

# Articulaciones y junturas en los debates feministas contemporáneos

**Mariana Alvarado**

malvarado@mendoza-conicet.gob.ar

Doctora en Filosofía. Diplomado Superior en Constructivismo y Educación. CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina)

## Resumen

La huella que el escrito transita pretende insistir en la escucha de voces que quiebran el monólogo masculino acompañando el gesto que interrumpe la circulación Norte-Sur para habilitar una política de lectura-escritura crítica Sur-Sur/Sur-Norte. Asume como conjetura de trabajo que es posible restituir un *locus* de enunciación fragmentado, situado y en contexto porque es posible descolonizar las formas convencionales de (re)producción del conocimiento en la frontera academia-activismos.

Un itinerario que traza algunas contradicciones, atolladeros, obstáculos y aperturas del género en las voces de algunas teóricas feministas que modulan los debates contemporáneos de los feminismos. Sistematiza las posiciones de Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Monique Wittig, Adrienne Rich, Lohana Berkins y Rita Segato apelando a una política de la lectura-escritura que tiene como metódica la articulación y la juntura. Prácticas teóricas críticas a las que destina el apartado final de la mano de Amelia Valcárcel y del movimiento de mujeres de Nuestra América para re-pensar a la sujeto del feminismo.

**PALABRAS CLAVE:** domesticidad, género, exacción, experiencia, vincularidad

**Abstract**

Our work is framed at the crossroads between Practical Philosophy, Critical Theory, Decolonial Twist, Philosophical Feminisms and Feminist Epistemologies.

The path followed by this writing intends to break the male monologue, but also to drive the dialogue between English and European contemporary feminisms and to block the North-South flow while enabling a South-South/South-North critical reading-writing policy. It assumes as a work guess that it is possible to restore a *locus* of collective enunciation, situated and in context because is possible to decolonize the conventional forms of (re)production of knowledge through the visibility of the academy-activism frontier.

It is an itinerary with some contradictions, quagmires, obstacles and gender openings in the voices of some feminist theorists that modulate the contemporary debates of Anglo-Saxon and French feminisms in the South-North tension, systemizing the positions of Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Monique Wittin, Adrienne Rich, Lohana Berkins and Rita Segato, appealing to a reading-writing policy which has articulation and joint as a method; critical theoretical practices to which the final section is dedicated from the hand of Amelia Valcárcel and the women's movement of Our America.

**KEYWORDS:** domesticity, gender, levy, experience, relatedness

## Introducción

La teoría feminista encuentra la forma en la que se llega a ser mujer en el *Segundo Sexo* (1949), un texto de Simone de Beauvoir, producido en la Francia de posguerra. En los años setenta, un texto central para el feminismo del norte lo fue *Sexual Politics* (1970) de Kate Millet. Con el *El tráfico de mujeres; notas sobre la economía política del sexo*, Gayle Rubin (1975) introduce el constructo “sistema sexo-género” y propone pensar la heterosexualidad como institución social, perspectiva retomada luego por Monique Wittig (1976), Adrienne Rich (1980) y Judith Butler (1990).

En los 90 feministas negras y lesbianas introducían fracturas teóricas en la utilidad de diferenciar sexo y género; serán las primeras en denunciar un feminismo blanco que, tras *La Mujer*, incapaz de representar la totalidad del género femenino, no reconoce la singularidad de las opresiones de raza, clase u orientación sexual reproduciendo la jerarquía social a la que estaban habituadas, manteniendo intacto el patriarcado. Del mismo modo que en los 70 las lesbianas feministas acusaron de homofóbico al feminismo heterosexual, en los 80 las mujeres negras denunciaron el racismo del feminismo del norte cuyo compromiso prioritario había sido la eliminación de la opresión sexista. Entre tanto, los golpes militares que sometieron a Nuestra América en los 70 y 80 arrojaron a las mujeres a la detención, la tortura, el exilio, la desaparición forzada.

| 13

Estos debates ingresan a la Argentina, finalizada la dictadura, en los 90, en los espacios académicos, como estudios de género desvinculados del activismo. La gradual visibilización que adquieren las prácticas culturales como el travestismo y el transexualismo a fines de la década, renuevan la pregunta sobre el modelo binario sexo/género que arroja a la academia a revisar los usos del género, la diferencia sexual, los cuerpos disidentes, la constitución del sexo y de las prácticas sexuales, la mujer y la experiencia de las mujeres. Los debates en torno a la sujeto del feminismo han tensionado las posiciones entre las TERF (Feminismo Radical Trans Excluyente), las FRIA (Feministas Radicales Independientes en Argentina) y la proliferación de identidades del clásico LGTB al LGTTTBQ+ a propósito de la diversificación / abolición del género.

## La situación del género o el género en situación blanca (Simone de Beauvoir)

En tiempos en los que la Francia coaccionaba en levantar la tasa de natalidad y, Simone de Beauvoir no se había declarado como feminista, aparece en 1949, *El segundo sexo* con el que redefine las fronteras entre los géneros cuando afirma que no se nace mujer, que ser mujer no es una esencia, que la biología no es destino y que la opresión es contingencia y no determinación.

«Un libro sobre la mujer» tal como ella lo presenta en la introducción, instala un tema «irritante» que no es «nuevo» que singulariza su escritura. Escribir sobre la mujer, escribir sobre un tema que es ella misma le lleva a formular la pregunta ¿existe tal problema? Escribir sobre el problema que ella es para sí, del modo en el que se ha hecho mujer, que ella se vuelva objeto de su escritura, radicaliza la pregunta «¿hay siquiera mujeres?». Enuncia el problema entre quienes adhieren al «eterno femenino» y quienes suspiran «la mujer se pierde, la mujer está perdida. Ya no se sabe a ciencia cierta si aún existen mujeres, si existirán siempre, si hay que desearlo o no, qué lugar ocupan en el mundo, qué lugar deberían ocupar. ¿Dónde están las mujeres?» (Beauvoir, 1949/1987: 15). Un tema que despierta ira y fastidio; provocaciones que animan cierto tipo de escrituras situadas cuya novedad y originalidad develará un inicio singular en y desde la experiencia para la teoría feminista, para la filosofía de emancipación femenina, para los feminismos filosóficos.

«¿Qué es una mujer? (...) la mujer es, como el hombre, un ser humano, pero tal afirmación es abstracta, el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado (...) si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: Soy una mujer; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones» (Ibidem: 16-17). La escritura de Simone de Beauvoir es una escritura femenina marcada en y con el “universal singular” que toma “su” palabra -la de las mujeres- y se (des)encuentra en sus posibilidades transformadoras. Intenta escribir como cuerpo, hacer sensible una verdad experimentada, anudar voces en relatos breves, leer lo dicho en narrativas, inventariar la palabra y escuchar testimonios propiciando un modo de escritura entre memoria y (auto)biografía que nombra los cómo se ha ido haciendo.

El cuerpo aparece en situación, marcado por el binarismo, en (in)ciertas experiencias escritas. ¿Cómo hablar del cuerpo de la mujer sin referirse a la experiencia? ¿Cómo referir a la experiencia sin situarla en el cuerpo de la mujer? Figuras del cuerpo de mujeres que agitan devenires cambiantes en el tiempo que les pasa una vez púber (Ibidem: 269-273); de la adultez a la madurez, desde la crisis menstrual y la iniciación sexual a transitar la menopausia (Ibidem: 566). El materialismo del cuerpo se expresa como carne sexuada y se inscribe atravesada por la clase y la raza en la madre que engendra en la materialidad de su cuerpo, no en la singularidad de su existencia (Ibidem: 481). Dicha materialidad aparece de un modo particular en formas de maternar como embarazo, aborto, parto, lactancia, crianza. Beauvoir apunta diferencias en los modos de vivir estas experiencias de sexualidad vinculadas a la maternidad visibilizando mitos masculinos y construcciones femeninas en la «madre ponedora»; la «mala madre», las «madres sádicas», «madres caprichosas», «madres dominadoras», «madres vanidosas»; la «madre educadora»; la «madre apasionada» y la «madre hostil» (Ibidem: 480, 496, 499, 502 y 505).

