

Alejandro Hugo Del Valle
Micaela Julieta Del Nero

Universidad Nacional de Mar del Plata – Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social

La Abyección de Lilith: sobre feminismos y binarismos

Fecha de Recepción: 7 de Mayo de 2021

Fecha de Aprobación: 25 de Junio de 2021

Resumen: En el presente artículo se analizan las teorías feministas desde una perspectiva de géneros. Para ello, el texto retoma el mito de Lilith y analiza a las teorías feministas desde el concepto de abyección de Kristeva (1982) y problematiza el concepto binario de género, analizándolo respecto a su carácter preformativo siguiendo el planteo que realiza Haraway (1990). Los autores han tenido la pretensión de rescatar el potencial del arsenal teórico y metodológico, para pensar en sociedades innombrables, donde la igualdad real sea el principio rector de nuevas formas de hacer y ser.

Palabras Clave: Feminismo; Género; Binarismo; Teoría crítica; Abyección.

Abstract: In this article the feminist theories are analyzed from a gender perspective. The article begins by recovering the myth of Lilith understood as one of the forms of abjection

Alejandro Hugo Del Valle

Posdoctorado en Estado, Derecho y Políticas Públicas por la Universidad Estadual de Ponta Grossa, Brasil. Doctor en Sociología por la Universidad de Barcelona, España. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Misiones. Argentina. Ha desarrollado de manera sostenida investigaciones en el campo del estudio de los sistemas de protección social. Desde 2010 participa en grupos de investigación radicados en Brasil y dirige proyectos de investigación radicados en Argentina.

Micaela Julieta Del Nero

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Trabajo Social - Universidad Nacional de Mar del Plata. Militante Feminista. Becaria de Investigación por la Universidad Nacional de Mar del Plata y del Consejo Interuniversitario Nacional. Ha desarrollado investigaciones sobre la intervención estatal en el campo de la inclusión social, y sobre las cuestiones de géneros y las desigualdades existentes al respecto.

© Alejandro Hugo Del Valle; Micaela Julieta Del Nero. Publicado en Revista Novapolis. N° 18, Junio 2021, pp. 33-54. Asunción: Arandurã Editorial. ISSN 2077-5172.

(Kristeva, 1982). Then, takes up the criticism of (Haraway, 1990) regarding the preformative character of the genre. The authors have sought to rescue the potential of the theoretical and methodological arsenal, to think of unnamable societies, where real equality is the guiding principle of new ways of doing and being.

Key Words: Feminism; Gender; Binarism; Critical theory; Abjection.



Cuando el ser es el problema

Timeo Danaos et dona ferentes¹ afirmaba Virgilio en el (libro II, 49) de la Eneida; una idea similar a la de Beauvoir (1949), que iniciaba el Segundo sexo citando a Poulan De La Barre, que decía: «Todo cuanto sobre las mujeres han escrito los hombres debe tenerse por sospechoso, puesto que son juez y parte a la vez...» (p.6). Empecemos diciendo, entonces, que el presente, es un escrito sospechoso.

Es sospechoso porque confluyen en él la militancia feminista y su experiencia de confrontación, negociación, contradicción y conflicto con el mundo heteropatriarcal junto con la formación universitaria y sus dispositivos de control y que, en ambos casos, se encuentran representados en la mirada femenina de Micaela; mientras que todos los estereotipos del varón adulto caucásico heterosexual con formación universitaria y nivel socioeconómico medio se encontrarían representados en mí y en la negociación permanente entre mi mirada femenina, en conflicto eterno con mi masculinidad. En este instante, estoy escribiendo desde la experiencia de trabajar como compañere de investigación obligatorio de Micaela, pero espero que, en breve, pueda desaparecer para intentar transformarnos en un tercer analista que integre, casi como un alter ego de les dos y de un modo más inclusivo, la relación entre teoría feminista, géneros y heteropatriarcado.

Algo que nos queda por decir está referido a que, el lenguaje, como cualquiera de las formas de la cultura, transmite la sabiduría aquilatada por el paso del tiempo y transmite junto a ella, las modas, desigualdades e injusticias que pueden ser aceptadas como normales en ese u otro momento. Entendemos que no toda crítica es teoría crítica y también entendemos,

1 La traducción que nos llegó a nosotres dice: «Temo a los dánaos (griegos) incluso cuando traen regalos». Queremos significar que hay que estar atentes al varón heterosexual que llevamos dentro. Claramente, si encima es hombre caucásico y de clase media, aunque esté lleno de buenas intenciones, solamente podría aportar problemas.

antes que nada, y siguiendo las normas heterosexuales de la ciencia, que este artículo es un ensayo.

Una de las intenciones de los autores se podría resumir diciendo que, las Ciencias Sociales, por su orientación heterosexual y machista, tienen una función imprescindible para deslindar lo que corresponde a construcción social que puede o debe cambiarse y lo que corresponde a la realidad misma del ser hombre o mujer. Si aceptamos que lo natural es social, entonces corresponderá que las personas resolvamos o nos pongamos al menos a pensar en los temas que se derivan del hecho de aceptar que existen hombres y mujeres o que, quizá nada existe y que todos devenimos.

En cierto sentido, toda otra estrategia implicaría caer en alguna forma de «ideología de género» ya que partiríamos de aceptar que existen realidades evidentes (como todo despojo cartesiano evidente es sinónimo de que no necesita ser demostrado), y es que la diferencia no sexual entre el hombre y la mujer es irrelevante. Ergo, cualquier institución social que tenga esa diferencia, es opresora y debería desaparecer. De aquí que la familia que se construya sobre esa diferencia sexual debe ser «deconstruida» lo que vendría a ser algo así como resignificada, es decir, destruida en el plano de la praxis. Del mismo modo, las instituciones sobre la que se reproduce actualmente, como las de la educación o las iglesias, deberían pasar por el mismo proceso de «deconstrucción».

Excede el planteo que pretendemos realizar la discusión sobre qué sería posible entender por «ideología de género» pero, en principio, la definición tradicional de ideología, incluso en su tradición marxista, tendría que presentar un sesgo de género. Entendemos, también, que el monoteísmo fue parte del proceso de consolidación del modelo heteropatriarcal y que su desarrollo implicó un ocultamiento que, bajo diferentes formas, persiste hasta nuestros días.

Del mito de Lilith a la Revolución francesa

Victoria Sau definía al feminismo como:

Un movimiento social y político que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquella requiera... (Sau, 2000: 121)

Esta concepción se encuentra unida al desarrollo de diversos movimientos emancipadores y, al mismo tiempo, también se encuentra vinculada al pro-

ceso de ocultamiento, desigualación y sometimiento de la mujer y del ser humano por medio de la degradación de la persona que se la reduce a un simple receptáculo de los deseos e ideales de una cultura heteropatriarcal.

