



Estudios Sociológicos

ISSN: 0185-4186

revistaces@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Asakura, Hiroko

¿Ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina

Estudios Sociológicos, vol. XXII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2004, pp. 719-743

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59806608>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Notas críticas

¿Ya superamos el “género”? Orden simbólico e identidad femenina

Hiroko Asakura

Introducción

HOY EN DÍA, EL TÉRMINO “GÉNERO” parece estar sumamente difundido y es ampliamente utilizado en varios sectores de diversas sociedades contemporáneas. El movimiento feminista, uno de los principales promotores de este concepto, ha diversificado sus objetivos con base en el uso del “género”, uniéndose con otros movimientos sociales. Dentro de la academia, no solamente entre las feministas, se ha advertido la importancia de esta categoría analítica y existe una clara tendencia a incluirla en investigaciones sobre diversas temáticas. Las instituciones gubernamentales ya han dejado de ignorar la demanda social sobre la problemática de “género” y se han esforzado por incluir la “perspectiva de género” en la elaboración de ciertas políticas públicas. Esto se debe, en parte, a presiones de organizaciones internacionales, como Naciones Unidas, que han tenido el liderazgo en el diseño de nuevas políticas públicas basadas en el “género”. Incluso, hay personas e instituciones que opinan que ya hemos superado el problema del “género” y retiran este tema de las discusiones y de los proyectos.

Sin embargo, no existe un referente unívoco. El uso que se le ha dado al concepto varía mucho según la época, quiénes lo emplean y desde qué posicionamiento político e ideológico se lo utiliza. Algunos usan el término “género” como sustituto de “mujer” o “mujeres”; otros, lo emplean para distinguir las cuestiones sociales de las biológicas, y otros más lo utilizan para

cuestionar las relaciones de poder entre hombres y mujeres existentes en realidades sociales.

Marta Lamas (1996) señala una dificultad especial para utilizar esta categoría entre los hispanoparlantes. Según esta autora, el término “*gender*” no corresponde cien por ciento con “género” en español. En inglés, “*gender*” apunta directamente a los sexos, o sea la relación, simbolización o construcción cultural entre hombres y mujeres, mientras que “género” en español se refiere a la clase, especie o tipo al que pertenecen las cosas. Sin embargo, el problema de los usos múltiples de este término no se presenta solamente entre los hispanoparlantes ni se debe sólo a un problema lingüístico. El problema principal se encuentra en las modificaciones conceptuales que ha experimentado el término “género” en los estudiosos críticos y las resistencias que ha generado su incorporación en diferentes disciplinas en ciencias sociales. Actualmente, no existe un consenso sobre su significado ni sobre su uso. ¿Por qué hay tantas acepciones de “género”? ¿Cómo se han producido esas variaciones? ¿Qué ha causado en las investigaciones en ciencias sociales? ¿Ha cambiado sustancialmente la condición de las mujeres o la constitución de las identidades genéricas gracias a la incorporación de esta categoría social?

Para responder a estas preguntas comenzaremos, en primer lugar, por describir el proceso de cambios que ha sufrido el concepto de “género” en diferentes disciplinas en ciencias sociales. En segundo lugar, analizaremos cómo se construye el orden simbólico del “género” y cómo opera en diferentes niveles de la vida humana. Por último, veremos qué consecuencias ha tenido este orden simbólico en la constitución de la identidad femenina.

Diferentes acepciones del concepto de “género”

En este apartado veremos cómo han variado las acepciones de “género”. La preocupación por el uso de este concepto empezó a finales del siglo pasado, justamente cuando se hizo extensivo su empleo sin que necesariamente se comprendiera su trayectoria conceptual en las ciencias sociales.¹ Marta Lamas (1996) expresa esa inquietud señalando que en la década de los noventa el “género” ha sido utilizado como equivalente de “sexo”.

Las feministas comenzaron a utilizar el término “género” “como una forma de referirse a la organización social de las relaciones entre sexos”

¹ Podemos señalar a Scott (1996), Moore (1999), De Barbieri (1993), Lamas (1996) y Fernández Poncela (1998), entre otras.

(Scott, 1996). El objetivo de este feminismo académico de los años setenta era “distinguir que las características humanas consideradas ‘femeninas’ eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse ‘naturalmente’ de su sexo” (Lamas, 1996). Rechazaban el determinismo biológico que implícitamente presentaba el uso de los términos “sexo” o “diferencia sexual” (Scott, 1996; Moore, 1999; De Barbieri, 1993; Lamas, 1996; Fernández Poncela, 1998). De esa manera, el “género” saca a la luz los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad.

Hay diferentes acepciones sobre el término “género”. Una más simple es utilizada como sinónimo de “mujeres” (Scott, 1996; Moore, 1999; Fernández Poncela, 1998). Esta acepción tiene su origen en el esfuerzo por visibilizar a las mujeres y escuchar sus voces que se dio en los años setenta. En esa época emergieron varias críticas en torno a la validez teórica de las ciencias sociales por su carácter sexista y androcéntrico (Keller, 1978; Moreno, 1982; citadas en Fernández Poncela, 1998). Por ejemplo, en la historia se formularon investigaciones sobre mujeres para recuperar su presencia, y señalar su participación en las conmoviciones políticas más importantes de la civilización occidental. En la antropología, se intentó describir lo que dicen y lo que hacen las mujeres en diferentes sociedades (Moore, 1999). Estos esfuerzos por visibilizar a las mujeres consiguieron cierto reconocimiento de los colegas, pero después se convirtió en marginación o rechazo. Por una parte, se aceptaba la importancia de recuperar esas voces olvidadas por la historia o la antropología tradicionales, pero al mismo tiempo el campo se restringió a algunas mujeres que estudiaban a otras mujeres y la investigación como tal fue considerada menos seria, menos objetiva. Para disminuir esta actitud se empezó a utilizar el término “género” en lugar de “mujeres”, porque resultaba más aséptico, más neutral y objetivo (Scott, 1996). Las feministas académicas, en cierta forma, fueron obligadas a abandonar los términos “mujer” o “mujeres”, porque, según Henrietta L. Moore, han sido marginadas en el círculo académico debido a su sexo (Moore, 1999). “Género” no incluye necesariamente una declaración de desigualdad o de poder entre hombres y mujeres. Tampoco hace evidente al grupo oprimido hasta entonces invisible. El uso de “género” es una faceta de la búsqueda de legitimidad académica en la década de los ochenta (Scott, 1996).

Posteriormente, aparece el empleo de “género” para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres (Scott, 1996), es decir, que el estudio de un sexo implica al otro. También se emplea el género para designar las relaciones sociales entre los sexos.

Teresita De Barbieri señala dos posturas principales. Una que privilegia el estudio de las relaciones mujer-varón y mujer-mujer, y otra que sostiene que la subordinación de las mujeres es producto de determinadas formas de organización y funcionamiento de las sociedades, por lo que se requiere analizar las relaciones mujer-varón, mujer-mujer y varón-varón (De Barbieri, 1993). Este empleo de género rechaza las explicaciones biológicas sobre diferentes formas de subordinación femenina, a partir del hecho de que las mujeres tienen capacidad para parir y los hombres mayor fuerza física. En esta fase, el género aparece no como categoría biológica sino como categoría social, como construcción. En un artículo pionero, Gayle Rubin lo define como “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en producción de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1996). De acuerdo con esta definición, el género es un conjunto de atributos sociales que se impone sobre un cuerpo determinado justamente a partir de la forma externa de los genitales.² Con el uso de esta nueva categoría, surgieron temas muy específicos: el trabajo doméstico, la división del trabajo, la producción y la reproducción, los movimientos sociales, la participación política, la sobrevivencia en la crisis, la incorporación al desarrollo, la violencia, las relaciones familiares, el desarrollo psicológico y la sexualidad, entre otros (Fernández Poncela, 1998).

