

¿Dónde están las palabras para mi cuerpo?

Rodríguez Durán, Karla Daniela

2021-05-10

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/4850>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

¿Dónde están las palabras para mi cuerpo?

Karla Rodríguez



IBERO Puebla

¿Dónde están las palabras para mi cuerpo?

Karla Daniela Rodríguez Durán

¿Dónde están las palabras para mi cuerpo?

Karla Daniela Rodríguez Durán



Primera edición, abril 2021.

¿Dónde están las palabras para mi cuerpo?

por

Karla Daniela Rodríguez Durán.

Diseño de portada: Karla Rodríguez.

Departamento de Humanidades, Universidad Iberoamericana
Puebla.

Hecho en México.

A las mujeres que hicieron posible este proyecto.

ÍNDICE

Introducción	11
Capítulo I: Feminismo de la diferencia	17
Capítulo II: Luce Irigaray y la diferencia sexuada	27
Capítulo III: Judith Butler y la performatividad	39
Lenguaje y violencia	42
Cuerpo sexuado	49
Capítulo IV: Graciela Hierro y la ética del placer	57
Ser mujer en el patriarcado	58
Emancipación femenina	66
Conclusión: Karla Rodríguez y las preguntas que no cesan	73
Referencias	79
Agradecimientos	81

INTRODUCCIÓN

¿Por qué este ensayo?

La palabra tiene un papel primordial en la manera en la que nos relacionamos con nuestro entorno. Desde pequeñas nos enseñan a nombrarlo, señalando objetos y personas conocemos las palabras que les identifican y es gracias a estas que adquieren ciertas características. Aunque en la infancia pueda haber variaciones en nuestro lenguaje, conforme vamos creciendo y convivimos con un mundo hablante de nuestra misma lengua, las palabras y por ende aquello que nombran van cambiando su complejidad conforme nosotras mismas vamos creciendo.

Pero ¿qué sucede cuando estas palabras solo existen para nombrar todo menos a nosotras mismas? No es que no las haya en el lenguaje o que debamos adquirir cierta edad para nombrarnos, de ser así ¿cuál sería? ¿Qué requisitos debemos cumplir para que en nuestro vocabulario se incluya nuestro cuerpo? ¿Quién nos otorgará el tanpreciado don de tener en el lenguaje las palabras que nos designen? Si no se trata de ninguna de estas dos opciones, una primera impresión podría decirnos que no hay necesidad de nombrarnos, pero entonces ¿cómo reconocernos, reconocer nuestro cuerpo, si no se nos ha enseñado a mencionarlo? ¿Cómo conocer y explorar el propio cuerpo si no podemos siquiera nombrarlo? Pareciera que se nos deja a la deriva en este camino de encontrar en el lenguaje los términos que nos acerquen por primera vez a nosotras mismas. No es la madre ni el padre en la infancia quienes enseñan a su hija las palabras que señalen esa corporalidad con la que tendrá que convivir el resto de su vida; en cambio, serán otras mujeres, muchas veces extrañas, quienes, en lo que pareciera un acto de rebeldía, revelarán las palabras que apuntan a nuestros cuerpos y comienzan

a liberarlo de una censura de la que no somos conscientes hasta que podemos aludirnos a nosotras mismas.

Estos cuestionamientos y la primera chispa que me impulsó a acercarme a esta línea de investigación fueron los poemas de Rupí Kaur, poeta canadiense, y Gioconda Belli, poeta nicaragüense, quienes en sus escritos hablan de sus cuerpos y el de las mujeres con la libertad con la que otros poetas hablan del firmamento. Un primer encuentro con estas líneas me llevaría a pensar que se trataba de un acto rebelde, de un reclamo fuerte de la palabra, del lenguaje y de una manera de demostrar que el cuerpo de la mujer tiene lugar en la poesía fuera de lo erótico escrito por hombres. Pero también me llevó a preguntarme ¿por qué ser rebelde por mencionarnos? ¿A quién estaban desobedeciendo estas poetas al nombrarse? ¿En qué momento se instaló en mi cabeza la idea de que mi cuerpo, y el de las mujeres, no puede ser libremente señalado con el lenguaje, dentro y fuera de la poesía? Es a partir de este encuentro, que yo llamaría revelador, que las cuestiones del lenguaje comenzaron a despertar preguntas en mí; pero, sobre todo, el momento en que me di cuenta de que no fue sino hasta hace poco que mi cuerpo dejó de sentirse ajeno a mí misma, que no fue hasta que tuve las suficientes palabras para significarlo que pude reconocer en mi corporalidad el lugar donde existo y donde me relaciono con mi entorno. ¿Qué había hecho antes de tener las palabras?

A partir de aquí, mi investigación documental se vio redireccionada fuera de la poesía, no es que dejara de reconocer su valía o el impacto de la producción literaria para el lenguaje de las mujeres, simplemente supe que la filosofía, pero particularmente la filosofía feminista, me podría ayudar a encontrar todas esas preguntas que aún no me planteo y a señalar todas aquellas cuestiones sobre mi cuerpo, el cuerpo femenino, que el no haber tenido las palabras para nombrarlo me habían impedido observar.

El feminismo ha formado parte de mi vida por un par de años ya, desde la práctica he podido crear redes de mujeres con las que he tenido la oportunidad de crecer a partir del diálogo. Y fue justo en una de estas redes que me pude acercar al feminismo, ya no desde la praxis sino desde la teoría dura. Cuando comprendí los conceptos básicos del feminismo supe que este camino de deconstrucción y resignificación iba a ser largo e iba a tener distintas fases. Al principio, un feminismo básico, sin teoría y sin definiciones, sin lecturas ni acompañamiento, fue mi introducción y con el que comencé mi andar; un feminismo que hoy reconozco como liberal e incluso laxo, no que lo desestime pues gracias a estos primeros pasos pude avanzar en un camino que considero pasó de lo personal a lo colectivo. Después, con un tanto de miedo y restricciones impuestas por mí misma, comencé lecturas feministas de todo tipo, no solo filosóficas sino también sobre política, maternidades y diversos textos informales; en ese punto descubrí un mundo de teorías y hasta ahora no puedo reconocerme ni etiquetarme dentro de una sola corriente pues aún me encuentro en la disyuntiva de hablar de feminismo (en singular) o feminismos (en plural).

Lo que sí reconozco del movimiento, tanto desde la teoría como de la praxis es que me ha permitido acercarme a mujeres, que a través del diálogo y el cuestionamiento mutuo y personal constante, me han ayudado en este andar de resignificar mi entorno, pero sobre todo la imagen de mí misma que la falta de léxico había dejado en mi cabeza. Es esta misma red feminista la que me permite llegar a Judith Butler primero y a Luce Irigaray y Graciela Hierro, después. A la filosofía producida por Butler me acerco por su teoría del cuerpo y porque yo, como ella, nos preguntamos por las cuestiones de la censura en el lenguaje; aunque su teoría del cuerpo se inclina más a la teoría *queer*, sus planteamientos, como se verá más adelante, permiten un acercamiento a esta violencia impuesta al cuerpo femenino a través de censurar el lenguaje. Con Irigaray el acercamiento

fue más preciso pues su formación lingüística y producción filosófica acerca de la naturaleza sexuada me permitió escogerla rápidamente como una de las filósofas centrales de mi proyecto. Por último, Hierro se vuelve el eslabón necesario para atar las propuestas de las dos filósofas anteriores con mi realidad en el contexto mexicano; como una de las primeras filósofas abiertamente feministas en México, reconozco en Hierro un trabajo de liberación y resignificación en torno al cuerpo y a la sexualidad femenina.

Este trabajo tiene como objetivo principal encontrar entre las propuestas feministas las razones detrás de esta censura que he descubierto en mi lenguaje sobre mi propio cuerpo. Asimismo, las autoras ya mencionadas, con sus propuestas filosóficas, dirigen el presente proyecto a partir de un cuestionamiento propio que surge de la reflexión de lo que ellas ya se cuestionaron; sin embargo, en el caso de las primeras dos filósofas, Irigaray y Butler, aunque sus nociones las puedo comprender y analizar, la diferencia contextual que me separa de sus realidades me impide conectar completamente con lo que ellas señalan sobre la vivencia femenina y el papel de Graciela Hierro en mi encuentro con la teoría feminista es esa atadura necesaria para hablar desde donde yo estoy situada. La pregunta clave de este trabajo es la misma que lo titula: ¿dónde están las palabras para mi cuerpo? Y a partir de esta, surgen otros cuestionamientos en torno al control femenino dentro de la sociedad patriarcal, particularmente sobre nuestros cuerpos de mujer. El feminismo de la diferencia, al ser el primero en cuestionarse sobre el cuerpo femenino, me parece un buen punto de partida.

En este recorrido geográfico y temporal que realizaré a continuación descubro una manera de acercarme un paso más a mi propio viaje de autoconocimiento que se nutre constantemente de cuestionamientos nuevos, de preguntas que antes no me había planteado y de nociones que no conocía, pero que no

son tampoco el punto de llegada, sino un paso más dentro del mar de nociones filosóficas que las feministas han construido en torno a este tema de censura en el lenguaje. Asimismo, espero las mujeres de mi entorno y a las que consiga llegar con este escrito puedan utilizarlo como un impulso para continuar en su propio camino de autoconocimiento y autogestión crítica sobre el feminismo, el lenguaje y en la pugna por recuperar la palabra y con ella nuestros cuerpos en tanto mujeres.

CAPÍTULO I: FEMINISMO DE LA DIFERENCIA

¿Por qué la diferencia?

En este primer capítulo, me propongo aclarar algunos conceptos sobre el feminismo de la diferencia que creo pueden ayudar a comprender mejor la elección de las autoras y algunos temas que se tocarán en los siguientes capítulos. Sin embargo, no se tratará de tecnicismos que por sí mismos requerirían su propio ensayo; en cambio, es una presentación general del porqué esta corriente feminista se distingue por defender *la diferencia* y las razones de *diferenciarlo* de otras ramas del movimiento.

Para empezar, hay que contextualizar el surgimiento del *feminismo de la diferencia* en el siglo XX, particularmente, durante la década de 1970 y geográficamente en Europa. Aunque cabe mencionar que los aportes teóricos del feminismo norteamericano de la época influenciaron fuertemente a las pensadoras de los países europeos, principalmente de Francia e Italia. Esta influencia la podemos notar claramente en el impacto que el ensayo de tesis doctoral de la estadounidense Kate Millet, *Política Sexual*, tuvo en el movimiento en general. Como lo señala Posada:

Nociones como la de *patriarcado* o la de *género* no es que se inventen aquí, claro está, pero sí es cierto que vienen a consolidarse como algo habitual en la órbita conceptual del feminismo a partir de este trabajo de Millet. (2006, p. 109).

Es gracias a estas producciones que en Francia, principalmente, surge lo que llamamos el *feminismo de la diferencia*. En este caso, es fácil señalar el nacimiento de esta corriente pues fueron las mismas filósofas quienes encontraron necesario *diferenciarse* del

resto del movimiento feminista y, por tanto, ponerse un nombre propio que las distinguiera. Esto resultó no solo en el nacimiento de este grupo de pensadoras, sino que las llevó a nombrar a su vez al resto que hasta entonces se distinguía por sus afiliaciones políticas (feminismo marxista, feminismo liberal, etc.) como *feminismo de la igualdad*. Dicha distinción no venía de una contraposición de conceptos, sino de la manera en la que comprendían lo que el feminismo debía defender y perseguir como movimiento social.

El feminismo que se autoproclama *de la diferencia* se opone ya en su apelativo al feminismo existente (al que – y esto hay que decirlo – será el propio pensamiento de la diferencia el que lo bautice con el apellido de feminismo *de la igualdad*, ya que parece claro que a ninguna feminista hasta entonces se le hubiera ocurrido nombrarse de la igualdad, pues les habría resultado algo redundante). (Posada, 2006, p. 110).

Esta separación de lo que hasta entonces se producía y luchaba en el feminismo fue imperante para las feministas francesas de los setenta, pues desde su concepción, el movimiento debía replantearse, por primera vez, las razones que las habían impulsado. Es decir, las feministas de la diferencia reconocían los avances que se habían conseguido con esta pugna; sin embargo, se cuestionaban las razones detrás de estos logros. ¿Cuál es el objetivo del movimiento? ¿Desde dónde comprender a la mujer? La segunda pregunta me parece que es la clave de lo que se plantea el feminismo de la diferencia. Asimismo, cabe destacar que dentro de estos cuestionamientos surge, por primera vez, el cuerpo como tema central, lo que las distingue de los planteamientos del feminismo de la igualdad.

Es importante señalar que las primeras respuestas a esta pregunta surgieron de una relectura psicoanalista, específicamente

de Lacan; pues tanto Luce Irigaray como Julia Kristeva, ambas francesas y de formación psicoanalista, partieron de esta teoría para cuestionarse su realidad como mujeres y escribir para el feminismo desde las nociones que rescataron de ahí. Aunque también hay que reconocer que, por tratarse de los primeros pasos alejadas de la mayoría de la teoría previa, las mujeres de la diferencia se encontraron con una producción con menor rigor académico y, por tanto, con críticas en torno a las nociones que defendían. “El alimento teórico del movimiento en sus dos versiones era distinto. El de la igualdad más académico y ortodoxo; el nuestro más *underground* y herético” (Sendón, 2004, p. 4). Y se trata de una especie de herejía pues el psicoanálisis no era, ni es, considerado como una fuente teórica que se preste para un diálogo con el feminismo; no obstante, el hecho de que estas autoras formaran parte de un grupo de psicoanalistas cuando comenzaron a pugnar por esta diferenciación, permite reconocer una distancia teórica pero que no rompía por completo los nexos con lo antes producido. Sendón lo afirma: “Por supuesto que lo repudiamos [a Freud], pero nos dio pie para pensar en nosotras mismas desde dentro” (2004, p. 4). Es decir, es innegable la aportación personal que el psicoanálisis tuvo en cada una de las filósofas de la diferencia y que esta introspección se reflejó en los objetivos que visualizaban para el movimiento.

