

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



LA VERDAD NOS HARA LIBRES

“INSURRECCIÓN EN TERRITORIOS CORPORALES:
APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA A LAS OBRAS
DUERME Y LA VIRGEN Y EL VIOLÍN
DE CARMEN BOULLOSA”

T E S I S

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN LETRAS MODERNAS

Presenta

RAPHAËL PAJARES

Directora de la tesis: Dra. Gloria Prado Garduño

Lectores: Dra. Blanca Ansoleaga Humana

Dra. Elizabeth Luisa de Régules Silva

México, D.F.

2012

Índice

Introducción.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO 1

1. Los estudios de género	9
1.1. Construcción y usos del concepto de género	9
1.2. Hacia una nueva concepción teórica de sexo y género	23

CAPÍTULO 2

2. El discurso anticatólico	59
2.1. Reflexiones sobre las cuestiones religiosas y el género.....	59
2.2. Conceptos represivos en la religión católica.....	86

CAPÍTULO 3

3. Aproximación hermenéutica a las obras <i>Duerme</i> y <i>La Virgen y el violín</i>	101
3.1. <i>Duerme</i>	101
3.2. <i>La Virgen y el violín</i>	122

Conclusiones.....	147
Obras citadas.....	152

Introducción

On n'est pas écrivain pour avoir choisi de dire certaines choses
mais pour avoir choisi de les dire d'une certaine façon [...]

L'écrivain d'aujourd'hui ne doit en aucun cas s'occuper des affaires temporelles;
il ne doit pas non plus aligner des mots sans signification ni rechercher uniquement la
beauté des phrases et des images : sa fonction est de délivrer des messages à ses lecteurs.

JEAN-PAUL SARTRE Qu'est-ce que la littérature ?

En su texto *Una introducción a la teoría literaria* el teórico británico Terry Eagleton define la literatura – después de un largo recorrido histórico – partiendo primero de una definición básica como “una obra de imaginación”, en el sentido de ficción, como “escribir sobre algo que no es literalmente real” (11) para después llegar a otra más amplia: “Quizá haya que definir la literatura no con base en su carácter novelístico o “imaginario” sino en su empleo característico de la lengua. De acuerdo con esta teoría, la literatura consiste en una forma de escribir [...] La literatura transforma e intensifica el lenguaje ordinario; se aleja sistemáticamente de la forma en que se habla en la vida diaria” (12). Para terminar Eagleton concluye que el concepto de literatura es muy difícil de definir totalmente pero que podría ser una “[f]orma de escribir altamente apreciable que no es una entidad estable” (22). El filósofo alemán Hans Georg Gadamer propone una definición en *Texto e interpretación*, que aun cuando se acerca bastante a la del teórico británico, difiere un poco incluyendo la noción de lenguaje:

No en vano la palabra «literatura» ha adquirido un sentido prestigioso, de forma que la pertenencia a ella constituye un toque de distinción. Un texto de este

género no significa la mera fijación de un discurso, sino que posee su propia autenticidad. Si el carácter del discurso consiste en que el oyente lo escucha de pasada y centra su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de manifiesto lo que es el lenguaje mismo (213).

Con respecto a la obra literaria, al igual que ocurre con la literatura, es difícil tener un concepto claro, sobre todo a nivel de su comprensión. A través de su(s) lectura(s) recuerda, como lo menciona Gloria Prado, “[u]na dimensión inaprehensible que se nos escapa, nos rebasa y se constituye en misterio indescifrable” (*Creación* 7). Y si como escribe Gadamer en *Texto e interpretación*: “La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo” (188) Gloria Prado dice que “[e]l texto al que nos enfrentamos no está dado desde un discurso inequívoco sino simbólico y por ende, polisémico, libre de los constreñimientos lógicos, léxicos, sintácticos y semánticos del lenguaje científico o incluso del coloquial, que nos inserta en el mundo del doble o del múltiple sentido en el que, partiendo de un contenido manifiesto desembocamos en otro implícito incrustado en el primero” (10). Así entender y poder definir el concepto de literatura, saber en qué consiste a pesar de sus sentidos múltiples, nos permite aclarar la meta de esa investigación: la interpretación de los textos. De ahí y en cuanto a los temas que desarrollaré más adelante, me pareció fundamental el trabajo literario de Carmen Boulosa y, muy particularmente las novelas *Duerme* y *La virgen y el violín* que, además, son obras poco estudiadas y casi confidenciales lo que me generó más intereses aún.

Carmen Boulosa es una escritora mexicana nacida en la ciudad de México el 4 de septiembre de 1957. Publicó su primera novela *Mejor desaparece* en 1987 pero se hace conocer realmente al público en 1989 cuando publica *Antes* que refleja, en gran parte, el trauma de la pérdida de su

madre cuando era niña. La mayoría de sus obras como *Llanto*, *La otra mano de Lepanto*, *Duerme*, *De un salto descabalga la reina*, *Son vacas somos puercos*, *La virgen y el violín*, *Las paredes hablan* etcétera tratan temas históricos como la conquista y las colonias donde los personajes principales (femeninos y “marginales” como travestis, transgéneros y homosexuales) se encuentran sumergidos en una sociedad patriarcal cruel, represiva, machista y sangrienta dominada por sus tradiciones sociales y religiosas totalmente hostiles a lo no normativo. Carmen Boullosa es, también, poetisa y dramaturga. Hoy en día cuenta con treinta y siete obras publicadas en más de veinte años de escritura. Aunque vive y trabaja como profesora en Nueva York desde el principio de los años noventa, se considera, como lo reveló en la revista *Grafema* en 2007 y en su única y breve autobiografía *Cuando me volví mortal* en 2010, como una escritora mexicana feminista y anticatólica, debido, entre otras cosas, a la pertenencia de sus padres al *Opus Dei* y a todas las restricciones que sufrió cuando era más joven, a causa de dicha doctrina.

Carmen Boullosa, en su narrativa, deconstruye en la configuración de las dos novelas – que forman parte del corpus de la investigación aquí realizada – una cierta realidad histórica del siglo XVI para refigurar, mediante el discurso, una sociedad destrozada por la mano del hombre cuya esperanza de reconstrucción o futuro diferente es imposible. Por otra parte, Boullosa relaciona la opresión de la sociedad sobre sus personajes marginados (femeninos en gran parte pero no solamente) a la relación íntima entre el patriarcado y la religión católica a través de mecanismos sumamente represivos. Sin embargo me resulta importante abordar el hecho de que, entre todos los factores que oprimen a los protagonistas rechazados, el criterio ante el que Boullosa realiza una crítica es a través del discurso literario. De ahí que mi estudio plantea una hipótesis central que es la siguiente: **en las obras *Duerme* y *La virgen y el violín* se denuncia la opresión en una sociedad patriarcal, recreada como tela de fondo, cuya complicidad con las tradiciones**

religiosas (católicas) permite marginar, excluir, amenazar y destruir a personajes que no corresponden a un esquema normativo de vida.

La pregunta principal que intentaré contestar a lo largo del análisis de ambas obras es: **¿Existe un modelo determinante de la opresión social y religiosa que quiera someter y mantener en condición marginada a los cuerpos de los protagonistas de las dos obras de Boulosa?** El objetivo final, que se basará a partir de un marco teórico que desarrollaremos más adelante, es demostrar que tanto la sociedad patriarcal como la religión (ambas de ficción) son represivas y son modelos de intolerancia a todo lo no cumplido de acuerdo a sus planteamientos y experiencias.

Entonces partiremos, con la meta de comprender los textos, a probar la hipótesis y responder a las preguntas centrales, de una propuesta metodológica que aplicaremos a los textos literarios de la investigación. La aproximación a dichos textos literarios se hará desde una plataforma como es rica y amplia la hermenéutica. De ahí surge la primera pregunta: ¿Qué es la hermenéutica?

Gadamer en su texto *Verdad y método II* escribe que “[L]a palabra hermenéutica es antigua; pero también la cosa por ella designada, llámesela hoy interpretación, exposición, tradición o simplemente comprensión” (293). Gloria Prado, en un recorrido por la historia de dicha disciplina en *Neohermenéutica, literatura, filosofía y otras disciplinas* dice que la hermenéutica, en su inicio, se practicaba “[e]ntre los hebreos como una práctica de interpretación de los textos sagrados. Posteriormente los griegos la utilizaron pero en un sentido muy diferente” (9-10). En realidad, y para resumir el rodeo histórico de Gloria Prado, era para entender los mensajes dados por los dioses a los hombres. Así entendida, la definición de la hermenéutica se plantea una segunda pregunta: ¿Por qué la hermenéutica?

Retomando la propuesta de Ortega y Gasset, Gloria Prado menciona que:

El texto, cualquiera que éste sea, se presenta ante nosotros como un enigma por descifrar. Como un proceso dinámico no acabado en el que la participación del descifrador resulta esencial. El texto se completa en el acto amoroso que se realiza entre él y su receptor, mas para que ello ocurra, este último tendrá que realizar un trabajo dirigido a su comprensión. Saber no es comprender – vuelve a asegurar Ortega – y eso es justo. Cuando se lee un texto es necesario ponerse en la situación del lector ideal al que el autor lo destina. De este lector que tenía en mente como socio, cómplice o pareja quien lo inventa cuando inventa el texto mismo. Así, texto y receptor o destinatario participan de un mismo acto creador – poético – el del creador del texto (*Creación* 26-27).

La hermenéutica entonces permite el acceso a lo implícito a través de la interpretación que hace propio lo ajeno para el lector del texto:

Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicación y acreditación de nuestros prejuicios que más bien los pone a prueba. Los expone a la propia duda y al contraste del otro [...] El intérprete debe superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto (el discurso) no puede realizar su misión de ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer cuando se logra la comprensión. Por eso el discurso del intérprete no es un texto sino que *sirve* a un texto (Gadamer, *Texto* 195-211).

La hermenéutica en que nos basaremos es la hermenéutica filosófica y reflexiva explicada por el filósofo francés Paul Ricoeur en su texto *Tiempo y relato I*. Denominada triple mimesis, se propone según el esquema siguiente: mimesis I, II y III y corresponden a la prefiguración, configuración y refiguración. La mimesis II para Ricoeur aunque inseparable de las dos otras (el antes y el después de la creación) sería, a final de cuentas la más importante siendo la “mimesis-creación” (109). En su texto *Para qué sirve Paul Ricoeur en crítica y creación literarias*, Eduardo Casar resume y explica la función de la triple mimesis que, por otra parte implica la transformación del sujeto lector:

Cada una de las tres mimesis nos avisa sobre ciertas características del proceso literario: la primera acentúa el carácter pre-narrativo de la experiencia, cualquiera que éste sea, y la señala como mediada por una determinada estructura simbólica: la experiencia viene pre-cocida narrativamente no sólo desde el momento en que nos proponemos captarla de modo literario, sino en su libre existencia suelta como pura acción; o, dicho desde otro ángulo, no hay acción pura en términos humanos. Una de nuestras características existenciales es que somos un «ser enredado en historias». La segunda mimesis corresponde al momento de configuración donde, de la dialéctica entre el lenguaje y el sujeto que lo ejerce, resulta una determinada estructura, siempre atravesada por los recursos literarios retóricos de cada cultura y cada época. La tercera mimesis tiene más que ver con la recepción, y sus rasgos distintivos serán tratados por Ricoeur, fuera ya de la noción de mimesis [...] el lenguaje, efectivamente, dice tal y tal cosa, de equis manera, de acuerdo con cierta funcionalidad significativa que se sostiene por las correspondencias al interior del discurso, pero siempre «dice algo *sobre* algo». Es

en este sentido que «el lenguaje no constituye un mundo por sí mismo» (106-107).

La segunda propuesta metodológica que usaremos y que entretejeremos para nuestro análisis es el rechazo de la explicación de una obra literaria a partir de la biografía del autor. Retomando los principios de los formalistas rusos, Roland Barthes hace una reflexión teórica donde afirma que la escritura cuenta, relata los hechos sin intervenir en la realidad convirtiendo dicha escritura en puro ejercicio de símbolo “[d]onde el sujeto pierde su voz y su identidad y el autor entra en su propia muerte” (*La muerte* 99). Si como lo menciona Barthes, el autor fue inventado al salir de la Edad Media, por otra parte domina la necesidad de sustituir el autor por el lenguaje. En efecto el lenguaje conoce un sujeto (vacío) y no una persona real. En resumidas cuentas para el semiólogo francés el autor no existe porque muere al entrar en la narración / creación y entonces la fuente y la explicación se encuentran dentro de la lectura del texto convirtiendo al lector en el recogedor de la multiplicidad de la escritura y de la unidad del texto: “la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco y negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (101). Cabe destacar que años después de la publicación de la reflexión teórica sobre *La muerte del autor*, Barthes borra la palabra muerte (tal vez considera como fuerte y radical) por la de la desaparición del autor. En ambos casos se vacía la paternidad o influencia del autor en el texto.

El presente trabajo también tendrá como marco teórico los estudios de género y las críticas del sistema religioso desarrolladas por los filósofos franceses Michel Foucault y Michel Onfray como por el padre del psicoanálisis Sigmund Freud que se encontrarán respectivamente en los capítulos uno y dos. El tercero y último capítulo se enfocará en la aproximación hermenéutica de

las dos obras de Carmen Boullosa en el cual, y al igual que los dos anteriores, se tendrá que probar la hipótesis central de la investigación ya mencionada más arriba. En resumidas cuentas el trabajo se presentará según el esquema siguiente:

- Capítulo I: Analizar primero el concepto de género y las teorías que se acercan a nuestro tema de investigación para posteriormente aplicarlos en la aproximación hermenéutica del capítulo final. En efecto como lo veremos más adelante, los estudios de género pueden ofrecer una lectura interpretativa para entender el funcionamiento de la sociedad patriarcal y de su represión con el fin de hacer una crítica construida.

- Capítulo II: Analizar las propuestas de los teóricos ya mencionados para aplicarlas en las dos obras de Boullosa especialmente en *La virgen y el violín* cuya narración se acerca más al tema de la religión como organización represiva y ligada con el patriarcado.

- Capítulo III: Realizar – partiendo de los resultados de las propuestas teóricas de los capítulos anteriores y aplicando la triple mimesis de Paul Ricoeur – una aproximación hermenéutica tomando como eje central a los personajes principales de cada obra para obtener así la respuesta a la hipótesis de ese trabajo.

Capítulo 1

Los estudios de género

En este capítulo se definirá el concepto de género a través de un breve recorrido histórico y se pondrá de relieve el impacto que la invención de dicho término tuvo durante la segunda mitad del siglo XX hasta hoy en día. A continuación enfocaremos nuestro interés por los *estudios de género* a lo no normativo de los personajes marginados de las obras de Boullosa, ya que dichos estudios abarcan un territorio muy amplio, que tendremos que restringir a la hipótesis de nuestro trabajo. Los conceptos que analizaremos de los *estudios de género* serán aplicados y entretejidos en el capítulo tres para formar una crítica a la represión social.

1.1 Construcción y usos del concepto de género

El término “género” juega un papel fundamental no solamente en los estudios de género sino, también, en la vida cotidiana de cada uno. Según las investigaciones de la filósofa española Beatriz Preciado en su texto *Testo Junkie*, la palabra “género” – que va a dar nombre a los mismos estudios – aparece por primera vez en los Estados Unidos a mediados del siglo XX:

Le psychologue pour enfants John Money, chargé du traitement des bébés intersexués, est le premier à utiliser, en 1947, la notion de *gender*, qu’il développera cliniquement, avec Anke Ehrhardt et Joan et John Hampson, pour

évoquer la possibilité de modifier, par des moyens hormonaux ou chirurgicaux, le sexe des bébés nés avec des organes génitaux et / ou de chromosomes que la médecine, avec ses critères visuels et discursifs, ne peut classer comme strictement féminins ou masculins¹ (Preciado 93).