Como puede verse, el género ha tenido cambios en sus acepciones en el campo académico y vale la pena recordar esta trayectoria. Lo que está pasando actualmente es que “género” se utiliza indiscriminadamente, sin conocer ni comprender este proceso. Se da por hecho que todos conocen el significado del término, como ocurre con otras categorías, por ejemplo, “clase social”, “raza” o “etnia”. Pero el uso generalizado es multirreferencial. Para algunos, el “género” es sustituto de “mujeres”, para otros es una relación entre hombres y mujeres, sin que exista una jerarquía entre ambos sexos, y para los analistas críticos es una relación social jerarquizada y construida a través de las diferencias sexuales.

La preocupación primordial del análisis crítico sobre el uso de “género” se encontraba en que el conocimiento sobre las mujeres transformaría funda-

² Es muy ilustrativo ver la postura de Joan W. Scott (1996) al respecto. En el texto citado, en la primera fase emplea “género” como sinónimo de “mujer” y al hablar de los estudios de “género”, considera necesario simplemente aludir tanto a mujeres como a hombres, y entonces utiliza comillas en la palabra “género”. Sin embargo, cuando el género implica las relaciones sociales jerarquizadas o de poder entre hombres y mujeres construidas culturalmente con base en la interpretación de la diferencia fisiológica, Scott elimina esas comillas. Por lo tanto, para ella el género no es una categoría biológica sino una categoría social.

mentalmente los paradigmas científicos. Desde diferentes disciplinas se ha realizado esta deconstrucción teórica. En la historia, el interés por género, igual que por clase social y raza, apuntaba, en primer lugar, al compromiso con una historia que incluyera las circunstancias de los oprimidos y un análisis del significado y naturaleza de su opresión, y, en segundo lugar, la comprensión académica de que las desigualdades del poder están organizadas en, por lo menos, tres ejes: género, clase social y raza (Scott, 1996). En la antropología, igual que en la historia, se ha desarrollado una antropología feminista que intenta reinterpretar las teorías de la propia disciplina y reforzar la noción de diferencia que incluye los tres ejes mencionados. Es una construcción de soportes tanto teóricos como empíricos relacionados con el concepto de diferencia. Se formula así una crítica a la categoría universal “mujer” y se intenta proponer un nuevo marco teórico con base en la diferencia de género, articulada con las diferencias raciales y de clase social, ya que el género es una forma primaria de diferencias y desigualdades sociales, pero no es la única.

¿Cómo puede lograrse esta deconstrucción teórica? Jacques Derrida señala que “esa crítica significa el análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real o palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas” (Derrida, 1976, 1979, 1983; citado en Scott, 1996). No hay que buscar una causalidad universal y general en la explicación de la diferencia sexual, sino la *significativa*. Para ello se necesita considerar tanto a los sujetos individuales como a la organización social y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones. De esa manera, se logra entender el mecanismo del género y sus cambios, que se presentan según el espacio y el tiempo en donde se sitúe.

Además, es necesario sustituir la noción del poder social unificado y vertical por un concepto más amplio y relacional, como el que propone Foucault (1999). Para este autor, el poder no es una institución ni una estructura; no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados, sino que opera en las relaciones de fuerzas inmanentes y móviles: “Es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1999: 113). Además, las relaciones de poder no están en posición externa con respecto a otros tipos de relaciones, sino que son inmanentes, es decir, cualquier tipo de relación contiene una relación de poder. Por último, donde hay poder hay resistencia, y ésta nunca es externa al poder. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Están en el campo estratégico de las relaciones de poder y, en este campo, hay que analizar los mecanismos de poder.

Tanto la propuesta de Derrida sobre la deconstrucción teórica como la de Foucault en torno al poder, cuyos elementos básicos hemos sintetizado de manera muy apretada, nos permiten una nueva aproximación al concepto de “género”. A estas alturas ya queda claro que no es una categoría estática —como tampoco lo son las relaciones entre los sexos ni construcción cultural alguna— y que requiere ser deconstruida cuidadosamente. En esta tarea es central la noción de poder, si se toma en cuenta lo que se ha repetido en numerosos foros y documentado ampliamente en múltiples investigaciones: el género no sólo alude a diferencias sino fundamentalmente a desigualdades de muy diversa índole.

La definición de género que propone Scott sirve —y seguramente por ello ha sido muy utilizada como referencia y punto de partida— para analizar los complejos mecanismos del género que operan en diferentes niveles de la realidad. Para esta autora, el género tiene dos partes y cuatro subpartes. En primer lugar, el género es “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos”, y en segundo, es “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996:289). La primera parte contiene cuatro elementos que se interrelacionan mutuamente: símbolos y mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (Eva y María, luz y oscuridad, orden y caos, etc.), conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos (religión, ciencia, leyes, políticas), instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género (familia, trabajo, educación y política) y, por último, identidad subjetiva, que se refiere a cómo se construyen las identidades genéricas (Scott, 1996:289).

La contribución de Scott en la definición del género se encuentra en la articulación de tres niveles de análisis: macro (símbolos culturales y conceptos normativos), mezo (instituciones y organizaciones) y micro (identidad). A través del orden simbólico y las normas sociales del género (por ejemplo, el lenguaje) se otorgan valores a diferentes ámbitos de la vida humana. Las instituciones y organizaciones que constituyen el campo social transmiten esos símbolos y nociones normativas. Para decirlo en términos de Foucault, se encargan de establecer ciertas órdenes y formas de comportamiento, y constatar que éstas se cumplan: vigilar y castigar. Los sujetos constituyen sus identidades a través de las interacciones sociales en diferentes campos, incorporando, reproduciendo e innovando ese orden simbólico e institucional. De esa manera, estos tres niveles se interrelacionan mutuamente y nos permiten visualizar cómo se estructuran las relaciones de poder entre los sexos.

En el siguiente apartado analizaremos esa interrelación.

El género en tres niveles: orden simbólico, instituciones e identidad

Construcción del orden simbólico

Un símbolo es un vehículo de significaciones, de tal manera que otorga sentido en la medida en que se encadena con otros símbolos. El significado es consecuencia de la simbolización. Un signo determinado en una cultura puede tener un significado totalmente distinto en otra; sin embargo, los símbolos, de acuerdo con Edmund Leach (1978), son representaciones universales.

Dentro del orden simbólico, el modo más inclusivo es la división del mundo en géneros (que no son sólo hombres y mujeres) que clasifican (y jerarquizan) las significaciones. El género es un referente simbólico primario, pero además es un jerarquizador primario que hasta ahora ha sido constante en subordinar lo femenino.

Para comprender el mecanismo de la construcción del orden simbólico de género, el artículo “Is Female to Male as Nature is to Culture?” de Sherry Ortner (Ortner, 1974), es sugerente como punto de partida, porque a pesar de que han transcurrido 30 años desde su publicación y de que ha recibido varias críticas, nos ofrece una explicación muy clara, a partir de la categoría de género, de cómo el ordenamiento cultural sobre las diferencias sexuales produce la subordinación femenina.