Una diferenciación era necesaria para estas mujeres pues esta pregunta que se planteaban necesitaba ser respondida fuera de una realidad masculina y falo céntrica que, hasta entonces, había presentado cualquier tipo de diferencia como si tuviera una connotación negativa. El problema que ellas señalaban era que la diferencia había estado ligada a la *desigualdad*, significando entonces que todo aquello que era diferente a la norma era *desigual* y, por tanto, con menor valía. ¿Cuál era la norma? El hombre, como individuo y como el ser universal que el humanismo impulsó. Pero incluso este ser universal estaba construido alrededor de la idea del “hombre”, dejando entonces

fuera de esta definición a quienes no son hombres: las mujeres. “El concepto de diferencia no es ni mucho menos nuevo, sino que cuando ha aparecido en nuestra historia del pensamiento ha ido ligado a discursos patriarcales y androcéntricos, que han entendido lo diferente como sinónimo de lo inferior” (Posada, 2006, p. 111). Esto quería decir que lo primero que las mujeres impulsoras del feminismo de la diferencia debían resignificar era el término mismo que las calificaba.¹

En esta misma línea conceptual, las feministas de la diferencia no buscaban encontrarse en una especie de extremo opuesto a aquellas *de la igualdad*, pues entonces sería regresar a esta polaridad que ellas buscaban difuminar en el feminismo. En cambio, defender la diferencia era su manera de defender el ser mujeres, el ser nuestro propio ser y no simplemente lo contrario a ser hombre. El exponer que somos diferentes no tenía como propósito el afirmar que la mujer es *desigual* al hombre, o a esta visión que se tenía de ella en contraparte a la del hombre; sino que buscaba precisamente que se dejara de ver a las mujeres como lo que *no son*, que se nos viera por lo que *sí* somos y lo que somos es, en una palabra, *diferentes*.

Una vez que reclamaron el término, era necesario hablar de la diferencia misma, de dónde surgía y cuál era la necesidad de clarificarla y hacerla presente. Se trataba de una disimilitud entre lo que las mujeres somos frente a los hombres, frente a esta realidad que, incluso cuando trataba de disfrazarse de neutra, tenía como único ser al hombre. Es entonces, una *diferencia sexuada*. Para ellas era importante aclarar que no buscaban la igualdad que hasta entonces se había pugnado por alcanzar en

¹ diferencia

Del lat. *differentia*.

1. f. Cualidad o accidente por el cual algo se distingue de otra cosa.
2. f. Variedad entre cosas de una misma especie.

el marco político y civil, como lo son las luchas por el acceso al voto o salarios iguales por el mismo trabajo, pues ellas consideraban que llegar a esta *igualdad* era lo mismo que eliminar nuestras características de mujeres por un estatus de no-hombres. Era evidente que esta paridad era meramente ilusoria y buscarla fervientemente se alejaba de lo que el feminismo debía perseguir. “La lógica occidental juega siempre con las oposiciones de un estrecho pensamiento binario: o esto o lo contrario. Las feministas de la diferencia nunca hemos deseado una igualdad que aniquile nuestra diferencia sexual” (Sendón, 2004, p. 9). No es que negaran la necesidad de los salarios justos o de que la voz de las mujeres tuviera lugar en la política; en cambio, defendían la necesidad de indagar mucho más profundo, pues de acuerdo con su visión, una vez que estos logros se alcanzaran, el feminismo dejaría de ser necesario, ¿por qué? Porque estaríamos tan inmersas en este sistema masculino que nos sería imposible cuestionarlo y, por tanto, liberarnos de este.

Podemos ver que las feministas de la diferencia no se conformaban con las primeras respuestas que se les presentaban; por el contrario, se dieron a la tarea de cuestionar las razones detrás de estas. ¿Por qué buscar la igualdad? ¿Ser igual a los hombres será realmente el punto de llegada? ¿Qué hemos sido entonces si no somos iguales pero tampoco se quiere reconocer nuestras diferencias? Es fácil suponer que estas luchas, principalmente en el marco jurídico, son la meta de cualquier feminista; sin embargo, creo que lo que el feminismo de la diferencia nos demuestra es que, en realidad, nuestro propósito debe ser cuestionar el orden en el que nos encontramos y cómo podemos cambiarlo realmente, en lugar de simplemente adecuarnos a este. Porque cuando estos objetivos se alcanzan surgen preguntas como ¿el feminismo dejaría de ser necesario o encontraríamos otras motivaciones? ¿La finalidad del feminismo es que ya no haya necesidad de este? ¿Hay una meta para el movimiento?

El feminismo de la diferencia piensa que no es esta la culminación, que no basta con los cambios legales o civiles para decir que el feminismo ya no es necesario, que ha llegado a su fin. Sendón afirma que: “La creación del orden simbólico es una tarea específica del feminismo de la diferencia” (2004, p. 17) Es decir que cuestionar, primero, y reconstruir, después, el orden en el que hemos estado inmersas es una tarea esencial del feminismo de la diferencia. Aunque yo agregaría que, en términos ideales, es la tarea más importante del feminismo como un solo movimiento. Porque si pretendemos hacer cambios en la cultura, y por tanto en la sociedad y sus leyes, creo que hay que hacerlo desde la raíz, llegar lo más profundo posible para reconstruir desde ahí y no únicamente en la superficie. De lo contrario, las transformaciones serán como tratar de sanar una herida de bala con un apósito.

Parece sencillo cuando se habla de dos pasos: cuestionar y reconstruir; sin embargo, el primero, desde mi propia experiencia, es una tarea que nunca cesa, que siempre encuentra algo que requiere una o muchas preguntas para comprenderlo o tratar de hacerlo; el segundo, entonces, llega en las redes que mencionaba ya en la introducción y que, en esencia, es seguir cuestionando. El feminismo de la diferencia, hace unas décadas, ya comenzaba el trabajo del cuestionamiento y, a pesar del paso del tiempo, sigue siendo nuestra tarea preguntarnos hasta lo que ellas mismas creían como puntos definitivos.

[Este feminismo] pretende cambiar la vida buscando modelos que no existen (todavía) desde las diferencias que nos constituyen como mujeres; de hacer significativo lo insignificante; de crear orden simbólico a partir de arquetipos negados; de construirnos como sujetos diferenciales luchando por derechos sustantivos y no abstractos; de esencia misma del poder como dominio; de crear una ética de valores no reconocidos, y de

estructurar un modo nuevo de pensar desde una lógica no binaria. (Sendón, 2004, p. 29).

Ellas reconocían ya que el cambio no era sencillo y alcanzarlo no era tarea de un par de meses o años, este cambio estructural requería de décadas de cuestionamiento sobre lo que aún no sucedía y lo que ya se había hecho hasta ese punto. Y es que parece que no podemos pasar de ese primer paso, que seguimos preguntándonos ya no solo lo que el patriarcado ha edificado, sino lo que otras mujeres han alcanzado; no que no haya que cuestionarlo, pero ¿criticarnos mutuamente podrá realmente ayudarnos a cambiar este sistema que, en esencia, es del que buscamos deslindarnos?

No se trata de una competencia entre ramas del movimiento, criticarnos para saber cuál es mejor o cuál no ha hecho algo por las mujeres; el feminismo se trata, creo yo, de un cambio personal que puede llevarse a lo comunitario. Estos cuestionamientos surgen sobre nosotras mismas, sobre lo que creemos conocer y lo que nos rodea, es dentro de nosotras donde comenzamos estas transformaciones que podrán reflejarse en las mujeres de nuestro entorno. “La lucha por el poder comienza en la autosignificación, la autoridad femenina y el empoderamiento de espacios creados por las propias mujeres” (Sendón, 2004, p. 31). Cuestionémonos nosotras para poder salir a cuestionar al resto de las mujeres, nunca con la intención de demeritar su propio proceso de cambio interno, sino con la finalidad de crecer juntas, de encontrarnos en este camino de mutaciones y permitírnos crear nuevas significaciones fuera del patriarcado que nos había construido o que nos había querido construir a su modo.

Hasta ahora todo parece muy sencillo, en términos ideales; pues escribo desde una posición que reconozco como privilegiada, con acceso a educación privada desde los tres años, a internet

y a la posibilidad de viajar al extranjero. Estas circunstancias han hecho que mi acercamiento al feminismo sea sin muchas complicaciones más que las esperadas en un proceso de transformación. No obstante, este es un escenario que podríamos llamar el mejor de los casos. Es necesario aclarar que hay mujeres que no tienen el acceso a la teoría, ya sea por limitaciones educativas o circunstanciales, por el internet o el lenguaje, pues mucha de la producción académica sigue sin traducirse (como es el caso de Irigaray, pues varios de sus trabajos se encuentran en francés o inglés, pero no en español). Para ellas, el feminismo responde más bien a lo que van observando en su entorno, donde los tecnicismos no tienen cabida y las luchas legales tienen carácter de urgente, pues sus vidas están en la línea. No por estas razones, por la falta de rigor académico o de nombres y apellidos a su causa, dejan de tener importancia en el movimiento como conjunto ni en sus propios procesos de búsqueda. Considero que el feminismo no es un club elitista que requiere de exámenes de admisión donde sea necesario citar a todas las teóricas, se trata más bien de este espacio donde podemos destruir nuestras creencias y tener la seguridad de que podremos reconstruirlas con la ayuda de las mujeres que están pasando por lo mismo.

Personalmente, creo que el feminismo, en cualquiera de sus ramas e intersecciones, es más bien el inicio de muchos otros planteamientos, de muchos cambios. El feminismo como punto de partida, en este *poner en duda* del mundo en que vivimos y de la realidad que se nos ha entregado hasta ese momento. Polemizar para resignificar es un proceso que lleva, muchas veces, toda la vida y en el mejor de los casos, ayuda a cambiar el contexto en el que estamos situadas, desde cualquiera que sea nuestra trinchera. Llegamos al feminismo para partir de este, para estar desde un espacio que nos permita transformar nuestra realidad, el orden simbólico en el que nos encontramos y hacerlo con un grupo que tiene cuestionamientos, necesidades y miradas similares, con quienes también han tenido que

vivir como *lo-otro* y que se encuentran en la búsqueda de ser sí mismas sin tratar de ser iguales, que reconocen sus diferencias, las aceptan y parten de estas: otras mujeres. Sabemos que no encontraremos verdades universales, que en cambio andaremos un camino largo, lleno de aciertos momentáneos que pronto tendrán que ser revisitados. Pero andamos juntas y cada vez es más llevadero transcurrir por este camino, sabemos que aquellas que vienen tras nosotras no lo encontrarán tan escabroso.

CAPÍTULO II: LUCE IRIGARAY Y LA DIFERENCIA SEXUADA

¿Qué papel juega el lenguaje?

Como ya mencioné en el capítulo anterior, el papel que la filósofa francesa, Luce Irigaray tuvo en la ola del feminismo de la diferencia la situó como una de las feministas más importantes de su época y sus textos fueron, junto con los de Kristeva, la base teórica de esta rama. Sin embargo, la misma Irigaray decía no identificarse como *feminista* y estaba en contra de que se le aplicara esta categoría, pues pensaba que encerrarla en este movimiento sería impedirle trabajar por la liberación humana, que ella defendía como su verdadero objetivo. No obstante, como veremos en este capítulo, las nociones que propuso en sus escritos fueron importantes para la teoría feminista de la diferencia, pero también para las corrientes que surgirían después, como el posestructuralismo que tocaremos en el siguiente capítulo.

De formación psicoanalista y lingüista, Irigaray produjo un amplio *corpus* en el que defiende fervientemente la *diferencia sexual*. Desde su tesis de doctorado hasta sus textos más recientes, se propuso exponer la lógica detrás de esta diferencia e hizo una fuerte crítica a la cultura occidental, pues encontraba en esta la raíz de los problemas con las subjetividades, en especial de la mujer. Particularmente, se concentró en revisar la manera en que los filósofos habían excluido la figura de la mujer en sus planteamientos y aseguró que su intento por hablar de la universalidad encubría el hecho de que la filosofía occidental era construida alrededor de un solo sexo, el del hombre. Con esta omisión a la mujer, Occidente se construyó, de acuerdo con Irigaray, pensando únicamente en las necesidades ontológicas

y lógicas de una mirada masculina del mundo. Incluyendo las relaciones que construía a nivel romántico, laboral y espiritual.

En palabras de la filósofa, su trabajo está dividido en tres partes: en la primera, se abocó a una crítica de la tradición occidental, por estar construida por una sola subjetividad: la masculina, que ha elaborado una lógica y un mundo de acuerdo con sus necesidades; en la segunda, trató de indicar a sus lectoras las mediaciones que permitan a la subjetividad femenina emerger de esa tradición occidental que se presumía única y neutral y de afirmarle que es autónoma y capaz de cultivar una cultura por sí misma; por último, en la tercera, se ha dedicado a definir e interpretar formas prácticas en las que la subjetividad masculina y la femenina puedan coexistir, entrar en una relación sin someterse mutuamente, y construir un mundo compartido por ambos con respeto hacia sus propias realidades (Irigaray, 2008).

A pesar de que en las entrevistas que ha dado en los últimos años se ha dedicado principalmente a aclarar su pensamiento y alejarse de la etiqueta de *feminista*, la producción filosófica de Irigaray significó un cambio de rumbo para el movimiento, pues replanteó algunas nociones que se creían establecidas. Por ejemplo, a lo largo de sus escritos presenta una crítica a la idea de Simone de Beauvoir de que las mujeres no nacemos como tal, sino que nos hacemos; Irigaray, por su parte, cree que se trata más bien de una construcción de lo que ya somos: mujeres. Es cierto que los elementos culturales tienen un fuerte impacto en la manera en que nos concebimos como tal, cuestión que representa un punto de partida para Beauvoir, pero es porque *nacemos* con esta sexualidad que somos expuestas a esta cultura que se nos ha asignado. Muchas mujeres siguen sin ser conscientes del impacto de una cultura que es inapropiada para ellas, para la manera en que experimentan su cuerpo y su sexualidad. Están divididas entre una especie de sentimiento ingenuo inmediato

y una percepción determinada por la tradición en la que se encuentran situadas (Irigaray, 2008).