El feminismo es la expresión de la desigualdad de la que la mujer, pero también el hombre, es un producto más. Ciertamente, esa desigualdad descansa en que la mujer es la más afectada. Pero la situación no afecta solamente a las mujeres. En un documento de identidad «viejo» podemos descubrir que hasta hace poco tiempo, un sencillo trámite estatal exigía y todavía exige identificarse como «hombre» o «mujer». Aunque creamos que el mundo haya cambiado, aunque nosotros creamos que hayamos empezado a cambiar, el Estado y las universidades se han mostrado poco permeables al cambio².

Volviendo al feminismo, éste se podría comprender como una corriente de pensamiento y de acción social y jurídica que, desde finales del siglo XIX, sobre todo desde 1960, ha defendido la reivindicación de los derechos de las mujeres y diversidades desde su condición de personas humanas iguales a los varones.

Si tuviésemos que buscar los orígenes del movimiento feminista contemporáneo, los encontraríamos en la civilización cristiana, pero no ha sido sino hasta la publicación de *El Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir y de *La mística feminidad* (1963) de Betty Friedan, que ingresaron al feminismo otras cuestiones, como la sexualidad, el papel de la maternidad, y la verdad sobre la familia. Asimismo, durante la década de 1990, el feminismo fue incorporándose a otros movimientos sociales de reconocimiento de las libertades sexuales y de lo que se podría denominar el derecho a «hacer».

Pero también decíamos que, en los orígenes de la civilización cristiana, el mito de Lilith expresa la idea general hacia lo femenino. En realidad, expresa el castigo hacia la mujer rebelde, es decir, hacia la mujer que no acepta las normas y los valores impuestos por el mundo heteropatriarcal.

Según este mito, durante la creación (Génesis 1:20, 21, 22), Dios creó a todas las plantas y semillas y a todas las bestias del campo según su especie para que se reprodujeran y multiplicaran. También, creó al hombre del

2 Por mencionar un solo ejemplo, Facebook incorporó recientemente nuevas opciones de género, como transexual, neutro o andrógino. Estas categorías se suman a las diez alternativas ya existentes en la red social (y a las más de cincuenta disponibles en algunos países angloparlantes): «neutro», «ninguno», «andrógina», «andrógino», «androginx», «intersexual», «trans», «transgénero», «mujer transexual» y «hombre transexual». En nuestras universidades del siglo XXI, con su conciencia de género y su discurso de la inclusión, solamente es posible ser hombre o mujer.

polvo de la tierra y le insufló su vida a través de su nariz. Pero Adán (el hombre), al contrario del resto de bestias y de plantas, no se encontraba emparejado, y pidió a Dios una compañía adecuada para él. Dios, atendiendo los deseos de Adán, del mismo polvo de la tierra del que él había sido creado, creó a Lilit³, la primera mujer de Adán.

Adán trató de unirse sexualmente a Lilith, y, para eso se subió encima de ella. No obstante, según relata el mito, Lilith, molesta, se «atrevió» a cuestionarle a Adán sobre el por qué debían adoptar esa postura para unirse (él sobre ella), pareciendo así que estaba siendo dominada, cuando Dios, en realidad, los había creado a ambos por igual, es decir, del polvo de la tierra.

Ante el cuestionamiento de Lilith, Adán montó en cólera y trató de violarla. Lilith, mientras tanto, pidió ayuda a Dios pronunciando su nombre, lo que era considerado un pecado en la tradición judía, ya que el nombre de Dios guarda un carácter misterioso y su pronunciación está prohibida. Por estos motivos (a complicidad de Dios ante la violación), Lilith decidió salir del paraíso (claramente era un Paraíso para los hombres) y fue al Mar Rojo. Allí, entre los demonios, se unió con Lucifer. De esta unión, según la tradición, surgió toda una estirpe de demonios, y Lilith pasó a ser concebida como la madre de todos ellos.

Mientras tanto, Dios, ‘preocupado’ por el paradero de Lilith, mandó a Senoi, Sansenoi y Semangelof para que la trajeran de vuelta al paraíso. No obstante, éstos ángeles se encontraron con lo que Lilith había hecho y le transmitieron el mensaje de Dios. Los ángeles argumentaron a Dios que Lilith, se negó a regresar con ellos y permanecer con Adán, su marido. Lilith estaba desobedeciendo la orden de Dios; y Dios, como castigo por lo que había hecho, la condenó a que cien de sus hijos muriesen cada día hasta el fin de los tiempos⁴.

El mito de Lilith relata el castigo al que es sometida la mujer rebelde. Por rebelde, se entiende a aquella mujer que reclama igualdad y que disfruta de su sexualidad con libertad. Lilith, es el principio de igualdad ocultado por el Dios del amor heteropatriarcal y con fines reproductivos sin que medie placer alguno⁵.

3 Párraga (2009) refiere otra versión del mismo mito; en este caso, ambos fueron creados del mismo bloque de arcilla, espalda con espalda y posteriormente separados por Dios. Esta versión es contada por Primo Levi, en ‘Lilith y otros relatos’ (Párraga, 2009: 232-232).

4 Como venganza al castigo que Dios le impuso, Lilith hará toda clase de mal a los niños recién nacidos, como ya hemos dicho antes, provocándolos toda clase de males (epilepsia). Según cuenta la tradición hebrea (Capel, 2015: 189) la forma de protegerse contra ella es mediante un amuleto que contiene el nombre de los tres ángeles que Dios mandó que la buscaran.

5 La mención explícita que se hace sobre la figura de Lilith en la Biblia es en un versículo del profeta Isaías donde dice lo siguiente: “Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro

Mientras que Lilith siguió su vida, Adán se deprimió en el Paraíso y le pidió a Dios otra compañera, más sumisa y que no le cuestione. Así, de una costilla de Adán, Dios concibió a Eva. El ideal del hombre adulto y heterosexual ya estaba consumado. Y el ideal de mujer también: Eva, la mujer de Adán, la mujer que, engañada por el demonio, se siente pecadora (placer con culpa) y entonces se arrepiente y se somete al hombre (Dios), quien, al asumir su culpa, se sometió al poder de su marido, también hombre (Capel, 2015: 190).

El mito de Lilith legitima un modelo de dominación sobre la mujer construido desde la visión del hombre, hoy diríamos, desde un modelo de masculinidad que pretende autodeterminar lo que una mujer (lo femenino) debe ser y hacer, que pretende indicarle cómo comportarse y hasta decide y establece los castigos por las rebeldías. De este modo, Eva acaba siendo la mujer sumisa y, luego, los católicos inventarían el mito de la virgen María. Con este mito, la mujer ocupó un lugar ideal para ese modelo de masculinidad que necesitaba que la mujer permanezca casta y se mantenga siempre obediente a los designios de Dios. Mientras que, Lilith, representa en el imaginario cristiano y occidental la perversión sexual, la rebeldía y la desobediencia (Capel, 2015: 190).