Como la antropología busca la universalidad y la particularidad a partir de los estudios culturales comparativos, Ortner intenta explicar la universalidad de la subordinación femenina a través del desciframiento de una forma particular de interpretar simbólicamente la diferencia biológica entre hombres y mujeres en diferentes sociedades. La tesis central de Ortner es la siguiente: todas las culturas valoran menos a la mujer que al hombre porque relacionan a la mujer con algo que todas las culturas subestiman: la “naturaleza” (Ortner, 1974). Es una constante la diferencia que se establece entre la sociedad humana y el mundo natural. La cultura trata de controlar y dominar la naturaleza para que sirva a sus objetivos y, por lo tanto, la cultura es superior al mundo natural. La asociación de las mujeres con la naturaleza y de los hombres con la cultura ocurre en el terreno simbólico. Debido a que la cultura aspira a controlar y dominar la naturaleza, es “natural” que las mujeres, por su cercanía a la “naturaleza”, experimenten el mismo control y dominio.

Para llegar a esta conclusión, Ortner utiliza dos argumentos principales. En primer lugar, la mujer está más cerca de la naturaleza por su biología, especialmente por su función reproductora. Los hombres tienen que buscar medios culturales de creación, mientras que la creatividad de las mujeres se

satisface *naturalmente* a través de la experiencia de dar a luz. En segundo lugar, el papel social de la mujer se considera más próximo a la naturaleza, porque su función reproductora ha tendido a limitarlas a determinadas funciones sociales consideradas también cercanas a la naturaleza, como el cuidado de la prole dentro del ámbito doméstico. Por otro lado, los hombres han participado en los aspectos políticos y públicos de la vida social, a la vez que controlan y dominan en el ámbito doméstico.³

El principal aporte de Ortner es mostrar que las diferencias biológicas entre los sexos sólo adquieren sentido dentro de los sistemas de valores definidos culturalmente. Con esto situó el problema de la desigualdad de género al mismo nivel que los símbolos culturales (Moore, 1999). Además, integró las ideologías de género en un sistema más amplio de símbolos sociales, como la experiencia y actividades de ambos sexos.

La oposición naturaleza/cultura y mujer/hombre que ofrece Ortner ha recibido varias críticas. Por ejemplo, los estudios empíricos han mostrado que en ciertas sociedades como la Kaulong tanto los hombres como las mujeres están relacionados con la naturaleza a través de su participación en la reproducción. Además, se ha señalado que la oposición entre los sexos solamente se refleja implícitamente mediante la oposición entre esposos y no en otras relaciones como entre padres e hijas, hermanos y hermanas, etc. Al parecer, la oposición naturaleza/cultura y mujer/hombre son categorías analíticas básicamente occidentales que no pueden traducirse automáticamente a las categorías imperantes en otras culturas (Goodale, 1980; citada en Moore, 1999) sobre todo las llamadas “primitivas”.

Estela Serret (1994) apunta las debilidades del argumento de Ortner con más rigor. En primer lugar, la afirmación de que la mujer está confinada en el espacio doméstico por sus funciones en la crianza es muy dudosa, debido a la corta duración de tales funciones. El rol social de la mujer no puede reducirse a la crianza en ninguna sociedad conocida; la actividad social y económica de las mujeres es siempre más compleja que eso, aunque no tenga prestigio. Según Serret, hay que reiterar que cualquier rol que sea socialmente atribuido a las mujeres, es, por ese solo hecho, desvalorizado. Además, señala la confusión en el nivel de análisis que produce Ortner, concretamente al tomar como sinónimos “género” y “mujeres”. En efecto, Ortner señala que el primer aspecto del problema de la subordinación es el hecho universal de que las mujeres ocupan un estatus de segunda clase. El segundo tema son las ideologías, simbolizaciones y ordenaciones estructurales concretas, es decir,

³ Un análisis en profundidad puede encontrarse en el libro ya clásico de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (De Beauvoir, 1997).

los ordenamientos particulares y contingentes. El tercer nivel es la observación directa, o sea, las prácticas específicas. La crítica de Serret puntualiza que lo femenino forma parte del complejo simbólico que designa a lo marginal por medio de múltiples asociaciones; así, lo que todas las sociedades desvalorizan es lo femenino, y las mujeres son desvalorizadas como consecuencia de su adscripción de género. La mujer no es un dato, es una construcción significativa que depende de su inscripción en el orden simbólico de lo femenino. Por ello, la identificación de la mujer con la naturaleza y del hombre con la cultura no es suficiente para abordar y explicar el problema de la desigualdad.⁴

Además, si consideramos los tres niveles de análisis sobre el género que propone Scott, falta incorporar la conformación de las identidades. Ortner no explica qué consecuencias tiene el orden simbólico que divide al mundo en dos partes —femenina y masculina— y que además está jerarquizado, sometiendo a las mujeres a los hombres. Todo este complejo de simbolizaciones es asignado y aprendido por los sujetos, forma parte de la construcción de la identidad.

A pesar de esas críticas, no se puede rechazar la contribución que Ortner ofrece sobre la construcción cultural del género y las asociaciones simbólicas de las categorías “hombre” y “mujer” como resultado de ideologías culturales y no de características fisiológicas (Moore, 1999). Ahora hay que examinar qué tipo de símbolos culturales influye más fuertemente en la construcción de la identidad femenina.

La fuerza de los mitos

El modo más inclusivo del orden simbólico es el género. No solamente divide el mundo en hombres y mujeres, sino que también clasifica y jerarquiza las significaciones. De esa manera, el género funciona como un referente simbólico primario que establece jerarquías y subordina constantemente lo femenino.

⁴ Ortner incorpora las críticas de este género en sus obras posteriores. En el libro coeditado con Harriet Whitehead, estas autoras señalan que lo que afecta más directamente las nociones culturales sobre género y sexualidad es la organización social del prestigio. Dicen que un sistema de género es una estructura de prestigio en sí misma. Todas las estructuras de prestigio existentes tienden a establecer una coherencia simbólica entre ellas (“integración lógico-significativa”). Las elaboraciones en torno al género dependen de los modos en que la acción masculina orientada al prestigio se articule estructural y funcionalmente con las estructuras de relación entre los sexos (Ortner y Whitehead, 1981).

Según Pierre Bourdieu (1996), este dominio masculino no necesita justificación porque está muy bien asegurado. La visión dominante del ordenamiento por género se presenta en diversas manifestaciones en nuestra vida, por ejemplo, formas discursivas como refranes, proverbios, enigmas, cantos, poemas y, además, murales, cerámicas, tejidos y también objetos técnicos.

Si este orden simbólico parece “natural” es porque está incorporado en los *habitus* como un sistema de categorías de percepción, pensamiento y acción. Según Bourdieu, esta forma de experiencia es la forma más absoluta de reconocimiento de la legitimidad. No hay espacio dónde ser cuestionado, “desnaturalizado” o relativizado. Por ello, el género aprendido como *habitus* mediante la interacción social, no requiere explicación para justificar su significado y se queda en la conciencia y la inconsciencia de los individuos como algo “natural” e incuestionable. Bourdieu llama a esta dominación masculina, basada en el ordenamiento genérico del mundo social, violencia simbólica.

La violencia simbólica impone una coerción a los dominados. Es una fuerza que los obliga a incorporarse en la relación de dominio.

Con su carácter binario, el principio ordenador en términos de género asocia masculino con cultura (yo, mundo, orden, nosotros, bien) y lo femenino con naturaleza (caos, nada, enemigo, mal, oscuridad). Permite clasificar todo, lo existente y lo ficticio. La alteridad es indispensable para ordenar el mundo. Así, la cultura se erige sobre el caos; lo natural y la naturaleza, como negación de la cultura, son indispensables para su existencia. El mal es necesario al bien (De Beauvoir, 1997).