Lo que la filósofa francesa buscaba era demostrar que desde el momento de nuestro nacimiento nos encontramos a la deriva en una cultura que no es nuestra, que no fue construida o diseñada con nosotras en mente. A partir de esta premisa es que ella defiende la *diferencia sexuada*, no *diferencia sexual*. Pues, desde su cosmovisión, se trata de una diferencia que no surge únicamente de la naturaleza de los sexos, sino que se va construyendo con el propio crecimiento de las mujeres, pero también de los hombres. No se trata de las cualidades de nuestro cuerpo en tanto que mujeres, de nuestros órganos reproductores o de los estereotipos que nos rodean; la diferencia sexuada es la conexión que existe entre cuerpo y naturaleza, pero también de la manera en que este cuerpo se relaciona con otros, por el hecho mismo de ser cuerpo. La relación niña-mujer no es la misma que niño-hombre, pues las relaciones externas que surgen en esta cultura masculina no son las mismas para ambos sexos. (Irigaray, 2008). Es decir, se trata de una construcción con base en lo dado desde el nacimiento. Nacemos con este cuerpo de mujer y a través de este nos correlacionamos con otros cuerpos, en esta cultura que dictamina tanto las interrelaciones como la relación íntima que formamos desde esta corporalidad.

El problema que encuentra Irigaray no es esta diferencia *per se*, sino la manera en que la cultura, y por tanto quienes pertenecemos a esta, la comprende. Pues, como ya mencioné en el capítulo anterior, hasta entonces la diferencia había estado fuertemente relacionada con un sentido de inferioridad, desde una lógica que entendía la diversidad como *desigualdad*. Es por esto por lo que la filósofa se interesa por criticar con fuerza la lógica, y la filosofía en general, del pensamiento occidental. Dentro de esta crítica y gracias a su formación lingüística, uno

de los problemas que ella reconoce en nuestra cultura involucra al lenguaje.

Las civilizaciones patriarcales han disminuido hasta tal punto el valor de lo femenino que la realidad y la descripción del mundo que las caracterizan son inexactas. En lugar de construir un género diferente, el femenino en nuestras lenguas se ha convertido en un no-masculino, es decir, en una realidad abstracta sin existencia. [...] El léxico que concierne a las mujeres con frecuencia está compuesto de términos escasamente valoradores, cuando no injuriosos, que la definen como objeto en relación con el sujeto masculino. De ahí que a las mujeres les cueste tanto hablar o ser escuchadas en tanto que mujeres. El orden lingüístico patriarcal las excluye y las niega. (Irigaray, 1992, p. 18).

Irigaray aborda el problema del lenguaje desde el precepto de que este se encuentra fuertemente influenciado por la *diferencia sexuada*, pero desde una mala concepción, pues a través de una revisión del género gramatical en las lenguas romances (principalmente el francés), ella se percata de que no existe tal cosa como un *neutro* en la lengua ni mucho menos el *femenino*. Muchas veces, ambos son simplemente variaciones de palabras para designar lo masculino. Asimismo, señala que las palabras en masculino están fuertemente vinculadas con la vida y la energía, como *el sol* o *el fuego*, mientras que las que están en femenino están relacionadas más bien con objetos que no dan vida como *la luna* o que están sujetos a la explotación patriarcal-capitalista: *la tierra*. Irigaray plantea una pregunta importante a partir de estas problemáticas que señala en nuestro lenguaje: ¿Cómo podría existir un discurso no sexuado si la lengua lo es?

Sin embargo, aunque estos problemas son relevantes y reflejan muy bien la manera en que la cultura visualiza lo referente

a las mujeres, para este trabajo me concentraré más bien en la falta de léxico sobre lo femenino. “Las mujeres no pueden sentirse bien sin cambios en la lengua y en los sistemas de representación, ya que éstos se han adecuado a la subjetividad de los hombres, al “bienestar” del mundo intermasculino” (Irigaray, 1992, p. 93). Este problema del léxico es esporádicamente mencionado por la filósofa a través de sus escritos, pues ella misma reconoce en esta falta de palabras para designar el mundo de las mujeres una manera de no distinguirnos como parte de la cultura y en un intento de perpetuar la idea de un solo ser. Es necesario reconocer que el lenguaje es parte de esta cultura construida desde y para lo masculino, la misma Irigaray afirma la necesidad de “analizar las injusticias culturales de la lengua, su sexismo generalizado, que se revela en la gramática, en el léxico y en las connotaciones del género de las palabras” (1992, p. 66).

Se convierte entonces en nuestra tarea como mujeres, primero reconocer que este lenguaje no nos incluye y, segundo, encontrar un espacio que sea de y para nosotras dentro de la lengua. Pues no se trata de un problema del que podamos desentendernos, el lenguaje nos construye como individuos y seguirá haciéndolo con las generaciones futuras; hay que tomar en nuestras manos el cambio en la lengua que refleje y demuestre nuestra existencia en esta realidad concreta. El lenguaje se ha convertido en algo muy abstracto e incorpóreo para nombrar a nuestro ser completo, y para hablar hacia y con otros. Y referente a un lenguaje sobre lo femenino o entre mujeres, falta en gran parte ser inventado (Irigaray, 2008). No podemos esperar desde la pasividad a que los cambios ocurran, a que el lenguaje se transforme. Como hablantes somos también responsables de la construcción a futuro de este. Y como cualquier cambio que esperemos vivir, es necesario primero identificarlo, cuestionarlo y trabajar para su transformación.

Podríamos decir que ya se ha reconocido que el lenguaje nos ha dejado en las sombras. No solo al no considerarnos como parte de la cultura o al no tenernos en mente cuando se trata de gramática. También nos hemos quedado sin herramientas para nombrarnos a nosotras mismas y a otras mujeres. Irigaray ya se preocupaba por este problema en la afirmación de sí misma y de la especie de prohibición cultural para hablar de nosotros como sujetos presentes.

Pienso que la salud de las mujeres sufre, sobre todo, de una falta de afirmación de sí y de una definición prohibida o imposible de sí como sujetos y objetos por y para ellas mismas. Están privadas de un orden subjetivo que unifique su vitalidad corporal. (1992, p. 100).

No tener las palabras ni el espacio para nombrarnos ha resultado en un entendimiento parcial de lo que *ser mujer* significa, tanto para nosotras mujeres como para el resto de la sociedad con quien compartimos esta cultura y esta lengua.

Es pertinente recordar que, aunque la filósofa escribe y critica desde el francés, al pensar en el español como es nuestro caso, no parece encontrarse tan alejado de nuestra propia realidad. Para nosotras, mujeres hispanohablantes, el lenguaje también tiene estos límites para referirse a nuestra subjetividad, no solo desde afuera como *lo otro*, sino también para nosotras mismas. Aunque también creo que es importante reconocer que desde que Irigaray escribió estas críticas, los espacios entre mujeres han comenzado a tomar fuerza, por lo menos en mi contexto mexicano. Grupos y encuentros de carácter feminista que crean espacios seguros para que cualquier mujer interesada pueda acercarse y hablar con cierta libertad que no hemos podido encontrar afuera de estos ambientes. Es ahí donde muchas de nosotras hemos podido hacernos del léxico suficiente para

comenzar a nombrarnos en tanto que mujeres, con este sexo y con esta identidad.

En *Ser Dos*, Irigaray renueva esta crítica a la filosofía occidental, dirigiendo su atención a la fenomenología. En uno de los apartados de este texto, ella se concentra en la manera en que los filósofos habían querido abordar la parte del deseo; pues, como en el resto de la tradición occidental, las preguntas y las respuestas se dedicaban a abordar este problema únicamente tomando en cuenta a un solo ser: el masculino, casi siempre disfrazado de neutro. Sin embargo, la filósofa se dedica solo a hacer la crítica sobre la falta de la presencia femenina en el pensamiento de Occidente. Desde una reinterpretación de la fenomenología que también caracteriza a sus textos, Irigaray habla del deseo ya con la noción de la diferencia sexuada entre sus propuestas teóricas; por lo que, se preocupa de hacerlo desde su realidad como mujer y recordar a los filósofos hombres que, para nosotras, tratar de encajar en estas nociones que ellos denominan *universales*, puede traernos consecuencias desagradables.

El deseo, para mí, mujer, en tanto conciencia diferente, propia de un cuerpo de otro género, sigue siendo una zona ciega en su espíritu. Y aún hoy, hacer frente a tales problemas ontológicos no es reconocido por la mayoría como una tarea filosófica. Esa dimensión del ser humano debería quedar relegada a un empirismo inculto. ¡Tantas cosas y tantos intereses intervienen, por cierto, en ese cambio de los límites del pensar y de su naturaleza! Modificarlos significa correr el riesgo de tropezar con malentendidos, con censuras más o menos voluntarias y, más radicalmente, con una conciencia que no fue pensada en su encarnación en un y de un cuerpo propio. (1998, p. 47).

Parece entonces que el tratar de definirnó en esta cultura es

una tarea que se encuentra con obstáculos en cada área a la que intentemos acercarnos. No hay lenguaje para nombrar nuestra subjetividad y nuestras experiencias, como el deseo y la sexualidad, tienen que amoldarse a lo que la visión masculina entiende de su entorno.

El tema de la sexualidad creo que es también relevante y se encuentra fuertemente ligado con el lenguaje respecto a nuestro cuerpo. Si no tenemos palabras para nombrarnos, ¿cómo podremos saber qué hay en nosotras? ¿Qué queda por descubrir si no sé a qué me refiero? Las palabras faltan y, por tanto, la cultura no nos enseña. No hay manera de que podamos hacernos dueñas de nuestro placer si no podemos primero referirnos a nuestra corporalidad. Más adelante, en el capítulo de Graciela Hierro, abordaré particularmente el problema del placer y de los preceptos culturales impuestos en el cuerpo femenino; sin embargo, cabe mencionar que el lenguaje tiene también rasgos heteronormados, como el resto de la cultura, al suponer que el placer femenino es únicamente alcanzable a través de la penetración y que como mujeres nuestra valía recae en nuestro cuerpo como receptor de nueva vida o como objeto erótico del hombre. Pero tampoco podemos esperar que se nos enseñe si quienes se han encargado, hasta ahora, de hablar de nuestro deseo han sido los hombres. No hay manera de que nuestras vivencias sean similares ni nuestras concepciones de nuestros cuerpos puedan ser *iguales*.

Habitar en el espacio y tiempo no ocurren de la misma manera para los dos sexos. Depende de la morfología del cuerpo, de sus propiedades, sus especificidades, en su mundo racional de cada sexo. Por ejemplo, el hecho de que el sexo de la mujer se encuentre en parte dentro de su cuerpo determina su relación con el espacio, que difiere de la del hombre: ella se siente bien de manera interna, íntima y en espacios curvos, pero también en espacios que evoquen al tacto. Es más, el cuerpo de la mujer

puede recibir dentro de sí tanto durante el embarazo como en el acto de hacer el amor, que abre la posibilidad de compartir y entrelazar espacios de maneras que son desconocidas para el hombre (Irigaray, 2008) En este extracto de una conversación de Irigaray en 2006, salta a la vista que la filósofa omite por completo el sexo homosexual y asume que la mujer vivirá un embarazo sí o sí. Es en este punto en el que podemos observar claramente que a pesar de que su pensamiento fue bastante revolucionario para la academia, siguen existiendo limitantes en su manera de concebir a la misma mujer. Aunque no por esta falta podemos descartar su producción teórica por completo, creo que es precisamente por esto por lo que es necesario hacerla dialogar con otras filósofas que ya se preocuparon por temas homosexuales y que ahondaron más en otras maneras de *ser mujer*; como es el caso de la misma Judith Butler.

Hasta ahora, los aportes de Irigaray a la teoría feminista parecen encontrarse más cercanos a la crítica que a la propuesta o incluso a la *resignificación*. A pesar de haberme acercado a varios de sus escritos, encontré que, aunque ella misma divide su pensamiento en tres etapas, la tercera parece no estar tan clara, pues no menciona específicamente la manera de alcanzar esta coexistencia que debemos perseguir con la subjetividad masculina ni maneras concretas de construir ese mundo ideal en el que ambas realidades sean consideradas. En cambio, se trata más bien de revisar sus escritos previos para aclarar nociones que se hayan tergiversado con el paso del tiempo y las interpretaciones críticas. Sus propuestas de cambio parecen estar más del lado idealista:

Lo que tenemos que superar para devenir libres no es sólo lo dado natural, sino también lo dado cultural. Nacemos en una cultura donde no siempre es fácil distinguir lo que pertenece a nuestra naturaleza y lo que le corresponde a una cultura ajena a ella. (Irigaray, 1998, p. 109).

Las propuestas parecen faltar en su producción académica. Porque, ¿cómo superar lo dado cultural? ¿Cómo lograr una encarnación que resista al lenguaje existente? ¿Estará en nuestras manos construir una cultura desde los cimientos? ¿O podemos partir de lo preexistente y simplemente ir agregando las nociones que nos incluyan a las mujeres?

Mi intención no es demeritar el trabajo filosófico de Irigaray. Me interesa, más bien, que podamos tomar sus propuestas y aterrizarlas a un contexto contemporáneo en el que las nociones que no formaron parte de su pensamiento puedan ser incluidas. Es más, creo que hemos llegado al punto que ella creía necesario para que la sociedad logre un cambio significativo.

Se trata, entonces, de saber si nuestras civilizaciones están aún dispuestas a considerar el sexo como una patología, una tara, un residuo de animalidad, o si por fin han llegado a ser lo suficientemente adultas como para concederle su estatuto cultural humano. (Irigaray, 1992, p. 33).