Esta nueva forma de nombrar creó un sistema semántico que tuvo una repercusión fundamental para repensar las identificaciones y las prácticas sexuales: logró disociar masculino de varón y femenino de mujer. Así cuando aparece en Francia en 1949 *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir cuya perspectiva antiesencialista originó, a partir de los años 60 en Europa y en los Estados Unidos que las visiones de la diferencia de los sexos se propusiera como una diferencia que viene de una construcción social y no de características naturales o biológicas. A partir de esa fecha, el término “género” comenzó a circular en las ciencias sociales y en los discursos de las feministas. Cabe destacar que la palabra tiene que entenderse de una forma distinta de la caracterización tradicional referente a tipo o especie como el género gramatical por ejemplo el que, además, hace referencia a dos géneros: el masculino y el femenino. Definir exactamente el término género y entenderlo resulta difícil cuando uno se interesa en los estudios de género por la polisemia de dicha palabra ya que la gente que se encuentra fuera del medio académico lo percibe, en toda lógica, como un concepto que designa el sexo. Es importante

¹ El psicólogo John Money encargado del tratamiento de los bebés intersexuales fue el primero en usar, desde 1947, la noción de *gender* que desarrolló clínicamente con Anke Ehrhardt y Joan Y John Hampson, evocando la posibilidad de modificar, por medios hormonales o con cirugía, el sexo de los bebés nacidos con genitales y / o cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede clasificar como estrictamente femeninos o masculinos (Traducción propia).

subrayar que atribuir a la palabra una definición definitiva e inmutable es imposible. En efecto, sus usos, muy ligados con lo social, son múltiples según el área en el que se encuentren como por ejemplo la antropología, la filosofía, las ciencias sociales, el pensamiento feminista, *Queer*, etcétera. Además, el término tiene una historia donde adquirió usos concretos durante el siglo XX entre los años 30 y los años 70. El género se definió primero como “sexo social” antes de transformarse, a partir de los años 70, (gracias a los movimientos feministas de los países occidentales) en un concepto que adquiere consistencia y que usaremos como propuesta en los personajes de ficción en la aproximación hermenéutica del capítulo tres.

Antes de que vayamos más allá en el desarrollo del porqué de los estudios de género, es esencial aclarar, de qué manera y bajo qué definición se va a usar el concepto de género. El *Diccionario de estudios de género y feminismos* de Susana Beatriz Gamba propone la definición siguiente:

El género como categoría social, es una de las contribuciones teóricas más significativas del feminismo contemporáneo. Esta categoría analítica surgió para explicar las desigualdades entre hombre y mujeres, poniendo el énfasis en la noción de multiplicidad de identidades. Lo femenino y masculino se conforman a partir de una relación mutua, cultural e histórica [...] La problematización de las relaciones de género logró romper con la idea de su carácter natural. Lo femenino o lo masculino no se refieren al sexo de los individuos sino a las conductas consideradas femeninas o masculinas [...] Aunque no constituye una categoría cerrada sino en pleno desarrollo, la perspectiva de género favorece el ejercicio de una lectura crítica y cuestionadora de la realidad para analizar y transformar la situación de las personas. Se trata así de crear nuevas construcciones de sentido

para que hombres y mujeres visualicen su masculinidad y su femineidad a través de vínculos no jerarquizados ni discriminatorios (119-122).

Partiendo de esa definición podemos decir que el concepto de género implica la producción de una frontera entre dos categorías de sexo: el sexo masculino y el sexo femenino. Cabe destacar que dicha dualidad o dimensión normativa marca en sí misma una opresión que genera violencia para que se mantenga la diferencia entre hombres y mujeres. La antropóloga mexicana Marta Lamas, basándose en la definición de sexo y de género dada por el Instituto de Medicina de Estados Unidos, subraya en su texto: *Cuerpo: diferencia sexual y género* la separación entre los dos términos que son, al fin y al cabo, totalmente opuestos:

No deja de ser sorprendente que quienes trabajan desde la biología hayan adoptado el concepto de *género*, mientras que en el ámbito de las ciencias sociales se ha instalado la negación del sexo. Por ejemplo, el *Committee on Understanding the Biology of Sex and Gender Differences*, del Instituto de Medicina de Estados Unidos, dependiente de la Academia de Ciencias, define *sexo* como la clasificación de los entes vivos en machos y hembras, de acuerdo con sus órganos reproductivos y las funciones asignadas por su determinación cromosómica; y *género* como la autorrepresentación de las personas como hombres o mujeres y la manera en que las instituciones sociales responden a las personas a partir de presentación individual (15).

La otra definición del concepto de género que abrió el paso a una nueva concepción de género y sexo se hizo a partir de los años 90 gracias a la filósofa norteamericana Judith Butler y la publicación de su texto *Gender Trouble*. La autora pone de relieve el problema natura / cultura como se encuentra en la distinción sexo / género. Para resumir la propuesta de Butler, podemos

decir que el género es una ficción cultural, un efecto performativo y una producción discursiva.

Así la construcción del concepto de género queda en la dimensión de la ideología biológica:

Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad, la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista. Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia, de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya es potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo (*El género* 54).

Partiendo de estas tres definiciones y, sin pretender dar una definición inmutable, definitiva y exclusiva del concepto de género, al mencionar dicha palabra en este trabajo nos referiremos a la explicación que parece más adecuada para la interpretación de las condiciones de los personajes de ficción que es la siguiente: el género corresponde a una palabra que no significa ni mujer, ni hombre, ni sexo, sino sistema que divide a los hombres de las mujeres y que estructura las categorías de pensamiento dentro de la sociedad patriarcal, defendida ésta por instituciones como las religiones monoteístas, las ciencias naturales o la genética. A nivel gramatical, el género de un sustantivo significa que lo masculino o lo femenino no hace referencia a la naturaleza de las cosas. Por ejemplo, la silla no es más femenina que el sillón que es masculino y si por ejemplo el sol es masculino en francés o en español, en alemán no. El

género es, entonces, una convención social por decir que tal cosa o persona es femenina o masculina. La diferencia entre los sexos no es inmutable, existe solamente en la Historia. El sexo no se puede separar de las normas sociales que, por definición, no son naturales. Por otra parte hablar de la teoría de género es un error que equivale a sugerir: “sólo es una teoría” o, mejor dicho, “no está probada”. Por eso, el género no es una teoría sino un paradigma (como lo veremos más abajo) que define nuestra manera de ver.

1.1.1 La diferencia entre sexo, género y cuerpo

Al igual que la palabra género, definir lo que es un sexo y entenderlo resulta ser un asunto problemático. De ahí la pregunta siguiente: ¿De qué se habla concretamente cuando hablamos de la noción de sexo y qué se busca cuando intentamos determinar el sexo de una persona? En el texto colectivo *Introduction aux Gender Studies* de investigadores en sociología de la universidad de Boeck en Bruselas a la pregunta ¿Qué es el sexo?, encontramos la respuesta siguiente: “La polysémie du terme sexe nous indique le sens de la figure de style, la synecdoque, qui permet de considérer la partie pour le tout, le sexe anatomique comme signe extérieur, résumé et principe d’identification des hommes et des femmes”² (24). En su texto *Manifiesto contrasexual*, Beatriz Preciado denuncia un esquema dividido en tres elementos inmutables: sexo

² La polisemia del término sexo nos indica el sentido de la figura de estilo, la sinécdoque, que permite considerar el sexo anatómico como signo exterior, principio de identificación de los hombres y de las mujeres (Traducción propia).

/ naturaleza / heterosexual.

El sexo, como órgano y práctica, no es ni un lugar biológico preciso ni una pulsión natural. El sexo es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino / masculino), haciendo coincidir ciertos efectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas. La naturaleza humana es un efecto de tecnología social que reproduce en los cuerpos, los espacios y los discursos la ecuación naturaleza = heterosexualidad (17).

Así entendemos que la designación a la pertenencia y a las categorías (masculino / femenino) se hace bajo el criterio convencional del órgano anatómico (genitales). En el texto *XY De l'identité masculine* la filósofa francesa Elisabeth Badinter subraya (no sin ironía) que la genética también, pretende definir y dividir las categorías de sexo en dos:

XY est la formule chromosomique de l'homme. S'il n'y a pas d'accident de parcours, ces deux chromosomes déclenchent tous les mécanismes de la différenciation sexuelle qui font qu'un homme n'est pas une femme. Définitivement identifiés en 1956, les chromosomes sexuels définissent le sexe génétique masculin et symbolisent l'origine de l'histoire de l'homme. Mais si XY est bien la condition première de l'être humain masculin, cela ne suffit pas à le

caractériser. Il y a des personnes XY, physiquement normales, qui méconnaissent leur identité masculine [...] le devenir masculin met en jeu des facteurs psychologiques, sociaux et culturels qui n'ont rien à voir avec la génétique³ (9).

Retomando la idea de Badinter, podemos decir que la ciencia tampoco permite una definición exacta de la palabra “sexo” y si el sexo es atribuido desde el nacimiento se plantea entonces la necesidad social de tener un sexo determinado. En el caso de la intersexualidad (sinónimo histórico de hermafroditismo) el texto *Introduction aux Gender Studies* nos dice que hay “[d]es sexes indéterminés qui sont construits et reconstruits en fonction de critères directement liés à la nécessité sociale de distinguer les hommes des femmes [...] les sexes sont construits, jusque dans leur matérialité, par le genre⁴” (25). Entonces bajo una lógica normativa – la de escoger un sexo masculino o femenino – lo que se determina por “sexo” resulta difícil (por no decir imposible) de definir con exactitud. El sexo abarca un conjunto de datos biológicos y no solamente un elemento que nos permite considerar quién es macho y quién es hembra. El texto *Introduction aux Gender Studies* nos dice que “[s]i ces données sont d'ordre biologique, le

³ XY es la fórmula cromosómica del hombre, XX es la de la mujer. Si no hay accidentes, ambos cromosomas hacen que todos los mecanismos de la diferenciación sexual se pongan en marcha para distinguir un hombre de una mujer y viceversa. Identificados en 1956, los cromosomas sexuales definen el sexo genético masculino y simbolizan el origen de la historia del hombre. Pero si XY es la condición primera del ser humano masculino, eso no basta para caracterizarlo. Existen personas masculinas, normales físicamente que ignoran su identidad masculina [...] el futuro de lo masculino depende de factores psicológicos, sociales y culturales que no tiene nada que ver con la genética (Traducción propia).

⁴ [s]exos indeterminados que están contruidos y reconstruidos en función de criterios directamente ligados con la necesidad social de distinguir a los hombres de las mujeres [...] los sexos están contruidos por el género (Traducción propia).

travail par lequel elles sont liées ensemble et unifiées est en revanche social”⁵ (26). Determinar un sexo es, entonces, un acto social. Badinter opone a dicha clasificación normativa el pensamiento dominante del unisexo que existió hasta el principio del siglo XVIII: “Être un homme ou une femme était avant tout un rang, une place dans la société, un rôle culturel, et non un être biologiquement opposé à l’autre [...] À la fin du XVIII ème siècle, des penseurs d’horizons différents insistent sur la distinction radicale entre les sexes, qu’ils fondent sur les nouvelles découvertes biologiques [...] c’est le triomphe du dimorphisme radical”⁶ (20). Al resumir dichas reflexiones, el sexo sería, pues, el resultado de un proceso doble en el cual un conjunto de datos están unificados y reducidos a uno solo cuyo papel biológico tiene una importancia fundamental: “Le sexe, domaine de la science biologique, est naturalisé en *tant qu’objet scientifique*. Les «disciplines scientifiques» construisent des objets comme «naturels» par le simple fait qu’elles les étudient”⁷ (Bereni 27). La oposición sexo / género queda también dependiente de otra oposición: naturaleza / cultura y la biología contribuye en subrayar esta dicotomía. A continuación se puede decir que pertenecer a una de las dos categorías (masculino / femenino) es, también, entrar en una clase de seres únicos: los seres humanos. Situar-se afuera de

⁵ [s]i dichos datos pertenecen al orden biológico, el trabajo por el cual están ligados juntos y unificados pertenece a lo social (Traducción propia).

⁶ Ser hombre o mujer era, ante todo, la pertenencia a un rango y no un ser biológicamente opuesto al otro [...] al final del siglo XVIII, varios pensadores de Europa insistieron en la distinción radical entre los sexos, que sostienen bajo los nuevos descubrimientos biológicos [...] es el triunfo del dimorfismo radical (Traducción propia).

⁷ El sexo, dominio de la ciencia biológica, pertenece a la naturaleza *como objeto científico*. Las «disciplinas científicas» construyen objetos como «naturales» porque tiene que estar estudiados (Traducción propia).

dicha clasificación sería decir que no existe ningún otro tipo de humanidad. Sin embargo una crítica radical de dicho binarismo empezó a desarrollarse a partir de los años 90 con el movimiento transgénero: “[q]u’il s’agisse d’un transsexuel décidant de «changer de sexe» par le moyen d’une opération chirurgicale, d’une personne intersexuelle à l’anatomie génitale indéterminée, ou encore d’un individu ne se reconnaissant ni comme homme ni comme femme, l’identité «trans» remet en question le système de bicatégorisation de genre”⁸ (Bereni 28). Se entiende por transgénero según el *Diccionario de estudios de género y feminismos* la definición siguiente:

una persona que vive en un género diferente de aquel que le fuera asignado al nacer, pero que no desea modificar quirúrgicamente los marcadores corporales del género (en particular, sus genitales) para conformar estereotipos culturales de corporalidad masculina o femenina [...] es un término que incluye en su enunciación a todas aquellas personas que, de modos diversos, contradicen la relación *congruente y necesaria* entre corporalidad, deseo e identidad y expresión de género asociada con el binarismo sexual heteronormativo occidental [...] el término trans ha adquirido en la actualidad una popularidad creciente como denominación inclusora (Gamba 325).

⁸ [q]ue se trate de un transexual que decide «cambiar de sexo» por el medio de una operación quirúrgica, de una persona intersexual cuya anatomía genital está indeterminada o un individuo que no se reconoce ni como hombre ni como mujer, la identidad «trans» interroga el sistema de bicategorización de género (Traducción propia).

A través de la palabra transgénero se esboza una crítica antiesencialista al rechazar a los transexuales quienes refuerzan más que destrozan las categorías de género. En efecto los transgéneros “[c]onsidèrent qu’il faut renoncer à l’expérience du passage, refuser l’invisibilité et la sécurité du repli dans un sexe attesté, et ouvrir à une politique de contestation pleine et entière du genre”⁹ (Bereni 32).

En su texto *Manifiesto contrasexual*, Preciado propone una teoría de resistencia a partir del cuerpo que llama contrasexualidad y que se acerca al pensamiento trans en cuanto a la voluntad de deshacer la categoría de género:

La contrasexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos sobre otros [...] es un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas [...] En el marco del contrato contrasexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes, y reconocen a los otros como cuerpos hablantes [...] la sociedad contrasexual se dedica a la deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género (13).

Preciado hace una reflexión donde la resistencia se hace desde el cuerpo y a través de

⁹ [c]onsideran que hay que renunciar a la experiencia del pasaje, renunciar a la invisibilidad y a la seguridad al entrar en una categoría binaria opresiva y abrirse a una política de contestación del género (Traducción propia).

prácticas rebeldes a la disciplina normativa. Siguiendo a Foucault en su texto *Sexualidad y poder*, la filósofa española se enfoca en la contra productividad como la forma más eficaz de resistencia en lugar de la lucha contra la prohibición. Es decir llevar a cabo prácticas alternativas que la autora denomina como “tecnologías de resistencia” o formas de “contra disciplina” sexual:

El nombre de contrasexualidad proviene indirectamente de Foucault, para quien la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en nuestras sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición [...] sino la contraproductividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna. Las prácticas contrasexuales que van a proponerse aquí deben comprenderse como tecnologías de resistencia, dicho de otra manera, como formas de contra disciplina sexual (*Manifiesto* 14).