Entre el mito de Lilith y el segundo sexo

Para Fraisse (1991), la Revolución Francesa y el trabajo de monje Poulain De la Barre indican los momentos, práctico y teórico, en la articulación del feminismo moderno. Para la autora, la obra «Sobre la igualdad de los sexos», escrita por De la Barre en 1673, sería la primera obra feminista que se centra explícitamente en fundamentar la demanda de igualdad sexual. El trabajo de De la Barre es considerado un hito, debido a que estaríamos asistiendo a un verdadero cambio en el estatuto epistemológico de la controversia o «guerra entre los sexos»: «...la comparación entre el hombre y la mujer abandona el centro del debate, y se hace posible una reflexión sobre la igualdad...» (Fraisse, 1991: 194).

Otras autoras como Hendel, (2017), reconocen el trabajo de De la Barre, pero indican que desde el Renacimiento surge la idea de igualdad de los sexos y que ésta se expresa en: «*La ciudad de las damas*» (1405), de Christine de Pisan.

llamará al otro; también allí reposará Lilith (el monstruo nocturno) y en él encontrará descanso” Isaías 34:14. También algunos investigadores creen que, en el versículo del Génesis, donde se trata la creación del hombre hay una mención explícita a Lilith: “Creo, pues, Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creo; mujer y hombre los creó” Génesis 1:27 (Párraga, 2009: 231).

Lo que sí existe, es cierto consenso respecto a que el movimiento de mujeres moderno tiene su inicio con la Revolución Francesa de 1789 (y sus luchas por la Igualdad, Libertad y Fraternidad). En ese contexto, muchas colegas hacen referencia al trabajo de Olympe de Gouges que en 1791 afirmaba:

Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas... (citada por Amoros, 1990: 155)

Un año después, Mary Wollstonecraft (1792) redactará la «Vindicación de los derechos de la mujer». De ese modo, Fraisse (1991) indica que las mujeres pasaban del gesto individual al movimiento colectivo, por lo que la demanda de igualdad estaba siendo planteada en el espacio público y, a partir de allí, reclamaba un lugar dentro del debate sobre la democracia, ya que estaba planteando una cuestión política.

La llegada de Robespierre y los jacobinos significó la prohibición para las mujeres de participar de cualquier tipo de actividad política. Aquellas que habían participado o que se negaban a dejar de participar, tuvieron dos finales posibles: la guillotina o el exilio. Quedaba claro el lugar que las mujeres podían tener en el mundo del patriarcado heterosexual: fuera de los hombres adultos heterosexuales, todes les que quieran participar en política lo podían hacer desde un lugar: el cadalso⁶.

La eliminación de los registros históricos, tanto material como en términos de conciencia colectiva, no fue óbice para el desarrollo de una vasta literatura de géneros y para el avance del reconocimiento de las personas en su condición de personas. De este modo, el feminismo como movimiento y la teoría feminista, son momentos del mismo proceso.

Mientras que el feminismo exige el reconocimiento de las mujeres, les disidencias y les diversidades como ciudadanes reales, al mismo tiempo señala que el cumplimiento de los derechos debe identificar las diferencias, ya que no se trata de los mismos derechos sino de lo que cada sujeto necesite. La teoría feminista identifica a las mujeres, diversidades y a los patrones de desigualdad. La teoría feminista les analiza en el contexto de la sociedad patriarcal, por lo que parte de la tesis es que la desigualdad se esconde en lo naturalizado, convirtiéndose así en jerarquía (Hendel, 2017: 33)

6 La prensa de la época sostenía que las mujeres habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando su destino de madres y esposas, queriendo ser «hombres de Estado». El nuevo código civil napoleónico, cuya extraordinaria influencia ha llegado prácticamente a nuestros días, se encargaría de plasmar legalmente dicha «ley natural». (Amorós, 1990).

Edelman (2001), sostiene que coexisten distintas visiones en lo que respecta a las relaciones entre los géneros y a las causas del sometimiento y subordinación de mujeres, disidencias y diversidades. Según la autora, de esto se derivan distintas respuestas para alcanzar los objetivos liberadores de los feminismos⁷ (Edelman, 2001: 11)

Mientras que el feminismo alienta y organiza (participa activamente) a los procesos de transformación; las teorías feministas aportan modelos e interpretaciones para esos mismos procesos⁸. Por teorías feministas entendemos a los aportes teóricos que se encuentran relacionados con las desigualdades que afectan negativamente a lo femenino y el modo en que esto afecta y disminuye las condiciones de vida de las mujeres.

El segundo sexo: la teoría del género y el feminismo de la diferencia

A partir de las teorías feministas y del cuestionamiento que realizan las mujeres al orden heteropatriarcal, la publicación del «El segundo sexo» iniciará los estudios sobre teoría del género. Beauvoir (1949) plantea una nueva forma de entender a la sexualidad, sustentada en un nuevo modo de comprender al ser humano: «la mujer no nace, sino que se hace». Beauvoir denuncia el estado de subordinación e inferioridad en que se encontraba la mujer, considerada —en un sentido de alteridad radical— carente de la más mínima reciprocidad frente al hombre.

En su opinión, la causa de esta injusticia residiría en las supuestas «ataduras de la naturaleza», que se identifican, en su planteo, con la maternidad y sus funciones asociadas: el matrimonio y el hogar obligarían a la mujer a un perpetuo estado de «pasividad». Incapaz de trascenderse, para la mujer no hay más realidad que la corporalidad, ya que está determinada a la procreación y a la maternidad:

7 La autora se refiere a feminismos y no a feminismo porque hay diferentes corrientes que dan una enorme diversidad conceptual a la práctica feminista.

8 Pero no solamente eso. En efecto, es impensable la teoría social crítica sin la teoría feminista y sin la praxis feminista. En este punto sería importante hacer una diferenciación: ser mujer no es sinónimo de ser feminista del mismo modo que ser hombre tampoco es enemigo del feminismo. Claramente, esto es lo mismo para todos los casos. Que me comporte como se espera se comporte un heterosexual no es sinónimo de que sea heterosexual ni de que me oponga a los movimientos por el reconocimiento de los derechos gays, o trans. (Des) anclar de nuestra praxis discursiva la categoría de ser, casi que es un prerrequisito para avanzar en la conquista cultural del signifiante. Luego de esa conquista, ¿qué podríamos decir? Todo es posible, todo es probable. Es decir, el género dejará de ser un mecanismo de desigualdad. La pregunta sobre las consecuencias de esto serían para escribir varios libros que formarían parte de la «Teoría de la transición hacia modos no hetero patriarcales de organización».

En todas las civilizaciones, y todavía en nuestros días, la mujer inspira horror al hombre: es el horror de su propia contingencia carnal que proyecta en ella. La niña todavía impúber no encierra amenaza, no es objeto de ningún tabú y no posee un carácter sagrado. En muchas sociedades primitivas, su mismo sexo aparece como inocente: desde la infancia se permiten los juegos eróticos entre niños y niñas de ambos sexos. Solo cuando es susceptible de engendrar, la mujer se hace impura... (Beauvoir, 2009: 67).

La condena a la mujer, está fundada en una **diferencia biológica** por lo que para Beauvoir, es fundamental romper las cadenas que la mantienen en este estado, liberándola de la maternidad mediante el control de la natalidad, lo que incluye el aborto.