El enclave alrededor del cual se hará espacio a las experiencias de la maternidad como la maldición serás mujer, instinto maternal, amor maternal (Ibidem: 504, 496, 490 y 509), tiene un inicio en su negación: la experiencia del aborto. Su lectura vuelve ineludible la referencia a mujeres que han abortado o han sido madres y también con aquellas que no lo han sido; para cada una se presentan elementos múltiples desde donde (de)construir el sujeto mujer, esposa, madre, hija en «*esta* ama de casa, *esta* esposa, *esta* madre, *esta* mujer» (Ibidem: 513). La singularidad de la experiencia del aborto «que no es un asesinato, pero tampoco una simple práctica anticonceptiva», como práctica masiva entre mujeres, encarnada en la situación del género, hace eco en las voces de las «hacedoras de ángeles», las matronas, las comadronas (Ibidem: 468-269 y 470-472). Esta negación inicial viene a ratificar la voluntad, el proyecto y la autonomía; la sociedad no se encuentra abandonada a la naturaleza; la maternidad no cumple el destino de la mujer; ser madre no es una predestinación biológica; la función reproductora no se supedita a una función fisiológica (Ibid:464-465). Allí donde los métodos anticonceptivos -control de la natalidad, *coitus interruptus*, las duchas vaginales- son rudimentarios, la “antifisis” adopta la forma del aborto, puesto que se trata de «uno de los riesgos normalmente implícitos en la condición femenina» que despierta mayor hipocresía en la sociedad burguesa (Ibid:465).

La intolerancia masculina se despliega sobre un sujeto mujer que concibe como naturaleza reproductora y que, con el aborto, negaría su función natural: «la sociedad encarnizada defensora de los derechos del embrión, se desinteresa de los niños tan pronto como han nacido y persigue a las mujeres que abortan» (Idem). Pero las mujeres no somos naturaleza, no hay destino biológico que nos defina. El control de la natalidad, los nacimientos y la maternidad están vinculadas al plano de la voluntad, de la libertad, de la autonomía y del proyecto y no es una concesión que nos atribuya el dominio masculino (Ibidem: 466). Para Beauvoir se trata de una tradición que considera el aborto como un crimen; prohibido incluso en su forma terapéutica cuando está en peligro la vida o la salud de la madre; ella enfatiza «es inmoral elegir entre una vida y otra». Visibiliza la contradicción de los argumentos, por un lado «el feto no pertenece a la madre, es un ser autónomo» y, al mismo tiempo, exalta la maternidad: «el feto forma parte del cuerpo materno, que no es un parásito que se alimente a sus expensas» (Id); contradicción que da cuenta del «encarnizamiento que ponen algunos hombres en rechazar todo cuanto podría manumitir a la mujer» y que ella denomina antifeminismo.

Las mujeres fornican y (se) provocan abortos. Educada para engendrar se le enseñan los encantos de la maternidad y los inconvenientes de su condición femenina -reglas y enfermedades del útero- incluso el tedio de lo doméstico es justificado por el privilegio de nuestro sexo: traer hijos al mundo. La ética varonil para conservar

su libertad en vistas a su porvenir le pide que renuncie a su triunfo como hembra. «Engendrar no es una función sagrada, esa proliferación se hace contingente, inoportuna, sigue siendo una de las taras de la feminidad» (Ibid:473). Así y todo la ética varonil exige que la mujer sacrifique las posibilidades de la carne; ese acto denuncia la hipocresía del código de la moral de los varones que prohíben públicamente el aborto, pero lo aceptan individualmente como una solución del orden de lo privado; mientras ellos sostienen la contradicción, nosotras experimentamos esa hipocresía en la carne hurgada y sangrante, víctimas de una injusticia que él decreta criminal.

## La bonita mentira blanca del mercado que los medios imponen (Betty Friedan)

*Feminine Mystique*<sup>1</sup> (1963) presenta un análisis exhaustivo sobre las mujeres de clase media norteamericana en la sociedad posbélica de los años sesenta. El género aparece como *entelequia* blanca anudada al sexo binario, como un conjunto de ideas vagas y diversas que crean una imagen estereotipada de mujer que, se ajusta a un modelo preestablecido que, la lleva a vivir lo que Betty Friedan llama “mística de la feminidad”.

Cierto malestar -de causas y mecanismos desconocidos- afectaban a las del norte. Lo que comenzó individualizándose como “el problema que no tiene nombre” (*the problem that has no name*) aparecía en los testimonios como una dolorosa y vacua experiencia (Friedan, 1963/1965: 32). Las mujeres conversaban entre ellas resumiéndolo en la pregunta “¿esto es todo?”. El problema innombrado no pertenecía ni al marido ni a los hijos; era un padecer de género femenino compartido por cantidad de mujeres blancas que expresaban sentimientos de incompletud que pretendieron llenar pariendo, consumiendo, en terapia. El “síndrome del ama de casa” aparecía cada vez que alguna de ellas pensaba en lo que “era realmente”; ser quien sirve la comida, la que viste a los hijos, que limpia la casa, hace las camas, la mamá de, la esposa de;

---

1 El libro tuvo una tirada inicial de tres mil ejemplares en 1963 y, alcanzó dos millones de ediciones. En la España franquista se editó dos veces en diez años. Betty Noami Goldstein conocida como Betty Friedan obtuvo el premio Pulitzer en 1964. Fundó una “organización clandestina” llamada *National Organization for Women*, cuya sigla en inglés NOW significa AHORA en castellano; inicia su funcionamiento con trescientas afiliadas hacia 1966. Un año después Betty se divorcia. Hacia 1981 escribe *The Second Stage* con el que instala en agenda: el techo de cristal y la doble jornada. Con su segundo libro, intentó dar respuesta a las críticas venidas del feminismo radical -Emma Goldman, Charlotte Perkins-; puesto que el “problema que no tiene nombre” de las *trapped house-wife*, de las *home maker*, parecía tener una salida rápida, pero...

la que es para y de otro: un novio, un esposo, un padre, un hijo, una casa. Intentaron asegurarles que no se daban cuenta lo felices que eran, sin jefes, ni horas de oficina, ni competencia. Si fuera de la oficina ella no es feliz,

¿cree acaso que el hombre lo es en su mundo? ¿Desea aún, realmente, en su fuero más íntimo, ser hombre? ¿se da cuenta de la suerte que tiene de ser mujer? esto es lo que significa ser mujer, qué sucede con la mujer norteamericana que no acepta de buena gana su papel (Ibid: 38).

A pesar del malestar que les aquejaba, Betty Friedan advierte que, ninguna de ellas estaba dispuesta a abandonar la familia, a renunciar a la casa; quienes se disponían a hacerlo no eran auténticas mujeres. Las voces en las que este malestar resonaba tenían como única ambición el matrimonio y los hijos. Para sus padres estas mujeres blancas de clase media no podían tener otro sueño más que realizar su destino como esposas y madres (Ibidem: 43).

El problema que no tiene nombre, ha sido el problema de las mujeres estadounidenses de clase media, víctimas de la mística de la feminidad que las inicia en la rutina doméstica que relatan como vida diaria. Agobiadas por las enormes exigencias que se derivan de su ser mujer, de su papel de moderna ama de casa: «esposa, madre, enfermera, encargada de ir de compras, cocinera, chofer, experta en decoración de interiores, niñera, costurera, barnizadora de muebles, experta en dietética y educación» (Ibid: 44); ellas sufren la fatiga del ama de casa y sus realidades ponen en duda el tipo de mujer de clase acomodada que determina la normalidad femenina. La adaptación de las mujeres a la normalidad racializada y clasista que se imponía como realización completa y madura, bajo la cual muchas de ellas intentaban vivir, las arrojaba al ritual del género para ser la mujer de verdad.

Como el eslogan nazi *Kinder, Küche, Kirche* que decretaba que el lugar de la mujer debía confinarse a su papel biológico, el prototipo de mujer imponía para las estadounidenses “una sola pasión, un solo papel, una sola ocupación”. Profesión: ama-de-casa-madre-de-familia. La mística de la feminidad afirmaba que no existía otro modo de realizarse como mujer; las eximía de buscarse a sí mismas, de descubrir quiénes son o en quién quieren devenir; les impone el destino mujer implícito en su anatomía; su personalidad, su identidad, su género, estaban determinados por su anatomía.