1.1.2 El género como categoría social: el patriarcado

Es importante ahora para la continuación del análisis del concepto de género, abordar la cuestión del patriarcado y, en una segunda etapa, analizarla. ¿Qué es el patriarcado? El *Diccionario de estudios de género y feminismos* nos da una primera definición: “En su sentido literal significa gobierno de los padres. Históricamente el término ha sido utilizado para designar un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el varón jefe de familia, dueño del patrimonio, del que formaban parte los hijos, la esposa, los esclavos y los bienes. La familia es, claro está, una de las instituciones básicas de este orden social” (257).

Se entiende por familia, la familia patriarcal tradicional en la que se encuentran el padre, la madre y los hijos(as) ya que el patriarcado impone, en su contrato tácito sexual, una vida

heterosexual reproductiva obligatoria para su propia continuidad. También es interesante lo que dicho *Diccionario*, en su larga definición, destaca a propósito de la relación Conquista / Patriarcado en cuanto al tema de la obra *Duerme* de Carmen Boullosa: “En la América conquistada por los españoles, la subordinación de las mujeres se consolida especialmente a través de las Leyes de Partidas, la familia patriarcal y la influencia y poder de la Iglesia Católica, continuándose en las leyes de los estados-nación del siglo XIX” (Gamba 258).

En Francia, a partir de los años 70, se desarrolló una corriente feminista importante llamada “las feministas materialistas” que basa su método de análisis sobre el concepto del materialismo heredero del marxismo. Es decir que la sociedad es analizada en términos de clases antagónicas históricamente constituidas y las mujeres integran una de esas clases. El movimiento materialista reivindica una igualdad real entre hombres y mujeres y considera que las diferencias sociales son consecuencia directa de la dominación patriarcal y no de la naturaleza. A partir de dichas reflexiones, el concepto de género no aparece como hecho social sino como divisor social: “Il s’agit bien d’un «diviseur» au sens d’un système de relations sociales produisant deux sexes posés comme antagonistes : les hommes et les femmes [...] le genre est le système de division hiérarchique de l’humanité en deux moitiés inégales”¹⁰ (Bereni, 21). Las feministas materialistas consideran el concepto de género como sinónimo de patriarcado. El texto *Introducción a los*

¹⁰ Se trata de un «divisor» en el sentido de un sistema de relaciones sociales que produce dos sexos como algo antagónico: los hombres y las mujeres [...] el género es el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades no iguales (Traducción propia).

Gender Studies da otra definición de patriarcado que permite entenderlo como un “[S]ystème de subordination des femmes qui consacre la domination du père sur les membres de la famille. Les féministes insistent en particulier sur les aspects politiques – et non naturels – de cette oppression. On doit au féminisme matérialiste une analyse particulièrement détaillé du fonctionnement économique de ce système par lequel le père de famille exploite le travail – non rémunérée – de son épouse ”¹¹ (21). La idea de naturaleza representa la opresión de las mujeres: “Le fait d’être traitée matériellement comme une chose fait que vous êtes aussi dans le domaine mental considérée comme une chose”¹² (Bereni 22). Así el término género se entiende como la división social que determina los sexos y es, en un tercero y último punto, un sistema de dominación. Si el género es, como lo vimos, un divisor social, de él surge un producto, una lógica, una consecuencia que Lamas en su texto *Cuerpo: diferencia sexual y género* llama “nefasta” y que son “[e]l sexismo (la discriminación con base en el sexo) y la homofobia (el rechazo irracional a la homosexualidad)” (125). El pensamiento feminista, dice Lamas a propósito de la categoría de género, tiene como “[h]ilo conductor la «desnaturalización» de lo humano: mostrar que no es «natural» la subordinación femenina, como tampoco lo son la heterosexualidad y otras prácticas” (*Cuerpo* 126).

¹¹ [S]istema de subordinación de las mujeres que eleva la dominación del padre sobre los miembros de la familia. Las feministas insisten sobre los aspectos políticos y no naturales de dicha opresión. Se debe al feminismo materialista un análisis muy detallado del funcionamiento económico de dicho sistema en el cual el padre de familia explota el trabajo en casa de su esposa y en el centro de la opresión se encuentra la institución del matrimonio (Traducción propia).

¹² El hecho de ser tratada materialmente como una cosa hace que una se sienta mentalmente como una cosa (Traducción propia).

1.2. Hacia una nueva concepción teórica de sexualidad y género

El término y concepto de sexualidad como se concibe hoy en día, es decir una sexualidad pensada según la posición social o la identidad de género, nació en Occidente a partir del siglo XVIII. Michel Foucault, en su texto *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber* revela que la sexualidad es, ante todo, una formación socio cultural y las “etiquetas” de la orientación sexual resultan directamente de dicha construcción. También el nacimiento del psicoanálisis freudiano que surgió al final del siglo XIX, ayudó a pensar la sexualidad como la causa interna de los comportamientos exteriores.

1.2.1 La distinción entre género y sexualidad: ¿Un producto de la Historia?

En la época de la Grecia antigua, la relación entre dos personas era considerada como una relación y no como una acción sobre el otro que sería contrario a la concepción de hoy. En aquella época lo que una persona podía hacer a la otra (cualquiera que fuera su sexo) dependía del nivel jerárquico que existía en la relación de pareja. Según el filósofo francés Michel Foucault, se crearon nuevas lógicas para mencionar lo que estuviera relacionado con el sexo a partir de la Reforma y de la Contrarreforma que llama “dispositivo de sexualidad”:

Lo que ha ocurrido desde el siglo XVII puede descifrarse así: el dispositivo de sexualidad, que se había desarrollado primero en los márgenes de las instituciones familiares (en la dirección de conciencias, en la pedagogía), poco a poco volverá a centrarse en la familia [...] una familia reorganizada, más cerrada sin duda, intensificada seguramente en relación con las antiguas funciones que ejercía en el dispositivo de alianza. Los padres y los cónyuges llegaron a ser en la familia los principales agentes de un dispositivo de sexualidad que, en el exterior, se apoya

en los médicos, los pedagogos, más tarde los psiquiatras, y que en el interior llega a acompañar y pronto a «psicologizar» o «psiquiatrizar» los vínculos de alianza. Entonces aparecen estos nuevos personajes: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza al matrimonio o descuida a su mujer [...] En el dispositivo de sexualidad la familia es el cristal: parece difundir una sexualidad que en realidad refleja y difracta (*Historia* 135).

Al nombrar el sexo como “dispositivo de sexualidad”, está claro que el filósofo francés se refiere a un verdadero ciclo represivo de la sexualidad donde empiezan las restricciones y las prohibiciones antes de regularizarse como concepto durante el siglo XIX: “[L]a historia de la sexualidad, si se quiere centrarla en los mecanismos de represión, supone dos rupturas: Una, durante el siglo XVII: nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos de decencia [...] silencios y pudores imperativos del lenguaje; la otra, en el siglo XX...” (*Historia* 140).

Para explicar el concepto de sexualidad partiremos del *Diccionario de estudios de género y feminismos* que se basa en las investigaciones de Foucault planteadas en su texto *Historia de la sexualidad*:

La sexualidad aparece como concepto en las postrimerías del siglo XVIII; algunos investigadores y estudiosos interpretan que los fenómenos políticos que caracterizaron el final de ese siglo (el surgimiento del Estado, el análisis de las diversas formas de producción económica, las relaciones de fuerza que se entablan entre burguesía y aristocracia, además de la idea de población asociada a

la natalidad como proceso demográfico de producción) fueron relevantes para la construcción del concepto. En esa construcción también coadyuvaron los aportes del derecho, las nascentes filosofías y los nuevos modos de pensar que circulaban formando parte de los discursos de la época en Europa, los aportes de los antropólogos que regresaban de países «exóticos», la medicina en general y la psicopatología: la combinatoria de esas disciplinas y discursos compaginó un campo de relaciones, que incluyó los saberes populares junto con los nuevos conocimientos y la inserción de fantasías personales. La progresiva articulación y el desarrollo de las instancias y categorías anteriormente citadas facilitaron la creación de un concepto que resultó desmesuradamente abarcativo y que introdujo la idea de placer como «algo» que se podía pensar y no solamente sentir (Gamba 114).

Fue hasta el siglo XX, como lo menciona Marta Lamas, cuando “[s]e fue aceptando que la sexualidad no es «natural», sino que ha sido y es construida. De Freud a Foucault, del postestructuralismo a la teoría feminista, han ido en aumento los argumentos antiesencialistas” (*Cuerpo* 61). Así, el proceso de la construcción de la sexualidad nació después de lo que se llama la orientación sexual y en cuanto a la actividad sexual, depende la identidad de cada quien. Dice Lamas que “[E]l género, como simbolización de la diferencia sexual, ha definido a la mujer y al hombre como seres «complementarios», con diferencias «naturales» propias. Así como el género ha dificultado la conceptualización de las mujeres y los hombres como «iguales», también ha excluido simbólicamente la sexualidad entre personas del mismo sexo” (*Cuerpo* 77). Según Foucault, la construcción de una identidad sexual surgió en Occidente a partir del siglo XVIII. En *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, el filósofo nos dice que cuando empezaron

las grandes epidemias de pestes durante dicho siglo el sexo se transformó en un concepto regulador que aseguraba la reproducción de la vida. A partir del poder jurídico, la vida se tenía que preservar frente a las grandes amenazas de muerte, imponiendo restricciones y, sobre todo, prohibiciones. Según Foucault, de esas leyes aplicadas a lo largo del siglo XVIII se generaron identidades para que fuera controlado el crecimiento de la población, lo que vino a justificar la heterosexualidad como algo “natural”. Al retomar los trabajos histórico-desconstructivistas sobre la vida sexual, Lamas escribe que es “[e]vidente que la sexualidad está sujeta a una construcción social: la conducta sexual resulta de lo más sensible a la cultura, a las transformaciones sociales, a los discursos, a las modas. Por eso sólo podemos comprender las conductas sexuales en un contexto específico, cultural e histórico” (*Cuerpo* 62). Se entiende por cultura, respecto al tema de una nueva concepción teórica de sexualidad y género, las dos definiciones siguientes: la primera, muy corta, es la de Claude-Lévi Strauss en *El pensamiento salvaje* que considera la cultura como “[u]n sistema de clasificación, de ordenamiento” (84). La segunda definición es de Marta Lamas y se encuentra en su texto *Cuerpo: diferencia sexual y género*:

La cultura es un resultado, pero también una mediación. Los seres humanos nos vemos enfrentados a un hecho básico que es idéntico en todas las sociedades: existe una diferencia corporal entre mujeres y hombres, específicamente notable de los genitales. La cultura es el resultado de la forma cómo interpretamos esta diferencia, de cómo la simbolizamos, de cómo elaboramos la angustia o el miedo que nos genera, pero también es una mediación: un filtro a través del cual percibimos la vida (54).

Así al transformar la sexualidad en un concepto restringido y normativo, al hacer de la heterosexualidad una sexualidad “natural” porque permite la reproducción, se estigmatizan todas

las otras sexualidades y se quita toda posibilidad de deseo erótico. De ahí el pensamiento de la heterosexualidad como la única sexualidad posible y aceptable (la heteronormatividad). Preciado analiza dicho sistema en su texto ya mencionado más arriba y propone una crítica que permite deshacer lo que ella llama “el sistema heterocentrado” (*Manifiesto* 18):

Los hombres y las mujeres son construcciones metonímicas del sistema heterosexual de producción y de reproducción que autoriza el sometimiento de las mujeres como fuerza de trabajo sexual y como medio de reproducción [...] La heterosexualidad, lejos de surgir espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe reinscribirse o reinstituirse a través de operaciones constantes de repetición y de recitación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales (*Manifiesto* 18).

En *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, texto publicado en 1974, veinticinco años después de la publicación de *Le deuxième sexe* la filósofa francesa declara que: “Ce qui est à condamner, ce ne sont pas les mères, mais l’idéologie qui incite toutes les femmes à devenir mères”¹³ (78) y “Je pense qu’il faut supprimer la famille [...] pour remplacer la famille soit par des communautés soit par d’autres formes qui restent à créer”¹⁴ (37). Marta Lamas también denuncia lo que llama la “reproducción disciplinaria” en su texto: *Feminismo: transmisiones y*

¹³ Lo que se tiene que condenar es la ideología que incita a todas las mujeres a cambiarse en madres (Traducción propia).

¹⁴ Pienso que tenemos que suprimir a la familia [...] para reemplazarla por comunidades u otras formas que se tendrán que crear (Traducción propia).

restransmisiones:

Si bien los dos cuerpos se requieren mutuamente para la continuidad de la especie, no son ineludiblemente complementarios en las demás áreas. Interpretar la complementariedad reproductiva como potente evidencia de una complementariedad absoluta es erróneo y peligroso [...] Hay que deslindar la reproducción de la sexualidad [...] La función reproductiva de mujeres y hombres no determina los deseos eróticos ni los sentimientos amorosos (106-107).

Ahora bien, el sistema mujer-varón es, además, un sistema semántico donde los términos pierden sentido si la mujer por ejemplo se aleja del varón. La feminista y “lesbiana radical” francesa como se autodenominaba Monique Wittig, señaló en su texto *La pensée straight* que la lesbiana no es una mujer ya que nunca está en relación con el varón: “Vu sous l’angle vers lequel gravitent les apports *queers* et des *études gaies et lesbiennes*, le système binaire homme femme forme un espace de fixation perpétré par la violence et dont la transgression se caractérise aussi par la violence”¹⁵ (205).

Se entiende por la palabra “*queer*” la definición siguiente:

Queer se ha utilizado en el mundo anglosajón históricamente como un insulto contra gays y lesbianas, quienes, al reclamar este término para autodenominarse, intentaban mostrar orgullo como respuesta ante la homofobia [...] Son los

¹⁵ Desde esa perspectiva, en la que confluyen los aportes *queers* y de los *gay and lesbian studies*, el sistema mujer varón constituye un espacio de sujeción perpetrado con violencia y cuya transgresión se castiga con violencia (Traducción propia).

estudios que plantean una interpretación materialista de las desigualdades existentes entre diferentes sectores de la sociedad, desigualdades que van más allá de la clase social, y que afectan también a otros aspectos como la raza, la etnia y la sexualidad. (López 17-18)

En su texto *Crímenes de odio por homofobia*, Efraín Rodríguez Ortiz – inspirándose en las teorías de poder y de control de Foucault – llama “mecanismos de control” a los sistemas que vigilan y castigan cuando se transgrede la heteronorma:

Los mecanismos de control están siempre presentes para evitar la transgresión si no se ha dado, para castigarla si ya se dio. Los mecanismos coercitivos pueden ser emocionales, a través del sentimiento de culpa; sociales, a través de la reprobación pública; o jurídicos, a través de la norma legal. También pueden ser mecanismos criminales, a través de acciones extra jurídicas que realizan individuos violentos, quienes muchas veces justifican sus actos al pensar que están beneficiando a la sociedad, librándola de personas perversas y pervertidoras (56-57).

Al fin y al cabo, la categoría sexo pertenece a la heterosexualidad obligatoria, un sistema que actúa imponiendo una sexualidad reproductiva que definiremos más a detalle a continuación. Cabe destacar que esa visión de la sexualidad fue denunciada y analizada tanto por Wittig como por Butler. En efecto la categoría de sexo es siempre femenina porque lo masculino es considerado como universal. Bajo ese pensamiento, la categoría de sexo desaparece a partir del momento en el que la hegemonía heterosexual se encuentra “perturbada” como en el caso de la homosexualidad: “La considération de chaque sujet exige avant tout la destruction des catégories de sexe [...] «lesbienne» est l’unique concept que je connais et qui va bien au-delà des catégories

de sexe.”¹⁶ (Wittig 63).