El segundo sexo no plantea solamente la equiparación de derechos civiles y políticos, sino la completa igualdad funcional entre los sexos. Al anular el argumento de las diferencias biológicas entre hombre y mujer, todas las demás diferencias serían el resultado de un proceso de socialización que también debe ser combatido.

Resulta pertinente recordar que, en esta lógica, femineidad y masculinidad pasan a ser vistas como construcciones culturales arbitrarias, utilizadas y reforzadas por el patriarcado para oprimir a las mujeres.

Así, pues, la mujer independiente está dividida hoy entre sus intereses profesionales y las preocupaciones de su vocación sexual; le cuesta trabajo hallar su equilibrio: si lo consigue, es a costa de concesiones, sacrificios y acrobacias que exigen de ella una perpetua tensión. Mucho más que en los datos fisiológicos, es ahí donde hay que buscar la razón de la nerviosidad y la fragilidad que frecuentemente se observa en ella... (Beauvoir, 2009: 336).

Resultado de esta tensión, Friedan, en *La mística femenina* (1963), denuncia que las funciones tradicionales de la mujer, como esposa y madre de familia, obstaculizan su plena autonomía y su realización en el campo profesional y en el espacio público. En este contexto, la llamada revolución sexual de fines de los años sesenta significó dar un paso adicional. En efecto, ya no se trata solo de ganar para la mujer el espacio público, sino de transformar también el ámbito privado.

Lo personal es político: la teoría del género y el feminismo radical

Bajo la consigna «lo personal es político», el sexo pasa a ser considerado un instrumento de poder, hasta entonces manejado por los hombres para sostener estructuras de dominación. Como señala Millet en *Política sexual*

(1969), para conquistar el poder es necesaria, en consecuencia, una «liberación sexual» que implica una metamorfosis profunda de la vida privada.

En *Política Sexual* (1969) Millet extiende el concepto del patriarcado como institución cultural. La afirmación de que toda nuestra cultura es patriarcal encontraba su expresión concreta en la afirmación:

Ello se debe al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas. Recordemos que 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... (Millet, 1969: 70).

Política sexual, fue la primera tesis doctoral sobre género, y es un esfuerzo intelectual por interpretar al patriarcado como un sistema de dominación autónomo. Allí, Millet denuncia la misoginia y el heterosexismo de grandes literatos y pensadores de izquierdas (D. H. Lawrence, Henry Miller y Norman Mailer⁹): «...El amor entre varones no conduce a la satisfacción homosexual porque, para Lawrence, amor es, ante todo, sinónimo de poder...» (Millet, 1969: 481). De allí que su objetivo era combatir los prejuicios patriarcales arraigados incluso entre la izquierda e impulsar líneas de actuación más radicales y renovadoras, ya que su teoría plantea que cualquier desigualdad social tiene en su origen la dominación del hombre sobre la mujer.

Millet (1969) planteaba que la sexualidad no se reducía al coito vaginal, sino que reivindicaba la potencialidad erótica del clítoris. En otras palabras, dejaba planteada claramente la idea de que los hombres no son imprescindibles para el disfrute de las mujeres:

El concepto del amor romántico es un instrumento de manipulación emocional que el macho puede explotar libremente, ya que el amor es la única condición bajo la que se autoriza (ideológicamente) la actividad sexual de la hembra. No obstante, resulta cómodo para ambas partes puesto que es, con frecuencia, el único estado en el que la mujer consigue superar el fortísimo condicionamiento que mantiene su inhibición sexual. Además, contribuye a encubrir la verdadera posición femenina y el peso de la dependencia económica... (Millet, 1969: 90).

En la afirmación: «lo personal es político» queda expresada la tesis de que el heteropatriarcado nace y se consolida en el ámbito privado y pasa a ex-

⁹ La autora analiza de manera crítica los prejuicios sexistas que se encuentran en el psicoanálisis: «...Resulta difícil proseguir la descripción de la mujer como varón incompleto sin preguntarse cómo puede ser el intelecto de una criatura tan limitada. En un principio, Freud mantuvo que el subdesarrollo intelectual de la mujer se debía a que las inhibiciones sociales impuestas a su sexualidad habían terminado por coartar en ella cualquier esfuerzo mental...» (Millet, 1969: 351).

pandirse a lo público, donde las relaciones de poder adquieren el carácter político que sirve para seguir manteniendo la dominación: «El amor ha sido el opio de las mujeres como la religión de las masas. Mientras nosotras amábamos, ellos gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa» (Millet, 2003).

La relación entre los dos sexos es, entonces, una relación de poder, ya que la relación está estructurada a partir de los principios del patriarcado, que son dos: el dominio del macho sobre la hembra y el que ejerce el macho adulto sobre el joven:

Al empezar a desenmascararse y corroerse la ideología racista, se está debilitando también la antigua actitud de protección hacia la mujer (blanca). La necesidad de mantener la supremacía masculina podría incluso anteponerse a la de mantener la supremacía blanca; en nuestra sociedad tal vez el sexismo sea un mal más endémico que el racismo... (Millet, 1969: 93).

Millet, plantea que la capacidad de adaptación del sistema patriarcal es única, ya que se adecúa a cualquier sistema económico-político: el patriarcado no es de dominio exclusivo del capitalismo.

Posteriormente, Firestone, (1976: 12) nos explicará cómo la biología ha sido la causante de la opresión de la clase femenina condicionada con la carga de la reproducción. De allí, que Firestone, junto con una gran parte del feminismo radical, planteará que la familia biológica constituye una distribución de poder desigual: la diferencia reproductiva natural entre sexos conduce a la diferencia sexual del trabajo. Para esta autora, el objetivo político no es otro que alcanzar la neutralización cultural de las diferencias genitales entre los humanos. Las diferencias sexuales no tendrían traducción cultural, sería el final de todo sistema sexo/género¹⁰.

En este sentido, es la construcción del concepto de género a partir de la idea de que la cultura es lo diferente a la naturaleza que la teoría del género o de géneros encuentra allí su espacio y, éste es el mismo espacio para la lucha de los grupos activistas de la «diversidad sexual» (LGBT), que adquieren protagonismo a partir de los años setenta, etapa que algunos autores llaman segunda revolución sexual o revolución del género.

10 Firestone (1976), propone una pansexualidad, para ello, parte de: «...la perversidad polimórfica del niño...» que Freud definió cuando les niños aún no tiene localizada su sexualidad genital. La perversidad polimórfica universal eliminaría, según esta autora, la diferencia social del trabajo que está fundada en la biología.

Al desvincular radicalmente los actos sexuales de la procreación, y al considerar la sexualidad como una construcción cultural infinitamente moldeable –y no como algo inherente, al menos en parte, a la condición humana–, la heterosexualidad tiende a perder su justificación: si la atracción entre un hombre y una mujer no es intrínseca al ser humano, o al menos no mayor que la que pueda existir entre individuos del mismo sexo, no puede ser considerada más que como un recurso del patriarcado para dominar al sexo femenino.