Creo que no hay que esperar a la aprobación de todas las civilizaciones, pues de hacerlo habría que considerar también los sectores del judaísmo e islamismo cuya cosmovisión no coincide con la de la cultura occidental. Incluso dentro de Occidente las lecturas de la teología feminista por parte del cristianismo donde ciertamente reconocer al sexo como un estatuto cultural humano está lejos de ser alcanzado. Si lo hiciéramos así, nos encontraríamos en una espera eterna. ¿Quién se siente cómodo cuestionando aquello que ha creído toda su vida? ¿Quién estaría dispuesto a renunciar a los privilegios de los que goza? O más sencillo, ¿quién estaría preparado para admitir que se encuentra en una posición privilegiada? No, el sexo y nuestros cuerpos existen, no tenemos que esperar a que nos acepten, hay que crear espacios que poco a poco se vuelvan más amplios y reclamar

un espacio en la cultura que nos ha excluido. Idealmente, tomaremos las riendas de la cultura y ocuparemos un lugar en ella, desde nuestras diferencias, desde estos cuerpos que habitamos y con un lenguaje que no se olvide de nombrarnos.

Irigaray, durante una de sus conversaciones en 2006, responde que uno de los aspectos más importantes del feminismo actual para las jóvenes es aprender a coexistir con el otro sexo sin menospreciarse a sí mismas o a otras mujeres (2008). Dentro de un contexto patriarcal, las decisiones que tomamos las mujeres, desde la ropa que elegimos usar hasta la manera en que decidimos vivir nuestra sexualidad, son objeto de crítica por parte de los hombres, pero también de las mujeres. Se nos ha enseñado a cubrirnos prácticamente toda la piel para evitar “malos ratos” y hasta nuestra intimidad llega a ser cuestionada, a pesar de que debería tratarse de una libre elección individual o, en el segundo caso, de pareja. La invitación de Irigaray a no menospreciarnos a nosotras mismas ni a otras mujeres, creo que va dirigida hacia el libre albedrío de cada una sobre la manera de vivir nuestra corporalidad y cómo decidimos mostrarla al resto. No hacer menos nuestros esfuerzos propios y de otras por encontrar nuestra individualidad dentro del patriarcado.

Hace más de una década, la filósofa mencionaba que una de nuestras tareas dentro del feminismo es aprender a vivir en un entorno con esta *diferencia sexuada*. Pero yo aclararía que ya lo hacemos, que hemos crecido en esta cultura con ese *otro sexo* y que, en realidad, la tarea que yo encuentro imperante para el feminismo hoy en día es dedicarnos a reclamar ese lugar que ya hemos estado ocupando. Emprender un camino interior que nos permita conocer nuestra propia existencia, desde lo corpóreo hasta lo ontológico, y reconozcamos en nosotras mismas lo que nos ha faltado en esta convivencia. Señalar las deficiencias que la cultura en la que nos encontramos tiene respecto a nuestra presencia en ella. Para esto, considero que el lenguaje

es una herramienta clave para lograr estos cambios, para poder (re)educar a nuestras madres, amigas, educarnos entre nosotras sobre lo que *existir* en tanto mujeres realmente significa.

Es por esto por lo que considero que el lenguaje es de las primeras cosas que debemos transformar para que pueda existir un verdadero cambio en la cultura. Esta no es una tarea sencilla ni mucho menos libre de resistencia por parte del resto de la sociedad, principalmente de las subjetividades que han aceptado su lugar en el patriarcado, tanto hombres como mujeres. Sin embargo, creo que vale la pena luchar por hacernos del lenguaje sin miedo a las consecuencias, incluso si eso implica ponernos en el límite de lo decible. Porque si este instrumento que nos permite comunicarnos entre nosotras está incompleto en cuanto léxico y semántica, entonces existirá siempre un obstáculo que imposibilite una verdadera resignificación de nuestra presencia en la cultura. Este escrito es mi intento personal de acercarme a un cambio en el lenguaje que se ha olvidado de hablar de nosotras.

CAPÍTULO III: JUDITH BUTLER Y LA PERFORMATIVIDAD

¿Por qué importa el lenguaje para el cuerpo?

Ahora, crucemos el Atlántico para llegar a Estados Unidos, particularmente a Ohio y avancemos un par de décadas, a 1990, para encontrarnos con Judith Butler y los conceptos que ha propuesto sobre la performatividad, la censura y la relación del lenguaje con el cuerpo y la construcción del “yo”. Al igual que Irigaray, Butler hace una lectura al psicoanálisis a lo largo de su trabajo, especialmente de Lacan y sus conceptos de lo simbólico, el falo y la importancia del nombre en la individualidad. Sin embargo, la filósofa estadounidense se caracteriza por incluir en su teoría nociones que se escapaban al feminismo previo, como la homosexualidad y los problemas raciales. Es reconocida por sus aportes a la teoría *queer* y a los estudios de género; principalmente por el concepto de performatividad relacionado al género y a las preferencias sexuales de los individuos.

La influencia dentro del feminismo que tuvo Irigaray sumada al hecho de ser contemporánea de Butler, provocó que ambas filósofas sean conocedoras del trabajo de la otra y aunque distan en algunos puntos respecto a la importancia de la diferencia sexual, encuentran en el psicoanálisis una fuente de teorías que, de ser reapropiadas por el feminismo, podrían dilucidar el camino del movimiento hacia un conocimiento individual que ayude a responder cuestionamientos como el mío sobre el lenguaje y el cuerpo que posteriormente sean compartidos con la comunidad, propiciando el autoconocimiento en cada uno de los miembros. Butler, a partir de su lectura del feminismo

psicoanalista, se dedica a hablar de la manera en que el lenguaje tiene influencia en la identidad y en la performatividad de estos:

Lo simbólico se entiende como la dimensión normativa de la constitución del sujeto sexuado dentro del lenguaje. Consiste en una serie de demandas, tabúes, sanciones, mandatos, prohibiciones, idealizaciones imposibles y amenazas: actos performativos del habla, por así decirlo, que ejercen el poder de producir el campo de los sujetos sexuales culturalmente viables. (2002, p. 162).

Podemos ver que su teoría presenta esta influencia psicoanalítica en la manera en que recupera la cuestión de que lo simbólico confiere identidad a los cuerpos.² Este nombrar que ella afirma como resultado de una cadena de nombramientos a través del tiempo, se sustenta en el poder que tiene lo simbólico a nivel individual y social. No se trata de nombres utilizados al azar para referirnos mutuamente, sino que responden a una evolución del lenguaje que nos sitúa en este tiempo, pero también en este lugar.

Antes de iniciar el capítulo, me parece importante hacer mención de la crítica que hace Butler hacia el feminismo psicoanalítico y su defensa por la diferencia sexuada, aunque en la traducción de *Cuerpos que importan* aparece como diferencia sexual:

Es tan primaria como el lenguaje, que no hay habla,

² Orden simbólico

Concepto propuesto por el psicoanalista Jacques Lacan que junto con el Orden Real e Imaginario componen el registro de lo psíquico. En el Orden de lo simbólico se encuentra la comunicación que permite intercambiar ideas y nociones, pero también la construcción de la autoconcepción. Es relacionado comúnmente con el lenguaje y se puede acceder a este Orden gracias al Otro.

ni hay escritura posibles sin el supuesto previo de la diferencia sexual. [...] Esta afirmación de la prioridad de la diferencia sexual por encima de la diferencia racial ha marcado enormemente al feminismo psicoanalítico como blanco, pues lo que se supone aquí es no sólo que la diferencia sexual es más importante, sino que hay una relación llamada “diferencia sexual” que no está marcada por la raza. (2002, p. 261).

Esta afirmación de que el feminismo que abordamos en el capítulo pasado tiene una visión estrictamente blanca, es decir, entendida como privilegiada en el contexto occidental, particularmente en Europa central y América como continente, nos encamina a alejarnos de términos que únicamente funcionan en esas esferas, donde los problemas raciales no tienen relevancia, así como los de pobreza o acceso a la educación. A pesar de que la misma Butler se sigue encontrando en una esfera que podríamos considerar privilegiada en comparación con, por ejemplo, mujeres sin acceso a la educación o que sufren de racismo o de ser vistas como objeto exótico sexual en su cotidianidad, considero que el hecho de que la filósofa estadounidense ya señale esta falla en el feminismo psicoanalítico representa un avance hacia otros contextos fuera de las esferas académicas.

Este capítulo lo he dividido en dos preguntas para poder comprender mejor la manera en que Butler se esfuerza por demostrar el impacto que tiene el lenguaje en los cuerpos y en sus identidades. A pesar de que dentro de su producción filosófica abarca a grupos como los pertenecientes a la comunidad LGBTQ+, a las comunidades negras del Harlem y a los soldados estadounidenses, las citas que ocuparé en este capítulo las utilizaré únicamente para hablar de las mujeres y de su cuerpo. Esto para no desviar la temática del presente texto y porque las problemáticas de dichos grupos que ocupan a la filósofa responden a otro contexto que no puedo llamar mío.

LENGUAJE Y VIOLENCIA

¿Por qué preocuparnos por la censura?

Hasta ahora, ya hemos hecho un bosquejo general del papel que juega el lenguaje en la construcción de las individualidades. Esto gracias a que permite el acceso a la comunidad lingüística que nos reafirma como sujetos dentro de un contexto. Sin embargo, este acceso no se lleva a cabo bajo un proceso sencillo ni mucho menos indoloro. Acceder a este proceso implica consecuencias que tienen implicaciones en esa misma construcción. Butler afirma: “Si el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también amenazar su existencia” (1997, p. 22). Aquí es necesario mencionar que la crítica de Irigaray sobre Occidente tiene un ejemplo más de un mundo construido pensando en una sola realidad, edificada y significada a través de un lenguaje que se olvidó de considerar otros cuerpos. Tratar de construirnos en una comunidad que no tiene las palabras para nombrar nuestra realidad concreta, en tanto que mujeres, resultará en esta amenaza a nuestra existencia, no solo en el lenguaje sino en la vida en comunidad.

Esta incapacidad del lenguaje para referirnos y concedernos significado tiene conexión con esta construcción de la realidad en la cultura occidental. Butler sin decirlo explícitamente recupera la noción de que no fuimos creadoras de este lenguaje que nos construye como personas.

No hay forma de protegerse contra la dependencia primaria de un lenguaje del que no somos autores con el objetivo de adquirir un estatus ontológico provisional. De este modo, algunas veces nos agarramos a los términos que nos hacen daño porque, como mínimo, nos conceden una cierta forma de existencia social y discursiva. (1997,

p. 52).

Por decirlo de manera coloquial, *no nos queda de otra* más que acceder, utilizar y, por tanto, perpetuar y ocultar cuando se considera fuera de lugar, este lenguaje a pesar del daño que pueda causarnos, pues de no hacerlo nos quedaríamos fuera de la comunidad lingüística y sin la posibilidad de un “yo”. Parece ser una paradoja que la única manera de reconocer que nuestra existencia se encuentra bajo amenaza sea precisamente introduciéndonos al orden que lo hace.

No se trata de un lenguaje que se haya construido hace unas cuantas décadas, o que podamos ubicar el momento exacto en que las palabras que utilizamos hayan surgido dentro de la comunidad lingüística. Se trata, más bien, de un lenguaje que tiene una historia muchas veces difícil de rastrear, pues el pasado y el futuro de este van más allá de las y los sujetos que lo hablamos. Esto puede hacernos difícil la tarea de reconocer de dónde y cuándo surge realmente el problema de un lenguaje que no es suficiente para dar significado a ciertos cuerpos y ciertas realidades; no obstante, también puede darnos un poco de esperanza de hacia donde se puede dirigir el habla. Si el lenguaje va más allá de nosotras, de la manera en que lo utilizamos y en que nos significamos a través de este, eso quiere decir que las generaciones que vienen después de nosotras probablemente no se encuentren con los mismos problemas, con falta de palabras para nombrarse pues nosotras ya habremos impulsado la evolución del lenguaje, idealmente, hacia un futuro con las palabras suficientes para construirse sin sentir que su existencia está siendo amenazada.

Por esperanzador que suene, está en nuestras manos apropiarnos del lenguaje hoy para iniciar un proceso de transformación que cree un futuro distinto para las mujeres que tendrán que significarse a través del habla, pero que lo harán en una que

ya las tiene en mente. “La resignificación del lenguaje requiere abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas, y por lo tanto, produciendo nuevas y futuras formas de legitimación” (Butler, 1997, p. 73). Como lo decía en el capítulo anterior, no podemos esperar que el mundo entero legitime la manera en que hablamos y nos nombramos porque ese día no llegará nunca; en cambio, hay que apropiarnos del habla *hoy*, de su resignificación y construcción.

Ahora bien, este lenguaje en realidad sí cuenta con términos para nombrar nuestro cuerpo femenino, es gracias a la comunicación con otras mujeres que hemos recuperado términos como *vulva*, pero ¿por qué no los conocimos antes? Aquí es donde entra en juego la censura como manera de restringir nuestra habla, de delimitar lo que será o no aceptable que enunciemos. Butler se refiere a dos tipos de censura:

Es importante distinguir entre censura explícita e implícita. Esta última se refiere a operaciones implícitas de poder que determinan de forma tácita qué quedará sin ser dicho. [...] Estas formas implícitas de censura pueden ser más eficaces para reforzar los límites de lo enunciable que las formas explícitas. (1997, p. 215).

La manera explícita de censurar el discurso tiende a utilizar como recurso el poder jurídico y las normas establecidas. Sin embargo, como bien lo señala la filósofa, este método para restringir lo enunciable tiene como paradoja que para dejar en claro qué no se puede nombrar, es necesario nombrarlo. Esto quiere decir que para el acto de reiterar las normas sea necesario romperla al mencionar lo que se espera dejar fuera del discurso, deja como consecuencia que el uso del o los términos que se busca censurar terminen prevaleciendo en el lenguaje. En cambio, censurar de manera implícita tiene una fuerza de coacción mucho más efectiva pues no es necesario enunciar lo que se busca restringir

y por tanto sus resultados pueden considerarse más efectivos. Somos capaces y se nos ha orillado a limitar nuestro discurso sin la necesidad de normas codificadas explícitamente como reglas, pero que nos continúan estructurando a lo largo de nuestra vida a partir de lo que podemos decir o no.