Editoriales de revista y propaganda de televisión preconizaban la sujeción de las mujeres al hogar como el sitio donde podrían realizarse. La mística concentraba discursos conservadores acerca de la feminidad que obturaban las posibilidades de compromiso

intelectual y participación política. Esta representación castrada de lo femenino encontraba su impulso en los dispositivos de saber-sexo-poder occidental que ven en la neurosis femenina y los intentos de autonomía o éxito profesional un síntoma de la “envidia del pene” o bien de su incómoda conciencia de inferioridad respecto del hombre y su (in)adecuación al rol, la función, el papel asignado:

Pero la práctica del psicoanálisis, como terapéutica, no fue originariamente la causante de la mística de la feminidad. Fue la obra de escritores y directores de revista para las masas, promotores de temas y eslóganes publicitarios y, tras ellos, los divulgadores y traductores del pensamiento freudiano en las universidades. Las teorías freudianas y seudofreudianas se extendieron por todas partes como una impalpable ceniza volcánica. La sociología, la antropología, la pedagogía e incluso el estudio de la historia y la literatura, quedaron impregnados por el pensamiento freudiano (Ibidem: 143).

La imagen aparecida en revistas femeninas, anuncios, televisión, películas, las novelas y libros, había sido creada por hombres y el saber disciplinado. El ama de casa como estereotipo de clase se convierte en la principal consumidora del mercado a partir de su insatisfacción vital, conocida y aprovechada por los expertos en campañas destinadas a subsanar y colmar su vacío existencial. Así y todo adaptación, acoplamiento y fusión familiar requería de que cada uno cumpliera sus papeles sexuales:

los hombres con capacidad de estadistas, antropólogos, físicos, poetas tienen que lavar platos y mudar los pañales de sus hijos durante las noches de los días laborales o en las mañanas de los sábados, cuando pudieran ocupar esas horas libres en actividades de mayor importancia en la sociedad (Ibid: 179).

A los hombres se les demandaba compartir el “mundo de las mujeres” en la parodia del *togetherness*, un estar juntos-juntos protector y paternalista; realizar algo conjuntamente -como una familia- compartiendo la misma experiencia aunque no la misma, puesto que para ellos sólo se reservaran las tareas sobre las que tenían el privilegio de elegir. Como todas las familias precisaban de un jefe, aprendieron que jefe significaba padre y padre significaba no-madre. Los niños aprendían a reconocer y respetar las capacidades y funciones de cada sexo. Las mujeres que habían hecho espacio para su realización personal colocaban a los hombres en posición de cubrir tareas de un mundo que les parecía sexualmente ajeno (Ibidem: 74). La paradoja del *togetherness* se destinaba a la “gente en general”; proponía el ingreso del hombre a treas domésticas como si se tratara de una experiencia que tomaba a ambos sexos por igual, pero él ingresaba y ella permanecía adentro sin compartir el mundo público



del hombre; pero si ella no salía al mundo, ella ¿era “gente en general”? la mujer ¿es como la generalidad de las gentes? Reducidas a un tipo de dependencia pasiva, ellos decidían incluso en su mundo, en el espacio que estaría bajo su dominio, en el hogar.

Al entender de Friedan cada ola feminista tuvo su gestoría. El modelo de mujeres que inspiró a la primera ola, jóvenes dinámicas, de carrera, independientes y autónomas, fue creado por escritoras, directoras y editoras de revistas para mujeres; el tipo de mujer ama de casa fue creado por directores, escritores y editores hombres; es allí donde Friedan intersecciona generacionalmente la normalidad blanca en la clase. De aquellas que dejaron de escribir y abandonaron el campo de la literatura, algunas advertido un sentimiento de culpabilidad, se ven obligadas a retirarse, cuando los hombres vuelven de la guerra pensando en el hogar y en los niños. Las pocas que habían incentivado la progresiva independencia de las mujeres desde la dirección de una revista, mujeres que no se sometían a la mística de la feminidad, abandonaron sus carreras y contribuyeron a crear el prototipo -aliadas con el patriarcado y el mercado, aunque entrampadas en la misma ratonera - contribuyeron a negar(se) la vida entre ellas:

Cuando una escritora dedicada, a una tarea mucho más exigente que hacer camas, a escribir novelas haciendo caso omiso al ama de llaves o sirvienta que era quien hacía efectivamente las camas, se clasifica a sí misma como ama de casa, niega implícitamente el esfuerzo creador y el duro trabajo que suponen sus narraciones. Niegan la vida que llevan, no como amas de casa, sino como individuos (Ibidem: 71).

| 19

El vacío, síntoma de ese problema, podía ser llenado. Las hijas no sabían quiénes eran y estaban muy poco seguras de lo que debían ser, consumieron un modelo que no era el de sus madres, para decidir los detalles de una vida que no vivían por sí mismas sino por y para otros. Una educación sexista las puso en su lugar. Entre 1945 y 1960 la única lección que no podían dejar de aprender era la de no interesarse en otra cosa que no fuera casarse y ser madre. Friedan afirma que esa lección fue enseñada por quienes tenían a cargo desarrollar en ellas una inteligencia crítica y creadora: sus profesores. La nueva educación sexista para las mujeres que, anudaba a la teoría freudiana los pareceres de la antropóloga Margaret Mead, para implementar el funcionalismo pedagógico, propiciaba cursillos sobre la manera de desempeñar el “papel de la mujer”, “la chica que sabe agradar”, “elección del cónyuge” y “adaptación a la vida matrimonial”, de manera de no fracasar como profesionales desfeminizadas, solteras y frías (Ibid: 189). El conformismo fue una de las prótesis de la adaptación para aprender a ser como las demás y no como una misma. Adaptación de las mujeres a la feminidad obligada, impuesta y naturalizada anudada a La Mujer.

La mujer madura no tenía necesidad de buscar su propia independencia a través de una actividad remunerada para la que, además, no se la había preparado; la morbosidad de la mística habilitó para ellas el mundo del trabajo sólo a media jornada, justo cuando su capacidad reproductiva comenzaba a decaer; desmoralizadas y desesperadas, con cuarenta años, cercanas a la menopausia había que mantenerlas ocupadas en alguna actividad que no interviniera en el mundo de la productividad masculina puesto que el trabajo de los hombres blancos, propietarios y proveedores «tiene que alimentar a sus familias (Ibid: 203). ¿Quiénes eran esos hombres que querían a la mujer mística? Las madres de los soldados, nacidas entre los últimos años del siglo XIX o en los primeros del XX, no eran profesionales, ni trabajadoras, ni feministas, ni tampoco producto del feminismo; no eran mujeres que se ajustaran al tipo de mujer de la mística, antes de que la mística las impusiera. Un tipo de mamá señalada como culpable en el historial médico de la inmensa mayoría de los hombres rechazados para ir al frente «éstas eran las mamás de los hijos que no podían llegar a ser hombres ni en el frente ni en el hogar, dentro o fuera de la cama, porque lo único que verdaderamente ansiaban era ser niños» (Ibid: 218). Aún así, la propaganda de posguerra condenaba a las mujeres norteamericanas por su pérdida de feminidad y les aconsejaba volver al hogar y dedicar su vida a los hijos. Madres cuyos hijos les justificaban; hijos siempre niños; vidas que simbioticamente actualizaban los sueños de otras. Los hechos que provocaron la neurosis de los combatientes en guerra y, de la inmensa mayoría de mujeres americanas frustradas, fueron interpretados en los años 40 como la evidencia de que la mujer había sido apartada por su educación de su naturaleza, corrida de su vocación femenina. La mujer estadounidense hizo su elección equivocada (*the mistake choice*) y el niño, el hijo eterno, su marido, fue arrastrado tras de ella cerrando la puerta al mundo para vivir cómplices en la mentira de la mística.

Los estudios de mercado fabricaron tres tipos de mujeres “la verdadera ama de casa”, “la mujer de carrera” y “el ama de casa equilibrada” (Ibid: 236-237). Advertido el potencial adquisitivo, la propaganda provocaba a las mujeres a ser parte de éste último grupo, incentivarlas por medio de la publicidad en “el arte de llevar bien la casa”. El mercado reemplazó a la mujer de carrera por la carrera doméstica. Friedan devela la dialéctica de la mujer moderna: «Tesis: soy una ama de casa. Antítesis: odiolas faenas penosas. ¡Soy creadora!» (Ibid: 241 y 269).

