDACIÓ/88*, 1-32. Obtenido de PAPERS DE LA FUNDACIÓ/88: <http://www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf>
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid, España: Catédra.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maquiavelo, N. (2015). *El príncipe*. México DF, México: Editores mexicanos unidos.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-Agostini.

-
- Millett, K. (1995). *Política sexual*. Valencia, España: Cátedra.
- Mouffe, C. (2001). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En M. Lamas, *Ciudadanía y feminismo* (págs. 2-11). México, D.F.: Debate feminista.
- Pániker, A. (2014). La intocabilidad. En *La sociedad de castas: Religión y política en la India* (págs. 283-306). Barcelona, España: Kairós.
- Platón. (2015). Fedón o del alma. En *Diálogos* (págs. 541-604). México: Porrúa.
- Porter, R. (1996). Historia del cuerpo. En P. Burke, *Formas de hacer historia* (págs. 255-286). Madrid: Alianza.
- Rosanvallon, P. (2002). Para una historia conceptual de lo político (Nota de trabajo). *Prismas*, 123-133.
- Russ, J. (2001). *Los métodos en filosofía*. Madrid, España: Síntesis.
- Sediri, N. (2014). *La realidad de la mujer en el Islam* (Tesis de máster). Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Vacarezza, N. (2010). Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo. *A Parte Rei*, 1-10.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Woolf, V. (1983). *Las olas*. México, D.F.: Origen.
- Zupančič, A. (2017). *What is sex?* Cambridge, Estados Unidos: Massachusetts Institute of Technology.