Para Rich (1980) la heterosexualidad obligatoria es la base de la opresión de las mujeres, y sostiene, al igual que Butler (1990), que tanto el sexo como la raza son formaciones imaginarias con efectos de producción de realidad, permitiendo así que se conciba el cuerpo como anterior y previo a toda construcción. Este feminismo, Millet, Rich, Firestone, también ha sido llamado radical, porque se subleva contra la identidad sexual por considerarle un paradigma obsoleto y monotemático que excluye variables como la raza.

El feminismo como teoría: la abyección como ruptura epistemológica

A diferencia del feminismo, la perspectiva de géneros es una categoría analítica que agrupa a un conjunto heterogéneo de análisis, teorías y métodos que toman en consideración que existen construcciones culturales y sociales propias para las mujeres y para los hombres. Éstas construcciones identifican lo femenino (mujer) y lo masculino (hombre)¹¹ (Chávez Carapia, 2004: 179).

Calvo, (2012: 276) insiste en que existen imprecisiones en el uso de los términos «estudios de género»; «mirada de género»; «enfoque de género». Su utilización, refiere la autora, se remonta a la Cuarta Conferencia sobre la Mujer celebrada en Pekín en 1995. Carmona Valdés (2015) menciona que la instancia en la que se utilizó por primera vez el concepto, ha sido como elemento estratégico para promover la igualdad entre mujeres y hombres. Lo cierto es que, a partir de Pekín, se habían desarrollado una serie de incorporaciones y debates en torno al rol de la mujer en dicho marco, aunque enfoques recientes incluyen también estudios sobre los hombres y lo masculino, o su análisis desde el lesbianismo, el masculinismo y la ho-

¹¹ Probablemente lo que estamos por afirmar requiere de una tesis. Habría que decir que todo es posible, siguiendo a la lógica sexualada del conocimiento científico y toda la metodológica machista del saber académico occidental, de la que estos escritos y todos nosotros somos buenos productos.

mosexualidad. Freeman, Chinkin & Rudolf eds. (2012); Villalba Indurria, (2008); Duerst-Lahti (2007).

La teoría del género tal como la entendemos, sostiene la no existencia de unas desigualdades biológicas entre hombres y mujeres. Entiende que toda desigualdad no debe ser confundida como diferencia. Ésta última, está determinada por factores inherentes al cuerpo, pero esos factores se encuentran culturalmente mediados por lo que, si existe alguna diferencia morfológica, ésta no debería ser significativa. La diferenciación entre masculinidad / feminidad es una diferencia cultural.

Toda ciencia social o práctica que no considere este fenómeno es sexista; es decir, oculta la desigualdad de géneros o, lo que es lo mismo, es cómplice de ella. En este sentido, es comprensible la crítica a Lacan que realiza Grosz (1990). Para la autora, las teorías de Lacan sobre la sexuación se apoyan en organizar a la feminidad y a la masculinidad de acuerdo con las diferentes estructuras inconscientes. Según Lacan, tanto los sujetos masculinos como los femeninos participan en la organización «fálica».

Desde la perspectiva femenina, la sexuación es «suplementaria», no principal ni complementaria (Lacan, 1978). La sexuación es, entonces, el desarrollo de los roles de género y los juegos de roles durante la infancia. Grosz (1990), cuestiona los conceptos de identidad de género como innato o biológicamente determinado y argumenta que estos son el resultado de la lógica significativa en el juego y la satisfacción asociada. De allí la acusación de sexista hacia Lacan¹². Ettinger (2006), entre otros, retomaron el mismo trabajo de Lacan y, sobre éste, desarrollan la teoría del género. El argumento central es que fuera de las construcciones culturales no habría diferencias entre mujeres y hombres y el género humano estaría formado por personas iguales.

Blechner (2009) ha planteado la necesidad de expandir los puntos de vista psicoanalíticos sobre el sexo y el género. Así, plantea la tesis sobre el «fetiche de género» en la sociedad occidental. Su argumento es que este «fetiche de género» produce que se le dé una enorme y desproporcionada atención al género de las parejas sexuales sobre otros factores que intervienen en la atracción sexual, como la edad o la clase social y la personalidad¹³.

12 Desde nuestra perspectiva, la crítica a Lacan, excede las posibilidades de este ensayo, SUNIGA (2015) ha realizado una síntesis sobre la crítica que Butler desarrolla sobre el sexismo en Lacan.

13 Años atrás, en Blechner (1995) se había propuesto que las palabras «homosexualidad» y «heterosexualidad» sean prefijos, dependiendo del nivel de diferencias o semejanzas existentes entre quienes conforman la pareja. La «edad heterosexual» indicaría una atracción entre personas de diferentes edades, por ejemplo. Lo que convencionalmente se llama «heterosexualidad» podría llamarse según nuestra traducción «heterosexualidad de género».

Desde la teoría literaria, aunque su trabajo va mucho más allá, Kristeva (1989) plantea la tesis de la abyección como principio estructurante de las relaciones¹⁴. La autora comienza, (a entender de Del Valle¹⁵) uno de los trabajos más importantes del siglo XX, afirmando:

Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero inasimilable. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. Asustado, se aparta. Repugnado, rechaza, un absoluto lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene. Y, no obstante, al mismo tiempo, este arrebató, este espasmo, este salto es atraído hacia otra parte tan tentadora como condenada Incansablemente, como un bumerang indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de sí... (Kristeva, 2004:7).

Lo abyecto es definido por Julia Kristeva (1989), en ese párrafo que inicia con el título ni sujeto ni objeto, como aquel objeto expulsado que se opone al sujeto, pero que al mismo tiempo ejerce atracción sobre él. Dicho objeto es una amenaza para el sujeto, al constituirse como un polo de atracción que repulsa en tanto perturba una identidad, un sistema o un orden. Por consiguiente, lo abyecto es aquello que no respeta los límites y las reglas, es lo ambiguo, lo mixto que escapa a la pureza de la identidad definida y única; de allí que los fenómenos sociales y simbólicos que evidencian de algún modo esta ambigüedad sean percibidos como abyectos¹⁶.

14 En este sentido, se podría decir que la antropología sexista de Lévi-Strauss, como nos lo recuerda Beauvoir, había podido concluir: «...El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud del hombre para considerar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: dualidad, alternancia, oposición y simetría, ora se presenten bajo formas definidas, ora lo hagan bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar como los datos fundamentales e inmediatos de la realidad social...» (Beauvoir, 2009: 4)

15 Esta sería la forma de resolver el problema de opiniones que pueden ser diferentes en un escrito o en un trabajo que tiene la pretensión de tener una perspectiva de géneros. Pareciera que estamos planteando un problema metodológico y claramente lo es. Un aspecto intencionalmente olvidado por la tradición sexista, que hace que la metodología tenga como principales referentes a hombres que, cuando no son asexuados son heterosexuales, es que no se enseña ni como problema metodológico si existe una praxis femenina de la ciencia o, para ser más claras, una praxis de géneros de la ciencia (y de la vida) que se estructura a partir de centrar el género en el ideal normativo del hombre heterosexual/mujer heterosexual. Un aspecto que parece estar bien oculto es que, antes que una praxis interdisciplinaria que solamente incorpora la mirada sexuada de la ciencia heteropatriarcal por lo que es indistinto si la practica disciplinaria la desarrolla un hombre, una mujer, un trans o quien fuera que la realice, ya que la llevará adelante con los códigos y el sistema de valores implícito en la estructura sexuada de la ciencia.