1.2.1.1 La heteronormatividad como norma de sumisión al patriarcado

Semánticamente los términos que se refieren a la heterosexualidad como norma única, obligatoria y políticamente aceptable son varios: heterosexualidad obligatoria, heteronormatividad, heteronorma y pueden tomar una forma irónica o sarcástica por parte de los detractores de dicha “norma” que la nombran como heteronormalidad o heteronormista lo cual refleja no solamente el rechazo, la sumisión a dicha norma impuesta sino también revela la violencia en cómo se impone en cada sujeto. Dice Rodríguez Ortiz:

La sociedad actual ha sido heteronormada, se basa en el supuesto de la heterosexualidad como norma y normalidad. Pero no cualquier heterosexualidad, sino una monogámica, coitalizada, reproductora, adultista y subordinante de la feminidad a la masculinidad [...] la persona debe casarse en una ceremonia institucionalizada y sancionada por los poderes civiles y religiosos, vivir en pareja estable, en fidelidad sexual para toda la vida, sostener relaciones sexuales en privado [...] En esta figura familiar, uno de los valores más reverenciados es la obediencia. Y no es fortuito, detrás de esto hay intereses políticos y económicos (48-49).

¹⁶ El advenimiento de sujetos individuales exige ante todo la destrucción de las categorías de sexo [...] «lesbiana» es el único concepto que conozco y que va más allá de las categorías de sexo (Traducción propia).

A pesar de su larga “promoción constante”, como lo menciona también Rodríguez Ortiz la heteronormatividad como sistema del patriarcado es un fracaso: “Pese a que socialmente se promueve la heterosexualidad como la única opción válida y positiva, esto no ha funcionado como un antídoto contra la homosexualidad, que ha existido desde tiempos inmemoriales como parte de la diversidad del comportamiento sexual humano” (40). A continuación en su análisis, Rodríguez Ortiz considera el modelo heteronormativo presentado como “naturalmente determinado” como imposible de aplicar, lo que rompe otra vez con la idea de que la sexualidad sea un fenómeno ontológicamente inherente al ser humano:

Tratar de vivir estrictamente en pareja monogámica heterosexual, con una fidelidad total, con prácticas sexuales sumamente empobrecidas y limitadas a las potencialmente reproductivas – además de «a solas y en silencio» – resulta no sólo imposible sino también frustrante por el hecho mismo de intentarlo; tanto por la insatisfacción que supone la reducción de la diversidad sexual a una sola forma, como por lo inalcanzable de un ideal malévol. No es posible sujetar lo natural a preceptos irracionales. De aquí que cuando no existen las circunstancias personales o sociales para transgredir la norma, la fantasía se convierte en el terreno de lo innombrable. No hay ser humano que no haya fantaseado con escenas sexualmente prohibidas, a menos que haya vivido de manera satisfactoria una vida sexual prohibida (56).

La invención de la heterosexualidad forma parte del proceso de emergencia de la construcción de la sexualidad. A nivel histórico, los términos “homosexuales” y “heterosexuales” aparecen solamente al final del siglo XIX. En el texto *Introduction aux Gender Studies* se menciona que “[p]endant plusieurs décennies, les deux notions désignent des

perversions symétriques : en 1923, le dictionnaire Webster pouvait encore définir l'hétérosexualité comme « Passion sexuelle morbide pour le sexe opposé »¹⁷ (41). Por otra parte, el sistema de heteronormatividad (al contrario del patriarcado que existía antes de la aparición del cristianismo en la Roma antigua como lo veremos más adelante) se desarrolló en pleno siglo XX en Europa debido a dos factores: el sentimiento de una “amenaza” homosexual y los principios de la emancipación de las mujeres: “Au cours du XX ème siècle, la revendication progressive de l'hétérosexualité comme étant la sexualité «normale», dans un contexte où la «sexualité» en général s'émancipait de la reproduction, s'est nourrie d'une réaction de défense de certains hommes face au sentiment d'une «menace» homosexuelle et aux débuts de l'émancipation des femmes”¹⁸ (Bereni 41).

En los Estados Unidos, la historia del nacimiento de la heteronormatividad es totalmente distinta:

L'émergence de l'«hétérosexualité» chez les hommes des classes moyennes américaines au début du XX ème siècle dans le contexte d'une crise de l'identité masculine due à la tertiarisation et à la salarisation du monde du travail : ne pouvant plus prouver leur virilité par l'évidence d'un travail isolé des femmes,

¹⁷ [d]urante varios años, las dos nociones designan perversiones simétricas: en 1923, el diccionario Webster definía la heterosexualidad como una pasión sexual morbosa para el sexo opuesto (Traducción propia).

¹⁸ Durante el siglo XX, la reivindicación progresiva de la heterosexualidad como una sexualidad «normal» se hizo en un contexto donde la sexualidad se emancipaba de la reproducción lo que provocó un sentimiento de defensa de algunos hombres que veían como responsables a la «amenaza» homosexual y los principios de la emancipación de las mujeres (Traducción propia).

beaucoup d'hommes de ces classes se mirent à investir dans l'hétérosexualité comme seule manière de défendre leur masculinité¹⁹ (Bereni 41).

Al igual que la homofobia, escribe la filósofa Elisabeth Badinter en su texto *XY De l'identité masculine* la heteronormatividad es “[u]n mécanisme de défense psychique, une stratégie pour éviter la reconnaissance d’une part inacceptable de soi”²⁰ (176). Además, según Badinter otra vez, la heteronormatividad cuesta caro a los hombres heterosexuales porque les transforma en “martyres du rôle masculin”²¹ (177) donde “la fragile hétérosexualité”²² (176) se tiene que probar a través de la violencia: “Aujourd’hui encore, une des caractéristiques les plus évidentes de la masculinité est l’hétérosexualité [...] l’identité masculine est associée au fait de posséder, prendre, pénétrer, dominer et s’affirmer par la force si nécessaire [...] depuis l’enfance, il doit prouver qu’il n’est pas homosexuel [...] dans notre civilisation prédomine l’idée qu’on est un homme si l’on préfère sexuellement les femmes”²³ (193).

¹⁹ La emergencia de la heterosexualidad en la categoría de los hombres americanos se hizo al principio del siglo XX en un contexto de crisis de la identidad masculina debido a la entrada de las mujeres en el mundo profesional. Al no poder probar su virilidad por la evidencia de un trabajo manual aislado de las mujeres, muchos hombres de clase media adoptaron la noción de heterosexualidad como única manera de defender la masculinidad (Traducción propia).

²⁰ [u]n mecanismo de defensa psíquica, una estrategia para evitar el reconocimiento de una parte inaceptable en sí mismo (Traducción propia).

²¹ mártires del papel masculino (Traducción propia).

²² la frágil heterosexualidad (Traducción propia).

²³ Hoy uno de los caracteres más evidentes de la masculinidad es la heterosexualidad [...] la identidad masculina está asociada con poseer, tomar, penetrar, dominar y afirmarse por la fuerza si es necesario [...] de niño, tiene que probar que no es homosexual [...] en nuestra civilización predomina la idea de que se es hombre si

En su artículo: “Cultura patriarcal y violencia de género”, Marta Torres Falcón escribe en torno a la construcción masculina que:

En la adolescencia los hombres aprenden a demostrar la virilidad mediante distintas pruebas, algunas de ellas asociadas con el arrojo (saltar cierta altura, echarse un clavado aun sin saber nadar o trepar a un vehículo en movimiento), otras se vinculan con el consumo de alcohol (a ver quién aguanta más) y otras más implican ejercicio de violencia: dirigir palabras soeces con contenido lascivo a las muchachas, insultar a los homosexuales, asediar a las adolescentes, incluso cometer violaciones (*Relaciones 79*).

Rodríguez Ortiz, escribe que “[L]a violencia es uno de los elementos fundamentales en la construcción de la masculinidad en su versión tradicional. En esta versión, que para las personas tradicionalistas es la única válida, el masculino no sabe y no quiere saber otras maneras de reaccionar que no sean a través de la violencia” (15).

Para terminar el análisis del concepto de heteronormatividad o heterosexualidad obligatoria que abrirá el paso, más abajo, al desarrollo de los elementos importantes en la construcción de la masculinidad, es decir a la homofobia y el sexismo, es interesante enfocar ahora nuestro análisis a la sexualidad heterosexual como piedra angular de la dominación masculina. Si la mayoría de las feministas (radicales o no) escogieron como objeto la heterosexualidad como el lugar no igualitario basado en el poder y el sexismo tomando en cuenta

sexualmente se prefiere a las mujeres (Traducción propia).

que la dominación masculina es sexual, nos enfocaremos en un plan más concreto que analiza el sociólogo francés Pierre Bourdieu en su obra *La dominación masculina*. De forma general, la visión tradicional del deseo está totalmente centrada en el deseo masculino y la sexualidad entendida como “[u]na acción sobre el otro” (*La dominación* 35) lo que reduce al cuerpo de la mujer a la pasividad, la sumisión etcétera es lo que llamamos la diferencia sexual. Escribe Bourdieu:

Aunque pueda aparecer como la matriz original a partir de la cual se engendran todas las formas de unión de dos principios opuestos – rejas y surco, cielo y tierra, fuego y agua, etcétera... –, el acto sexual en sí mismo está pensado en función del principio de la primacía de la masculinidad. La oposición entre los sexos se inscribe en la serie de las oposiciones mítico-rituales: alto/bajo, arriba/abajo, seco/húmedo, cálido/frío (del hombre que desea se dice: «su *kanoun* está rojo», «su marmita arde», «su tambor caliente»; de las mujeres se dice que tienen la capacidad de «apagar el fuego», de «refrescar», de «apagar la sed») activo/pasivo, móvil/inmóvil (el acto sexual se compara con la muela, con su parte superior, móvil y su parte inferior, inmóvil, fijada a la tierra, o a la relación entre la escoba que va y viene y la casa). Se deduce de ahí que la posición considerada normal es lógicamente aquélla en la cual el hombre «toma la iniciativa», «está arriba». Del mismo modo que la vagina debe sin duda su carácter funesto y maléfico al hecho de que está pensada como vacío, pero también como *inversión* del falo, igualmente la posición amorosa en la que la mujer se coloca encima del hombre está explícitamente condenada en muchas civilizaciones (31-32).

La misma reflexión, para complementar la de Bourdieu, se encuentra en el artículo

“Biopoder y violencia” de Víctor Manuel Ortiz Aguirre: “El ejercicio sexual está al servicio de la demostración de virilidad por parte del varón, en la medida que es violento, mientras que la mujer está obligada a demostrar su feminidad en la medida en que tiene hijos. Ambos jugando dentro de una construcción masculina en torno al símbolo del poder: el falo” (*Relaciones* 216). También Adrienne Rich a principios de los años 80 escribía que “[l]a heterosexualidad obligatoria marca la sumisión de la sexualidad de las mujeres en el patriarcado mientras que la sexualidad lesbiana no permite eso” (145). Dicho esquema de dominación y de poder se encuentra también en las producciones pornográficas hechas en su gran mayoría por hombres:

La pornographie se présente ainsi comme «la vérité» de la sexualité, qui elle-même est censée livrer «la vérité» des rapports de genre [...] c’est le statut même de la femme (son «honneur», mais aussi sa «valeur d’échange» sur le marché matrimonial) qui est encore en jeu dans la sexualité hétérosexuelle, alors que c’est beaucoup moins le cas du statut de l’homme [...] le stigmaté « salope / putain » se trouve au cœur de la domination masculine : il fait du spectre de la prostituée un instrument de contrôle de la sexualité et de la vie des femmes (qui doivent tout faire pour s’en distinguer) ; par là-même, il divise les femmes entre elles en instituant une opposition entre «femmes pures» (en général, épouses ou susceptibles d’être épousées) et femmes impures (les autres). Une telle économie symbolique est inséparable de l’«économie politique» du sexisme au sein de

laquelle ce sont d'abord des hommes qui échangent des femmes²⁴ (Bereni 55-56).

Así, como lo exige el sistema patriarcal, se puede decir que un hombre es hombre si es dominante, usando un poder legitimado por dicho sistema y la mujer es obediente y sumisa. La diferencia sexual como un concepto “natural” permite la interiorización de la dominación que, como lo veremos más abajo, se hace también a veces, por medio de la violencia de género. La heterosexualidad es, pues, obligatoria porque permite, a través de la sexualidad entre hombres y mujeres, imponer la dominación del hombre sobre la mujer. Dice Bourdieu:

Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino activo, y lo femenino pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación (35).

Si Judith Butler en su texto *Gender trouble* menciona (retomando a Monique Wittig) que “[S]ólo existe un género: lo femenino, puesto que lo masculino no es un género sino lo general” (85), también se puede afirmar que la heterosexualidad obligatoria forma lo general ya que todo

²⁴ La pornografía se presenta como «la verdad» de la sexualidad, donde en ella misma se encuentra la relación de género [...] el estatuto de la mujer, su «honor» y su «valor» en el mercado del matrimonio está en juego en la sexualidad heterosexual mientras que para el estatuto del hombre no. El estigma «Perra / Puta» se encuentra en el centro de la dominación masculina: en efecto, hace del espectro de la prostituta un instrumento de control de la sexualidad y de la vida de las mujeres (que deben hacer todo para alejarse de dicho concepto), divide a las mujeres entre ellas al instituir una oposición entre «mujeres puras» (en general, esposas) y mujeres impuras (las otras). Una económica simbólica tal es inseparable de la «economía política» del sexismo en la cual son ante todo los hombres quienes intercambian a las mujeres (Traducción propia).

lo que no entra en su categoría es rechazada. De ahí la propuesta de Marta Lamas:

La forma dominante de sexualidad, la heterosexualidad, estrechamente vinculada con la regulación social de la sexualidad, está condicionada por el género [...] En el caso concreto de la heterosexualidad, dicha comprensión conduce a una lucha que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual, ya que es evidente que la normatividad heterosexual impuesta a la humanidad es limitante y opresiva, pues no da cuenta de la multiplicidad de posiciones de sujeto e identidades de las personas que habitan el mundo [...] la urgencia en términos de sufrimiento humano, nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas de género: el sexismo (la discriminación con base al género) y la homofobia (el rechazo irracional a la homosexualidad) (*Cuerpo*121-125).

1.2.1.2 Sexismo y homofobia: de la lógica de género a la construcción de la masculinidad

Partiendo del concepto de masculinidad con base en la heteronormatividad para llegar a un esquema lógico de sexismo y homofobia en el cual se construye dicha masculinidad, encontramos en el *Diccionario de estudios de género y feminismos* que la masculinidad “[s]e considera como una construcción que parte de un ideal representado en la cultura colectiva” (203). Definición breve a la cual podríamos añadir los elementos siguientes: el desarrollo de la masculinidad se hace con la intervención de distintas instituciones como la familia, el estado, la iglesia, la escuela, etcétera que moldean los pensamientos. En su texto *XY De l’identité masculine* Badinter subraya que la masculinidad tiene ritos que siguen existiendo (como en el caso de los militares) y que dicha masculinidad se hace por medio de un aprendizaje bruto y

violento donde tanto el sexismo como la homofobia se interiorizan:

Aujourd'hui encore subsistent des reliquats de ces rites d'initiation masculine dans certaines unités militaires [...] les recrues subissent un régime que beaucoup, de nos jours, jugent inhumain : discipline de fer, conformisme extrême, entraînement physique épuisant, moqueries et humiliations [...] telles sont les conditions de la naissance d'un nouvel homme, un vrai, débarrassé de toute contamination féminine. Homophobie et misogynie sont incluses dans la philosophie militaire [...] ils apprennent le mépris des femmes (bonnes à baiser), l'exaltation du bas-ventre, l'horreur de tout ce qui ressemble de près ou de loin à la féminité, la tendresse, le respect de l'autre²⁵ (120).