Lo femenino es negado, excluido por la cultura; sin embargo, lo masculino no puede mantener su existencia sin la presencia del otro. Esta ambigüedad se expresa en el símbolo de la feminidad: lo misterioso, lo incontrolable, lo incognoscible: la naturaleza.

La cultura se distingue de la naturaleza al recrear la realidad mediante un ordenamiento artificial y la fijación de límites arbitrarios. Por ejemplo, la mayor parte de las ceremonias rituales tiene la función de marcar intervalos en el flujo del tiempo natural: ingreso a la pubertad, matrimonio, días sagrados, etc. Siempre se marca un límite en el que “nada sucede”. Se trata de organizar, manipular y controlar la naturaleza que por este medio se convierte en algo propio. El ritual tiene el objetivo de acercarse a lo incognoscible.

Para toda cultura, los símbolos de exclusión, otredad, ambigüedad y marginalidad son igualmente importantes que los símbolos del orden para la producción de sentidos, imaginarios, identidades y prácticas sociales (Serret,

1994). Los símbolos bien definidos sirven para producir certezas y normatividades más sólidas. Por ello es tan importante reafirmar continuamente los límites. Este proceso implica presentar la “naturalidad” de esos símbolos en el orden social, de tal manera que, como dice Bourdieu, nadie pregunta por su origen ni por su función.

La representación de género no es la única que está cifrada en la exclusión, pero algunas especificidades derivan, precisamente, de la perspectiva sexuada. Según Simone de Beauvoir, si el hombre se identifica con la cultura, su oposición con la naturaleza resulta totalmente abstracta. La alteridad auténtica se da con una conciencia distinta, separada, pero que permanece idéntica a sí misma y por lo tanto puede ocupar la categoría de “lo Otro”. “La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico... es una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne” (De Beauvoir, 1997:186).

Lo femenino se simboliza en términos de atracción y miedo, deseo y peligro, goce y perdición, todo ello con respecto a los hombres. La feminidad en sí misma carece de significado, igual que la naturaleza. Lo que les da sentido es la cultura. No es solamente desvalorización; la idea subordinada se refiere también a las fuerzas que amenazan a la cultura y a la subjetividad. Y ése es el poder de lo femenino.

El poder se encuentra en la zona de contacto entre los individuos, cuyos límites son siempre ambiguos. Por ejemplo, uno quiere estar completamente limpio de toda suciedad, pero un “yo” completamente limpio no tendrá relaciones de contacto con el mundo exterior o con otros individuos. Este “yo” podría estar libre del dominio de los demás, pero al mismo tiempo, sería completamente impotente (Leach, 1978). Por eso la convivencia indispensable con lo femenino aparece con la forma de amenaza a lo masculino.

Lo femenino, como categoría límite, tiene también un carácter sagrado que alude a lo incomprensible. La necesidad que genera y la atracción que ejerce se interpretan como una amenaza. Lo Otro, en términos de género, significa desprecio y temor, miedo y deseo, rechazo y atracción.

Así, la simbólica femenina posee atributos opuestos al mismo tiempo. Esto parece como un “sinsentido” desde el punto de vista de la lógica formal, pero es coherente desde la “mito-lógica” (Leach, 1978). Ahora veremos este carácter opuesto y ambiguo de lo femenino en el campo de los mitos.

Los mitos organizan el código simbólico muy eficazmente. El imaginario construido por los mitos marca prácticas sociales determinadas. Su explicación tiene una gran fuerza cohesiva del grupo que los comparte. Los mitos establecen diferencias y al mismo tiempo jerarquías a través del ordenamiento

de significados. Su eficacia se encuentra en la traducción de las significaciones del orden simbólico al plano de lo imaginario, en forma de leyendas, relatos y rituales. De esta manera, nos hacen pensar que las relaciones de dominación son inevitables, es decir, que hay una desigualdad “natural”, inherente a los seres humanos, al grupo social y al mundo.

Los mitos tienen carácter tanto social como individual; constituyen un conjunto de creencias que ordenan la sociedad y, al mismo tiempo, ofrecen parámetros de significación individual para la acción. Este ordenamiento simbólico siempre incluye valorización de ese conjunto de creencias y desvalorización de las acciones o los individuos que no lo siguen. Jerarquiza un proyecto de vida con respecto a otros.

Todos los mitos de la creación ubican a la mujer en segundo plano. En el pensamiento del mundo occidental, Eva fue creada de una costilla de Adán mientras éste dormía. No sólo tiene como finalidad ser su compañera, sino que además emerge de su sueño. Ella no sueña, surge del sueño del otro. Además es malvada; engaña y seduce a Adán para comer la manzana que ocasionará su expulsión del paraíso. Esta variante está presente en muchos mitos: la mujer es engañosa, seduce, fascina y finalmente aniquila.

La mujer también es considerada intermediaria en la comunicación con los dioses. Pitia era la profetisa que aseguraba la fecundidad de los campos. No sólo los dioses, también los muertos hablan a través de ella. Quienes echan las cartas, leen el tarot y consultan la bola de cristal son mujeres.

La mujer es contaminante y purificadora; es intermediaria y esposa. El nacimiento de Eva está marcado por una sola finalidad: la de ser compañera de Adán. El acto sexual implica algo más que el placer subjetivo. Al penetrar en ella el hombre vence, posee, domina; a su vez es poseído y dominado. Se enfrenta a su propia dimensión carnal. De la misma manera se adueña tanto de la mujer como de la tierra que cultiva y hace producir. Siente la necesidad de asegurar la permanencia, de impedir que la mujer se le escape y fracasa.

El aspecto de la maternidad es central en la construcción de los mitos. El parto está rodeado de muchos rituales. Se quema la placenta o se arroja al mar. Varias civilizaciones antiguas desarrollan ritos purificadores para la parturienta.

El cristianismo separa todas las funciones del cuerpo femenino por el miedo a la atracción por ese continente misterioso. La mujer es la carne, seductora y devoradora de los hombres, por lo tanto, hay que transfigurarla y someterla en la maternidad. La Virgen María es madre y a la vez es virgen. La virginidad de María, según Simone de Beauvoir (De Beauvoir, 1997:218), tiene un valor negativo, porque aquella que ha sido libre por la carne, ya no es carnal. Como no ha sido tocada ni poseída, María no ha conocido la man-

cha que implica la sexualidad. Las sacerdotisas antiguas y la mayor parte de las santas cristianas también eran vírgenes; la mujer consagrada al bien debe estar intacta. Se niega el carácter de esposa a María para exaltar más puramente a la mujer-madre en ella. Sin embargo, hay verdadera gloria cuando ella acepta el papel subordinado que se le asigna: la sirvienta del Señor. De esa manera, se realiza la suprema victoria masculina, y se consume en el culto de María. Esta imagen de la Virgen María, representación de la mujer-madre, la encarnación misma del Bien se asienta sólidamente en la familia y en la sociedad a través de las leyes y costumbres.

Los mitos ubican a la mujer en diferentes lugares: acompañante del hombre, mediadora entre Dios y los seres humanos y hasta como santa. Las mujeres no siempre han sido consideradas como inferiores a los hombres. Han sido deseadas, pero, al mismo tiempo, temidas por su cuerpo misterioso y seductor. De ahí la necesidad de someterlas en la maternidad, igualando a la mujer como madre, la encarnación del Bien. Es la creación del mito de la maternidad.

Ahora veremos cómo se refuerza ese orden simbólico de la feminidad en diferentes conceptos normativos creados y difundidos por diferentes instituciones.