La industria cinematográfica vendía la imagen de la hembra que atacaba sexualmente al hombre; plagada de ninfómanas, homosexuales y donjuanes no hizo más que visibilizar el amor-odio hacia las mujeres para que la mística permaneciera intacta. El odio repugnante del macho hacia la parásita-mujer-no-madre. Aún cuando no encontraban satisfacción en la sexualidad, para la mujer que vivía bajo la mística, no había otra forma de realizarse que la sexual: situarse como objeto apetecible,

accesible y accesorio. Insatisfecha, trata de suplir su vaciedad con otras cosas, hasta que con frecuencia su misma sexualidad, el marido, los hijos, todo lo que apoya su identidad sexo-genérica, terminan por convertirse en objetos poseídos, en cosas. Una mujer que se limita a ser objeto sexual acaba por vivir en un mundo de objetos. Las mujeres que no tuvieron otra identidad que la del sexo buscaron su seguridad mediante la posesión de cosas y la propaganda se destinaba a vender lo que satisfacía la demanda sexual. Presa fácil de un producto que le proporcionaría la categoría de mujer. Una búsqueda sexual mediante la posesión de objetos. Una mujer de profesión ama de casa realiza un tipo de trabajo que no la posiciona socialmente sino a través del trabajo de su marido; convertida en un parásito tiende a querer dominarle pero él es incapaz de poder darle lo que ella no puede darse a sí misma: personalidad, individualidad, autorealización, autonomía. Él se convierte en un objeto digno de desprecio por no querer ser una herramienta, un utensilio, el “hombrecillo de su casa”. Maridos e hijos atrapados en un mundo de fantasía sexual terminan despersonalizados, decepcionados, inhumanizados ellos también. ¿Quiénes son ellos? Los primeros que crecieron bajo la mística, sus primeras víctimas. Ellas se asustan porque saben que pueden hacer uso de las armas del amo. Hay algo en ser ama de casa que es peligroso: «las mujeres que se adaptan al papel de amas de casas corren un peligro tan grande como los millones de seres que marchan hacia la muerte en los campos de concentración, y los millones de personas que se negaban a creer en la existencia de los campos de concentración» (Ibid: 340).

|21

Entre Beauvoir y Friedan resuenan slogans que podrían modular las voces del activismo: “no se nace mujer”; “no somos naturaleza”; “la biología no es destino”; “no hay predestinación biológica”; “yo también aborto”; “devenimos mujeres no somos una esencia a descubrir”; “las mujeres también fornicamos”; “no hay destino biológico que nos defina”. Es que entre estas teóricas se (des)marca el ritual del género para ser la “la mujer de verdad” que confinada a su papel biológico habita su destino anudado a la su anatomía. Sobre los nudos señidos entre mujer-esposa-madre y sexualidad-maternidad-nacimiento-lactancia-crianza y cuidados se de(s)nuda la mujer como un constructo producido por varones y mujeres, impuesto desde las industrias culturales que el sistema cis-hetero-patriarcal (re)produce, anima y se empeña en perpetuar. La mística de la feminidad y el eterno femenino marcan cuerpos desde el binarismo de género en la singularidad de la experiencia de la mujer como carne sexuada a travesada por la clase y la raza. El género se performatea en la explotación del sexo biológico y el sexo se explota en la performance del género aunque sexo y género permanecen amarrados en la congruencia, coherencia, adecuación de/entre términos del binomio que atraviesan relaciones políticas, económicas y sociales. ¿Será tarea de la revolución feminista desmontar la escena, desarticular los cimientos?

## Transitando los géneros (Lohana Berkins)

En los 90 la activista, travesti, salteña Lohana Berkins sistematizó la lucha por el reconocimiento en la historia política del travestismo en Argentina (2003); lo hace poniendo en escena miradas de otros sobre ellas y de ellas sobre sí mismas; un (auto) reconocer(se) que alude, elude y se ilusiona en el espejo con su reflejo. Hacer(se) visible en una expresión hiperfemenina de la masculinidad como objeto pintoresco y disponible para el consumo; en la impugnación lesbiana sobre el femenino trans; en la sugerencia de alinearse como una versión gay; en la oscilación del *glamour* travesti; en el rechazo y la exacerbación montada en atuendos coloridos, maquillajes escandalosos, tacos y lentejuelas. La estrategia de la invisibilización impuesta tuvo como alternativa la visibilidad ruidosa en la autovictimización:

la autovictimización fue la estrategia que usamos para ser aceptadas. Varios años debieron pasar para autopercebirnos como personas con derechos o con una identidad propia, ni masculina ni femenina. Estos temas nos llegan a través del feminismo. Conocer a las mujeres feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas a nuestra identidad. ¿Quiénes somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? (Berkins, 2003: 129).

22|

La lucha se hace colectiva en el uso político del género:

lucha contra nuestras familias, que nos expulsan a temprana edad con la firme decisión de desterrar de sus livings el pecado; lucha contra las instituciones escolares, que nos cierran las puertas para que no manchemos a sus blancas palomitas; lucha contra el sistema médico, que nos considera una execrable patología que hay que reconducir a la normalidad heterosexual; lucha contra los empleadores, que se desmayan cuando el DNI contraviene la imagen que tienen ante los ojos pero no sienten pudor de la explotación que ejercen, de la contratación en negro, etcétera; lucha contra los poderosos medios de comunicación, que lucran con nuestra apariencia fortaleciendo un estereotipo cada vez más alejado de lo que somos (Ibid:133).

En la acotada binariedad masculino-femenino se hicieron espacio en la organización en 1991 como *Asociación de Travestis Argentinas* (ATA) y, hacia 1995, en *Asociación Lucha por la Identidad Travesti* (ALIT) y *Organización de Travestis Argentinas* (OTRA). Requerían de palabras, no conocidas todavía, para hablar de cuerpos que el lenguaje a la mano tipificaba desde un origen biológico masculino como “homosexual con tetas” o de prácticas que reducían la sexualidad a ser activo o pasiva.

La identidad travesti -entre Florencia de la V y Zulma Lobato- inquieta, conmueve, altera: al vecino, a los medios, a las putas, a los gays, al espectador, a las feministas, a las mujeres. Reinstala la pregunta que descentró a la sujeto del feminismo: ¿qué es ser mujer? ¿Hay algo que define esencialmente a la mujer?, se pregunta Berkins:

¿El cariotipo? ¿Los genitales? ¿Las funciones reproductivas? ¿La orientación sexual? ¿La conducta, la ropa? ¿Todo ello junto? ¿Una parte de ello? para insistir en lo que se quiere de nosotras es imprescindible que encajemos en los moldes, que ocupemos las posiciones asignadas, que nos adaptemos a nuestro rol (Ibidem)

¿Cuál rol? ¿el de la ética varonil al que aludía Simone? ¿el de la mística que denuncia Betty? El rol de la demanda del patriarcado, que obliga a las personas transfemeninas a usar sus nombres -masculinos- a exacerbar la personalidad del macho, a ser varones proveedores, a ejercer una paternidad impuesta, a ser padres protectores, a usufructuar los privilegios del opresor. Ellas no quieren sujetarse a vivir una vida determinada por los genitales, naturalizada en el sexo. Ellas instalan la pregunta por el cuerpo ¿cómo es un cuerpo travesti? ¿cómo es un cuerpo intersex? ¿cómo habitamos el cuerpo que tenemos? ¿cómo nos corporizamos? ¿existe una corporización específica para un cuerpo sexuado? ¿qué determina lo que sea un cuerpo? ¿qué cuerpos importan? ¿cuáles son los cuerpos aptos? ¿cuáles los cuerpos equivocados? ¿cuál es la peligrosidad que impone un cuerpo? «Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto del que la sociedad le asignó a su sexo» (Ibid: 134).