A continuación, Badinter da del ideal masculino o, mejor dicho, del modelo masculino de hoy que “n'a pas changé depuis des siècles”²⁶ (193) una especie de esquema que tiene que responder a cuatro imperativos de la masculinidad que son:

En tout premier lieu : rien d'efféminé. Bien que l'on sache maintenant que les hommes ont les mêmes besoins affectifs que les femmes, le rôle stéréotypé

²⁵ Hoy en día subsisten ritos de iniciación masculinos en las unidades militares [...] muchos hombres sufren un tratamiento que muchos juzgan como totalmente inhumano: disciplina de hierro, conformismo extremo, burlas, humillaciones permanentes, privación de sueño y de comida [...] Tales son las condiciones del nacimiento del hombre nuevo, verdadero, libre de toda contaminación femenina. La homofobia y el sexismo están incluidos en la filosofía militar [...] Aprenden el odio a las mujeres (buenas sólo para coger / follar), la exaltación del sexo masculino, el horror de todo lo que parece a la feminidad, el cariño o el respeto del otro (Traducción propia).

²⁶ no cambió en muchos siglos (Traducción propia).

masculin leur impose des sacrifices et la mutilation d'une partie de leur humanité. Puisqu'un homme, un vrai, est celui qui est pur de toute féminité, c'est toute une partie de lui qu'on lui demande d'abandonner [...] la masculinité est mesurée à l'aune du succès, du pouvoir et de l'admiration que l'on vous porte [...] ne jamais montrer émotion ou attachement, signes de faiblesse féminine. Le dernier impératif insiste sur l'obligation d'être plus fort que les autres, même par la violence si nécessaire [...] l'homme qui se soumet à ces impératifs est le supermâle qui a longtemps fait rêver les foules²⁷ (194).

Se entiende entonces que el estereotipo de la construcción de la masculinidad que exige la sociedad patriarcal respaldada por las grandes instituciones ya mencionadas, pasa de forma obligatoria por el rechazo de la mujer (sexismo) y del homosexual (homofobia). El *Diccionario de la Real Academia Española* nos da la definición siguiente de sexismo: Discriminación de personas de un sexo por considerarlo inferior al otro. En cuanto a la homofobia: Aversión obsesiva hacia las personas homosexuales. La palabra homofobia es reciente, según Byrne Fone en su texto *Homofobia: una historia*, apareció por primera vez durante los años 60:

²⁷ Ante todo, nada de femenino. A pesar de que sepamos ahora que los hombres tienen las mismas necesidades afectivas que las mujeres, el papel estereotipado masculino impone sacrificios y la mutilación de una parte entera de su humanidad. Al considerar que un verdadero hombre es un hombre libre de toda femineidad, es toda una parte de él que tiene que abandonar [...] Después sigue la superioridad, en efecto la masculinidad se mide al éxito, al poder y a la admiración. El tercer imperativo es la necesidad de ser totalmente independiente y [...] jamás mostrar la menor emoción porque son signos de debilidad femenina. El último imperativo insiste en la obligación de ser más fuertes que los otros, usando la violencia si es necesario [...] El hombre que se somete a esos imperativos es el súper macho quien, durante décadas enteras, hizo soñar a muchos hombres (Traducción propia).

Ahora se interpreta popularmente que el término «homofobia» significa temor y desagrado por la homosexualidad y por aquellos que la practican. La palabra que quizá fue acuñada en la década de 1960, la utilizó K.T Smith en un artículo de 1971 titulado «Homophobia: A tentative Personality Profile» (Homophobia: Una caracterización tentativa de la personalidad). En 1972, el libro de George Weinberg titulado *Society and the Healthy Homosexual* la definió como «el temor de estar cerca de homosexuales» (20).

Si ambas violencias (el sexismo y la homofobia) son interiorizadas desde la infancia, también están regidas por la autoridad de un adulto varón que se va a encargar de su vigilancia y castigo. Marta Torres Falcón, en el artículo ya mencionado más arriba, escribe: “En la familia, la potestad del Estado para vigilar y castigar es delegada al jefe de familia, el varón adulto a quien dentro y fuera del hogar se le reconoce autoridad. El marido y padre vigila el comportamiento y reprime o castiga la transgresión a las normas, a cualquiera que él haya impuesto” (74). El miedo a los discursos feministas y a la liberación sexual que se desarrollaron durante el siglo XX reforzó como ya vimos, el sexismo y la homofobia. Por otra parte, dichas violencias existen desde hace muchos siglos sin embargo, se reconocieron o, mejor dicho, se rompió el silencio, cuando empezaron a formarse grupos bajo la influencia del marxismo de los años sesenta. A propósito de las mujeres y del sexismo, Torres Falcón escribe:

El silencio en torno a la violencia perpetrada directamente contra las mujeres se ha prolongado durante siglos hasta que ellas mismas empezaron a denunciarla, a brindar atención autogestivamente a las víctimas y, por último, a exigir una respuesta de parte del Estado. El proceso no ha sido sencillo. Había que empezar por proponer una definición que desafiara el sentido que le daba la cultura

patriarcal a cualquier acto de dominación masculina y poner el acento en los derechos fundamentales de las mujeres: la libertad, la autonomía, la seguridad, la vida sin violencia (61-62).

En cuanto a la homofobia, se puede afirmar que hay una similitud importante entre el nacimiento de los discursos feministas y la denuncia de la discriminación que perdura desde hace siglos, que es el rechazo a los homosexuales. Sin embargo según Byrne Fone, en su texto *Homofobia: una historia*: “en la sociedad occidental moderna, donde se desaprueba el racismo, se condena el antisemitismo y la misoginia ha perdido su legitimidad, la homofobia permanece, quizá como el último prejuicio aceptable” (18). Aquí podemos diferir del punto de vista de Fone respecto a la fecha de publicación de su texto (1999) ya que hoy en día, en la mayoría de los países occidentales, se condena todas las discriminaciones y la homofobia se castiga al igual que la misoginia o el racismo por ejemplo. Badinter, al tratar el tema de la homofobia, escribe sobre las luchas que tuvieron lugar durante el estallado de los movimientos feministas:

A la fin des années 1960, parallèlement à la remise en question féministe des identités et des rôles sexuels, un certain nombre d’homosexuels américains sortent de leur silence forcé pour mettre fin à une clandestinité douloureusement ressentie comme pathologique. Pour commencer, ils changent d’appellation. Au terme «homosexuel» qui a une connotation médicale liée à la perversité, ils préfèrent celui de «gay» (qui existe depuis le XIX ème siècle) plus neutre qui désignera une

culture spécifique et positive. C'est la naissance du mouvement Gay qui aura notamment pour but de montrer que l'hétérosexualité n'est pas la seule forme de sexualité normale²⁸ (168).

Del sexismo y de la homofobia, se puede decir respecto a todo lo ya mencionado que son discriminaciones que beben en las mismas fuentes y escupen palabras parecidas. En *Entretiens avec Simone de Beauvoir* la filósofa francesa declara a propósito del sexismo que: “Le sexisme commence par la grammaire où le masculin l'emporte toujours sur le féminin”²⁹ (69). Por su parte Badinter relaciona ambos conceptos (sexismo / homofobia) directamente con la masculinidad patriarcal y dice:

La plupart des sociétés patriarcales identifient masculinité et hétérosexualité. Dans la mesure où nous continuons à définir le genre par le comportement sexuel, et la masculinité par opposition à la féminité, il est indéniable que l'homophobie, à l'instar de la misogynie, joue un rôle important dans le sentiment d'identité masculine [...] l'homophobie est la haine des qualités féminines chez les hommes

²⁸ Al final de los años 60, paralelamente al cuestionamiento de las feministas sobre las cuestiones de las identidades y de los papeles sexuales, muchos homosexuales en los Estados Unidos salieron de su silencio para poner fin a una clandestinidad vivida dolorosamente como patológica. Para empezar, cambiaron la apelación. Del término «homosexual» que hace referencia a lo médico y a la perversidad, inventaron el término «gay» (que existe desde el siglo diecinueve) más neutral y que designa una cultura específica y positiva. Es el nacimiento del movimiento Gay que tendrá, entre otras cosas, la meta de mostrar que la heterosexualidad no es la única forma de sexualidad normal (Traducción propia).

²⁹ El sexismo empieza en la gramática donde lo masculino domina sobre lo femenino (Traducción propia).

alors que la misogynie est la haine des qualités féminines chez les femmes³⁰
(172).

En su texto *Patatas arriba la escuela del mundo al revés* el cronista, periodista, ensayista y escritor uruguayo Eduardo Galeano, sitúa la aparición del sexismo desde el principio de la humanidad: “Los subordinados deben obediencia eterna a sus superiores, como las mujeres deben obediencia a los hombres. Unos nacen para mandones, y otros nacen para mandados” (45). En la mitología griega por ejemplo, siguiendo la reflexión de Galeano, el canto de las sirenas es una metáfora de la bondad de las mujeres. Pero si la mujer amenaza, cautiva y pierde a los hombres, Ulises, en su hombría sabe cómo cuidarse de ellas. Los proverbios y otros mitos más antiguos y universales sobre las mujeres fueron transmitidos por herencia oral y escrita hasta hoy en día. El monopolio masculino, la tradición cultural y popular crearon e hicieron perpetuar el desprestigio de la mujer. Respecto a dicha reflexión podemos citar el ejemplo siguiente que ilustra el texto del cronista uruguayo: “en la casa, en la fábrica o en la oficina, y hasta se admite que puede ser imprescindible en la cama o en la cocina, pero el espacio público está virtualmente monopolizado por los machos, nacidos para las lides del poder y de la guerra” (74). Al fin y al cabo, la violencia es el principal elemento en la construcción de la masculinidad, el sexismo y la

³⁰ La mayoría de las sociedades patriarcales identifican masculinidad y heterosexualidad. En la medida en la que seguimos situando al género a partir del comportamiento sexual y la masculinidad como oposición a la femineidad, es evidente que la homofobia a la manera del sexismo, juega un papel importante en el sentimiento de identidad masculina [...] la homofobia es el odio a las cualidades femeninas en los hombres mientras que el sexismo es el odio a las cualidades femeninas en las mujeres (Traducción propia).

homofobia forman parte de dicha construcción y son esenciales para que se mantenga la noción de poder y de control ya mencionada más arriba: “La violencia más la homofobia, ambas presentes en la construcción de las masculinidades, forman el caldo de cultivo de este tipo de crímenes. Otro elemento es la reacción de miedo frente a la amenaza de la pérdida de poder que el heterosexismo le ha conferido al masculino” (75). Así las cuestiones de violencia son imprescindibles a nivel de la construcción de la masculinidad, grandes teóricos que reflexionaron sobre este tema de violencia desarrollaron conceptos que usaremos para la continuación de nuestro análisis.

1.2.1.3 Violencia de género y violencia sexual

Para entender el concepto de violencia y relacionarlo con nuestra investigación nos enfocaremos primero en las reflexiones que propone Ignacio Martín Baró en su texto *Poder, ideología y violencia*. Plantea que hay que distinguir el término “violencia” de “agresión” porque son distintos:

Existe una gran confusión sobre la terminología concerniente a la violencia no sólo en el lenguaje cotidiano, tan sometido a las manipulaciones de los medios de comunicación masiva, sino incluso en los conceptos utilizados por los científicos sociales. La principal confusión se da entre los conceptos de violencia y de agresión (75).

Para marcar dicha diferencia, Martín Baró se apoya ante todo en la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*:

La palabra violencia viene del latín *vis* que significa fuerza. Violento, nos dice el *Diccionario de la Real Academia*, es aquel o aquello «que está fuera de su natural

estado, situación o modo. Que obra con ímpetu y fuerza... lo que uno hace contra su gusto, por ciertos respetos y consideraciones... Que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón o justicia». El mismo *Diccionario* define la agresión como el acto de «acometer alguno para matarlo, herirlo o hacerle cualquier daño». De estas definiciones se puede deducir que el concepto de violencia es más amplio que el de agresión y que, en teoría, todo acto al que se aplique una dosis de fuerza excesiva puede ser considerado como violento. La agresión, en cambio, sólo sería una forma de violencia: aquélla que aplica la fuerza contra alguien de manera intencional, es decir, aquella acción mediante la cual se pretende causar un daño a otra persona (75).

Ahora bien, la violencia escribe Martín Baró se conforma de cuatro factores pero solamente dos nos llaman la atención a nivel del interés de nuestros temas de investigación: el primero es el contexto posibilitador y el segundo y último es el fondo ideológico. Del contexto posibilitador, dice Martín Baró:

Para que se realice un acto de violencia o de agresión debe darse una situación mediata e inmediata, en la que tenga cabida ese acto. Tanto el desencadenamiento como la ejecución de la acción violenta requieren de un contexto propicio. Ahora bien, es necesario distinguir entre dos tipos de contextos: un contexto amplio, social y un contexto inmediato, situacional. Ante todo, debe darse un contexto social que estimule o al menos permita la violencia. Con ello nos referimos a un marco de valores y normas, formales o informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera. En un medio, por ejemplo, donde el machismo es considerado como una virtud que debe poseer

todo hombre que se precie, la violación es contextualmente propiciada, incluso aunque las leyes formales la pueden castigar. De la misma manera, cuando la violencia constituye uno de los valores máximos de una forma de vida, como ocurre en ciertos medios castrenses, el acto concreto de violencia o de agresión es la consecuencia más natural [...] Cabe decir, entonces, que un contexto violento estimula la violencia en la medida en que este contexto se encuentre institucionalizado, es decir, convertido en normas, rutinas y medios materiales (86).

En cuanto al segundo factor, es decir el fondo ideológico:

La violencia, incluso aquella violencia considerada gratuita, remite a una realidad social configurada por unos intereses de clase de donde surgen valores y racionalizaciones que determinan su justificación. La mayor parte de la destrucción social es realizada por personas que sienten que tienen algún tipo de permiso para hacer lo que hacen, hasta el punto de sentirse justicieros, y por lo general consideran a sus víctimas como inferiores a los seres humanos o de algún modo ajenos a su condición. Es indudable que la violencia tiene su propia racionalidad en el sentido de que la aplicación de fuerza produce determinados resultados (86-87).

Enfocándonos en estos dos factores desarrollados por Martín Baró, se puede explicar por ejemplo, en el caso de la construcción de la masculinidad según el esquema patriarcal, el odio a las mujeres y a los homosexuales que ponen “en peligro” dicha construcción. También el freno a “la buena construcción” de la masculinidad puede ir hasta el odio y la supresión física del otro por ser “diferente” y entonces “enemigo”: “la justificación desde el poder de un acto violento lo

legítima y lo hace racional al interior del sistema establecido. Matar a otra persona deja de ser delito para convertirse en necesidad social, tan pronto como esa persona es definida como enemigo” (88). Así sexismo, homofobia, violencia de género y violencia sexual encuentran sus raíces a través del orden dominante establecido (la sociedad patriarcal). Además según el texto de Martín Baró “[L]a diferenciación de las personas o grupos que pueden ser víctimas de la violencia en forma justificada muestra a las claras que se trata de un juicio clasista, expresión de los intereses sociales dominantes” (90). De ahí también se plantea, la cuestión de la deshumanización del hombre al someterse tanto a nivel del opresor de la violencia como de la víctima:

La presencia factual de la violencia en la existencia humana nos obliga a preguntarnos sobre su carácter intrínseco. Muchos psicólogos afirman que la violencia deshumaniza tanto a la víctima como al agente: a la víctima, que es privada de su libertad y de su dignidad, instrumentalizada como objeto al servicio de intereses ajenos o eliminada como obstáculo a esos intereses; al agente, porque, al tratar de ese modo a otros, él mismo se somete y esclaviza a los intereses que exigen la deshumanización de otros (91).