Reforzamiento de los mitos en diferentes ámbitos sociales

El mito de la maternidad ha creado una representación de Mujer-Madre, haciendo creer que las mujeres quieren ser madres y saben cuidar a sus hijos por “naturaleza”, o sea, por el “instinto maternal”. Sin embargo, esta imagen no es real; aunque suene reiterativo, es imaginaria. Dentro de la “Mujer” hay mujeres que son madres, pero también hay otras que no lo son; sin embargo, el imaginario social de la feminidad hace parecer que la única opción real es la de ser madre, que opera por instinto. Hay diferentes mecanismos del imaginario social que aseguran su “naturalidad”, entre ellos las diferentes instituciones sociales.

El imaginario social posee el efecto de la eficacia simbólica. Repite sus narraciones y discursos a través de formas repetitivas y difusas, produciendo variaciones según los focos institucionales. En primer lugar, podemos mencionar el discurso científico. En 1650, Harvey descubre que todo embrión se desarrolla en un huevo. Este huevo es producido por una mujer y fecundado luego por el semen masculino. Este descubrimiento demostró la complementariedad de ambos sexos para la reproducción. Mucho después, a finales del siglo XIX, la perspectiva psicoanalítica empezó a reforzar este imaginario

social de lo femenino asociado con la maternidad, a partir de un “instinto” que hace derivar de las características biológicas. De acuerdo con esta visión, el hijo promete la única posibilidad de lograr la completud.

En una sociedad como México, el discurso de la Iglesia católica, que transmite la idea del deber ser femenino, pesa mucho en la formación del imaginario social. En esta religión, el cuerpo femenino está destinado a la procreación y no al ejercicio de la sexualidad. La maternidad es el destino divino para las mujeres. Su ideal es la Virgen María, madre de Jesús, que se sacrifica por todos los seres humanos.

Estas son algunas operaciones que permiten que el imaginario social de la maternidad produzca una “ilusión de naturalidad” (De Beauvoir, 1997). La idea de que la maternidad es “natural” hace innecesario el rastreo de determinantes histórico-sociales, económicas y culturales. Las características biológicas como las de embarazarse, parir y amamantar han facilitado la “inserción de la mujer en la naturaleza”.

En México, el culto a la maternidad se originó en un ambiente posrevolucionario donde chocaban dos ideologías antagónicas. En el mismo año en que se impulsaron programas de educación sexual y regulación natal en Yucatán (1922) como parte de la plataforma de emancipación femenina del proyecto socialista de Felipe Carrillo Puerto, el periódico *Excélsior* promovía el festejo del día de la madre, con el apoyo de varios sectores como las cámaras de comercio, las damas de la Cruz Roja y la jerarquía de la Iglesia católica. El contenido del “ideal materno” expresado en este periódico varía con el transcurso del tiempo. En un primer momento, bajo el proyecto hegemónico posrevolucionario de industrialización capitalista, se introdujo la imagen de madre abnegada y sacrificada por la vida de otros, con cuerpo para otros, enajenada de su propia sexualidad en nombre del “instinto materno”, o sea, la imagen de los países europeos industrializados del siglo XVIII. Las mujeres eran premiadas por la cantidad de hijos que ofrecían a la Patria. Sin embargo, conforme avanzaba la industrialización y la urbanización de la nación, el objeto de la premiación pasó de la cantidad a la calidad respecto a la maternidad. En 1952, premiaron a las madres viudas que “con más sacrificios educaron a sus hijos”, y en 1967 el premio fue para “la madre más ejemplar” (Acevedo, 1982). A pesar de este giro de la cantidad a la calidad, debido al proceso de modernización industrial y a las políticas poblacionales, las características de la abnegación y el sacrificio aún hoy siguen articulando el ejercicio de la maternidad mexicana (Maier, 1999). Además, la única política pública mexicana contundente dirigida principalmente a las mujeres ha sido la planificación familiar, más recientemente la salud reproductiva. Esto sugiere que las mujeres siempre han sido consideradas, ante cualquier otra actividad, como madres.

Como puede verse, el imaginario social permea todos los niveles de la vida social, gracias a los discursos de diferentes instituciones como la ciencia, la religión y la política, que ofrecen cómo interpretar los símbolos.

Lo que se ha descrito explica los efectos que tiene el imaginario social: la violencia simbólica, que invisibiliza las diferencias de sentido y la diversidad de prácticas y posicionamientos subjetivos de los actores sociales. Es una institución del universo de significaciones de formas morales, totalizadoras y esencialistas. El “ideal materno” borra otras funciones de la mujer, a veces totalmente distintas a la de ser madre. Ella es sujeto de placer erótico, sujeto productivo-creativo, sujeto histórico, sujeto de discurso y también sujeto de poder. Pero en el imaginario social de la maternidad la mujer es únicamente madre. Es el deslizamiento de sentido. Al mismo tiempo, al exaltar a la “madre” se niega la “agresividad” que ésta puede tener hacia los hijos. Se dice que la sobreprotección de los hijos es un exceso de amor y se ignora todo lo opresiva que puede resultar (Maier, 1999).

Los mitos sociales de la maternidad producen y reproducen significados imaginarios, constituyendo lo femenino y lo masculino que forman parte no sólo de los valores sociales sino también de la subjetividad de hombres y mujeres. Según Mabel Burin, “*nuestra cultura ha identificado a las mujeres en tanto sujetos con las mujeres-madres, asignándoles un lugar y un papel social considerado como garante de su salud mental*” (Burin *et al.*, 1991:84).⁵

El mito de la maternidad (mujer = madre) ha funcionado como el eje organizador de la identidad femenina. Ahora veremos cómo opera el orden simbólico en la constitución de la identidad.

La identidad de género

El género no es biológico sino que, como hemos visto en los apartados anteriores, se construye socialmente a través del ordenamiento de símbolos basado en la diferencia sexual. Así, la imagen del mundo se forma en contraposición con *otro*, es decir, hombre con mujer y mujer con hombre. Es un sistema binario que divide el mundo en masculino y femenino, y que establece no solamente la diferencia sexual sino que también organiza valores y atribuye lugares, tareas y jerarquías.

Toda jerarquía implica una relación de poder. Aquí el cuerpo juega un papel fundamental. En las sociedades occidentales, la mujer ha sido asocia-

⁵ Cursiva en el original.

da con la naturaleza por sus características fisiológicas. Es un cuerpo misterioso, desconocido y también seductor; es fuente de deseo. Es algo que la cultura tiene que controlar y dominar. El cuerpo femenino en las edades reproductivas es valioso y por lo tanto tiene un poder particular (que le asigna la sociedad); por ello es tan importante controlar su capacidad reproductiva y su sexualidad. Controlar el cuerpo de las mujeres lleva, entre otras cosas, a dirigir su trabajo y limitar sus actividades al ámbito doméstico. Esto es lo que ha hecho siempre la cultura de dominación masculina; ejerciendo su poder “cultural” para controlar el poder “natural” femenino.

El género es una institución que se inserta en la objetividad de las estructuras sociales y también en la subjetividad de la estructura psíquica de las personas. Como dice Marshall, “el género no es solamente un ordenador psíquico de las diferencias biológicas (sexuales), él es también ordenador social de esta diferencia” (Marshall, 1994:112; citada en Salles, 2002:446). La cultura marca a los seres humanos con el género, y el género marca la percepción de todo lo demás. El género es como una especie de “filtro” cultural con el que interpretamos el mundo y una armadura con la que construimos nuestra vida (Lamas, 1994). La lógica del género es lógica de poder y de dominación. Esta forma de dominación, lo que Bourdieu denomina violencia simbólica, está asegurada por su “naturalidad”, se inserta en la subjetividad de los sujetos y configura su identidad.