16 En términos de las perspectivas distópicas actuales, tan bien tematizadas por la industria cinematográfica, La saga Divergente expresa los motivos por los que ningún sistema que se estructura sobre la diferencia puede aceptar la existencia de lo abyecto. En ese caso, lo divergente es, lo abyecto.

Lilith es abyecta, pero no es abyecta en virtud de alguna norma social neutral y biológicamente sostenible. Lilith y su expulsión, expresan el momento en que las religiones comienzan a transformarse al monoteísmo, es decir, marcan el predominio del modelo de hombre heterosexual que se estructura a partir de relaciones de parentesco patriarcales.

Como fuere, el argumento sobre la estructura sexuada de la vida y, esto incluye con sus particularidades a la ciencia, se apoya en que, si bien es cierto que las instituciones tradicionales como la familia, la escuela y el Estado, son las que construyen a los sujetos, también es cierto que estas segregan y repudian a los que no se ajustan a sus normas, y a los que no comparten los presupuestos del orden socialmente instaurado.

Para Kristeva (1982) nuestra cultura, incluso nuestra antropología o, mejor dicho, somos el resultado de una violencia antropológica original que dio por resultado un modelo civilizatorio que estructura la subjetividad sobre la abyección de la madre y sostiene que la forma en la que un individuo excluye –o desprecia– a su madre como medio para formar una identidad es similar a la manera en que las sociedades se construyen. Ella sostiene que las culturas patriarcales, al igual que los individuos, tienen que excluir lo maternal y lo femenino, para que puedan llegar a existir como culturas patriarcales.

Julia Kristeva (1982) sostiene entonces, que en la formación de la subjetividad se excluye «lo otro» como muestra de lo abyecto del sujeto. Así, toda figura corporal poco delimitada, como la del homosexual o el bisexual, será rechazada, porque se califica de abyecta. Esta exclusión, define el campo de lo que se considera «humano», y de su opuesto. En este sentido, se retoma el planteo de Lacan (1978), cuando afirmaba que la construcción del sujeto está cimentada sobre un conjunto de privaciones que niegan la posibilidad de inserción cultural de otras manifestaciones.

Más que una construcción de lo humano, hasta el presente, la historia del hombre y su lenguaje ha sido (y alguna vez también dejará de ser y se transformará) una construcción heterosexuada de lo humano. Por esto, la construcción humana de la conciencia es una operación diferencial que produce: lo más o menos humano, lo humano y lo humanamente impensable.

Cada lugar de exclusión se constituye como ambivalencia, como una zona gris en el difuso límite entre lo humano y lo que está más allá, lo inconfesable, lo inhumano que hay en nosotros. Kristeva argumenta que existen zonas abyectas dentro de la socialidad¹⁷, zonas de inhabitabilidad para les

17 Kristeva (1982) distingue tres fases para la abyección: 1) la oral (residuos de comida), 2) la anal (desechos corporales), y 3) la genital (signos de la diferencia sexual: pene/vagina). Es-

sujetos, pues este las considera como una amenaza para su integridad. De manera que, estos seres «no humanos» no solo serán rechazados y excluidos por la norma reguladora de lo social, sino que serán desprovistos de su dignidad¹⁸.

Las conductas sexuadas que infringen el régimen binario de las sexualidades, son un ejemplo claro de ello, puesto que la división de los géneros funciona como un dispositivo de reproducción del orden social que estas conductas amenazan. Y es precisamente esta amenaza la que empuja a las instituciones sociales a expropiar de estos grupos humanos la condición o estatus de sujetos, ya que según Judith Butler (2002) y Haraway (1995), son justamente las instituciones las que construyen a los sujetos, y al no depender de estas ni de los discursos sociales, se genera un área de marginalidad.

Preformación y otras ficciones reguladoras

Los aportes teóricos de la teoría feminista, e incluso la teoría del género, habían girado hasta aquí en el problema de las nociones binarias. Kristeva (1982), con la noción de abyección, pone en el centro del debate al psicoanálisis, pero también a la antropología estructuralista de Levy Strauss. Es decir, hasta acá, la superación de las nociones binarias implicaba que era necesario diferenciar al sexo y al género asociados a lo biológico y cultural respectivamente. Las hormonas, los genes y, la morfología serían los indicadores para cifrar la identidad sexual de un sujeto y la psicología y la sociología darían cuenta de su adscripción a un género u otros¹⁹.

Butler (2001) afirmará que el discurso de la identidad genérica no es más que una ficción reguladora sin bases biológicas, pero con utilidad práctica al paradigma masculino de dominación. El género es una construcción social y, por lo tanto, es irrelevante la diferencia sexual como generadora de una política subversiva.

Al respecto, Butler (2001) afirma que la búsqueda de identidades sexuales binarias refuerza la discriminación sexual que perpetúa roles asociados a sexo y por tanto a la escisión también culturalmente:

tos orificios funcionan como demarcación entre lo que le pertenece al cuerpo, y lo que por incumbir al mundo exterior debe ser apartado de él, teniendo en cuenta obviamente, algunas circunstancias socio-culturales.

18 En términos de moral Kantiana recordemos que, para Kant, en tanto la dignidad es característica primera de lo humano, estos seres al no serlo, carecerían de ella.

19 Visto desde esta perspectiva, masculino, femenino y transexual serían tres opciones sexuales a partir de las cuáles podemos distinguir entre datos biológicos y género en la sexualidad. Es decir, no queda negado que existan diferencias anatómicas entre mujeres y hombres, ni que haya diferencias por sexo en la experiencia del placer erótico. Lo que se niega es que esas diferencias marquen inexorablemente el comportamiento sexual de las personas a lo largo de la vida.

El género es una construcción cultural; por consiguiente, no es ni resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo... Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia, hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como un femenino... (Butler, 2001: 6)

Butler (2001) problematiza el concepto binario de género (femenino/masculino) y sugiere que los actos performativos y repetitivos modelan y definen al género dentro del colectivo social. Estos actos y gestos performativos crean la ilusión individual y colectiva de fabricación cultural que obedece a cánones heterosexuales, de que existen dos géneros organizados, idealizados y deseados. En su trabajo, denuncia la falsa naturalidad del género y propone liberar toda manifestación de género que haya sido excluida de la legalidad y reprimida por no participar dentro del binarismo sexual imperante: gays, lesbianas y bisexuales son inclusiones necesarias para Butler, pues rompen con lo binario y desenmascaran las estrategias manipuladoras y arbitrarias empleadas por la estructura hegemónica de la heterosexualidad obligatoria²⁰. Del planteo de Butler (1990), muchos han indicado que surge la Teoría «Queer²¹» como un proyecto para dar voz a aquellas identidades que habían sido acalladas por el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de las ciencias. Judith Butler (1990), como lo indicamos arriba, sostiene que el género es performativo, por lo que se va construyendo en la práctica. De este modo, el género es fluido y múltiple, y eso permite a las personas actuar libremente en un registro de identidad sexual variable, como heterosexuales, homosexuales, transexuales, bisexuales y travestis, entre otros.