En el caso de la censura que se aplica a los términos para referirnos a nuestro cuerpo en tanto que mujeres, podemos darnos cuenta de que se trata de una censura implícita que se ha basado en las normas de conducta y en el tabú para censurar las palabras que señalen nuestras corporalidades. El hecho de que nuestra habla esté regulado nos ha construido a partir de normas que han señalado, sin hacerlo explícitamente, que nuestro cuerpo no tiene cabida en el lenguaje y que enunciarlo en su realidad tangible no tiene lugar en nuestro discurso. “La cuestión no es qué es lo que podré decir, sino cuál será el ámbito de lo decible, el ámbito dentro del cual podré empezar a hablar” (Butler, 1997, p. 220). El problema es que parece no existir este ámbito en el que podemos empezar a hablar de nuestro cuerpo. No han sido nuestras madres, abuelas ni tías quienes nos han dado las palabras o el lugar; en cambio, para mi generación ha sido necesario acercarnos juntas a espacios creados por y para nosotras mismas en el que pueda comenzar este ejercicio de enunciación.

Pero el problema no se soluciona con ello, pues sigue existiendo una censura para nombrarnos fuera de estos espacios y si quisiéramos extenderlos a nuestra vida cotidiana podemos poner en riesgo nuestro discurso. “Colocarse fuera del campo de lo enunciable supone poner en peligro el estatuto de uno mismo como sujeto. Asumir en el propio habla las normas que regulan lo enunciable significa adquirir el estatuto de sujeto de discurso” (Butler, 1997, p. 220). Al ser sujetos constituidos por el lenguaje, en el momento en que nos atrevemos a desafiar las reglas del discurso, corremos el riesgo de perder nuestro acceso y lugar

en la comunidad lingüística. Hemos tenido que asumir estas reglas y *autocensurarnos* incluso cuando ya somos conscientes de la existencia de estos términos, porque en esencia es mejor que quedarnos sin la constitución de sujetos, sin el reconocimiento como tal del resto de esta comunidad.

Pese a ello, no debemos suponer que estas reglas son permanentes o que no podemos cambiar las palabras a partir de las cuales el habla nos construye; el lenguaje no es un sistema estático ni cerrado y sus enunciaciones no están garantizadas funcionalmente a partir de su uso en la actualidad. Es en este punto en que comienza el trabajo de resistencia, pues en el momento en el que el lenguaje incapaz de nombrar nuestra realidad concreta amenaza nuestra existencia, entonces vale la pena arriesgar esa permanencia en la comunidad lingüística.

Este despliegue significa enunciar palabras sin una autorización previa y poner en riesgo la seguridad de la vida lingüística, el sentido del lugar que ocupa uno en el lenguaje, la palabra de uno justamente como uno la dice. [...] El habla subversiva es la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un peligro que se corre como respuesta al hecho de estar en peligro, una repetición en el lenguaje que es capaz de producir cambios. (Butler, 1997, p. 261).

Como lo mencionaba en el capítulo anterior, no podemos esperar a que toda la comunidad lingüística ni que el resto de los hablantes consientan el uso de estos términos para referirnos a nosotras, porque ese momento no llegará nunca. Hay que adueñarnos de la palabra que se refiere a nosotras como medio de resistencia a que se nos deje sin estas, ponernos por un tiempo al límite del habla para hacer un cambio del que las hablantes que vienen detrás nuestro y que nos escucharán a nosotras enunciarlos, puedan disfrutar y no tengan que construir su identidad a partir de un cuerpo que no saben cómo ni dónde nombrar.

Hacernos dueñas de la palabra no implica que de la noche a la mañana el resto de nuestra comunidad lingüística reciba estos términos sobre nuestro cuerpo como si la censura fuera mágicamente retirada de ellos; lo cierto es que sí podremos pugnar por un cambio en las normas implícitas del habla a través del cambio en el uso de las palabras que han estado encerradas en el tabú y deshacernos, primero de la autocensura y luego de la censura en los ámbitos sociales más extensos. Principalmente en los espacios en los que nos construimos como individuos, los círculos y relaciones en las que nos formamos una idea de quiénes somos y en cómo tiene, o no, cabida nuestro cuerpo en esta formación. Si bien es cierto que los términos correctos para nombrar nuestras corporalidades existen y que están allá fuera en otros círculos, se nos han dado palabras para referirnos a nosotras mismas que no corresponden a nuestra realidad.

En el siguiente capítulo plantearé la variación en las palabras que señalan nuestras “zonas íntimas” y los tabúes que yo misma he tenido que sortear en mi realidad concreta como mujer mexicana de esta época. Sin embargo, en este apartado en el que estamos leyendo a Butler, puedo decir que la censura y mis cuestionamientos sobre las palabras que sí se me dieron y aquellas que me fueron negadas, me llevaron a poner en duda las expresiones que existen sobre mi cuerpo y, de alguna manera, me hicieron creer que ese simple ejercicio de cuestionamiento era regresar a no tener medios para nombrarme. No obstante, el trabajo de dudar de las palabras que nos han dado para enunciarnos no quiere decir que las estemos desechando por completo; en cambio, significa un primer paso en la *reapropiación* de las mismas.

Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en – y en virtud de – esa locación metafísica y

permitir, en consecuencia, que el término ocupe otro espacio y sirva a objetivos políticos muy diferentes. (Butler, 2002, p. 56).

Dudar de qué tan exacta sea la palabra *vulva*, no quiere decir que no sea suficiente, al contrario, el simple hecho de poder cuestionarla ya implica un cambio en el ejercicio de la palabra sobre nuestro cuerpo. Por lo que podríamos decir que este preguntarnos sobre el habla, nos llevará a ponerla en otros contextos y que ocupe un lugar en la comunidad lingüística que se aleje de la censura que hasta ahora la ha cubierto.

Resignificar los términos implica también hacerlo con nosotras y con las normas, pues el simple hecho de que tengamos que hacerlo, demuestra que estas reglas implícitas tienen una ineficacia para referir nuestra realidad concreta. Esta incapacidad de la norma y del lenguaje la podemos aprovechar para realizar ese cambio necesario, ocupar los espacios, físicos y en la lengua, que nos lleven a las prácticas de reestructuración para permitir una transformación en nuestro acceso a la constitución individual que ha encontrado trabas para hacerlo en un mundo que se olvidó de nombrarnos.

Esa no posesión de las palabras propias está allí desde el comienzo, puesto que hablar es siempre de algún modo el habla de un extraño a través de uno mismo y como uno mismo, la reiteración melancólica de un lenguaje que uno nunca eligió, que uno no considera el instrumento que quisiera emplear. (Butler, 2002, p. 339).

No podemos negar que el lenguaje que hemos tenido que ocupar para nombrarnos no ha sido suficiente, de ser así no estaría yo aquí escribiendo sobre mis cuestionamientos en torno a este. Nosotras no elegimos esta falta de palabras, se nos fue concedida por el resto de la comunidad lingüística que estuvo muy cómoda

con esta censura; pero ya no tiene porqué ser así. Hay que señalar esta falta en el lenguaje para que podamos comenzar un proceso de transformación que les otorgue a las generaciones futuras las herramientas en un lenguaje que ya las tiene en mente, uno que, idealmente, podrán llamar suyo.

CUERPO SEXUADO

¿Cómo se construyó y sigo construyendo mi género?

Un cuestionamiento que el feminismo se ha planteado desde su nacimiento es la relación que existe entre nuestra realidad biológica y la construcción social en torno a esta, es decir, entre sexo y género. ¿En qué momento es decidido nuestro género? ¿Basta con tener este sexo para, automáticamente, adoptar esa construcción social? Muchas de las teóricas del feminismo, incluida Judith Butler, afirman que se trata de una construcción *a partir* de la biología de nuestro cuerpo y desde el momento en que se nos afirma “¡Es una niña!” es que comienza este proceso de aprehensión al género asignado.

Pero esa “feminización” de la niña no termina allí; por el contrario, las diversas autoridades reiteran esa interpelación fundacional a lo largo de varios intervalos de tiempo para fortalecer o combatir ese efecto naturalizado. La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma. (Butler, 2002, p. 26).

Es esa primera frase la que inicia un proceso en el que se nos asignan ciertas características que la sociedad relaciona con nosotras y que se basa en los estereotipos que buscan perpetuar; desde usar vestidos y ser delicadas, hasta la manera en que

podemos hablar: el tono de nuestra voz y las palabras que en ningún contexto se nos es permitido enunciar, incluyendo aquellas que se refieren a nuestros cuerpos.

Estas normas que se perpetúan a partir del género que se nos asigna, cabe destacar que, sin nuestro consentimiento, son las que constituyen nuestra identidad y nuestro lugar en el entorno social, siempre con límites marcados de lo que pertenece o no a nosotras y a nuestro género. No es que hayamos *decidido* en nuestra infancia seguir estas normas de lo que, supuestamente, ser niña significa, sino que se nos fueron fijadas y como lo señala Butler:

Ésta es una “niña” que está obligada a citar la norma para que se la considere como un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. (2002, p. 326).

No tenemos una opción en este primer acceso al lenguaje y a la construcción del “yo”, porque esa disciplina y castigo nos mantienen coaccionadas para reproducir esos estereotipos sin que seamos conscientes si se trata o no de una parte de nuestra identidad. Sobre nuestro sexo biológico no tenemos elección al momento del nacimiento (más adelante en la vida adulta aparece la opción de adoptar el sexo que mejor se adapte a nuestra realidad, como es el caso de las personas transexuales); pero nuestro género existe desde el momento de la enunciación de “¡Es una niña!” y quienes lo han pronunciado han hecho una elección respecto a las normas que más tarde tendremos que seguir.

El género ha sido impuesto sobre nosotras, al igual que el lenguaje, pero el primero antes siquiera de nuestro nacimiento.

Sin embargo, como sucede con el segundo y como es el caso del sexo, nuestra representación identitaria en relación con la biología de nuestro cuerpo podrá ser cuestionado y resignificado una vez que hayamos tomado consciencia de este y de la existencia de otras formas de identificación individual.

Esto de “ser hombre” o “ser mujer” son cuestiones internamente inestables. Están siempre acosadas por la ambivalencia precisamente porque toda identificación tiene un costo, la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzada a una norma que uno nunca elige, una norma que nos elige, pero que nosotros ocupamos, invertimos y resignificamos, puesto que la norma nunca logra determinarnos por completo. (Butler, 2002, p. 186).

Al ser asignado un género, usualmente eso significa la eliminación de su “contraparte”, perder de manera inmediata el acceso a otras formas de identificarnos. Es como si existiera una prohibición de posicionarnos al otro extremo del espectro, pero también siquiera atrevernos a acercarnos a él. Las identidades que no quepan en cualquiera de los dos polos, sin tocarse uno con otro, no serán aceptadas. Sin embargo, la identidad individual, como el mismo lenguaje que ayuda a construirla, no es estática ni cerrada y tenemos la opción de reapropiarnos de ella para darle la significación que mejor encaje con lo que somos y no con lo que los demás hicieron de nosotras.

A pesar de ello, lo que ha quedado excluido dentro de nuestra asignación de género, también tiene influencia en la manera en que nos constituimos como individuos. Butler le dedica gran parte de su teoría a la exclusión como una fuerza formativa de las individualidades:

Lo que se niega o rechaza en la formación del sujeto

continúa determinando a ese sujeto. Lo que se deja fuera de este sujeto, lo excluido por el acto de forclusión que funda al sujeto, persiste como una especie de negatividad definitoria. Como resultado de ello, el sujeto no es nunca coherente y nunca idéntico a sí mismo, precisamente porque se ha fundado – y en realidad se refunda continuamente – mediante una serie de forclusiones y represiones definitorias que constituyen un sujeto discontinuo e incompleto. (2002, pp. 270-271).

Cuando habla de “negatividad definitoria”, se refiere a aquello que *no somos* como parte de nuestra constitución; una especie de proceso de eliminación que al dejar fuera de nuestra identidad una serie de características se queda con aquello que se descartó. No obstante, esta eliminación no sucede de manera pacífica y, como ya se dijo anteriormente, no es una elección que como sujetos tomemos conscientemente.

El tener como parte de nuestra identidad los estereotipos del género que se nos asignó no tiene un candado que no pueda ser removido, pues incluso sin pasar por el proceso de cuestionamiento, esta identidad y la manera en que la reflejamos al exterior tiene su propio proceso de cambio. Por ejemplo, cuando somos niñas esta identidad estereotípica va a tener como características los juegos que jugamos, la ropa con que se nos viste y los modales que se esperan de nosotras; conforme crecemos, otras cosas son requeridas de este género asignado, como la manera en que se ven nuestros cuerpos, cómo decidimos vestirnos, qué tan oculta podemos mantener nuestra menstruación y vida sexual y nuestras decisiones sobre la maternidad. Todos estos cambios suceden por un empuje del exterior, el mismo que nos nombró “niñas” y nos asignó un género sin nuestro consentimiento. Aunque no seamos conscientes de que ello proviene de estímulos externos y no realmente de quiénes somos, el cambio sigue sucediendo. Ahora imaginemos si nos

detenemos a cuestionar la manera en que nos identificamos, cómo lo presentamos y su conformidad con nuestro género; por muy incómodo que sea, es el paso necesario para que esa evolución suceda bajo nuestro control, que seamos nosotras mismas quienes decidamos la coherencia entre quiénes somos y cómo el resto lo percibe.

Esta representación de nuestra identidad, que hasta que la ponemos debajo de una lupa o nos cuestionamos si es lo que realmente somos permanece como lo espera el resto, es la llamada *performatividad*. Este término proviene de la idea de que la manera en que nos comportamos en un entorno social es un *performance* que realizamos, no conscientemente ni que nos preparemos para ello, pero sí que tiene como esencia la “puesta en escena” que representamos al resto. El hecho de que no lo hagamos de manera consciente nos lleva a perpetuar las normas y limitaciones que nos configuraron como individuos.

La performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas [...] es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción, mediante la fuerza de la prohibición y el tabú, mientras la amenaza de ostracismo y hasta de muerte controlan y tratan de imponer la forma de la producción pero, insisto, sin determinar plenamente de antemano. (Butler, 2002, p. 145-146).