123

Elegir, transitar o construir el género no implica habitar uno de los géneros habilitados por el sistema patriarcal. No hay una única opción. Ellas no quieren ser ni varones masculinos ni mujeres femeninas. Ellas no adoptan características masculinas tal y como el patriarcado ha pensado, querido y pretendido. Ellas escapan a las posibilidades dicotómicas y, en todo caso, son esas posibilidades las que reconfiguran sus cuerpos a la vez. Convivir con el sexo que se tiene y construir un género otro. La transición que las personas trans hacen dentro del sistema sexo-género desmadra las alternativas binarias y desquicia los condicionamientos del macho que nos sujetan en el patriarcado. Sigue Berkins:

Tenemos diferencias con las mujeres, como ellas las tienen entre sí. Las nuestras giran en torno a haber sido criadas con toda una carga patriarcal, para ser opresoras, para gozar de la dominación, y esto ha hecho más difícil nuestra propia elección de género. Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida (Ibid: 135).

Ellas reniegan de los privilegios del macho adjudicados a los genitales que portan. Lohana refiere a dos tipos de opresión: por un lado, la social basada en el imaginario colectivo de lo que es una persona travesti en un despliegue de silencios, ocultamientos, contagio, obscenidades y promiscuidad; por otro, la violencia institucional en el cuidado de las buenas formas y costumbres familiares, educativas, religiosas. «Los seres humanos somos un punto de partida más que un punto de llegada; más que un ser, somos un proceso» (Berkins 2003, 136).

## Heterocisnormatividad, patriarcado y existencia lesbiana (Monique Wittig y Adrienne Rich)

Adrienne Rich -poeta, feminista lesbiana y activista norteamericana- se apoya en la antropóloga feminista británica Kathleen Gough para desarrollar las características del poder masculino y visibilizar las fuerzas que animan el sistema sexo-género:

1. de negar a las mujeres su propia sexualidad (a través de la clitoridectomía y la infibulación; con cinturones de castidad; con el castigo o la muerte del adulterio femenino y de la sexualidad lesbiana; la negación psicoanalítica del clítoris; la prohibición de la masturbación; la negación de la sensualidad materna y posmenopáusica; la histerectomía innecesaria; las imágenes seudolesbianas en medios de comunicación y literatura; el cierre de archivos y repositorios vinculados a la existencia de la disidencia sexual)
2. de imponer la sexualidad masculina (a través de la violación marital; violencia física; incesto -padre/hija, hermano/hermana-; la falsa creencia en el impulso sexual masculino como derecho; la idealización del amor heterosexual romántico; el matrimonio infantil; el matrimonio arreglado; la prostitución; el harén; las doctrinas psicoanalíticas sobre la frigidez y el orgasmo vaginal; la pornografía que coloca el placer en la violencia sexual contra las mujeres)
3. de dirigir o de explotar su trabajo para controlar el producto (a través del matrimonio y la maternidad como producción no remunerada; la segregación horizontal de las mujeres en el trabajo remunerado; la trampa de la mujer cuota con posibilidades de ascenso; el control masculino del aborto, la anticoncepción, la esterilización y el parto; el proxenetismo; el infanticidio femenino)
4. de controlar o apoderarse de sus hijos/as (por medio del derecho paterno y el rapto legal; la esterilización obligatoria; el infanticidio sistemático; la separación de las criaturas de sus madres lesbianas; la negligencia de los ginecólogos; el uso de la madre como torturadora en la mutilación genital o en el vendado de pies para adecuar la hija al matrimonio)

5. de confinarlas físicamente y prohibirles el movimiento (por medio de la violación como terrorismo; el uso del *purdah* -uso de velos para esconder a las mujeres, para ocultarlas de la mirada de hombres extraños-; el vendado de los pies; atrofiar las capacidades atléticas de mujeres; los códigos de belleza/moda femenina; el acoso sexual en la calle; la maternidad obligatoria; la dependencia económica impuesta a las esposas)
6. de usarlas como objetos en transacciones entre hombres (uso de mujeres como obsequio; dote marital; el proxenetismo; los matrimonios arreglados; el uso de mujeres animadoras para facilitar negocios, convenios o tratados; las esposas anfitrionas; las camareras obligadas a vestirse para excitar a los hombres; las prostitutas; geishas; secretarías)
7. de obstaculizar su creatividad o de arrebatarles amplias áreas del conocimiento (persecuciones de brujas como campañas contra las comadronas y las sanadoras; la definición de fines masculinos por arriba de los femeninos; la imposición de los valores masculinos como universales; restringir la realización femenina al matrimonio y la maternidad; explotación sexual de las mujeres por otros; destrucción social y económica de las aspiraciones creativas de las mujeres; invisibilización de la tradición femenina; impedir la educación de mujeres; imposición de roles sexuales que alejan a las mujeres de la ciencia y la tecnología). (Rich, 1980)

125

La esquematización de los métodos a través de los cuales se genera y sostiene el poder masculino no sólo pone a consideración la posibilidad de que estas características produzcan desigualdad sexual sino de que impongan la heterosexualidad. Se trata de formas de coacción que pretenden convencer a las mujeres de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas; se trata de “mantener a raya una enorme y potencial fuerza contraria” (Ibidem: 52 55). ¿Cuál es el potencial de esa enorme fuerza femenina? Esa fuerza contraria que se pretende castrar que adviene en la necesidad masculina de controlar sexualmente a las mujeres, tal vez sea resultado del miedo de los hombres a las mujeres; un miedo primigenio a la insaciabilidad sexual de las mujeres que podría ser dibujado en la forma mítica de la vagina dentada o en el mito de las Amazonas. Rich apela a la (im)potencia masculina en otro sentido; no se trataría de la imposición de los apetitos sexuales de las mujeres que terminarían por devorar a los hombres sino más bien en la posibilidad de ejercer una fuerza contraria: la indiferencia de las mujeres hacia los hombres. Una indiferencia tal que, los depotenciaría: ellos no podrían sino sólo cuando se les permita el acceso sexual y emocional y, por tanto, económico, según las condiciones impuestas, dadas, elegidas por las mujeres, dejándoles en caso contrario, en la periferia, exiliados de toda posibilidad de acceso, control, dominio, posesión.

La desigualdad se funda -en el seno de las construcciones sobre la masculinidad y la feminidad- en el nexo de la sexualidad con el patriarcado en la base del capitalismo: la heterosexualidad como régimen político. Dice Witiig:

Ser asesinada y mutilada, ser torturada y maltratada física y mentalmente, ser violada, ser golpeada y ser forzada a casarse, éste es el destino de las mujeres. Y por supuesto no se puede cambiar el destino. Las mujeres no saben que están totalmente dominadas por los hombres y cuando lo admiten, casi no pueden creerlo (...) Por su parte, los hombres saben perfectamente que dominan a las mujeres (“somos los amos de las mujeres”, dijo André Breton) y han sido educados para hacerlo. No necesitan decirlo constantemente, pues rara vez se habla de dominación sobre aquello que ya se posee (Wittig, 1992/ 2006: 23).

Hay un pensamiento que no se pone en cuestión, que niega el (auto)análisis que obstaculiza la (auto)crítica, afirma Monique Wittig, teórica lesbiofeminista francesa; una idea fundante que enseña que antes de cualquier idea y de cualquier orden social:

- hay dos sexos, dos categorías innatas de individuos, con una diferencia constitutiva, con consecuencias ontológicas
- hay dos sexos que son naturalmente, biológicamente, hormonalmente o genéticamente diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas
- hay una división natural del trabajo en la familia, una división natural del trabajo que no es otra cosa que la división sexual y esta diferencia material se formula en perspectiva marxista<sup>2</sup>

“Hombre” y “mujer” son categorías políticas y económicas. Wittig entiende que la categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual, se trata de relaciones de las que hombre y mujer son el resultado; relaciones en la base de la sociedad heterosexual que han sido naturalizadas por la categoría de sexo y, a través de ella, se fabrican mujeres, es decir, se heterosexualiza a los individuos y ellas son sometidas a una economía heterosexual que les impone la reproducción de y en una sociedad heterosuada. El sexo es una categoría de la que las mujeres no pueden salir; las mujeres no tienen sentido

---

2 Asumo que el marxismo no arroja elementos para pensar analíticamente la opresión hacia las mujeres, no tiene ninguna capacidad explicativa para pensar el patriarcado, no alcanza con decir que el capital es la causa de la opresión hacia las mujeres; puesto que la lucha para las mujeres es específicamente contra el sistema patriarcal será la teoría feminista la que ofrece las caja de herramientas conceptuales para pensarlo y desactivarlo.



más que en un sistema heterosexual de pensamiento, sometidas a un servicio sexual forzoso del que algunas lesbianas y religiosas han podido sustraerse en la medida en la que se sustrajeron a la reproducción. La obligación de la reproducción, la maternidad obligatoria, es el sistema de explotación que sostiene económicamente a la heterosexualidad y la apropiación del trabajo de las mujeres por los hombres, así como de sus cuerpos por medio de un contrato: el matrimonio:

Y es que la categoría sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía (...) Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir (Ibid: 28).