A su juicio, la mejor manera de romper con el binario «masculino-femenino» –fuente de opresión– es la acción transgresiva. Así, solo desde la parodia de la relación de poder existente (masculina y heterosexual) será posible construir nuevas ficciones susceptibles de apartarse de la sociedad «heteronormativa». La versión más radical de esta teoría reniega incluso del concepto de género, pues no puede haber identidad propiamente tal

²⁰ Butler pondrá después, en perspectiva el papel de los travestis como agentes subversivos de cambio del sistema sexo-género imperante, reconociendo así la actuación de una superestructura social en la que ellos se colocan y cuyos efectos pueden revertir como hipernaturalización del sexo o como pervivencia de la heterosexualidad. «...yo defendía la proliferación de las representaciones travestidas como un modo de subvertir las normas dominantes de género, quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género...» (Butler, 2002: 184).

²¹ No existe un modo de traducir el vocablo «queer» al español o al portugués. Se lo ha intentado traducir como teoría torcida, teoría rosa, teoría marica, teoría transgresora; sin embargo, casi siempre se pierde el sentido preciso de la palabra inglesa (Llamas, 1998).

allí donde no hay una esencia o modo de ser humano. Más bien, cabría hablar de «identidades sociales», comprendidas como absolutamente plásticas y modificables en el tiempo.

Surge la noción de sexualidades periféricas, entendidas como aquellas que traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente: heterosexual, monógama, entre personas de la misma edad y clase, con prácticas sexuales suaves, que rechaza el sadomasoquismo y el cambio de sexo. En cambio, las sexualidades periféricas están basadas en la resistencia a los valores tradicionales, y al asumir la transgresión, muchas veces el precio que se tiene que pagar es el rechazo social, la discriminación y el estigma.

En respuesta a la marginación que está presente en todas las instituciones sociales, desde la familia hasta los espacios educativos y los laborales, la «Teoría Queer» intenta cambiar el sentido de la injuria para convertirla en un motivo de estudio e, incluso, de orgullo. Así, «ser diferente» se toma como una categoría de análisis para denunciar los abusos que se presentan desde la misma ciencia, ya que los textos científicos han sido, por lo general, elaborados por personas de género masculino, de raza blanca, de preferencia heterosexual, de clase media y de religión cristiana, dejándose invisibles a otros colectivos, como las mujeres, los negros, los indígenas, los homosexuales, los transexuales, los pobres, los musulmanes, los pan-teístas, y un largo etcétera.

Las comunidades LGBT y Queer, buscan expresar la existencia de personas cuya sexualidad refleja la naturaleza subversiva y transgresora de una mujer que se desprende de la costumbre de la femineidad subordinada; de una mujer masculina; de un hombre afeminado o con una sensibilidad contraria a la tipología dominante; de una persona vestida con ropa del género opuesto, etcétera. Las prácticas queer reflejan la transgresión a la heterosexualidad institucionalizada que constriñe los deseos que intentan escapar de su norma²².

El planteo de Butler es radical y nos llama a la reflexión:

22 El movimiento queer, que surge dentro de la comunidad gay y lesbiana de USA en los 90, adopta el término queer para distanciarse de los planteamientos normativos que encasillan las sexualidades, incluso que se desvían de la norma. Ser queer es algo más que ser lesbiana u homosexual, internaliza el término «abject» (abyecto) como bandera de diferenciación que hace de la diferenciación una bandera. Ser «queer», si se nos permite la expresión, es poner de manifiesto el carácter de simulacro que presenta todo reclamo indentitario en la medida que todas las identidades no están registradas en el pobre continuo que va de lo masculino a lo femenino. Butler acepta que la constitución del sujeto conlleva la formación colateral de lo excluido o lo abyecto (Kristeva). Siempre que se constituya un sujeto, se constituirá lo abyecto como la exclusión normativa y necesaria para la existencia del primero (Foucault). No habrá definición del sujeto que no sea, en su mismo acto, excluyente (productora de lo abyecto).

Esto sucede cuando pensamos que hemos encontrado un punto de oposición a la dominación y luego nos damos cuenta de que ese punto mismo de oposición es el instrumento a través del cual opera la dominación, y que sin querer hemos fortalecido los poderes de dominación a través de nuestra participación en la tarea de oponernos. La dominación aparece con mayor eficacia precisamente como su 'Otro'. El colapso de la dialéctica nos da una nueva perspectiva porque nos muestra que el esquema mismo por el cual se distinguen dominación y oposición disimula el uso instrumental que la primera hace de la última... (Butler, et al, 2003: 34).

Para Butler, existe una dinámica dialéctica de construcción del sujeto por el que éste se constituye en oposición a otras identidades que rechaza. De la misma manera que el psicoanálisis y el discurso del feminismo de la diferencia encontraba que la mujer era lo otro, en relación a la identidad masculina. Butler, plantea que este esquema exhibía una construcción dialéctica por la que la mujer surgía como el negativo del hombre, la carencia y la otra cara de la moneda de curso legal, la consideración de un sujeto que se construye por «...oposición a lo que no es, nos remite a lo uno y lo múltiple y la incapacidad de definir lo nuevo o la auténtica creación sin remisión a modelos ya existentes...». (Butler, 2002: 184).

Yo/otro es la representación, es el esquema metafísico por excelencia del pensamiento occidental del que es difícil desembarazarse. En este sentido, recurre como luego veremos lo hace Haraway (1995) a una estrategia política que apoya su ataque a la identidad como paradigma de comprensión de lo humano²³.

La oposición entre pares binarios, sostiene Butler (2001), es el modo en que esas formas se materializan y constituyen el proceso por el cual se produce el ser sexuado, proceso que pertenece al ámbito social que moldea según patrones sexuados. La tesis que Butler defiende afirma que el sexo no es dado biológicamente, sobre el cual el género es construido, sino que es un ideal regulativo materializado en el cuerpo a través de reiteradas prácticas normativas. Es decir, solamente en virtud de asumir un sexo es que se nos permite ser sujetos y se nos permite ser sujetos porque a través del sexo se nos puede sujetar.

El cuerpo, ahora aparecía como un esquema vacío indiferenciado que llega a materializarse como sujeto sexuado. El cuerpo humano sufre una doble marca que lo conforma, es decir, que lo hace humano:

23 En cuerpos que importan, Butler (2002), plantea que no se puede fijar a los cuerpos como simples objetos de pensamiento e insiste en aplicar una dicotomía no aristotélica, la que relacionaba cuerpo/alma, sino la que distingue forma de materia. Pero en todo caso estas oposiciones binarias excluyen un campo de posibilidades disruptivas y son parte del falogocentrismo que identifica la materia como lugar de lo femenino, lo excluido.