En su artículo “Cultura patriarcal y violencia de género” Marta Torres Falcón propone otro tipo de perspectiva del concepto de violencia bajo una especie de aproximaciones que llegan al final a lo que vamos a desarrollar como paso siguiente para nuestra investigación, es decir la violencia de género:

¿Cuál es nuestra primera asociación con la palabra violencia? Es probable que la primera imagen que acuda a nuestra mente sea de guerra: destrucción, genocidio, muerte. Una segunda aproximación puede llevarnos a pensar en gobiernos

totalitarios, dictaduras militares que restringen o eliminan las libertades civiles. Hasta aquí, la violencia sucede en espacios macrosociales: invasiones, armas de alta destructividad, autoritarismo sin concesiones. Si seguimos avanzado, es posible que pensemos en las grandes ciudades y la inseguridad urbana: robos, asaltos, allanamientos de morada, amenazas, secuestros. Este aspecto de la violencia es más cercano a la cotidianidad. Finalmente, es posible arribar, en esta secuencia de escenarios, a las cuatro paredes que flanquean el hogar: gritos, insultos, humillaciones, golpes e incluso asesinatos dentro de la familia (60).

Como vimos en el subcapítulo anterior, solamente a partir de los años 60 en algunos países de Europa y en los Estados Unidos se empezó a hablar de violencia de género y de homofobia cuando estallaron los primeros movimientos feministas. La interpretación de dichos movimientos muestra que la violencia de género se inscribe en la esfera privada, es decir, en el hogar, lo que explica por qué fue ocultado durante tanto tiempo. Ahora bien, si tenemos bien clara la definición de violencia cabe destacar con exactitud, en una segunda parte, el término violencia de género. El *Diccionario de estudios de género y feminismos* lo explica de la manera siguiente:

La violencia contra la mujer es cualquier acción o conducta basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico. Esta definición de violencia incorpora claramente el concepto de género. Es así como comprende todas las manifestaciones de violencia que se ejercen contra las mujeres en el ámbito privado y en el público, y, por lo tanto, abarca múltiples y heterogéneas problemáticas. Incluye violación, maltrato, abuso sexual, acoso sexual en el lugar de trabajo, en instituciones educativas y establecimientos de salud. Contempla,

asimismo, la violencia ejercida por razones de etnia, sexualidad, trata de personas, prostitución forzada, privación arbitraria de la libertad, tortura, secuestro. Es una definición abarcativa que denuncia la violación de los derechos a la libertad, a la integridad personal y a la salud, cercenando el goce pleno de los derechos civiles, sociales, económicos y culturales de las mujeres. Es así como la violencia de género se convierte en una de las más graves violaciones a los derechos de las mujeres y debe ser reconocida como un asunto legítimo de los derechos humanos (343).

También cabe destacar para nuestra investigación otro tema ligado con el género y sobre todo con la violencia: la violencia sexual. La violación es el ejemplo que abarca ambas violencias es decir de género y sexual y que fue, durante siglos, totalmente ocultada. En su texto *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*, Galeano habla de la violación como un rito creado por los machos: “La violación graba a fuego una marca de propiedad en el anca de la víctima, y es la expresión más brutal del carácter fálico del poder, desde siempre expresado por la flecha, la espada, el fusil, el cañón, el misil y otras erecciones” (73). Encontramos la misma explicación en el colectivo *Introduction aux Gender Studies*:

Le viol a d’abord été construit, historiquement, comme une forme d’appropriation sexuelle illégitime d’une femme par un homme n’étant ni le père ni le mari ni le maître de la victime. Il impliquait, et implique toujours pour une grande part, le

passage de la victime du statut de femme échangeable au statut de «marchandise avariée» [...] en effet, «être identifiée ou simplement associée à l'impudicité (qu'elle soit sexuelle, raciale ou professionnelle) est considéré comme un signe de souillure et par conséquent de disponibilité»³¹ (Bereni 57).

Más allá en el mismo texto, ponen como ejemplo la condición de las mujeres negras durante la guerra de secesión en el sur ultra racista de los Estados Unidos como aparece en la serie novelesca *Gone with the wind* de Margaret Mitchell donde “[p]our les femmes noires, le mot viol n’a aucun sens”³² (57). En su artículo *Biopoder: violencia contra las mujeres*, Víctor Manuel Ortiz Aguirre propone otra definición del término violación:

invasión máxima de un cuerpo con efecto de múltiples pérdidas: autoestima, confianza, planes a futuro, salud, relaciones sociales y familiares, estabilidad, estructuración de la personalidad. Se inscribe en el cuerpo como marca duradera del fracaso de las promesas culturales, del romanticismo que sujeta al nicho, de la falla al sistema «mujer-varón»; revelación absoluta de la construcción «mujer» al servicio de la heterohegemonía (217).

La misma repercusión en cuanto a la violación donde surge la pérdida de valor como ser

³¹ La violación fue construida históricamente como una forma de apropiación sexual ilegítima de una mujer por un hombre que no era ni el padre, ni el marido, ni el dueño de la víctima. Dicha violación implicaba y sigue implicando el cambio de estatuto de la víctima de mujer intercambiable a «un objeto impuro» [...] en efecto, «ser considerada como impura (sexualmente, racialmente o profesionalmente) es un signo de disponibilidad» (Traducción propia).

³² [p]ara las mujeres negras, la palabra violación es un término que no tiene ningún sentido (Traducción propia).

humano se encuentra también en la definición que propone el *Diccionario de estudios de género y feminismos* de dicha palabra:

En la perspectiva histórica las violaciones están asociadas a la esclavitud, la servidumbre, la selección de vírgenes-vestales para cultos sacerdotales, los raptos con fines matrimoniales, ciertos ritos de iniciación sexual de las niñas, la sexualidad posesiva e incestuosa de los varones en la familia tradicional, etc..., prácticas culturales que han sido impuestas socialmente a las mujeres en distintas épocas históricas y en diversas sociedades, y que suelen encubrir prácticas violatorias. Hasta no hace mucho tiempo estas prácticas no eran vinculadas entre sí, ni eran vistas como violentas. En las últimas décadas del siglo XX se acuñaron nuevos conceptos y se redefinieron otros preexistentes. Se avanzó en el conocimiento de la dinámica de esos fenómenos y se planteó su carácter social en desmedro de lo individual hasta entonces predominante, lo que permitió cuestionar las ideologías que visualizaban la violación como un fenómeno originado en patologías mentales (341).

Al fin y al cabo y a modo de conclusión sobre la violencia de género y la violencia sexual, podemos decir, como lo sostiene Marta Torres Falcón en el artículo ya mencionado que “[L]a violencia de género es una realidad universal que se alimenta de la desigualdad que las mismas sociedades patriarcales han cubierto con un manto de naturalidad” (82). También cabe recordar que, para que se mantenga el orden impuesto por la sociedad patriarcal, la violencia es, ante todo, indiscernible del poder (masculino). En efecto bajo la ausencia de violencia, dicho poder de dominación nunca podría mantenerse. Existen por otra parte, otros dos tipos de violencia que se relacionan y complementan estas perspectivas de la violencia de género y la

violencia sexual. Estos serán la continuación de nuestra investigación en el próximo subcapítulo: la violencia simbólica y la abyección.

1.2.1.4 Violencia simbólica y abyección

La violencia, ya sea de género o sexual, es al fin y al cabo una creación de los hombres cuya meta final es la sumisión del otro y el mantenimiento del poder masculino. Sin embargo ocurre también que la violencia se ejerce sobre alguien con su complicidad y consentimiento total. Es lo que el sociólogo francés Pierre Bourdieu, en su texto *La dominación masculina* llama “violencia simbólica”:

Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales. Eso puede llevar una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración sistemáticas [...] La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquél que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto / bajo, masculino / femenino, blanco / negro, etcétera), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (51).

En su texto *Homofobia: una historia*, Byrne Fone sin definir ni mencionar el concepto de violencia simbólica establecido por Bourdieu, da un ejemplo concreto de la interiorización, aceptación y reproducción de la homofobia por los propios homosexuales:

Por supuesto, la homofobia no se limita a los heterosexuales. También se puede hallar entre homosexuales; en realidad, desde hace mucho tiempo ha sido algo común del saber popular de los gay que los homófobos fanáticos son con frecuencia homosexuales reprimidos. Al igual que la homofobia existe entre no homosexuales y homosexuales, también puede existir entre gays y lesbianas, en la forma de sexismo y como incompreensión o desagrado de otra clase de sexualidad. De hecho, el racismo tampoco se desconoce entre lesbianas y hombres gay. Como otros prejuicios, la homofobia entre homosexuales puede ser resultado de una interiorización de las lecciones de una sociedad homofóbica (21).

Encontramos varios ejemplos totalmente opuestos a la violencia simbólica en el primer volumen de las “memorias” de Simone de Beauvoir (*Mémoires d'une jeune fille rangée*). En efecto, cuenta que, a partir de los dieciséis años, en la sociedad francesa, burguesa y ultra conservadora donde creció, decide romper con el modelo patriarcal inculcado. El ejemplo más relevante es cuando habla del tema del aborto: “La morale sexuelle courante me scandalisait à la fois par ses indulgences et par ses sévérités. J'appris avec stupeur en lisant un fait divers que l'avortement était un délit ; ce qui se passait dans mon corps ne concernait que moi ; aucun

argument ne m'en fit démordre"³³ (249). Otro concepto de Bourdieu ligado con la violencia simbólica es lo que llama *habitus* es decir lo adquirido, dicho de otro modo sería la conceptualización "natural" de la dominación masculina:

La preminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división social del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos [...] Y las mismas mujeres aplican a cualquier realidad y, en especial, a las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que "crea" de algún modo la violencia simbólica que ella sufre (49).

Por otra parte, según Bourdieu, la violencia simbólica no se puede vencer por la conciencia y la voluntad, lo que hace de ella lo esencial de la dominación masculina:

Si bien es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse

³³ La moraleja sexual me escandalizaba por su hipocresía y su severidad. Me enteré con estupor, al leer el periódico, que el aborto era un delito; lo que pasa en mi cuerpo es asunto mío, ningún otro argumento me convenció nunca (Traducción propia).

exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos en forma de disposiciones. Esto se ve de manera especial en el caso de las relaciones de parentesco y de todas las relaciones concebidas de acuerdo con ese modelo, en las que esas inclinaciones duraderas del cuerpo socializado se explican y se viven en la lógica del sentimiento (amor filial, fraternal, etc...) o del deber que, a menudo confundidos con el respeto y la entrega afectiva, pueden sobrevivir mucho tiempo a la desaparición de sus condiciones sociales de producción (55).

A modo de síntesis, podemos decir que la violencia simbólica es compartir la visión dominante que se ejerce sobre sí mismo y, además, reproducirla. La relación o el punto común entre las tres violencias ya mencionadas, es decir: de género, sexual y simbólica es que no requieren justificación en el orden social masculino y dominante, más bien lo contrario, se imponen como lo “natural” al igual que la lógica de género: el poder y la dominación.

La otra y última violencia que nos interesa para nuestra investigación es, lo que Julia Kristeva nombra en su texto *Poderes de la perversión: la abyección*. El *Diccionario de la Real Academia Española* nos da de abyección otra palabra en vez de una definición clásica y completa: “humillación”. Podríamos pensar entonces que nos encontramos lejos de las reflexiones de Kristeva, ya que la Real Academia nos aleja de la idea que uno se puede hacer del significado de abyección que sería más o menos: “asco” o “rechazo”. Sin embargo los dos términos: abyección / humillación están ligados, como lo veremos, con el mismo concepto: la violencia. Según Kristeva, la forma más elemental y más antigua de la abyección es el asco por la comida: “Quizá el asco por la comida es la forma más elemental y más arcaica de la

abyección” (9). Kristeva, desde el principio de su texto, hace evidente el paralelismo entre abyección y violencia:

Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable [...] Un «algo» que no reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras. Esbozos de mi cultura (7-9).

Al igual que la violencia de género, sexual o simbólica, lo que provoca la abyección es lo que perturba el orden establecido y pone en peligro el mantenimiento de las reglas: “No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (11). También la abyección puede tomar otro aspecto y ponerse del “lado opuesto”. En efecto al contrario de las tres violencias ya evocadas, la abyección surge también cuando uno no respeta las reglas de una sociedad:

El traidor, el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar... Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley, es abyecto, pero el crimen premeditado, la muerte solapada, la venganza hipócrita lo son aun más porque aumentan esta exhibición de la fragilidad legal [...] La abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa (11).

Para concluir podemos decir que la abyección va más allá del rechazo del otro cuando es considerado como “distinto” o “diferente”. Al igual que la violación, Kristeva habla de “rito de la impureza” (27) que persiste “como exclusión o tabú” (27) y que “ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la corrompe” (27). La abyección como las tres violencias, no reconoce al otro como una persona, se rebela contra aquel otro desviando todo tipo de regla o de ley para causar un daño, una herida o, en el último caso, dar la muerte.

Capítulo 2

El discurso anticatólico

Soy completamente anticatólica.

Me parecen unas ideas espantosas,
no puedo con el catolicismo mexicano,
no lo soporto.

CARMEN BOULLOSA, Revista *Grafema*, Entrevista, diciembre de 2007

2.1 Reflexiones sobre las cuestiones religiosas y el género

El objetivo de ese capítulo es demostrar que el género, las teorías y las reflexiones desarrolladas en el capítulo anterior se oponen al discurso religioso (en el caso de las obras que analizaremos se tratará del discurso católico) ya que, como lo veremos, la religión católica sostiene el sistema patriarcal. Toda la reflexión que desarrollaremos en cuanto a dicha religión y su discurso sobre las diferencias sexuales, el cuerpo y las sexualidades no reproductivas y no normativas nos servirá para el análisis de las dos obras literarias de Carmen Boullosa ya mencionadas anteriormente: *Duerme* y *La virgen y el violín*. Cabe destacar también, sin adelantarnos, que mostraremos a través de una reflexión sobre el discurso religioso y el patriarcado que los personajes “marginados” o “abyectos” (mujeres, homosexuales y transgéneros) aparecen en las dos obras de Boullosa como limitados por la moral cristiana y la sociedad en la que viven. Entonces, desde dicha perspectiva, se puede decir que el género es antirreligioso porque critica, desmembra y denuncia el patriarcado y su represión que sostiene totalmente – hasta hoy en día – la religión católica como lo menciona Marta Lamas:

Y como lo que está en juego en el concepto de género es una idea sobre el papel de las mujeres en la sociedad, provoca una reacción entre los grupos más conservadores. El Vaticano, que persiste en su inmutable explicación de que la subordinación social de las mujeres es «natural», consecuencia de la diferencia sexual y, por lo tanto, designio de Dios, protagoniza un ataque desaforado contra el género (*Feminismo* 91).

En efecto, si el discurso católico sostiene al patriarcado al decir por ejemplo que las diferencias sexuales son “naturales”, las críticas que resultan del género como sistema represivo que divide se basa en un discurso antiesencialista donde dichas diferencias, como ya vimos, son construcciones sociales y culturales. Los temas en los cuales nos vamos a enfocar en este capítulo van a ser los mismos que hemos tratado en el capítulo anterior bajo la perspectiva de género. Salvo que de los que hablaremos ahora serán bajo la perspectiva religiosa para demostrar los paralelismos con el patriarcado. Por otra parte, si no existe una teoría antirreligiosa oficial como existe la del género para transformar la sociedad patriarcal, basaremos nuestro análisis sobre críticas de distintas perspectivas como psicoanalíticas, filosóficas, históricas y literarias.