De nuevo entra en juego la censura, pues, aunque hasta ahora hemos abordado únicamente el problema del lenguaje en cuanto habla, no podemos olvidar que este también incluye el lenguaje corporal y el discurso en general de lo que comunicamos al resto. En la última frase de la cita, la filósofa afirma que no determina por completo de antemano la prohibición a la performatividad individual, esto por la evolución constante que, de

nuevo, como el lenguaje y las identificaciones, no es estable ni permanente.

Para Butler es importante recordarnos que esta performatividad no sucede como parte de un proceso consciente y que, muchas veces, esta se encuentra tan enraizada en nuestra mente que incluso somos incapaces de distinguir entre el acto performativo y quiénes somos realmente. Para comprender mejor en qué consiste esta performatividad, podríamos decir que se trata de las maneras en que actuamos y nos comportamos en determinados círculos sociales; no hablamos, nos vestimos ni interactuamos de la misma manera con nuestra familia que con nuestras amigas. Pero estas decisiones no las tomamos intencionadamente, es una respuesta a una serie de normas que hemos ido presenciado a través de nuestra vida. “Interpretar la ‘performatividad’ como una decisión voluntaria y arbitraria implica pasar por alto que la historicidad del discurso y; en particular, la historicidad de las normas [...] constituyen el poder que tiene el discurso de hacer realidad lo que nombra” (Butler, 2002, p. 268). Es decir, no lo hacemos de manera voluntaria porque nosotras no hemos establecido estas reglas ni las hemos inventado, sino que se trata de actos que tienen historia y cargan con un pasado del que no somos completamente conscientes cuando hablamos o realizamos estos actos performativos, pero que a través de todos los actos pasados que reiteraron esas normas, llegaron a significar lo que hoy significan.

Sin embargo, la performatividad no es simplemente un acto del que nunca podremos recuperar el cargo o del que estemos condenadas a repetir sin fin. Al tratarse de un acto construido por el habla, nuestra identidad y este cúmulo de cuestiones que tienen la capacidad de transformarse, evolucionar y cambiar de contexto, este mismo es cambiante en sí. Su fuerza reside precisamente en su capacidad de asumir nuevos contextos y deshacerse de aquellos previos que lo retenían o prohibían. La

manera en que nosotras nos identificamos y decidimos externalarlo no tiene porqué ser estático cuando ya hemos establecido que nuestra propia habla puede evolucionar en el momento en que nos atrevamos a llevarla al límite de lo decible y recuperar los significados y los espacios que se nos han sido negados.

A manera de recapitulación, considero importante recalcar que, a pesar de las reglas, la censura y las prohibiciones que han rodeado la construcción de nuestra identidad a partir del lenguaje, la asignación del género y los actos performativos, como lo pudimos aclarar a lo largo del capítulo, estos no quedan establecidos por el resto de nuestra vida y ciertamente no quedarán así para el resto de las mujeres que accedan a esta comunidad lingüística. Lo que rescato de este apartado es esa sensación de esperanza por el cambio y, aunque suene idealista, el saber que está en nuestras manos, tuya y mía, de poner en duda estas prohibiciones que nos restringieron hasta ahora para que el día de mañana, los cuerpos de todas las mujeres tengan las palabras para identificarse en todos los contextos y enuncien su realidad sin temor a poner en riesgo su existencia como sujetos.

CAPÍTULO IV: GRACIELA HIERRO Y LA ÉTICA DEL PLACER

¿Qué relación tiene la ética con el cuerpo?

Para este último apartado del presente trabajo, hagamos un viaje a la Ciudad de México, durante la misma década en que estudiamos a Judith Butler para llegar a las publicaciones de Graciela Hierro, considerada la primera feminista en México, gracias a sus esfuerzos por institucionalizar el movimiento al incluir el estudio filosófico e histórico del feminismo en la academia. Particularmente, se preocupó por la ética feminista y sus escritos abordan de manera conjunta el problema de la doble moral sexual que ella señala como consecuencia de la cultura patriarcal y la razón detrás del papel que ocupa la mujer en estas sociedades.

A lo largo de sus obras, Hierro busca impulsar a las mujeres mexicanas, pero también de otras nacionalidades, a que hagan un viaje interior en el que reconozcan los límites que el patriarcado ha establecido en su potencial como miembro de la sociedad. La filósofa reitera en sus ensayos, que en el momento en que la mujer señale estos limitantes y se adueñe de su cuerpo, su derecho a decidir sobre este y sus productos entonces podrá convertirse en un ser libre. Asimismo, defiende la búsqueda del placer como parte de esta emancipación femenina, principalmente el sexual por considerarse el epítome del placer; aunque este sería, idealmente, el inicio para que las mujeres podamos alcanzar el goce en todos los aspectos de nuestra vida y poder considerarnos libres y felices.

Al igual que en el capítulo anterior, este apartado está dividido en dos preguntas más con el fin de tener una mejor comprensión de los aportes de esta filósofa.

SER MUJER EN EL PATRIARCADO

¿Cómo me han controlado?

Para comenzar, me parece importante tocar el tema de la *doble moral sexual*, que aunque puede suponerse por el nombre que se trata de una moral aplicada a la sexualidad de las personas, se trata más bien de una moral que parte de la *diferencia sexual* que hemos venido discutiendo a lo largo de este texto. Esta doble moral es aplicada a las características sexuales de las individualidades dependiendo del género que se les asigna y es asimétrica; es decir, existe una serie de valores que solo pueden aplicarse a los hombres y, usualmente, sus opuestos son relegados para las mujeres. Este establecimiento de normas asimétricas a los individuos de acuerdo con su realidad sexual ocurre como herramienta del sistema patriarcal para tener un mayor control en los cuerpos de las mujeres. Como señala Hierro: “En las sociedades patriarcales, la normatividad es más laxa para los hombres y más estricta para las mujeres” (2001, p. 36). Pero ¿en qué consiste esta normatividad? ¿Es únicamente para determinar qué ropa usar o comportamientos que ratifiquen al resto su género asignado? En realidad, se trata de una serie de normas, a veces implícitas y otras explícitas, que terminan por controlar la forma en que cada una de nosotras vive su corporalidad, de manera que siempre se encuentre a disposición de lo que el patriarcado espera y quiere de nosotras. En pocas palabras, se nos controla con esta moral sexual para perpetuar nuestro papel en las sociedades patriarcales.

Sin embargo, este papel, al igual que el género y las normas que vienen con este, se nos fueron designados a través de la historia, la cultura, la religión, pero, sobre todo, el lenguaje con que se construyen estas. A partir de estos se controla nuestros cuerpos y la manera en que vivimos nuestras individualidades. Este control responde a lo que los hombres comprenden por el cuerpo femenino y su razón de ser en la cultura hegemónica que buscan mantener.

Se acepta moralmente que los hombres ejerciten su sexualidad para obtener placer, pero no que lo hagan las mujeres. Para ellas, una estricta reglamentación rige lo relacionado con la gratificación sexual. La explicación inmediata de este hecho es que el placer sexual masculino no trae consigo consecuencias objetivas. El hombre no concibe y su cuerpo no da muestras visibles de que se ha iniciado el ejercicio de la sexualidad genital. En cambio, el cuerpo femenino ofrece de inmediato pruebas objetivas: la pérdida del himen puede ser muestra visible de que se ha iniciado la relación genital; el embarazo es prueba irrefutable y su producto es de enorme repercusión social; por ello, el poder patriarcal reglamenta el placer femenino de acuerdo con los intereses hegemónicos, que son siempre masculinos. (Hierro, 2001, p. 37).

Podemos observar en esta cita de la filósofa, que uno de los términos más importantes para comprender hacia dónde se dirige el control es *placer*. El hecho de que se considere que el cuerpo femenino carga con las consecuencias de vivir su placer representa una idea errónea del papel que juegan ambos sexos en el proceso biológico de la procreación, así como de la manera en que las mujeres viven su placer sexual.

En la cita anterior, Hierro señala que las “pruebas objetivas” que se presentan en la mujer del inicio de la actividad sexual

son: pérdida del himen y el embarazo. Sin embargo, el primero no responde realmente al inicio de la vida sexual. Para mi generación aún fue normal creer que esta membrana era la única manera de identificar que una mujer ya había practicado sexo vaginal; no obstante, en los últimos años se ha demostrado que en realidad esta práctica sexual no siempre trae consigo la ruptura del himen y que en ocasiones el realizar otro tipo de actividades físicas como montar a caballo o simplemente andar en bicicleta sí pueden romper el himen sin que haya ningún tipo de actividad sexual involucrada. En el segundo caso, a pesar de que está claro que el embarazo es una consecuencia conocida de tener sexo sin protección, ¿no es cierto que también se necesita del semen para la fecundación? Y, mientras una mujer solo puede tener un embarazo cada nueve meses (o más, pues en realidad el útero no es una máquina para hacer bebés), el hombre puede tener sexo todos los días de esos 9 meses con mujeres distintas y seguir fecundando óvulos. Entonces, ¿por qué controlar el cuerpo de la mujer con estas razones? ¿No parece incluso absurdo utilizar el argumento de “consecuencias objetivas” para esta doble moral? No señalo que Hierro esté en una equivocación, pues yo misma he escuchado estas razones y otras incluso más absurdas como “la mujer simplemente debería cerrar las piernas”, “el embarazo es un regalo para cualquier mujer”, o el uso de términos despectivos para la mujer que decida vivir su placer sexual libremente. Asimismo, estas ideas están construidas teniendo en mente únicamente el sexo heterosexual y deja fuera otras maneras de actividad sexual.

De la misma manera en que se utiliza el cuerpo como manera de control en cuanto a las “consecuencias” de la sexualidad, se ha usado la mitificación de lo femenino para que lo relacionemos con el ser madre; es decir, se nos ha enseñado a través de la cultura, la historia y la religión que las mujeres nacimos para ser madres y que esto responde a nuestra realidad sexuada.

La insistencia en el llamado “instinto maternal” se basa en la idea de que se cumpla la función reproductiva para el cuerpo femenino. Sin embargo, este “instinto” representa el condicionamiento social, con base en el mito del uso de los órganos [...] Vemos que, por la interpretación de lo biológico, se pretende condicionar a todas las mujeres a que sean madres. (Hierro, 1990, p. 21).

De nuevo, estos mitos nos enseñan a las mujeres que nacimos para ser madres y que la única manera de sentirnos satisfechas con nuestra vida será si cumplimos esta meta. Pero también en la cultura se perpetúa la idea de la delicadeza, el cariño y la paciencia en las mujeres desde la infancia, con elementos como jugar a “la cocinita” y a “cuidar al bebé”, que aunque parecen inofensivos, es una especie de *domesticación femenina* que por supuesto contiene características que a los hombres no se les enseña o se les permite expresar.

Asimismo, se nos educa para mantenernos alejadas de las características y los rasgos “masculinos” que lo único que nos traerán como consecuencia es que “nadie nos quiera”. Ser lo opuesto a delicadas, cariñosas y pacientes solo puede ser aceptado en los hombres, quienes no estarán a cargo de la educación de los hijos y cuyo único rol es el de proveer al hogar de dinero y control sobre quienes ahí habitan. Es difícil comprender por qué “el mismo comportamiento aprobado en los hombres, en cuanto a la conducta sexual, es altamente reprimido en [nosotras]. El rechazo va en contra de comportamientos femeninos que supongan agresividad, autoafirmación e independencia” (Hierro, 1990, p. 29).

El contexto de esta realidad de control surge en las sociedades patriarcales y, como ya vimos, afectan incluso la manera en que las mujeres dirigimos nuestras vidas hacia el futuro. Pero no solo eso, sino que en nuestra cotidianeidad y en nuestras

relaciones interpersonales, el sistema patriarcal tiene algo que decir y una manera idónea en que debemos vivirlas. Un ejemplo claro, como hemos observado, es la significación del sexo en la sociedad. Hierro afirma, desde su contexto mexicano, que:

Si observamos los esquemas culturales relacionados con el género, el sexo y el interés romántico en América Latina, veremos que los significados acerca de la sexualidad hacen difícil que las mujeres y los hombres la traten en forma despreocupada. Las relaciones o transacciones sexuales para los miembros de esta cultura no son casuales, ni siquiera cuando privadamente algunos individuos quieren verlas así. (2001, p. 60).

No se trata únicamente de las repercusiones que tiene el acto sexual, ya sea el embarazo o las enfermedades que pueden provocar, sino también en la manera en que vemos como tal el acto sexual. A pesar de que la filósofa mexicana escribe a inicios de este siglo y que ya pudo observar otras maneras de vivir el sexo, lo cierto es que incluso entre mis contemporáneos sigue existiendo la idea de que las relaciones sexuales deben responder a la idea del amor romántico en el que el único fin es el matrimonio y formar una familia, perpetuando los roles de género que ya hemos discutido. Esto nos ha llevado a creer que el acto sexual tiene limitantes que impiden que lo podamos vivir de manera casual; es decir, cuyo fin no sea la procreación.

Por desgracia, este control patriarcal no se avoca únicamente a la manera de vivir la sexualidad entre ambos géneros. Como mujeres, hemos tenido que vivir con una serie de estereotipos sobre nuestro cuerpo desde que somos pequeñas hasta que envejecemos: mantener ciertas medidas, lucir de una manera y no de otra, cuidar lo que decimos y lo que enseñamos. Esto nos ha llevado a desentender muchos de los procesos que el cuerpo femenino involucra, pero que quedaron fuera de las

prácticas aceptadas por esta sociedad patriarcal y que nosotras hemos tenido que aprender a vivir sin ningún tipo de guía o conocimiento cercano respecto a estas. Por ejemplo, el crecimiento de nuestros senos, la primera menstruación, la lactancia, la menopausia; todas estas experiencias hemos tenido que vivirlas en secreto, escondidas tras cuatro paredes, en la intimidad de una soledad impuesta. “Las experiencias de los jóvenes respecto del menstuo son con excesiva frecuencia desagradables o dolorosas; casi siempre se viven con cierto tinte de ostracismo y de tabú” (Hierro, 1990, p. 28). Al hablar de la menstruación y la primera vivencia de la realidad de este cuerpo en tanto que mujeres, hemos tenido que *autocensurar* incluso la biología de nuestro cuerpo para comodidad de la sociedad que nos enseña a verlo como desagradable.