Witting destruye la idea de que las mujeres son mujeres por naturaleza -es lo que había dicho en 1949 Beauvoir-, en perspectiva materialista apela a las razones que la existencia lesbiana visibiliza de hecho para derribar el mito de la-mujer. Tener conciencia lesbiana implica asumir que la-mujer es contra-natura; aunque negarse a ser mujer no supone forzosamente ser hombre. Una lesbiana ha de ser una no-mujer o un no-hombre, un producto de la sociedad en la que no hay naturaleza. Una lesbiana es quien rechaza convertirse en heterosexual, es decir, quien rechaza asumir el papel de la-mujer; más aún, es el rechazo del poder económico, ideológico y político, es la negación a la cosificación. "Lesbiana" está más allá de las categorías "hombre" y "mujer" puesto que el sujeto que designa no es mujer ni económica ni política ni ideológicamente. Lesbiana es la feminista que lucha por las mujeres como clase por la desaparición de la clase hombre. La expresión "muerte al macho" no anima un genocidio sino una lucha política que exige distinguir la clase mujeres en la que luchan mujeres y lesbianas, del mito de la-mujer; destruir el mito que niega a las mujeres. La-mujer niega a las mujeres y a las lesbianas. Destruir el mito es asumir conciencia de clase (Ibid: 37-38).

Witting, Berkins y Rich hacen cordada entre lesbianas y transfeministas contra el sistema sexo-género en la tensión que (des)anuda una sociedad sin género en la que las anatomías sexuales no tengan ninguna importancia. Fragmentada la coherencia en la que insiste sostener el patriarcado tiene lugar la inadecuación, la incongruencia y, pese al desquicio devienen discontinuidades, disonancias, derivas que habilitan espacios y temporalidades en las que el género no es consecuencia del sexo ni el deseo del género. Cuando el deseo aparece (des)articulando la coherencia

sexo-genérica en un cuerpo, se modulan posiciones en pugna por la diversidad de los géneros o hacia la abolición del género entre las que las feministas actuamos montadas en el escenario<sup>3</sup>.

3 La polémica entre el feminismo radical y el colectivo transgénero queer podría reducirse a ampliar o a abolir el género; expresarnos como queramos sin estar limitadas por el género o reforzar el género en la diversidad. La radicalidad se sustenta en lo biológico para contener a la "única" sujeto del feminismo: las mujeres definidas por sus genitales y las funciones del órgano reproductor; la mujer-hembra de la especie humana con la que terminan por reivindicar esencialismos. Ni marido, ni amo, ni compañero, ni protector, el macho aliado es el exabusador, el trans o travesti cómplice de la ideología de género. Las opresiones patriarcales residen en la diferencia sexual, la fragmentación del género disminuye el nivel de percepción de la opresión sufrida por las mujeres de allí que las RadFem sostengan argumentos antiporno, antitrabajo sexual, antisexo, de rechazo a las relaciones abiertas, contra las tecnologías reproductivas, la gestación subrogada, la donación de ovocitos o la fertilización asistida, la multiparentalidad y la incorporación de contenidos de la LGTTTBIQ+ en la Educación Sexual Integral. Entienden que violencia es aquella a la que son sometidas las mujeres cis; las otras violencias sufridas por otras quedan afuera. Allí opera la ceguera epistemológica sobre el hetero/cispatriarcado en el que no sólo conviven opresiones de machos sobre hembras sino también de mujeres cis sobre personas trans y de personas hetero sobre quienes no los son; hay un lugar donde las mujeres cis son oprimidas y otro donde ejercen sus privilegios sobre una lesbiana cisgénero que ocupa un lugar de privilegio frente a una persona trans. El feminismo entonces se sostiene entre y para mujeres y aspira a abolir todos los géneros y, en tanto que excluye a personas transgénero y travestis es acusado de transfóbico y transmisógeno. Desde el colectivo transgénero queer asumen que el sexo no está determinado por la naturaleza sino que es una construcción social asignada al nacer arbitrariamente; el deseo trans-queer pasa a ser aquello que nuestro criterio, subjetividad, identidad dicta a cada momento. El género trans (opuesto a cis) establece la incongruencia y sostiene la incoherencia entre sexualidad y género, en tanto que, el transexual manifiesta una falta de correspondencia en su configuración anatómica y su identidad sexual de allí que se somete a procesos hormonales o quirúrgicos. Las RadFem dejan fuera a las transfemeninas, varones que han transitado a mujeres y que no poseen órganos ni aparato reproductor aunque se autoperciban como mujeres así como a transexuales masculinos, mujeres que han transitado a varón y que pueden, en algún momento si lo desean, gestar y parir aunque no deseen caer en la categoría de mujer o madre. Apelar a un metalenguaje a sido la salida para no incurrir en translesbofobias. Cuerpos gestantes es el neologismo que recae en la anulación simbólica de las mujeres operando el borramiento de la mujer, "la mujer está perdida" decía Beauvoir. Tensiones que podrían dirimirse en cordadas a un feminismo decolonial interseccional. Cabe acotar que en Argentina la ley de identidad de género ya cuenta con diez años; asistimos hace unos meses a la implementación del cupo laboral trans-travesti y, sobre todo que, el último Encuentro ya no es Nacional de Mujeres sino Plurinacional, de mujeres, lesbianas, travestis y trans

## Mandato de masculinidad que hace manada (Rita Segato)

Si la mujer está perdida, eso que era un hombre, hoy no puede; el último recurso que le quedaba era la captura de lo que no tiene. Rita Segato, antropóloga feminista argentina, hace un análisis político de la agresión en *Las estructuras elementales de la violencia* (2003/13) en diálogo con *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) de Claude Levi Strauss; a partir de su indagación en la cárcel en Brasilia que desarrolló en 1993 y, asumiendo los aportes de la feminista radical Susan Brownmiller en *Against our will* (1975), sobre el proceso de intimidación por el cual los hombres mantienen a las mujeres en un estado de temor, disloca la violación de lo pasional y retira de la escena la relación agresor-víctima para montar la relación agresor-pares. En su *Contra-Pedagogías de la crueldad* (2018) pueden avizorarse los ecos del *The Sexual Contract* (1988) de la filósofa británica Carole Pateman como pacto patriarcal.

Segato se pregunta: ¿Quiénes son ellos? ¿Quién es el hombre de la casa? ¿Quién es el macho proveedor? ¿Qué es un mariquita? ¿Cuáles son los cuerpos feminizados? ¿Qué es lo que hace de un cuerpo un macho y de una bestia una mujer? Miembros de una cofradía que ocupan la escena que configura las relaciones de género y el patriarcado. Él no está solo aunque sea uno. Él no actúa solo aunque haga en solitario. El entrenamiento para la vida del sujeto que carga con el mandato de la masculinidad es nombrado como “pedagogía de la crueldad” y se refiere a

todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En este sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar desritualizadamente, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto (Segato, 2018: 11).

Quien ocupa posición masculina se ve obligado a anudar guerra, violencia, fuerza, control, orden, crueldad, indiferencia, distanciamiento, desconexión con una masculinidad por encontrar, incondicional al mandato, las víctimas de la cadena ejemplar y moralizadora de expropiaciones. Se trata, antes que un *gueto*, de los modos en los que las relaciones entre hombres y mujeres se producen en un determinado contexto.

El acto que cometen los hombres violentos viene de un mandato de masculinidad que se despliega en un territorio específico: el cuerpo de la mujer en principio, aunque el cuerpo feminizado es indispensable para sostener un “ser parte de” la cofradía. En ese territorio, se ejercen los micromachismos diarios hasta la violencia extrema contra las mujeres: feminicidios, femicidios (Alvarado y Hasan, 2018).