En la identidad se articulan los elementos culturales y subjetivos. Lo que hace posible este proceso es la estructura psíquica de cada sujeto. La identidad se constituye mediante múltiples identificaciones con los semejantes y con los diferentes. La identificación con un semejante agrupa a los sujetos y al mismo tiempo los diferencia de otros. La identidad es muy compleja y contradictoria, aunque el sujeto tenga la ilusión de que es única, propia, diferente, coherente y eterna. A través de este proceso los sujetos se colocan en el mundo poniendo límites y marcas establecidas por esas identificaciones.

La identidad tiene dos niveles fundamentales. La identidad asignada (social) y la autopercepción (identidad subjetiva) o identidad primaria. La primera es el papel y la imagen social que tiene la sociedad con respecto al sujeto. La segunda es la percepción del sujeto sobre sí mismo. Muchas veces no hay una correspondencia entre ambas.

Un ordenador fundante de todo sujeto es la identidad de género, que al ser construida varía de una sociedad a otra. Con respecto a la identidad social de la mujer, Estela Serret señala que “existe algo susceptible de ser denominado como ‘identidad (social) femenina’, esto es, que en términos de su percepción y ubicación social, la cualidad genérica constituye un elemen-

to fundamental para construir a las mujeres como sujetos, de tal manera que funciona como un elemento de identificación situado por encima de cualquier otro” (Serret, 1992:156). También dice que “el ser simbólicamente ‘hombre’ o ‘mujer’ se convierte en un distintivo esencial del yo, y la forma como se asume la propia identidad depende en gran medida de lo que se espera que uno sea de acuerdo con su género” (Serret, 1992:153).

Los individuos aprenden el género tanto a través de la educación y de los valores macrosocialmente instituidos como de las relaciones sociales íntimas, en las cuales la más importante es la familia (Salles y Tuirán, 1996). Como dice Giddens (1998), su aprendizaje casi siempre es inconsciente. La identidad de género se constituye desde una edad muy temprana, por eso muchas veces se considera incluso “natural”. La diferencia de género implica una jerarquía, como lo vivimos en la cotidianidad.

El género es una institución social creada y recreada en los procesos de interacción. Es la base de todas las instituciones sociales: la familia, la religión, el trabajo, las jerarquías sociales, etcétera.

La identidad de género es aprendida por los individuos pero a la vez es asignada, lo que implica un poder. Se establece un deber ser derivado de las semejanzas entre unos y las diferencias en relación con los otros. Ser mujer significa no ser hombre y ser hombre es no ser mujer. Es la problemática del género: impone la internalización del “deber ser” de ambos sexos, creado en el ámbito de la colectividad que existe alrededor de cada individuo.

En los elementos asignados en la identidad de género el cuerpo es central. La identidad asignada, o sea la identidad social, se construye a través del imaginario social, con base en los símbolos genéricos de la diferencia biológica. El género femenino se asocia con el cuerpo que puede embarazarse, parir y amamantar: es cuerpo de madre.

Sin embargo, los sujetos no son receptores pasivos de la identidad asignada. Ellos mismos participan de esa conformación mediante su estructura psíquica. Ésta tiene la función de integrar las formas del pensamiento culturalmente construido y asignado a los individuos y la subjetividad. Según Judith Butler, a través del género recibimos significados culturales, pero también los innovamos (Butler, 1996:309). Este proceso se realiza mediante la experiencia vivida de cada persona. Es una construcción del yo, es decir, el conjunto de pensamientos, sentimientos y emociones del sujeto sobre sí mismo y los demás. La experiencia vivida es una articulación entre lo asignado y lo experimentado por el sujeto, es una relación entre el Yo y el Nosotros. Así, los sujetos producen nuevas formas de pensamiento y afectividad. Dentro de esta configuración lo genérico tiene un contenido de feminidad y masculinidad; el deber ser de cada sexo.

La feminidad y la masculinidad son elementos culturales. Contienen ciertas formas de pensamiento, valores, afectividad y realización de cierto tipo de acciones. Esta percepción de género culturalmente construido, la identidad asignada, opera como algo “natural” en el inconsciente. Su aprendizaje es tan temprano y repetitivo, que no cuestionamos por qué los hombres o las mujeres actúan de determinada manera. Su comportamiento es mecánico a lo femenino o lo masculino socialmente construido. Si alguien se comporta de manera diferente se siente extraño(a) y también los otros.

Esta identidad genérica es fundante en los individuos. Por eso cuando no hay correspondencia o hay una distancia entre identidad asignada e identidad subjetiva de género se produce un conflicto fuerte. El mandato de género es sumamente poderoso. La exclusión genérica significa la muerte para los seres humanos porque no les permite identificarse con lo dominante de su mundo o, más bien, con la base de todas las cosas. El género es un sistema binario cerrado, un sistema obligatorio y compulsivo, considerado como “natural”. Cambio de género significa transformarse en el otro y traicionarse a sí mismo.

En las sociedades tradicionales, los esquemas míticos universales han sido el factor primordial en la configuración de las identidades sociales. Las mujeres han compartido las características de la subordinación, el misterio y la reclusión en el ámbito de lo privado. Sin embargo, en las sociedades modernas han aparecido ciertos cambios. La modernidad se asocia con un doble proceso de racionalización y secularización. En esta condición, la identidad femenina se ve seriamente cuestionada, porque la conformación relativamente homogénea de una identidad colectiva dependía de fundamentos valorativos míticos y religiosos, omniabarcantes y globalizadores. Los ordenadores míticos y religiosos son muy cohesionadores porque son vistos como garantías absolutas de Verdad fundadas en una supuesta ley natural (Serret, 1992).

La modernidad, al cuestionar estas verdades a través de la racionalización científica, genera una pluralidad de criterios y principios que dan sentido a las prácticas sociales y organizan las identidades colectivas.

Sin embargo, esto no quiere decir que en la modernidad las mujeres tengan la libertad de elegir su propia identidad como sujetos. Es justamente en esta época en donde surge el imaginario social de “ideal materno” en Europa y empieza a considerarse a las mujeres únicamente como madres. El discurso del “ideal materno” es repetido a través de diferentes instituciones y organizaciones en las cuales participan los sujetos. De esa manera, es incorporado, reproducido o innovado por ellos.

Lo que ha ocurrido con las mujeres es que su ubicación en el imaginario social siempre ha sido establecida desde la óptica masculina. De esta manera

se asocia a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Lo que no hay que olvidar es que esta naturaleza que simboliza la feminidad es también creada por la cultura occidental.⁶

La naturaleza amenaza a la cultura no sólo desordenándola sino también siendo misteriosa e incontrolable. Es necesaria para que exista la cultura; es temor, atracción y deseo. La cultura debe controlarla y dominarla, pero si no hay una naturaleza con esas características, la cultura tampoco puede mantener su existencia.

De la misma forma, el imaginario de lo femenino funciona, con respecto a los hombres, como atracción y miedo, deseo y peligro, goce y perdición. Igual que la naturaleza, la feminidad en sí misma no tiene significado; la cultura le da sentido. La cultura no solamente desvaloriza la naturaleza, sino que la controla y subordina porque tiene las fuerzas que amenazan a la cultura y a la subjetividad. Es el poder de lo femenino.