Aquí es precisamente donde se encuentra el corazón de este trabajo, la razón por la que no paro de cuestionarme porqué hemos tenido que recurrir a la censura para protegernos de lo que otros tienen que decir, otros que no conocen lo que es menstruar mes con mes o no hacerlo, el temor a manchar la ropa, el vivir a escondidas cada uno de estos procesos que nosotras no hemos elegido, así como tampoco lo hemos hecho el hacerlo en secreto. El primer problema, desde mi perspectiva, es que no tenemos las palabras para referirnos a lo que sentimos, dónde o las razones de ello; hay un desconocimiento sobre las partes de nuestro cuerpo que involucran utilizar diminutivos como “colita” para hablar de la vulva, decir “ya me bajó” o la llegada de “Andrés” al proceso de menstruar, o siquiera conocer la diferencia entre *vulva* y *vagina*. Si no tenemos las palabras para hablar de nuestro cuerpo, ¿cómo lo vamos a conocer? ¿Cómo podremos expresar el dolor en el *útero* y no en la *panza* que trae consigo la menstruación? ¿Cómo señalar que no podemos controlar cuándo y en qué momento menstruar? O yendo a un extremo mucho más violento, ¿cómo diferenciar entre sexo consensuado y violación si no tenemos el espacio o el conocimiento de nuestra vagina

para hacerlo? Las consecuencias de esta violencia simbólica al no poder nombrar al cuerpo son graves en estos contextos de abuso, ¿qué pasa cuando una mujer es violada o una niña es abusada? ¿Cómo sabrán referirse a las partes de su propio cuerpo que han sido tocadas? ¿Cómo señalar el dolor de lo que sintió si su cuerpo y sus partes están “ocultas” para sí? Las niñas, pero también mujeres de cualquier edad no saben diferenciar entre *vulva* y *vagina*. El hecho de que no tengamos las palabras para nombrarnos, que el lenguaje y el conocimiento de nuestro cuerpo esté en términos de otro masculino, nos lleva a naturalizar el hecho de que los demás pueden hacer con nuestro cuerpo incluso lo que nosotras no consentimos. No hay una apropiación de nuestro cuerpo, no en el lenguaje, no en el espacio social ni íntimo. En esta ocasión, sin embargo, me centro únicamente en el problema de las palabras durante el proceso de la menstruación y el sexo pues responden a lo que yo puedo referir, no he estado embarazada, no materno ni he practicado la lactancia, no he vivido la menopausia y aunque puedo tener nociones respecto a estas etapas de la vida de una mujer, no creo tener la capacidad para hablar por ellas y los retos que cada uno de estos procesos representa para sus individualidades y sus cuerpos.

Graciela Hierro en *La ética del placer* afirma que la manera en que el cuerpo femenino ha sido controlado a través de elementos culturales es relacionando a la mujer con el mal. Con elementos principalmente religiosos pero que después tuvieron cabida incluso en la ciencia, como el psicoanálisis, se nos ha enseñado tanto a mujeres como a hombres que la mujer ha sido la causante de muchas de las desgracias en la historia: Eva y Pandora como las culpables de la condena de la humanidad, las brujas y las feministas como las que buscaron y buscan corromper la “comodidad” de la hegemonía patriarcal. La manera en que se ha sostenido esta idea de que la mujer es sinónimo del mal ha sido a través de su cuerpo.

El cuerpo femenino valida la unión mujer-mal con razones concretas, comprobables, empíricas y físicas, como los avatares de nuestra biología, es decir, los misterios de la menstruación y la procreación. Nuestro estado morbosos obedece a nuestra condición de eternamente “enfermas”, histéricas, víctimas de la matriz que produce —además de niños— locura. “Enfermedades” menstruales que desembocan en el “alivio” del parto y terminan en el limbo inefable de la menopausia. También se debe a nuestra anatomía con el sexo escondido, húmedo, profundamente peligroso —recuérdese la “vagina dentada”— y otras adivinaciones semejantes. (Hierro, 2001, p. 88).

El hecho de que los hombres hayan recurrido a leyendas, enfermedades inventadas y mitos sobre nuestro cuerpo solo demuestra que lo desconocen, que por mucho que pretendan teorizar sobre su biología, sus procesos “naturales” y sus realidades concretas, han escrito sobre nosotras y nuestros cuerpos desde la ignorancia. Con ello, nos han condenado no solo a la idea de que representamos el mal, sino también nos han llevado a desconocerlo nosotras mismas y creernos la idea de que estamos enfermas, que solo servimos para ser madres y de no serlo hemos fracasado como mujeres. Nosotras mismas desconocemos este sexo escondido y le tememos a explorarlo sin un hombre presente; nos escondemos y nos censuramos pues es lo que han hecho los hombres con nuestras corporalidades a través de la cultura.

A pesar de todos estos métodos de control, que han tenido cierto margen de éxito, cada una de nosotras ha ido aprendiendo con la experiencia que no somos iguales incluso entre nosotras. Con el paso del tiempo vamos conociendo otras maneras de vivir desde el cuerpo femenino que no responden necesariamente a la idea de mujer que busca perpetuar la sociedad patriarcal:

Por ejemplo, unas se casan otras no; unas aman a los hombres, otras a las mujeres, y otras a los hombres y mujeres. Son madres, otras no; no comparten las mismas experiencias sobre la sexualidad, la maternidad, o la relación comprometida con una pareja. Las mujeres de clase social acomodada no tienen los mismos problemas que las mujeres pobres; las que son cristianas, que las que no lo son; por último, la sexualidad cambia de acuerdo con los ciclos de vida. (Hierro, 2000, p. 28).

Hay un sinfín de maneras en que las mujeres hemos ido adaptándonos a nuestra realidad en tanto que mujeres, pero todas estas surgen en el mismo contexto patriarcal. Aunque queramos pensar que se trata de una liberación el hecho de que no todas seamos madres, que podamos amar a quien queramos o que no todas soñemos con el matrimonio, seguimos encadenadas a la normatividad que se nos ha impuesto. Estas “libertades” las hemos alcanzado tras años de luchar contra el resto de la sociedad e incluso con las ideas que no es fácil eliminar de nuestro propio imaginario. Es una especie de liberación momentánea que en realidad es ilusoria, pues las consecuencias de esta siguen siendo discriminaciones por no ser heterosexual, juicios constantes sobre la no maternidad elegida o la idea de que no somos “material de matrimonio” hasta que no sepamos atender un hogar.

EMANCIPACIÓN FEMENINA

¿Cómo salir de este control?

Hasta este punto del trabajo he expuesto las maneras de control, la mayoría a través del lenguaje, por lo que, en esta última parte, antes de pasar a las conclusiones y siguiendo el hilo de las propuestas de Graciela Hierro, quisiera hablar de la libre elección

sobre nuestro cuerpo, todo lo que esto implica y la emancipación que esta tarea individual puede traer para las mujeres como colectivo.

Como ya lo planteamos, las mujeres hemos estado sometidas a seguir las ideas que se tiene sobre nosotras y sobre el rol que debemos cubrir en la sociedad, incluyendo el papel que debe cumplir nuestro cuerpo en la supuesta conservación de la humanidad, como si fuéramos simples máquinas o no fuéramos más que animales que responden a sus instintos. Este control se ha extendido incluso a las leyes, pues estas, al igual que el resto de la cultura, han sido creadas desde la perspectiva masculina y siempre pensando en “ellos”, en lo que creen que debe ser la realidad de nuestros cuerpos. En esta tradición hegemónica se nos ha privado del derecho a decidir sobre nuestro cuerpo y sus productos, ya sea el embarazo o como objetos eróticos; incluso en el marco legal que pone en riesgo el resto de los derechos que este también debe proporcionarnos, como el derecho a la vida. En el momento en que las mujeres que estuvieron antes de nosotras sintieron la indignación de no tener poder sobre esta decisión, iniciaron su lucha de cuyas consecuencias podemos disfrutar hoy y que seguimos buscando alcanzar para todas, como el derecho al aborto seguro, legal y gratuito. (Hierro, 2001).

Estos logros han ido dirigidos hacia las leyes pues, como ya lo mencionamos en el primer capítulo, el feminismo surgió a partir de las corrientes políticas contemporáneas a este; por lo que sus metas en ese momento eran conseguir que se nos considerara a las mujeres como entes políticos. Los frutos de esta lucha los podemos gozar nosotras, como el acceso al voto, la oportunidad de postularnos a puestos políticos y, en algunos lugares, la opción de abortar si es lo que decidimos. Sin embargo, estas ganancias no han representado un cambio inmenso en la manera en que se nos ve a las mujeres en la sociedad. Hoy en pleno 2021 el que una mujer haya ganado la vicepresidencia

de Estados Unidos se siente como un éxito. ¿Por qué seguimos viéndolo como “anormal” o una hazaña increíble? Simple: porque este sigue siendo el mundo de los hombres. La política, no solo estadounidense sino mundial, sigue siendo un club masculino que de vez en cuando se da el lujo de admitir a ciertas mujeres para probar que no son misóginos. Pero como bien lo decía Irigaray y las feministas italianas de la diferencia, acceder al marco legal del patriarcado buscando “igualdad” no cambiará realmente nuestro rol y la manera en que se nos valoriza en la sociedad.

En cambio, como lo he estado esbozando a lo largo del escrito, el verdadero cambio parte del interior, en lo que se cree íntimo y de lo que supuestamente nadie se entera más que nosotras. “Lo que sucede en la cocina o en el dormitorio es significativo para lo que pasa en los auditorios, las calles y las cámaras del poder político. [...] para nosotras lo personal es político” (Hierro, 2001, p. 142). Creo que se vuelve político en el momento en que estas experiencias individuales se exteriorizan y comparten con el resto de las mujeres, los cambios internos que provocan un efecto dominó en nuestras redes femeninas. Es en estos círculos donde lo “ilegal” no tiene cabida y el acompañamiento en el aborto, por ejemplo, es una realidad para cientos de mujeres, donde no importa qué legislaciones se discutan entre los hombres de la política, las mujeres estarán ahí para sostenernos. Y entonces, saldremos a exigir un cambio en contra de la opresión, porque ya en estos círculos hemos conocido la libertad y sabremos qué estamos dispuestas a soportar y qué no.

Graciela Hierro, en su propuesta ética apunta al placer como el elemento subversivo que, vivido en la intimidad individual o en pareja de las mujeres, nos encaminará hacia la emancipación de todas.

El placer depende del cuerpo y sólo se alcanza si nosotras

decidimos sobre nuestro cuerpo; nuestro deber moral básico es apropiarnos de nuestro cuerpo; el cuerpo controlado por otros no permite el goce y nadie puede llamarse a sí misma libre si no decide sobre su cuerpo. (2001, p. 27).

Estas decisiones sobre el propio cuerpo no son únicamente aquellas que puedan ser legisladas, como el caso del aborto, sino también aquellas que implican a cada mujer de manera individual, como lo es la manera en que ocupa el lenguaje para nombrar su cuerpo. Hierro nos invita a apropiarnos de nuestra corporalidad a través del placer, de no tener miedo a la autoexploración ni al deseo y a disfrutar de este cuerpo femenino que ha estado oculto incluso para nosotras, hasta ahora. “Ser libre y moral significa, para nosotras, apropiarnos de nuestro cuerpo y elegir nuestro deseo y su medida” (Hierro, 2001, p. 16). En el momento en que nos hagamos de este cuerpo y todo lo que implica, con sus deseos y pasiones, con sus enfermedades y malestares, entonces podremos considerarnos verdaderamente libres.

A pesar de que al hablar de placer lo primero en lo que pensamos es el placer erótico, relacionado a lo sexual, en realidad la propuesta hedonista de Hierro apunta a que este es meramente el inicio de la apropiación de todo aquello que nos cause gozo. El saber lo que queremos referente al erotismo, nos encaminará a conocer el resto de las cosas que disfrutamos que, al igual que el placer erótico, no sean controladas por la tradición hegemónica patriarcal. Ya sea que estas incluyan lo que se nos asignó con nuestro género o no; conocernos a nosotras mismas sin la presión de la opresión y descubrir quiénes somos, qué disfrutamos y qué buscamos fuera de las características consignadas.

Otra manera de amar, de trabajar y de ejercer la propia capacidad. El obstáculo básico al que se enfrentan las audaces es “perder” lo que ya tienen y lo que ya son.

Es decir, no están dispuestas a dejar de ser mujeres, no quieren ser hombres y perder su capacidad profunda de afecto, intimidad y relación. Tampoco desean sacrificar la seguridad económica para ellas y sus hijas e hijos. (2001, p. 136).

Pero renunciar a los estatutos impuestos por la cultura no significa una renuncia también a las capacidades de ternura, afecto e intimidad, pues si forman parte de nuestra individualidad las defenderemos como tal, pero no porque se nos hayan obligado a vivir, sino porque las hemos elegido y reconocido como inherentes a nosotras. Así como también nuestras propias metas de vida; desear el matrimonio, la maternidad o al hombre como pareja, no quiere decir que seguimos oprimidas o que *elegimos* la opresión; se trata más bien lo que hemos elegido a través de la autoconciencia.