El cuerpo es marcado por el sexo, pero es marcado antes que la marca, la primera marca prepara al cuerpo para la segunda y después00 el cuerpo es solo significativo sin lenguaje por ser marcado en este segundo sentido. El cuerpo es constituido como significativo sólo a través de la marca... (Butler, 2002: 149).

Pero lo que estructura al 'yo corporal' y produce la 'morfología sexuada' es un imaginario. El supuesto yo corporal así edificado es ficticio, lo que no significa que el cuerpo por sí mismo deba ser entendido como construcción social. La construcción del yo como forma desde su materialidad inicial es por tanto fruto de una identificación fantasmagórica que sólo obedece a condiciones culturales. El planteo es, entonces, que las condiciones para la aparición de un sujeto no requieren un sujeto dado antes de tal condición. La idea es la de destronar la noción de un yo coherente, ya que este yo es una ficción reguladora, y por tanto social, innecesaria.

El género es la categoría de análisis que permite descifrar el orden sociocultural pre-configurado sobre la base del sexo. Es decir, analiza la construcción simbólica de los atributos asignados a las personas a partir de su sexo, tratando de indagar en las características físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, jurídicas, políticas y culturales definidas, casi de manera genérica, cuando el sujeto nace. El género, en un sentido amplio, se refiere a los roles socialmente construidos, comportamientos, actividades y atributos que una sociedad considera como apropiados para hombres y mujeres y que configuraría la ontología (teorías sobre el ser) y epistemología (teorías del conocimiento) de un individuo, así como la maquinaria intelectual con la que se perciben las cosas, atribuyendo significados cargados de género.

La perspectiva de géneros, tal como plantean Butler, es una herramienta metodológica y teórica. Es una perspectiva de frontera, una herramienta fundamental para la crítica a los modos naturalizados de ver los objetos adquiridos a lo largo de la formación disciplinar, produciendo una mirada diferente sobre los objetos considerados habitualmente y sobre la manera de tratarlos. Lo que se pone en cuestión con la perspectiva de géneros es la presunta armonía preestablecida entre división y visión del mundo. El género, pone en debate lo que se presenta, en apariencia, como evidente.

Aceptamos que somos parte de un proceso civilizatorio estructurado a partir de la imagen del hombre como lo masculino, de lo que se desprendía la idea de masculinidad, y todas las consecuencias que hemos relatado en este artículo y a las que podemos agregar infinitas consecuencias más y que llegan hasta dos guerras mundiales y el uso de armas de destrucción masiva. Es decir, ya hemos probado el patriarcado y conocemos algunos de sus problemas: ¿No irá siendo hora de que nos preguntemos sobre cambiarlo, al menos, como para saber qué pasaría?

Bibliografía

AMORÓS, Celia, (1990), *El feminismo: senda no transitada de la Ilustración*, Isegoría, 10.3989/isegoria.1990.i1.383.

BAJTIN, Mijaíl, (1981), *The dialogic imagination*, University of Texas, Texas.

BEAUVOIR, Simone, (1998), *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid. (original de 1949)

BLECHNER, Mark, J., (1995), The shaping of psychoanalytic theory and practice by cultural and personal biases about sexuality. En T. Domenici y R. Lesser, (eds.) 'Disorienting Sexuality.' (en inglés) Nueva York: Routledge, pp. 265–288.

BLECHNER, Mark, J., (2009), *Sex Changes: Transformations in Society and Psychoanalysis*, Taylor & Francis, Nueva York y Londres.

BUTLER, Judith, (2001), El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Buenos Aires, Paidós. (versión española de Gender trouble. Feminism and the subversion of identity, Nueva Cork, Routledge, 1990, las citas fueron realizadas siguiendo la versión original).

BUTLER, Judith, (2002), Críticamente subversiva, en Rafael Mérida Jiménez, *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.

BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ZIZEK, Slavoj, (2003), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CALVO, Yadira, (2012), *Terminología Feminista*, Uruk Editores, Costa Rica.

CAPEL, María B., (2015), Non Serviam: La subordinación Femenina del mito de Lilith. En *Locas, escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas: XII Congreso Internacional del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras*, Sevilla, Alciber. pp. 188-198.

CARMONA VALDÉS, Sandra E., (2015), Hacia una Educación con Equidad, en *Revista Praxis*, Volumen 11,

CHÁVEZ CARAPIA, Julia del C., (2004), *Perspectiva de género*, Escuela Nacional de Trabajo Social, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés ed., México.

DEL VALLE, Alejandro, (2020), Apuntes para una crítica varonil de la economía política de la pos pandemia. Modernidad, Posmodernidad y 'a-modernidad' ft Alejandro Del Valle, INÉDITO.

DUERST-LAHTI, Georgia, (2007), Gender Ideology: Masculinism, Feminalism, and Options in the Gray Zone, Conference Papers - Annual Meeting, American Political Science Association: 1-33.

EDELMAN, Fany, (2001), *Feminismo y marxismo: conversación con Claudia Korol*, Ediciones Cuadernos Marxistas, Buenos Aires.

ETTINGER, Bracha L, (2006), *The matrixial borderspace*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

FIRESTONE, Shulamith, (1976), *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona.

FRAISSE, Genevieve, (1991), *Musa de la Razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Ediciones Cátedra, Madrid.

FREEMAN, Marsha A.; CHINKIN, Christine; RUDOLF, Beate, eds., (2012), *The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women: A Commentary* (en inglés). Oxford University Press.

FRIEDAN, Betty, (1974), *La mística de la feminidad*, Gijón Júcar, España (original de 1963).

GROSZ, Elizabeth, (1990), *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, Nueva York.

HENDEL, Liliana, (2017), *Violencias de género. Las mentiras del patriarcado*, Paidós, Buenos Aires.

KRISTEVA, Julia, (1982), *Powers of horror, An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York. Hay una versión castellana de (2004), *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis Ferdinand Celiné*, Siglo XXI Ed, España.

LLAMAS MUÑOZ, Ricardo, (1998), *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»*, Siglo XXI, Madrid.

MILLET, Kate, (1995), *Política Sexual*, Cátedra, Madrid. (Original de 1969).

MILLET, Kate, (2003), entrevista realizada por para el diario El País de España, disponible en <https://bit.ly/3wMTFvd>

PÁRRAGA, Golrokh, (2009), *Lilith en el arte decimonónico. Estudio del mito de la femme fatale*, en *Revista Signa 18* (2009), UNED, págs. 229-249.

SAU, Victoria, (2000), *Diccionario ideológico feminista, Vol I*, Icaria, Madrid (original de 1982).

SUNIGA, Natalia C., (2015), *El falo en disputa. Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan en Diferencia(s) revista de teoría social contemporánea N°1, AÑO 1, NOVIEMBRE*, Argentina.