Aquí lo femenino no está al mismo nivel que lo masculino. Está fuera o como algo intermedio entre cultura y naturaleza. En este sentido lo femenino no es el otro semejante de lo masculino, sino que es “el Otro”, con mayúscula. Su existencia no está asegurada con la presencia de los otros, sino que hay que someterla a la dominación masculina: servir a los hombres y vivir para ellos. Es la única forma de existir.

Esta otredad creada desde la cultura occidental ha generado el imaginario de “la Mujer”. Las mujeres reales no pueden ser categorizadas como “la Mujer”, porque todas son diferentes y singulares. Pero para los hombres, las mujeres no existen como otras, sino como el Otro diferente homogeneizado e inferior. Ignoran el hecho de que hay “diferentes formas de ser otra. Todas tenemos en común las cicatrices de la discriminación, pero no todas tenemos las mismas marcas” (Fernández, 1993:53).

Esta lógica de la construcción del otro —en el caso de las mujeres “el Otro”— ha tenido eficacia en la creación del imaginario social de la maternidad que ha generado el binomio Mujer-Madre. En este imaginario social se exalta a la madre y se ignoran otros componentes o funciones que poseen las mujeres. Si eres mujer eres madre. Hay un salto de lógica en esta ecuación. Si eres madre eres mujer, porque solamente las mujeres tienen esa capacidad

⁶ Esto no quiere decir que en todas las sociedades del mundo se haya asociado a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Por ejemplo, Margaret Mead ha descubierto, en una comunidad primitiva de Samoa, una realidad que destruye los mitos de la maternidad. Ahí, los espacios en donde habitan los hombres y las mujeres están separados. Si nace un bebé es enviada a donde están otras mujeres y ellas la cuidan, la alimentan y la educan. Si nace un bebé es entregado a las manos de los hombres. Como ellos no pueden producir leche lo alimentan con su semen. Hombres y mujeres participan en la crianza de seres humanos (Mead, 1982).

reproductiva. Pero esto no es lo mismo que decir si eres mujer eres madre. Si eres mujer tienes la potencialidad de ser madre pero no todas tienen que desarrollar o desarrollan esa potencialidad. Dentro de "la Mujer" en realidad hay madres y no madres. Pero la lógica del género ha creado el imaginario social que hace equivaler la mujer con la madre.

Ahora las mujeres sólo pueden existir como madres porque es la única forma que les da un sentido de vida. Si no eres madre no eres mujer. El eje estructurante de la identidad femenina radica en la maternidad. Cuidar a los hijos y al esposo es su forma de vivir. Las mujeres no pueden ser sujetos como mujeres sino solamente como madres. Están despojadas del poder público porque su existencia no está basada en un contrato social sino en un contrato emocional. Su ámbito de actividades está en el hogar. Ellas no pueden vivir por sí mismas sino que viven para los demás. Esta definición considera que la mujer no depende del orden contractualista de la sociedad, sino del orden natural de la familia, razón por la cual la identifica con el altruismo y con la comunidad familiar. Reconocerla como individuo autónomo significaba desnaturalizarla y separarla del orden familiar. Otras formas de desigualdad son descalificar el trabajo femenino, impedir la educación de las jóvenes, excluir a las mujeres de la esfera política, someterlas a la autoridad de los maridos, en síntesis, negar a la mujer como sujeto. La ideología de la "madre ideal", en concordancia con la idea de la mujer de interior, se elaboró precisamente a partir de la negación de la mujer individuo, igual e independiente.

La mujer como alteridad del hombre se conforma de la siguiente manera: "El otro desde donde se constituye el sujeto no es otro en general sino que es otro superior o inferior. El sentido se adquiere por diferencia, sí, pero en una cultura donde toda diferencia se jerarquiza" (Fernández, 1993:112-113).

En el imaginario social de la maternidad la mujer es igual a madre. Aquí la Madre constituye la otredad del hombre, no la Mujer. La lógica es la misma. Ignora las diferencias que existen entre cada madre, y entre el Hombre y la Madre existe una jerarquía. La identidad de un sujeto como Madre no es elegida por las mujeres sino que es una identidad impuesta por el poder masculino.

Con todas estas censuras sociales, las mujeres que se atreven a no seguir esta imagen de la feminidad constituyen la figura del otro. Son las mujeres que utilizan la sexualidad como instrumento de placer, las mujeres que trabajan extradomésticamente, que deciden no casarse o no tener hijos, etcétera.

Estas mujeres adquirieron el nombre de "locas" en el campo científico y "pecadoras" en el campo religioso. Son las mujeres diferentes a la imagen de la "madre ideal". No son el "ángel guardián del hogar". No son "normales"; son raras, egoístas, enfermas. En las sociedades en donde se ha construido el imaginario social de la feminidad con base en la maternidad, estas mujeres

han tenido que enfrentarse con las contradicciones sociales y los consecuentes conflictos en la subjetividad.

En este ambiente, las “otras” han sido marginales, excluidas y estigmatizadas. La fuerza del imaginario social ha ejercido la violencia simbólica que “naturaliza” la función materna de las mujeres. Ha sancionado e invisibilizado la acción desviada y ha obligado a las mujeres y a los hombres a seguir ese orden social. Así, el imaginario social tiene la fuerza coercitiva que organiza e impone el sentido de acción, pensamiento y sentimiento de los hombres y de las mujeres.

Entonces, ¿cómo pueden las mujeres tener la libertad de elegir su propia identidad como sujetos? ¿Cómo y dónde pueden generar los cambios para realizar este objetivo?

Según Marcela Lagarde (1992), la mayor parte de las modificaciones de género surgen en la vida social y económica. Este tipo de modificaciones tiene un proceso sumamente lento y avanza desde la periferia hacia el núcleo del ordenador simbólico. Las modificaciones impulsadas por el sujeto son mucho más difíciles; tienen que enfrentarse con la oposición del sistema y también de su propia subjetividad. Son interpretadas como pérdidas, sufrimiento y culpa. Generan una sensación de “traición” al mandato de género y a las personas con quienes se ha aprendido: la madre, el padre, el esposo, los hijos. También las personas que han modificado la identidad de género son vistas como anormales desde la óptica de la identidad asignada. Se interpreta como una transgresión al género, una confrontación con el “deber ser”. Es una batalla interna basada en el conflicto entre el “Ser para sí mismo” y el “Ser para los otros” (Lagarde, 1992).

Esto es justo lo que está ocurriendo en la actualidad. Puede observarse en distintos ambientes sociales. Un ámbito central de cambios de género es la sexualidad. El control de la fecundidad por parte de las mujeres ha generado grandes modificaciones en sus vidas. Les ha abierto más opciones de vida. Algunas mujeres participan en el mercado de trabajo, entran a la educación superior; realizan actividades que antes no estaban a su alcance. Ellas ya no son únicamente reproductoras ni guardianas del hogar. Son trabajadoras, profesionistas, novias, amantes, etc. Ahora, el límite del cuerpo femenino está dado por la capacidad de cada mujer de decidir sobre él. El cuerpo lleno de contenido cultural ya no puede controlar a las mujeres.

Las modificaciones de género también pueden verse en otros aspectos. Por ejemplo, en las instituciones matrimoniales, hay parejas que simplemente viven juntas y también hay parejas homosexuales que forman una familia. Aunque estas modificaciones todavía no tienen legitimidad, es posible que generen cambios en la autopercepción de género en los sujetos.