Pero no debemos preocuparnos, suponer que hay que hacerlo todo a ciegas y sin saber hacia dónde caminamos. Este andar, como lo he expuesto a lo largo de este texto, no es solitario. Contamos con una riqueza de conocimiento que otras mujeres nos han dejado, aquellas que comparten nuestra sangre, en algunos casos, y, en otros, aquellas que escribieron, pintaron, cantaron y crearon para heredarnos todo lo que ellas mismas vivieron de su propio camino del placer y la emancipación. “Es necesario escuchar a las mujeres cuando hablan de su propia experiencia, para comprender y aprender la sabiduría acumulada” (Hierro, 2001, p. 129). Es en estas experiencias de otras mujeres donde lo que nosotras mismas no conocemos o no hemos vivido podremos hacerlo, como sucede con el lenguaje para nuestro cuerpo. Hierro le llama “educación matrilineal” a aquello que las mujeres aprendemos de otras mujeres y que a su vez enseñamos a otras mujeres. Hasta ahora, este tipo de educación ha sido una herramienta más del patriarcado para perpetuar el papel doméstico de las mujeres. Hemos aprendido de nuestras

madres y abuelas a hacer las tareas del hogar y se nos ha repetido que en el momento en el que seamos capaces de preparar una buena comida “ya nos podemos casar”. “Al término de las tareas domésticas, desde tiempos inmemoriales, nos hemos reunido alrededor del fuego para relatarnos cuentos, tradiciones, historias familiares y hablar sobre la experiencia cotidiana” (Hierro, 2001, p. 141). No obstante, también ha sido en espacios con otras mujeres donde hemos aprendido lo que es ser mujer sin los lineamientos impuestos por el patriarcado; ha sido a la luz de ese fuego que nuestras abuelas y madres han escrito su propia historia, incluso sin pensar en el poder que tienen sus experiencias para la libertad femenina.

Por muy sencillo y soñador que esto suene, el camino no ha sido fácil ni lo será a partir de ahora. Fallaremos en nuestro andar y, probablemente, perdamos el rumbo de nuestra lucha hacia la emancipación, pues hay tantas cosas por las que luchar y de las que será necesario cuestionarnos que no nos alcanzará la vida ni las fuerzas para lograrlo todo. “Atinamos y nos equivocamos porque al ser libres aceptamos el riesgo de errar; la experiencia de las otras nos sirve para imaginar posibles resultados” (Hierro, 2001, p. 28). Pero de nuevo, entre mujeres sabremos reencontrar el rumbo y nos guiaremos mutuamente para que esta vida sea más llevadera y placentera en todos los espacios que nos toca ocupar. Asimismo, estaremos contribuyendo a la construcción de un mundo ideal, de la utopía que soñamos con habitar, incluso aunque la vida no nos alcance para disfrutarla.

CONCLUSIÓN: KARLA RODRÍGUEZ Y LAS PREGUNTAS QUE NO CESAN

¿Cambiaremos el lenguaje?

Hagamos un último salto a la ciudad de Puebla, en la segunda década de este siglo y lleguemos a este escrito, a mi intento personal de responder tantos cuestionamientos que he tenido sobre mi cuerpo y el lenguaje que se me fue negado hasta hace poco. Ha sido un camino largo y lleno de dificultades, me he perdido en el camino y he dudado del lugar en el que me encuentro parada y hacia dónde me dirijo. Este trabajo me llevó a cuestionarme muchas más cosas que no había considerado, pero me dejó una certeza que no puedo obviar: la autogestión de la teoría, no solo en tanto feministas sino al adentrarnos en la academia en general. No es necesario seguir una única línea teórica para llamarse a sí misma *feminista*, pues no se trata de un club que requiera de examen de admisión. Creo que el mero ejercicio de acercarnos a los colectivos y a las redes de mujeres también es una manera de enseñarnos a ser *feministas*, a vivir este cuerpo y esta realidad en tanto que mujeres. Sin olvidar que no somos capaces de abarcar todas las realidades ni todas las disidencias que se viven y continúan revelándose. A nuestro lenguaje y a nuestra teoría, esa que vamos gestionando y construyendo, se les escapa lo que en el futuro será relevante.

Mi propio acercamiento somero a este tipo de colectivos y encuentros entre mujeres me ha permitido reconocer el inicio de un distanciamiento entre la praxis y la teoría. Como es el caso de los grupos radicales que son criticados por quedarse en la parte académica del feminismo y dejar de lado la parte vivencial del movimiento que incluye otras realidades corporales como la de las transexuales; o el creciente movimiento por llamar al

cuerpo “la cuerpa” a pesar de las críticas que se han recibido por esto al llamar intrascendente este ejercicio lingüístico, pero que muchas mujeres han adoptado como parte de su proceso de reapropiación, no solo del lenguaje sino de la corporalidad. Hacernos de la teoría como complemento de la práctica es un ejercicio difícil de equilibrar, pero creo que vale la pena intentar no quedarse solo en el primero pues a veces a la academia se le escapa la parte de la praxis, de las realidades y vivencias que no tienen el tiempo ni las herramientas para hacer planteamientos teóricos, plasmar en grandes escritos filosóficos sus esfuerzos diarios por conseguir la emancipación femenina. Tal es el caso de las mujeres indígenas, quienes aun sin contar con un amplio corpus de teorías o textos sobre sus realidades han logrado grandes resultados en sus luchas desde la militancia feminista y la indígena. Un claro ejemplo de ello son las mujeres de Cherán, cuya organización tuvo como resultado la autonomía de este territorio purépecha; o el de las mujeres zapatistas, que desde 1994 han reclamado su lugar en la militancia indígena del movimiento. No podemos olvidar que el feminismo, desde la teoría, es un movimiento ilustrado que a través del paso del tiempo se ha nutrido de la práctica, así como de las aportaciones de académicas con formación filosófica, antropólogas, epistemólogas, entre otras. Hay otros saberes, no solamente el blanco o académico; como el que producen aquellos movimientos de mujeres que no se adscriben al feminismo pero que merecen nuestro respeto y reconocimiento por compartir con las feministas la búsqueda de mejores condiciones de vida para nosotras las mujeres y nuestra emancipación. Aunque el camino sea distinto, buscamos el mismo fin. Creo que aquí entra, de nuevo, el papel de las redes femeninas, donde todas podemos llevar a la mesa nuestros conocimientos y experiencias y enriquecernos mutuamente de ellas.

También me parece importante mencionar que no es necesario desechar los planteamientos de aquellas mujeres que

no incluyen a todos los colectivos, como Irigaray con los homosexuales y transexuales, o Butler y Hierro con mujeres indígenas o de otros estratos socioeconómicos; podemos hacer una crítica a esta falta en su teoría, pero también podemos recuperar las nociones que propusieron y adaptarlas a las necesidades de nuestro tiempo y entorno. Esto, siempre y cuando su exclusión no venga de un lugar que responda a la homofobia o al racismo, pues una postura que se apegue a este tipo de discriminación no puede ser adaptada a nuevas realidades.

Antes de presentar mis conclusiones, quisiera aclarar un punto que me parece importante y relevante de este trabajo. El hecho de que no haya voces masculinas en el texto es porque durante mucho tiempo han tratado de decirnos lo que ser mujer significa, cómo vivir con este cuerpo femenino que siente placer, que menstrua, que crea vida cuando se elige y que tiene procesos diferentes a los que ellos viven. Es momento de escucharnos entre nosotras, lo que tenemos que decir de nuestra propia experiencia en estos cuerpos femeninos que han tenido que navegar sin palabras y sin espacios para ocupar. Este escrito fue pensado para las mujeres que, como yo, buscan voces de otras mujeres que les ayuden a conocer este mundo con una mirada similar a la propia y no a través de un vidrio impuesto por aquel universal masculino disfrazado de neutro.

Ahora bien, a lo largo de las páginas anteriores presenté una serie de citas de estas tres mujeres que, a su manera, me respondieron el problema que yo encontré en mi propia experiencia corporal y que titula a esta investigación: ¿dónde están las palabras para mi cuerpo? La respuesta simple es que se encuentran ocultas, encerradas tras una llave y a las que se nos ha negado acceder. Con estos esfuerzos por mantener nuestro lenguaje censurado, hemos sufrido las consecuencias al no poder referirnos siquiera a nosotras mismas y nos ha llevado a vivir la realidad biológica de nuestros cuerpos como si de un sacrilegio

se tratara. Sin embargo, como pudimos leer juntas, esta censura impuesta en nuestro lenguaje es una manera también de censurar nuestra realidad de mujeres, de ocultar nuestras experiencias y vidas tras la visión masculina del mundo. En un esfuerzo por mantener la hegemonía patriarcal, nosotras las mujeres hemos tenido que olvidar el autoconocimiento por aprender las tareas domésticas, dejar de lado nuestro placer para atender a los otros y hemos tenido que *autocensurarnos* por comodidad de aquellos quienes simplemente no saben lo que es tener este cuerpo femenino ni tratar de habitar en un mundo que se olvidó de incluirles.

Las palabras existen y podemos acceder a ellas. Sin embargo, este lenguaje ha sido creado a partir de términos médicos que en sí mismos no consideran al cuerpo femenino, pues la biología en la que se basa ha sido construida teniendo en cuenta únicamente al cuerpo masculino. Estas referencias parciales a nuestro cuerpo también son problemáticas en el proceso de nombrarnos, pues es solo desde esta postura que podemos enunciarlos y no con términos creados por mujeres. No obstante, creo que es a partir de ejercicios como este, de escucharnos entre mujeres que podemos pasar de la *autocensura* a la *autorregulación*; es decir, no prohibirnos a nosotras mismas referirnos a la realidad de nuestros cuerpos, sino saber dónde y cuándo hacerlo, pues como el resto del lenguaje, este también responde a contextos específicos donde mencionarlo es aceptado. Por ejemplo, creo que el hecho de que en nuestra infancia se nos enseñe a nombrar a la vulva puede responder más a la autorregulación que a la autocensura. Tener acceso a las palabras y entonces poder regular los espacios donde ocuparlas. Pero ya pudimos observar que recurrir a la prohibición en el lenguaje es mucho más contraproducente de lo que podemos creer y aceptar este léxico censurado es el único recurso que nos queda para poder acceder a la comunidad lingüística.

Hagámonos de esta educación matrilineal de la que habla Hierro para educarnos mutuamente en un lenguaje que ya nos incluya, que se preocupe por nuestra realidad de mujeres y creemos espacios donde podamos descubrir nuestros propios procesos de conocimiento y emancipación. Esta educación que incluye a nuestras abuelas, madres y tías que en su momento no tuvieron el lenguaje para nombrarse, así como para las mujeres que vienen detrás nuestro, nuestras hijas, sobrinas y nietas. Una educación horizontal que incluya a todas las mujeres de nuestro linaje, pero también de otros entornos. Este escrito es mi propio esfuerzo por apropiarme del lenguaje, de mi cuerpo y crear un espacio para que tú, lectora, puedas iniciar o continuar tus propios cuestionamientos respecto a lo que ser mujer significa en esta cultura, con esta historia y a partir de este lenguaje. El cambio en la manera en que se nombra al cuerpo femenino no es sencillo y ciertamente no ocurre de la noche a la mañana, es en los espacios de confianza y apertura donde tenemos la posibilidad de compartir y encontrarnos con un grupo de mujeres cuya relación personal con su cuerpo también puede enseñarnos a vivir a nosotras con el propio. Creo que el cambio interior comienza gracias a lo colectivo y se regresa a este mucho más enriquecedor para tener la oportunidad de orientar a futuras generaciones. Nuestro trabajo de reconocimiento de la censura y la reapropiación de la palabra, pero también de las vivencias de nuestra corporalidad, es ya una manera de resistencia.

Este es un paso personal hacia mi propio camino de emancipación, que a su vez es mi granito de arena al camino de quien me lea. Mi objetivo es que te cuestiones tu relación con tu cuerpo, no solo a partir del lenguaje, sino en general lo que significa para ti vivir con este cuerpo y qué tanto de esta vivencia ha estado limitada o asignada por la cultura patriarcal. Para que después de este cuestionamiento vengan todos los demás, sobre el amor, las relaciones, el matrimonio, la maternidad, la menopausia, la vejez y, entonces, surjan nuevos esfuerzos por compartir nuestras

experiencias con el resto de las mujeres contemporáneas a nosotras o con las que serán sus hijas y nietas. Encendamos ese fuego alrededor del cual nuestras ancestras han escrito su historia y narremos ahora este capítulo en el que ni la diferencia sexual ni la censura del lenguaje ni la doble moral sexual nos detengan de auto conocernos, nombrarnos mujeres con este cuerpo que hasta ahora había tenido que existir sin palabras.

REFERENCIAS

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Hierro, G. (2000). Las mujeres y sus sexualidades. Una ética sexual feminista para la madurez. *Las mujeres y sus sexualidades*, 27-40. UANL.
- Hierro, G. (1999). *Ética y feminismo*. UNAM.
- Hierro, G. (2001). *La ética del placer*. UNAM.
- Hierro, G. (2004). *Me confieso mujer*. DEMAC.
- Irigaray, L. y Pluhacek, S. (2008). *Conversations*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Irigaray, L. (1998). *Ser dos*. Paidós.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Ediciones Cátedra.
- Posada, L. (2006). De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual, *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 8 (16), 108-133.
- Real Academia Española. (2020). Diferencia. En *Diccionario de la lengua española* (edición del tricentenario). Consultado el 26 de febrero de 2021.
- Sendón, V. (2004). ¿Qué es el feminismo de la diferencia?, *Grup de Dones de la Marxa Mundial València*.

AGRADECIMIENTOS

A las mujeres de mi vida, Karla y María José, por su apoyo constante y cariño en cada proceso; al hombre más importante, Edgardo, por comprender y apoyar siempre mis decisiones y ayudarme a perseguir mis sueños.

A mis abuelas, tías y primas por sus enseñanzas, en especial a Andrea Rosas, Paola Rosas, Sandra Rodríguez y Paola Durán.

A mis amigas que participaron en el Taller de Mapeo Corporal y compartieron conmigo sus vivencias: Lizbeth Serratos, Karen Morales, Karina González, Michelle Téllez y Sofía Baizabal. A Sofía González por haber sido la lectora previa de este proyecto.

A Xiomara Sarabia por su guía y acompañamiento desde los primeros pasos de este proyecto. A Gabriela Quintero por su asesoría y franqueza durante la escritura de este texto. A José Luis Camacho por comprender mi visión y ayudarme a plasmarla.

A todas las mujeres que han compartido su vida conmigo de alguna manera, son mi fuente de inspiración más grande.