El carácter jerárquico de la cofradía se sostiene en opresiones muchas; las de clase, de raza, etarias y de género aparecen intersectadas. Entre ellos se despliega y hacia nosotras se desborda. El hombre campesino, el indígena, el de las masas urbanas, el trabajador precarizado, sujetos a la subordinación del patrón blanco que pacta en la manada blanqueada lo que es secreto para los varones negros y pobres que redimen sus opresiones en el género, mediante la violencia contra las mujeres. Ese desborde de poder por el que se transforma un oprimido, hace de él un colonizador del cuerpo-territorio de la mujer; ese acto cometido por quienes ocupan determinadas posiciones y por el que se convierten en representantes de la opresión, la colonización, la depredación puertas adentro, es aprendido, es enseñado; es la pedagogía de la crueldad (Palermo, 2014: 139) que (nos) ubica en su lugar; por la que los hombres aplican correctivos a todos aquellos que desafían el orden patriarcal cometiendo crímenes misóginos, homolesbotransfóbicos.

La violación en cuanto acto comunicativo dice algo a alguien. Segato interpreta el acto violento como un enunciado con intención comunicativa; aplica y despliega el argumento del pragmatismo norteamericano graficando -en dos ejes- la dimensión expresiva del fenómeno de la violencia: uno sostenido entre el enunciador y los destinatarios socios en la cofradía sostenida en la complicidad de la manada a la que da cuenta de su potencia y de la que adviene reconocimiento de haber cumplido con la exigencia del mandato: ser capaz de un acto de dominio. El otro, entre el agresor y la víctima, por el que fluye la espectacularización de la potencia y la capacidad de crueldad (Segato, 2010: 249-252).

Los interlocutores en la sombra, de los que les viene el mandato de masculinidad, acompañan la acción en la hermandad masculina; de ellos emana y con ellos sostiene el mandato que reproduce las relaciones opresivas del género, perpetua la idea fundante previa a la que aludía Witting, al tiempo que refuerza las características del poder masculino a las que refería Rich; en el marco de lo que el sujeto masculino se define para Segato por un paquete de seis potencias: bélica, sexual, política, moral, intelectual y económica. Un sujeto masculino es alguien que tiene que poder; una posición que se predica en esas potencias y a quien se le exige probarse a cada momento, medir su vigencia, renovar, actualizar, porque a "él se le respeta". El poder adherido a su masculinidad exige además, la espectacularización. Se expone, se cuenta, se muestra la capacidad de control sobre la vida y los cuerpos de las mujeres; y lo expuesto, contado, mostrado es la impunidad de la crueldad de esa capacidad. No alcanzar el mandato de masculinidad compromete la propia humanidad masculina tal y como es percibida por la manada.

En la economía simbólica del género las posiciones a ocupar pueden ser femeninas o masculinas. Una mujer *cis* puede ocupar una posición masculina tal y como

podría hacerlo un hombre. No hay masculinidad sin la circulación de un tributo que exacciona y de lo que se nutre, como tampoco hay feminidad sin la exigencia de pago de lo que carece la otra posición y a la que esta se obliga a entregar. Lo femenino aparece allí donde hay subyugación, reducción, dominación. Ella/él/elle es feminizada, es decir, reducida de persona a mujer; esa es la matriz heterosexual en la trama patriarcal de género, ese es el heteropatriarcado.

Desmontar el mandato de masculinidad mostrándole a los hombres que son víctimas, es la apuesta de Segato. Obligado a curvarse ante el pacto corporativo, siente que no puede, pero no sabe lo que le falta, no puede nombrar esa ausencia. Segato conversa con Kaja Silverman -historiadora del arte y teórica de cine norteamericana en su *Male Subjectivity at the Margins* (1992)- para encontrar en el narcisismo masculino el motivo del silenciamiento de sus carencias.

Nosotras nos reconocemos en el sentir; nos vinculamos de otro modo con nuestros agujeros; nosotras tenemos formas de contentamiento, de amistad, de vincularidad. La experiencia de las mujeres en formas de pensar, sentir y actuar colectivamente tiene su historia anglo-francesa y latinoamericana; incluso aquí, en la Argentina no da igual la experiencia de mujeres afrodescendientes que la de mujeres andinas o la de feministas académicas. Damos sentido a nuestras experiencias, nombramos lo que nos pasa y explicitamos ese compartir en lo que nos hace iguales -la opresión del patriarcado a la que cada una está sometida- y diferentes -las formas de sujeción que cada una padece en la interseccionalidad género-sexo-clase-raza-etnia-edad. Defender una felicidad en clave femenina es prioridad para poder desmontar el mandato de masculinidad; una politicidad pragmática y orientada a la contingencia, situada, próxima, atenta al proceso, vinculada a la cotidianidad, la territorialidad, la comunalidad; esa politicidad en clave femenina acelera el derrumbe patriarcal (Ibid: 64-67). Nosotras no podemos actuar por ellos, lo sabemos, lo sentimos. Es tarea de ellos retirarse del pacto corporativo; perseverantes y en diálogo reflexivo, tal vez sean capaces de desactivarlo. Hacerlo les tiene a ellos como motivo, tránsito y fin, no a nosotras. No es por nosotras. Es por y para ellos. Nada tenemos nosotras que hacer allí.

| 31

## Conclusiones

Intenté en este escrito compartir un oficio, el de la lectura detenida, atenta, crítica y crea(c)tiva; capaz de desarticular sentidos consolidados incluso por los feminismos que nos cuentan en el norte de los mares de las olas. Doy a leer a algunas pensadoras atenta a diálogos posibles, filiaciones, inversiones y resistencias; he querido tramar sus voces bajo dos claves: articulaciones y juntas.

Entre las articulaciones identifico constructos teóricos que resuenan, algunos más evidentes que otros, nombro algunas: la experiencia del aborto, la biología como destino, la maldición de ser mujer, el eterno femenino, la mujer de verdad, géneros diferenciados y sexualidades específicas, la maternidad obligatoria, la ratonera del ama de casa, la heteronormatividad, el cuerpo. Desde cada una de estas articulaciones es posible no sólo saltar de escrito a escrito y rumiar los modos en los que es dicha la mujer impuesta por el patriarcado como deriva de la estructura elemental del parentesco, sino permanecer en uno de ellos y, proceder a desplegarla. Por ejemplo, la experiencia del aborto que anuda a la mujer como destino biológico se despliega en un cuerpo de mujer, sus edades, sus marcas y malestares; el aborto en delito, clandestinidad y penalización así como en las hacedoras de ángeles y, la mujer al síndrome del ama-de-casa-madre-de-familia, la doble jornada, el trabajo doméstico no remunerado y el malestar que no tiene nombre. Esta política de articulaciones, oficio de un tipo de lectura, la feminista, propicia junturas también, quiero decir, no sólo provoca la visibilización, advertencia y análisis de articulaciones dentro y entre escritos sino de junturas al demarcar problemas, nombrar la pregunta que apertura hacia las articulaciones: las formas en las que se opera el poder masculino como formas de coacción para mantenernos a raya, el pensamiento heteronormado, el mandato de la masculinidad o bien las fuerzas en las que se despliega el poder masculino: la mutilación, la cofradía, la dueñidad, la espectacularización, la impunidad.

321

Pretendo aquí, dejar explicitadas algunas junturas que intentaré tensionar de la mano de la Amelia Valcárcel. Junto a Simone De Beauvoir pasa ante los ojos el poder de las mujeres sobre la vida y la muerte y los modos en los que la intolerancia masculina obtura ese ejercicio desde una ética varonil; en la farsa de la mística que parodia la adaptación, el acoplamiento y la fusión familiar en el estar juntos, Betty Friedan pone a la vista la dialéctica que lleva a invertir el ejercicio del poder en manos de la-mujer hija del patriarcado que puede controlar la vida de los hombres y los hijos haciendo de ellos los objetos de posesión que la redimen sin emanciparla en una complicidad que iguala en la inhabilitación, la despersonalización, la deshumanización a la que Segato refiere operando estructuralmente; nos advierte sobre la manipulación efectuada desde los medios, la propaganda y el porno para no permitir saber quiénes somos y qué podemos cuando tenemos tiempo, cuando contamos con un tiempo disponible para nosotras, cuando tenemos el poder sobre nuestras vidas y sobre la muerte; sin saber lo que pueden, depotenciadas, “ellas se asustan porque saben que pueden matar”, más aún, “hay algo en esa ama de casa que es peligroso”.