Dentro de los cambios generados en la identidad de género hay una contradicción fuerte. Lo que experimentan los sujetos es una sensación de goce y sufrimiento. Marcela Lagarde descubre “la doble vida” que llevan algunas mujeres (Lagarde, 1992:28). Algunas mujeres que participan en las actividades de ambas esferas, pública y privada, es decir, que tienen doble jornada, manejan valores dobles, lenguajes distintos, exigencias diferentes y derechos contradictorios, a veces sufren por la desintegración personal. La vivencia es la del conflicto interior entre partes del Ser. Por ejemplo, la parte de madre contra la parte de trabajadora. Esto se genera porque la identidad social de género sigue conservando su esquema tradicional y está profundamente interiorizada por las mujeres; forma parte de su identidad individual. Hay un fuerte conflicto entre identidad social e identidad subjetiva. Ellas se sienten culpables de no corresponder a los mandatos de género y experimentan sentimientos de culpa.

Según Lagarde, la contradicción más importante en la autopercepción de las mujeres es la de “Ser para los otros”, frente a la de “Ser para sí”. A las mujeres siempre se les ha asignado el papel del Otro: otredad, negación o alteridad con respecto al hombre. Para el hombre, la mujer era un misterio, amenaza, algo peligroso o una diosa que no puede estar en el mismo nivel que él. Como dice un proverbio chino, es la mitad del cielo, pero no la mitad de la tierra y menos aún la mitad del poder. La única forma de existir para las mujeres era ser sometidas a los hombres. Siempre han servido a ellos como madres, esposas, amas de casa. Es la posición asignada a las mujeres por la interpretación cultural de la capacidad reproductiva del cuerpo femenino.

Aun con la influencia racionalizadora y secularizadora de la modernidad, hay elementos que siguen siendo referencia básica en la construcción de la identidad femenina. Como primer elemento podemos mencionar el concepto de la subordinación. A pesar de que muchas mujeres se han insertado en el ámbito público y realizan las mismas actividades que los hombres, la desigualdad de género sigue presente en los salarios, las oportunidades de trabajo, etc. La subordinación femenina producida por la violencia simbólica de género ya no puede ser ignorada.

Otro elemento muy importante es el cuerpo. El cuerpo sigue siendo considerado como factor central de la identidad femenina. La concepción tradicional que asocia a la mujer con el cuerpo y con el sexo no ha dejado de afectar la forma de construcción de la identidad femenina. “La doble vida” que llevan algunas mujeres es el resultado de una de las contradicciones que ha generado la modernidad. Aunque las mujeres empiezan a tener el control sobre su propio cuerpo, la maternidad sigue pesando en ellas. El no ejercicio de la maternidad es visto como acto de egoísmo, traición al género; la respon-

sabilidad de los hijos sigue cayendo en los hombros de las mujeres. El orden simbólico no ha podido sacar el carácter físico (capacidad reproductiva) de las mujeres de los criterios básicos para la configuración de sujeto femenino.

A modo de conclusión

Actualmente, el tema de “género” parece estar en boga. Todos lo utilizan con diferentes acepciones, “creen” que saben su significado, y algunos hasta dicen que ya está superado. Las políticas públicas siguen centrando su atención en el cuerpo femenino —el cuerpo de madre—, y enfocadas en la reproducción. En los países con muy baja tasa de natalidad, han empezado a generarse políticas públicas pronatalistas para frenar el envejecimiento de la población.

Paralelamente, las mujeres han experimentado contradicciones en cuanto a la constitución de la identidad. La identidad femenina asignada socialmente (Mujer-Madre) no ha perdido su eficacia simbólica. Está arraigada fuertemente en la cultura occidental y en la subjetividad de los sujetos. A pesar de que se han abierto otras opciones de vida para las mujeres, el “deber ser” femenino sigue pesando en la conformación de la identidad subjetiva de cada persona. Hay una resistencia de ambas partes. Por un lado, la identidad social resiste el cambio del contenido empleando diferentes discursos sociales para conservar su núcleo, y por el otro, la identidad subjetiva intenta ser fiel a lo que siente y a innovar el “deber ser” femenino. El uso generalizado del “género” todavía no ha borrado la subordinación femenina. Falta un largo camino para que la identidad femenina, tanto social como subjetiva, pueda constituirse libre del género.

Recibido: septiembre, 2003

Revisado: diciembre, 2003

Correspondencia: Av. Petróleos Mexicanos 27/Col. Petrolera Taxqueña/
Del. Coyoacán/C. P. 04416/México, D. F./correo electrónico: hirolokita@hotmail.com

Bibliografía

Acevedo, Martha (1982), *El 10 de mayo* (VII Memoria y olvido: imágenes de México), México, Cultura/SEP.

- Bourdieu, Pierre (1996), "La dominación masculina", *La ventana*, núm. 3, julio, pp. 7-95.
- Burin, Mabel, Esther Moncarz y Susana Vélazquez (1991), *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith (1996), "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, 1996, pp. 303-326. ["Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 128-142.]
- De Barbieri, Teresita (1993), "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Debates de Sociología*, núm. 18, pp. 145-169.
- De Beauvoir, Simone (1997), *El segundo sexo. Tomo I. Los hechos y los mitos*, México, Alianza Editorial/Siglo Veinte.
- Derrida, Jacques (1984), "Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida", *Subjects/Objects*, pp. 5-19. (Transcripción del Pembroke Center Seminar, otoño, 1983.)
- (1979), *Spurs*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1976), *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Fernández, Ana María (1993), *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós.
- Fernández Poncela, Anna (1998), "Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo", *Nueva Antropología*, núm. 54, México, pp. 79-95.
- Foucault, Michel (1999), *La historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI (1ª ed., 1977).
- Giddens, Anthony (1998), *Shakaigaku (Sociología)*, Tokio, Jiritsu Shobo.
- Goodale, Jane (1980), "Gender, Sexuality and Marriage: A Kaulong Model of Nature and Culture", en Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-142.
- Keller, Evelyn Fox (1978), "Gender and Science", *Psychoanalysis and Contemporary Thought: A Quarterly of Integrative and Interdisciplinary Studies*, vol. 1, núm. 3, pp. 409-433.
- Lagarde, Marcela (1992), *Identidad de género*, Managua, OCS/D/OIT/OPS/AOS.
- Lamas, Marta (1996), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, pp. 327-366.
- (1994), "Cuerpo: diferencia sexual y género", *Debate feminista*, año 5, vol. 10, septiembre, pp. 3-31.
- Leach, Edmund (1978), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- Maier, Elizabeth (1999), "El mito de la madre", *Revista de ciencias sociales y humanidades*, año 19, núm. 45, enero-junio, pp. 79-106.
- Marshall, Barbara L. (1994), *Engendering Modernity: Feminism, Social Theory, and Social Change*, Cambridge, Polity Press.

- Mead, Margaret (1982), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Paidós.
- Moore, Henrietta L. (1999), *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra.
- Moreno, Amparo (1982), “Huellas de mujer en el pasado. Reflexiones en torno a partir del androcentrismo en la historia”, en varias autoras, *El sexismo en la historia*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 167-217.
- Ortner, Sherry (1974), “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-88.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.) (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rubin, Gayle (1996), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, pp. 35-96. [“The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.]
- Salles, Vania (2002), “Sociología de la cultura, relaciones de género y feminismo: una revisión de aportes”, en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, pp. 435-457.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán (1996), “El giro cultural en la investigación sobre la familia: un ejemplo con base en el estudio de los mitos”, *Sociológica*, vol. 11, núm. 32, septiembre-diciembre, pp. 173-184.
- Scott, Joan W. (1996), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, 1996, pp. 265-302. [“Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, 1986, pp. 1053-1075.]
- Serret, Estela (1994), *Género y poder: la constitución imaginaria de subjetividad política femenina*, México (tesis de maestría).
- (1992), “Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de Frontera Norte.