2.1.1 Sigmund Freud: la religión como mito para infantilizar a la humanidad

Al contrario del discurso católico que describe al ser humano como un ser profundamente bueno por naturaleza, el padre del psicoanálisis el austriaco Sigmund Freud afirma en *Le malaise*

dans la culture que: “l’homme n’est pas un être doux avide d’amour, qui tout au plus serait capable de se défendre s’il est attaqué ; parmi les pulsions qu’ils lui ont été données, il peut aussi compter une part puissante de penchant à l’agression”³⁴ (132). De un plumazo se pone de relieve la primera fractura que aleja a Freud del discurso religioso y necesitamos, para entender mejor, detenernos un poco sobre la paradoja que opone ambos discursos. En efecto, al hablar de la esencia del hombre, la religión lo define como un ser lleno de amor y para Freud como un ser ante todo agresivo. En su texto *Poder, ideología y violencia* Ignacio Martín Baró insiste en que la violencia y la agresión son dos términos distintos. Si ya definimos el concepto de violencia en el capítulo anterior, la cita de Freud nos obliga ahora a explicar cómo se entiende la agresión: “el concepto de violencia es más amplio que el de agresión y que, en teoría, todo acto al que se aplique una dosis de fuerza excesiva puede ser considerado como violento. La agresión, en cambio, sólo sería una forma de violencia: aquélla que aplica la fuerza contra alguien de manera intencional, es decir, aquella acción mediante la cual se pretende causar un daño a otra persona” (75)

Ahora bien, el análisis de Freud no es el único punto que se opone a lo religioso: así para entender el discurso de la religión como ilusión según el padre del psicoanálisis, tenemos que volver a la explicación del concepto de cultura. En su texto *L’avenir d’une illusion* Freud define la cultura como “[t]out ce en quoi la vie humaine s’est élevée au-dessus de ses conditions

³⁴ el hombre no es un ser suave y lleno de amor que a penas se defiende si alguien lo ataca; en sus pulsiones que le fueron atribuidas se encuentra una parte poderosa de agresión (Traducción propia).

animales”³⁵ (20). En efecto, gracias a las prohibiciones más antiguas (el incesto, el canibalismo y el asesinato), el hombre – según Freud – se elevó, creció y así salió del estado animal original. Pero la cultura ejerce una presión para que se mantengan dichas prohibiciones, es lo que Freud llama “les renoncements pulsionnels”³⁶ (*L’avenir* 66). Quitar las prohibiciones sería un signo importante de regresión hacia la animalidad original, es decir a la naturaleza que no cuenta con ninguna restricción pulsional al contrario de la cultura que ella se defiende contra la naturaleza:

Si l’on imagine levés ses interdits, alors on a le droit de choisir pour objet sexuel toute femme qui nous plaît, le droit d’abattre sans scrupule notre rival auprès de cette femme, ou quiconque nous barre la route, on peut prendre à autrui n’importe lequel de ses biens sans lui demander l’autorisation : quelle belle chose, quel enchaînement de satisfactions serait alors la vie ! Certes, on rencontre bientôt une nouvelle difficulté. Chacun a exactement les mêmes désirs que moi et ne m’épargnera pas plus que je l’épargne. Au fond, un seul homme peut devenir heureux sans restriction grâce à la suppression des restrictions culturelles : un tyran, un dictateur qui s’est arrogé tous les moyens de la puissance ; et lui-même a toutes les raisons de souhaiter que les autres s’en tiennent au moins à un

³⁵ [t]odo lo que se sitúa en la vida humana por encima de sus condiciones animales (Traducción propia).

³⁶ los renunciamientos pulsionales (Traducción propia).

commandement culturel : tu ne tueras point³⁷ (71).

Freud considera que el hombre tiene miedo de la naturaleza, la vida le es insoportable y necesita, al igual que un niño, una protección: “Comme pour l’humanité dans son ensemble, la vie est, pour l’individu, difficile à supporter. La culture à laquelle il participe lui impose son lot de privations, les autres hommes lui réservent une quantité de souffrances, soit malgré les prescriptions de la culture, soit par la suite de l’imperfection de la culture. S’y ajoute ce que la nature lui inflige comme dommages [...] il en résulte un état permanent d’attente apeurée”³⁸ (*L’avenir* 72-73). Y es por ese miedo que el hombre transforma la naturaleza en dioses a través de “aliénation”³⁹ (110) o sobre todo “une illusion”⁴⁰ (10) cuyo término usa el psicoanalista en todo su texto como sinónimo de religión. Según Freud la religión tiene funciones esenciales para tranquilizar a los hombres frente a tres amenazas que son: el mundo incomprendible, el enigma de la muerte y la sumisión a otros humanos cuyo peligro es recibir

³⁷ Si imaginamos quitar dichas prohibiciones, entonces tenemos el derecho de escoger como objeto sexual a una mujer que nos guste, el derecho de matar sin escrúpulo a nuestro rival o a cualquier tipo de persona que nos moleste, o robar al otro su propiedad sin pedirle permiso: qué cosa bonita, la vida sería entonces una satisfacción completa. Pero pronto se esboza la primera dificultad. Cada quien tiene exactamente los mismos deseos que yo y no me dejará vivir así como yo tampoco lo dejaré vivir así. En el fondo, un hombre sólo puede ser feliz sin restricción gracias a la supresión de las restricciones culturales: un dictador quien se autorizó todos los medios de poder, y él mismo tiene todas las razones de querer que los otros respeten por lo menos a un mandamiento: no matarás (Traducción propia).

³⁸ Tanto para la humanidad como el individuo, la vida es difícil de soportar. La cultura en la que participa le impone muchas prohibiciones, los otros hombres le provocan sufrimientos o por las prescripciones de la cultura o por la imperfección de ésta. La naturaleza le da también sufrimientos [...] lo que le resulta un estado permanente de miedo (Traducción propia).

³⁹ una alienación (Traducción propia).

⁴⁰ una ilusión (Traducción propia).

malos tratamientos:

L'homme ne transforme pas simplement les forces de la nature en homme avec lesquels il peut avoir commerce comme avec ses pareils [...] mais il leur donne un caractère de père, il en fait des dieux, et il ne suit pas en cela un modèle seulement infantile [...] avec le temps, on commence à observer de la régularité et de la légalité dans les phénomènes naturels, les forces de la nature y perdent leurs traits humains. Mais l'impuissance des hommes demeure, et avec elle leur nostalgie du père et les dieux. Les dieux conservent leur triple mission : exorciser les terreurs que suscite la nature, réconcilier avec la cruauté de la nature telle qu'elle se montre particulièrement dans la mort, et dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun dans la culture inflige à l'homme⁴¹ (*L'avenir* 74-75).

Para resumir: el análisis freudiano del carácter ilusorio de la religión es que todo reside en la mente del ser humano y es través de la relación protectora que existe entre el padre y el niño como se creó la concentración de un dios único, capaz de castigar y de recompensar. La personificación de las fuerzas de la naturaleza hace que el hombre no se transforme en una

⁴¹ El hombre no transforma las fuerzas de la naturaleza en hombres con los cuales podría luchar como si fueran iguales [...] más bien lo contrario, les da una característica de padre, transforma la naturaleza en dios y para eso sigue un modelo totalmente infantil [...] con el tiempo empezamos a observar una regularidad y una legalidad en los fenómenos naturales, las fuerzas de la naturaleza pierden sus rasgos humanos. Pero queda la impotencia de los hombres y con ella la nostalgia del padre y de los dioses. Así los dioses conservan los tres puntos de su misión: calmar los terrores que suscita la naturaleza, reconciliar con la crueldad de la muerte y compensar por los sufrimientos y las privaciones que la vida en común en la cultura hace al hombre (Traducción propia).

especie de juguete de la naturaleza, subraya ante todo su impotencia y su fragilidad:

Sur chacun de nous veille une Providence sévère en apparence mais pleine de bonté, qui ne permet pas que nous devenions le jouet des forces de la nature, forces démesurées et implacables ; la mort elle-même n'est pas un anéantissement, elle n'est pas un retour à l'inorganique sans vie, mais le commencement d'une nouvelle sorte d'existence qui se trouve sur la voie d'un développement supérieur [...] notre culture a condensé tous les dieux des époques reculées. Le peuple qui le premier est parvenu à concentrer ainsi les qualités divines n'était pas peu fier de ce progrès. Il avait dégagé le noyau paternel qui était caché derrière chaque figure de dieu⁴² (*L'avenir* 76-77).

Se entiende entonces a partir del análisis freudiano de “l’illusion”⁴³ (10) o, dicho de otra forma, de la creación de los dioses y de la religión por los hombres, que esa ideología – entendemos por ideología la definición que nos da la Real Academia Española: un conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etcétera – se reproduce y se entreteje totalmente con el patriarcado por la nostalgia del padre. Sin adelantarnos en nuestro análisis, y aunque Freud no lo

⁴² Detrás de cada quien de nosotros vigila una Providencia severa y, a la vez, llena de bondad, que no permite que sea el juguete de las fuerzas de la naturaleza, fuerzas desmesuradas e implacables; la muerte ya no es el fin sino el principio de una especie de nueva existencia que se encuentra en la vía de un desarrollo superior [...] nuestra cultura condensó todos los dioses de otras épocas en un ser único. El pueblo quien logró concentrar así todas las calidades divinas era muy orgulloso de ese progreso. Dicho pueblo había borrado el núcleo paternal que estaba escondido detrás de cada figura de dios (Traducción propia).

⁴³ la ilusión (Traducción propia).

menciona explícitamente en su texto, *L'avenir d'une illusion*, la cuestión de poder (masculino) que regula la sexualidad, por ejemplo, tiene también un lugar importante (volveremos a ese tema más abajo). Sin embargo, podemos hacer el paralelismo, bajo una perspectiva *queer* a la propuesta teórica de Beatriz Preciado en su texto *El manifiesto contrasexual* entre la agrupación de dioses en un solo dios (un padre único) y “la tecnología” porque los dos conceptos o nociones son: “una categoría clave alrededor de la cual se estructuran las especies (humano / no humano), el género (masculino / femenino), la raza (blanco / negro) y la cultura (avanzado / primitivo)” (136-137). En efecto, según la filósofa española, la tecnología fabrica la naturaleza y las diferencias sexuales. Es un instrumento, al igual que la religión, acuñado por el patriarcado pero no solamente, permite la reproducción del sistema represor y dominante:

El término tecnología («techné», oficio y arte de fabricar, versus «physis», naturaleza) pone en marcha una serie de oposiciones binarias: natural / artificial, órgano / máquina, primitivo / moderno, donde el «instrumento» juega un papel de mediación entre los términos de la oposición. Tanto en las narraciones positivistas del desarrollo tecnológico (en las que el hombre se representa como la razón soberana que doma, domestica y domina la naturaleza bruta) como en las narraciones apocalípticas o antitecnológicas [...] comparten un mismo presupuesto metafísico: la oposición entre el cuerpo vivo (límite u orden primero) como naturaleza, y la máquina inanimada (liberadora o perversa) como tecnológica [...] La noción de tecnología, como «totalidad de los instrumentos que los hombres fabrican y emplean para realizar cosas», sirve de soporte a las nociones aparentemente intocables de «naturaleza humana» y «diferencia sexual» (136).

Volviendo al análisis de Freud, la nostalgia del padre es la fuente principal de la necesidad religiosa lo que explica, como ya lo dijimos, que está totalmente ligado con el patriarcado:

La relation père / fils y est tout, dieu est le père sublimé, la nostalgie du père est la racine du besoin religieux [...] la mère qui satisfait la faim, devient ainsi le premier objet d'amour et certainement aussi la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur [...] la mère est ensuite relayée dans cette fonction par le père, plus fort, fonction qu'il conserve durant toute l'enfance. Mais une ambivalence est attachée au rapport au père. Ainsi, on ne le craint pas moins qu'on n'éprouve à son égard nostalgie et admiration. Les signes de cette ambivalence du rapport au père sont profondément inscrits dans toutes les religions [...] l'individu, en grandissant, remarque qu'il est destiné à rester toujours un enfant, qu'il ne pourra jamais se passer de protections contre les puissances étrangères supérieure, il prête à ces dernières les traits de la figure paternelle, il se crée des dieux qu'il craint [...] ainsi, le motif de la nostalgie du père est identique au besoin de protection contre les suites de l'impuissance humaine [...] que la culture transmet à l'individu⁴⁴ (*L'avenir* 80-

⁴⁴ La relación padre / hijo en la religión es todo, Dios es el padre sublimado, la nostalgia del padre es la necesidad de lo religioso [...] la madre que satisface el hambre es el primer objeto de amor y también la primera protección contra todos los peligros indeterminados que amenazan al niño en el mundo exterior [...] la madre es, después, borrada de su función por el padre, más fuerte y cuya función se guarda durante toda la infancia y de ahí se

82).

Al igual que el patriarcado y toda ideología dominante, la religión según Freud se mantiene bajo la represión y todo tipo de críticas y de negación a la creencia quedan prohibidas porque pone el sistema en peligro:

Si nous soulevons la question de savoir sur quoi se fonde leur prétention à être crus, nous recevons trois réponses qui s'accordent remarquablement mal entre elles. Premièrement, ils méritent croyance parce que nos ancêtres y croyaient déjà ; deuxièmement, nous possédons des preuves qui nous sont justement transmises depuis ces temps reculés ; troisièmement, il est absolument interdit de soulever la question de leur accréditation. Cette entreprise audacieuse était autrefois assortie des plus dures punitions, et aujourd'hui encore, la société ne voit pas d'un bon œil que quelqu'un la renouvelle [...] la société sait très bien que l'exigence qu'elle formule pour ses doctrines religieuses est mal assurée⁴⁵

dibuja la ambivalencia. Así nos tiene miedo y se siente frente a él nostalgia y admiración. Los signos de dicha ambivalencia están profundamente inscritos en todas las religiones [...] al crecer el individuo se da cuenta de que está condenado a quedarse niño para siempre y que nunca podrá ocultar las protecciones contra las fuerzas superiores del exterior que él las trata bajo los rasgos de la figura paternal, entonces se crea dioses que teme [...] así el motivo de la nostalgia del padre es idéntico a la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana [...] como la cultura las transmite al ser humano (Traducción propia).

⁴⁵ Si nos interrogamos para saber según qué pretensión tenemos que creer, recibimos tres respuestas que no concuerdan entre ellas. Primero todas las religiones merecen creencias porque nuestros antepasados creían en ellas, a continuación, tenemos pruebas transmitidas desde épocas muy antiguas y, para terminar, está totalmente prohibido poner en duda su autenticidad. Esas preguntas ambiciosas eran antes castigadas de las maneras más fuertes y, hasta hoy en día, la sociedad no acepta bien el hecho de hacerse ese tipo de interrogaciones [...] una prohibición tal no puede tener más que un solo motivo: la sociedad sabe muy bien que la exigencia que formula para sus doctrinas religiosas es muy frágil (Traducción propia).

(*L'avenir* 84-85).