Así las cosas con Friedan, la mística de la feminidad devela al unísono la mística de la masculinidad y, también la de la infantilidad, menores todas y todos, la ética de

Friedan formula que ser una buena persona nada tiene que ver con ser una buena mujer blanca y que la feminización del mercado, del consumo, del mundo que auguraba autonomía e independencia no nos salvará.

Desde Rich es posible afirmar el poder de las mujeres hacia los hombres con una fuerza que los depotencia al punto de inhabilitar toda posibilidad de acceso a su cuerpo y su territorio; ellos no pueden sino sólo cuando se les permite, las condiciones advendrían dadas por las mujeres desde una conciencia lesbiana en el uso político del género hacia una economía feminista. Asumimos que el mandato de la masculinidad al que refiere Segato, opera en estas condiciones y su potencia correctiva se despliega con la intensidad que advierte en la fuerza femenina contraria.

«Si no los podemos hacer tan buenos, hagámonos nosotras tan malas: no exijamos castidad sino perdámosla; no impongamos la dulzura, hagámonos brutales» (Valcárcel, 2001:124). Amelia Valcárcel filósofa feminista española asume el feminismo como teoría política radical sobre el poder que detentan las mujeres cis apoyándose en las armas del amo. En su *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder* (Valcárcel, 1994: 153-166) se refiere al derecho a la maldad en términos de Metistófeles: construir el bien haciendo el mal, es decir, generar el bien a través del mal que realizamos. O bien en la formulación kantiana:

obrar mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad; universalidad desde la que incluso ha defendido el mal que te corresponde. No aumentes la suma de bien por tanto si lo que persigues es la igualdad, sino contribuye alborozadamente a la suma de mal, porque esto es bueno" (Ibidem: 165).

El patriarcado se resiste a su abolición en el cumplimiento del mandato de la masculinidad animado y sostenido en los pactos de silencio corporizados en cofradías. Mientras sigan juzgándose entre sí en la medida de la violencia, de la agresividad, de la crueldad de la que son capaces, nuestro bien es el mal del macho. Hay que darle muerte al macho<sup>4</sup> en lo que se refiere a reproducir el género

---

4 El "macho" es el hijo del patriarcado criado bajo la pedagogía de la crueldad pero aquí, el término, podría también ser reemplazado por "hombre" o "humano" toda vez que el universal ha sido postulado de modo tal que se ha configurado como expresión de una particularidad -la del blanco, propietario, creyente, heterosexual, potente- aunque pretendidamente abarcadora de la totalidad.

masculino; el hecho de que hayan existido “siempre”<sup>5</sup> no implica que deban seguir existiendo; a sabiendas hace tiempo de querer dejar de reproducirnos como la mujer.

Resistir los micromachismos de la vida cotidiana requiere rebelarse contra la anuencia. Valcárcel asume que los tiempos que corren nos toman en una violencia igualitaria a diferencia de un viejo orden en el que la desobediencia de la mujer educada en la sumisión patriarcal sería castigada con la fuerza de aquel viejo orden. Asume Amelia que en el viejo mundo hay historia para hablar de un patriarcado de otro orden a diferencia del que en estos tiempos se sostiene en/desde la violencia igualitaria. Es que, dirá Amelia, la igualdad se sostiene con violencia. “Cuidado con lo que me haces que puedo hacerte lo mismo”. Así, las mujeres en aquella parte del mundo habrían hecho suyo el código del macho. En el viejo mundo las mujeres tenían ciertos pruritos, sostenían ciertas consideraciones, por anuencia, sin verbalizar, acompañaban con un gesto, por consenso, incluso quizás por omisión consentían. En este nuevo orden en el que “somos iguales” ellas pueden, si quieren, pactar como ellos y, hacer lo que ellos<sup>6</sup>. Y al parecer la manada en la celebración San Fermín, lo supo, por eso, puso allí, en ella, en su cuerpo toda su potencia a la vez, para medirse y sostener la jerarquía, para ponerla en su lugar, para minorizarla; tal y como el presentador de A24, Eduardo Feinmann, lo hizo con Facundo Saxe, investigador de CONICET, cuando lo toma como blanco de su odio homofóbico en el programa de televisión que conduce; como lo escenificaron los rugbiers asesinos de Fernando en Villa Gesell; como lo revela la autopsia de María Angélica Andrada, el 35° femicidio registrado en Argentina a 50 días de aislamiento en pandemia global.

Aquel mundo viejo que algo -sino todo- tiene que ver con la historia de Nuestra América puede acercarnos un gesto (Cfr. Alvarado, 2014). Es que Amelia, lo dice sin vueltas, cuando un ser humano tiene tan pocas ínfulas que, solo lo que lleva entre sus piernas es el único motivo de orgullo, entonces se vuelve sumamente peligroso; porque eso es lo único que tiene para perder. Los decires de Amelia son mucho más que una metáfora literal puesto que los espacios de mayor violencia son aquellos

---

5 Cabe aquí hacer un guiño hacia algunos escritos venidos del feminismo descolonial y del pensamiento latinoamericano especialmente del feminismo indígena y comunitario. El patriarcado ¿ha existido desde siempre? ¿ha sido uno y el mismo en toda sociedad, en cada comunidad? Vale la pena recorrer las miradas de Yuderlys Espinosa Miñoso y Ochy Curiel, Julieta Paredes y Delmy Tania Cruz respecto del patriarcado ancestral, así como los trabajos de W. Ansaldo y Verónica Giordano y, las posiciones de María Lugones y Rita Segato.

6 Parodia Amelia la expresión “somos iguales”. Ironiza Amelia, para extrapolar los límites de ese constructo “ya” alcanzado en cantidad de declaraciones de la mano de Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft que, podríamos hacer extensiva al llamado de Sojourner Truth



donde el macho pone y se “juega” sus pelotas<sup>7</sup>. #NiunaMenos, #VivasNosQueremos, #8M, sean el grito colectivo que vocifera entre nosotras esa rebelión en contra la anuencia que en Nuestra América se agita situada como resonancias del *Nunca Más* y que en el viejo mundo tarda en llegar.

## Referencias

- Alvarado, Mariana (2014), Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción, *Revista Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, qellqasqa, vol.16, n.1.
- Alvarado, Mariana y Valeria Fernandez Hasan (2018), Cartografía/s de la violencia machista de la Región: narrativas feministas para un análisis de los femicidios, *V Jornadas CINIG*, La Plata, Centro Interdisciplinario en Investigaciones en Género.
- Berkyns, Lohana (2003), Un itinerario político del travestismo en: Mafía, Diana (Comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires, Feminaria.
- Friedan, Betty. ([1963] 1965), *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, Carlos R. de Dampierre (Trad.).
- De Beauvoir, Simone ([1949] 1987), *El Segundo Sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Femenías, María Luisa, (2000) *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogos.
- Millett, Kate (1970), *Sexual Politics*, New York, Doubleday.
- Zulma, P. y Walter Mignolo (2014), *Para una pedagogía decolonial*, Buenos Aires, Del Signo.
- Rich, Adrienne ([1980] 1986), *Heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana, Sangre, pan y poesía*, Barcelona, Icaria. Trad. María Soledad Sánchez Gomez.
- Rubin, Gayle ([1975] 1988), El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo, Navarro, M y Stimpson, C. (Comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo.

---

<sup>7</sup> Valga referirnos en aquel nuevo mundo europeo – del que participamos alguna vez como su utopía y del que colonialmente pudo habérsenos venido encima, el viejo mundo que aún sostiene y que se resiste a desaparecer- a la industria del porno, el proxenetismo y la trata como formas del paisaje simbólico de la libertad sexual de las mujeres.

Segato, Rita (2010), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo.

Wittig, Monique ([1992] 2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales, Javier Sáez y Paco Vidarte (Trads.).

Valcárcel, Amelia (2001), *La memoria colectiva y los retos del feminismo*, Santiago de Chile, CEPAL.

Valcárcel, Amelia (1994), *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona, Anthropos.