Podemos establecer un paralelismo entre la represión dura, la condenación a la marginación y a la exclusión cuando uno se pone a criticar y a rechazar el discurso religioso con la construcción de la masculinidad y el mantenimiento del orden del patriarcado que, también, exige la exclusión o eliminación de todos los seres no correspondidos como las mujeres, los homosexuales, los transgéneros, etcétera. Dicha reflexión, a partir del análisis de Freud, nos permite reforzar la idea de que la religión, además de estar ligado con el patriarcado, tiene los mismos mecanismos represivos. A continuación, Freud va más allá y propone deshacerse de la religión para poder crecer, ser libre y no limitado (conclusiones que encontraremos también en los textos del filósofo francés contemporáneo Michel Onfray y que estudiaremos en el próximo subcapítulo). Podemos trazar otro paralelismo entre esta propuesta de Freud sobre la religión y la de los estudios de género sobre el modelo patriarcal: la ruptura con ambos modelos reduce considerablemente el límite, la exclusión y todo tipo de represión con lo “abyecto” y lo “diferente”. En cuanto a eso, Freud escribe que: “plus les trésors de notre savoir se font accessibles aux hommes, plus se répand l’abandon de la croyance religieuse, d’abord de ses oripeaux démodés et choquants, mais ensuite aussi de ses présupposés fondamentaux”⁴⁶ (*L'avenir* 100). Así entre más la religión se borra y desaparece, más crece el hombre. Análisis que, como ya lo subrayamos, se encuentra en la propuesta de los estudios de género en cuanto al

⁴⁶ más los tesoros de nuestro saber se hacen accesibles a los hombres y más se expande el abandono a la creencia religiosa, primero de sus arrapos que no están de moda y chocantes pero también de sus doctrinas pseudo fundamentales (Traducción propia).

patriarcado. Para terminar, el padre del psicoanálisis pone de relieve la cuestión sexual o, mejor dicho, la influencia negativa de la religión en cuanto a la sexualidad a través de la educación donde toda “perversión” se castiga con el fuego eterno del infierno. Entendemos por perversión la definición que retoma Preciado en su texto *Manifiesto contrasexual*: “Por primera vez en 1868, las instituciones médico-legales identificarán este accidente «contranatura» como estructuralmente amenazante para la estabilidad del sistema de producción de los sexos oponiendo la perversión que en ese momento incluye todas las formas no-reproductivas de la sexualidad, del fetichismo al lesbianismo pasando por el sexo oral) a la normalidad heterosexual” (22). Es interesante subrayar, a través de la cita de Preciado, en cuanto a lo que es o no perverso a nivel sexual (de hecho aparte del acto para reproducirse, todo el resto cabe en dicha categoría), lo que Efraín Rodríguez Ortiz llama en *Crímenes de odio por homofobia* como “medicina contagiada”: “Buena parte del personal de salud, en especial de la salud mental, abandonan su tarea científica cuando se trata de personas cuya práctica o simple deseo se aleja de la heterosexualidad [...] Muchos profesionales en esta área siguen percibiendo la sexualidad en general y la sexualidad no hegemónica en particular, con categorías de origen religioso” (109). De ahí nos permite citar la otra propuesta de Preciado llamada “tecnología de la vida” (92) es decir de la sexualidad donde la energía sexual se debe de convertir en la fuerza física para el trabajo y en la fuerza de procreación en el caso de la actividad (hetero)sexual. En efecto, según el esquema sexual (tecnología de la vida) siguiente: coito heterosexual, embarazo y librar al mundo el producto de la procreación, todo trabajo sexual se vuelve capital porque representa dinero:

 cualquier energía mecánica puede transformarse en energía sexual. El trabajo y la sexualidad pertenecen así a un mismo circuito ergonómico en el que toda forma de capital puede convertirse en sexo y en el que todo trabajo sexual se vuelve

capital (reproductivo). La circularidad de esta tecnología de la vida que, con Foucault, no dudaremos en denominar «sexualidad» se cierra con la garantía de la eficacia del coito heterosexual, del proceso de generación durante el embarazo y finalmente del parto como actividad que consiste en librar al mundo el resultado de dicho trabajo de reproducción. Ésta es la tecnología de producción de los cuerpos heterosexuales que la mano masturbadora ha puesto en peligro y que habrá de ser disciplinada por un conjunto igualmente importante de tecnologías de represión (92).

La religión interfiere en la sexualidad para controlar (lo que Foucault en su *Historia de la sexualidad* llama “biopoder”) limitar a los cuerpos y, lo hace a través del miedo y de la amenaza (las llamas del infierno) porque, además de reproducir el esquema patriarcal, si seguimos la propuesta de “tecnología de la vida” de Preciado, la religión (al ser una institución patriarcal) tiene un interés de poder y económico. Freud dice que para acabar con ese sistema represivo y limitante, se debe acceder lo más pronto posible a la reflexión y a la inteligencia, y eso desde la infancia, es decir a través de la educación:

Retarder le développement sexuel et avancer le début de l'influence religieuse sont pourtant les deux points principaux de la pédagogie d'aujourd'hui [...] et lorsque la pensée de l'enfant s'éveille, les doctrines religieuses sont déjà devenues inattaquables. Mais pensez-vous qu'il soit profitable au renforcement de la fonction intellectuelle de lui fermer un domaine si significatif par la menace des peines de l'Enfer ? Quant à celui qui en est arrivé à recevoir sans critique toutes les absurdités que lui apportent les doctrines religieuses, et même à fermer les yeux sur les contradictions des unes avec les autres, sa faiblesse intellectuelle ne

doit pas trop nous surprendre. Or nous n'avons d'autre moyen de dominer notre caractère pulsionnel que notre intelligence. Comment attendre de personnes dominées par des interdits intellectuels qu'elles atteignent l'idéal psychologique, le primat de l'intelligence ?⁴⁷ (*L'avenir* 109).

Y dichas consecuencias de una educación llena de prohibiciones y límites sexuales tienen consecuencias sobre el resto de la vida y la propia inteligencia de cada quien como lo mencionó Freud. Sin embargo, si para Michel Onfray “[v]ingt siècles de christianisme ont imposé une conception du corps déplorable et une sexualité catastrophique”⁴⁸ (*Le souci* 45), para otro filósofo, Michel Foucault, la religión católica no hizo nada más que reproducir el modelo de vida que tenía el imperio romano.

2.2.2 Michel Onfray: la mutilación de la carne por el cristianismo

Seguiremos nuestro análisis de la relación entre el patriarcado y el discurso religioso (católico) en las cuestiones de género a través de las reflexiones del filósofo francés Michel

⁴⁷ Retrasar el desarrollo sexual y avanzar el principio de la influencia religiosa son los dos puntos de la pedagogía de hoy [...] y cuando la reflexión del niño despierta entonces las doctrinas religiosas en él son inatacables. ¿Eso es un beneficio para la función intelectual que cerrar un dominio tan significativo con la amenaza de las llamas del infierno? Quien recibió sin ninguna crítica todas las absurdidades de las doctrinas religiosas y que, incluso, llegó a cerrar los ojos sobre las contradicciones, entonces su debilidad intelectual no tiene por qué sorprendernos. Sin embargo, no tenemos otra herramienta que la de dominar nuestro carácter pulsional a través de nuestra inteligencia. ¿Qué hay que esperar entonces de las personas dominadas por prohibiciones que puedan lograr un ideal psicológico, es decir lo ideal de la inteligencia? (Traducción propia).

⁴⁸ [v]einte siglos de cristianismo impusieron una concepción deplorable del cuerpo y una sexualidad catastrófica (Traducción propia).

Onfray con los textos siguientes: *Traité d'athéologie* y *Le souci des plaisirs*. Nuestro análisis se enfocará en ambos textos porque abarcan cuestiones relativas a la mutilación del cuerpo por el cristianismo y a la sexualidad catastrófica. Si las reflexiones de Freud nos ayudaron a explicar el porqué de la religión, es decir cómo surgió, por qué la humanidad la necesita, cómo funciona desde un punto de vista psicoanalítico y cuáles son sus efectos en el ser humano, falta ahora desarrollar las cuestiones sexuales y de género como resultado del discurso religioso.

Retomando los conceptos freudianos desarrollados en *Le malaise dans la culture* y *L'avenir d'une illusion* sobre la religión, Michel Onfray, en estos dos textos enfoca sus propias reflexiones en las cuestiones sexuales para entender cómo la concepción que tenemos del sexo es, en vez de ser una verdadera fuente de placer, tan “deplorable”. La respuesta se sitúa también en la lucha contra la naturaleza como ya lo mencionó Freud, pero la verdadera culpable, el origen del mal, basándonos en la *Biblia*, es Eva la primera mujer:

Des hommes de bonne volonté ne supportent pas la mort et la maladie et pour comprendre comment faire reculer les épidémies, les pathologies, ils veulent ouvrir des corps pour apprendre du cadavre des leçons utiles aux vivants. Leur désir ? Que la mort sauve la vie. L'Eglise s'oppose absolument à des recherches sur les corps. Pas de causalités rationnelles, mais des raisons théologiques : le mal, la mort découlent d'Eve la pécheresse⁴⁹ (*Traité d'athéologie* 132).

⁴⁹ Hombres dotados de buena voluntad no soportan la muerte y la enfermedad y para comprender cómo luchar contra las epidemias, las patologías, quieren abrir cuerpos para aprender del cadáver lecciones útiles a los

Onfray, al igual que Freud, propone una ruptura total con la religión para poder crecer intelectualmente y ser libre, sin embargo, va más allá y prefiere en su texto *Traité d'athéologie* hablar de “rebelión”:

Le progrès s'effectue grâce à des individus rebelles, des chercheurs déterminés, des scientifiques privilégiant les vérités de la raison aux croyances de la foi. Mais si l'on examine un peu les réactions de l'Eglise face aux découvertes scientifiques sur les mille dernières années, on demeure stupéfait des ratages accumulés ! [...] et puis cette idée que l'homme provient du singe ! Insupportable blessure narcissique, explique Freud⁵⁰ (130).

El paralelismo con la sociedad patriarcal que se esboza poco a poco y al cual queremos llegar ahora, es la condición femenina en la institución religiosa. Como ya mencionamos más arriba, en la religión cristiana el pecado nace de la primera mujer: Eva. De ahí se desarrolla lo que Onfray llama “la haine de la femme”⁵¹ (142) que el filósofo pone en relación directa con el odio a la inteligencia:

seres vivos. ¿Su deseo? Que la muerte salve la vida. La iglesia se opone absolutamente a todo tipo de investigación sobre cuerpos muertos. La iglesia no acepta ninguna causa racional, sólo razones teológicas: el mal, la muerte vienen de Eva la pecadora (Traducción propia).

⁵⁰ El progreso se efectúa gracias a individuos rebeldes, investigadores determinados, científicos que privilegian las verdades de la razón sobre las creencias de la fe. Pero si examinamos las reacciones de la iglesia frente a los descubrimientos científicos de los mil últimos años, ¡ quedamos estupefactos ante tantos desastres acumulados ¡ [...] ¡ y esa insoportable idea de que el hombre viene del mono y del creador ¡ Qué insoportable herida narcisista explica Freud (Traducción propia).

⁵¹ el odio a la mujer (Traducción propia).

Faut-il voir dans la haine des femmes dans les religions la conséquence logique de la haine de l'intelligence ? [...] la haine de tout ce qu'elles représentent pour les hommes : le désir, le plaisir, la vie [...] elle donne envie, elle donne la vie aussi : par elle se perpétue le péché originel dont Augustin assure qu'il se transmet dès la naissance, dans le ventre de la mère, via le sperme du père. Sexualisation de la faute [...] les religions du Livre détestent les femmes : elles n'aiment que les mères et les épouses. Pour les sauver de leur négativité consubstancielle, il n'y a pour elles que deux solutions (en fait une en deux temps), épouser un homme, puis lui donner des enfants [...] l'épouse et la mère tuent la femme⁵² (142-143).

Entonces desde Eva, la mujer paga un precio muy caro, no sólo su cuerpo es considerado una maldición, sino también ella entera. La reproducción obligatoria, esquema lógico de la heteronormatividad del modelo patriarcal y religioso condena a muerte todo lo que no entra en dicho esquema. De ahí se pone en marcha una represión, una prohibición que amenaza, excluye, rechaza y a veces mata por no seguir el modelo de lo que Onfray llama "la démographie métaphysique"⁵³ (144-145):

⁵² El odio a las mujeres parece a una variación del tema del odio y de la inteligencia [...] el odio a todo lo que representan para los hombres: el deseo, el placer, la vida [...] La mujer da deseos, da también la vida: por ella se perpetúa el pecado. Agustín afirma que dicho pecado se transmite desde el nacimiento, es decir en el vientre de la madre, por el semen del padre. Sexualidad de la culpa [...] las religiones del Libro odian a las mujeres: aman solamente a las madres y a las esposas. Para salvarlas de su negatividad, existen para ellas dos soluciones (en realidad una solución en una sola polaridad): casarse con un hombre y tener hijos [...] la esposa y la madre matan a la mujer (Traducción propia).

⁵³ la demografía metafísica (Traducción propia).

Les religions condamnent à mort les homosexuels. Quelles en sont les raisons ? Parce que leur sexualité ne permet pas (du moins jusqu'à aujourd'hui) les conditions d'être père, mère, époux, épouse et marque clairement la valeur absolue de l'individu libre. Le célibat fait de l'homme la moitié d'un homme, Paul de Tarse voit dans la solitaire un danger : la sexualité libre. Celui-ci prône la chasteté ou le mariage, la meilleure solution à la tentation. De là apparaît la violente critique des religions sur la question de l'avortement⁵⁴ (*Traité* 148).

Al fin y al cabo, como ya vimos en el primer capítulo, todo acto sexual o conducta que sale del esquema heteronormativo cuya meta es la reproducción, es considerado como perversión. En ese aspecto, la institución religiosa del matrimonio funciona como un sistema castrador, una máquina de preservación de la procreación donde todo deseo es pecado y tiene que ser destruido. Cabe destacar que, al igual que el modelo religioso, la sociedad patriarcal promueve el matrimonio (heterosexual) como la célula, la base de toda comunidad y que todo alejamiento de dicho esquema tiene como consecuencia, las mismas que señala la *Biblia*. La reproducción tiene que matar todo deseo:

La littérature monothéiste abonde en références à l'extinction de la libido et à la destruction du désir : éloge de la continence, célébration de la chasteté dans

⁵⁴ Las religiones condenan a muerte a los homosexuales. ¿Cuáles son las razones? Porque su sexualidad no permite (hasta hoy en día) las condiciones de ser padre, madre, esposo, esposa y firma claramente el valor absoluto del individuo libre. El celibato hace del hombre la mitad de un hombre, Pablo de Tarso ve en el solitario un peligro: la sexualidad libre. Lo cual invita a la castidad o al matrimonio, la mejor solución a las reducciones libidinales. De ahí la crítica violenta en las religiones sobre la cuestión del aborto (Traducción propia).

l'absolu [...] promotion du mariage avec fidélité à l'épouse (ou aux épouses en cas juifs ou musulmans), enfin concentration de toute sexualité en direction de la procréation. La famille, le mariage, la monogamie, la fidélité, autant de variations sur le thème de la castration⁵⁵ (*Traité* 146).

En 1949, en el segundo tomo de su texto *Le deuxième sexe* la filósofa francesa Simone de Beauvoir también, en un discurso antinaturalista y antiesencialista – que sirvió mundialmente de base a las feministas, los estudios de género y, más tarde a los estudios Lesbígays y *queers* – al matrimonio y a la reproducción como condiciones de la sumisión de la mujer al hombre y a la sociedad patriarcal:

Aujourd'hui, le mariage conserve pour une grande part cette figure traditionnelle. Et, d'abord, il s'impose beaucoup plus impérieusement à la jeune fille qu'au jeune homme. Il y a encore d'importantes couches sociales où aucune autre perspective ne se propose à elle ; chez les paysans, la célibataire est une paria ; elle demeure la servante de son père, de ses frères ; l'exode vers les villes ne lui est guère possible ; le mariage en l'asservissant à un homme la fait maîtresse de son foyer [...] dans certains milieux bourgeois [...] le corps de la femme est un objet qui

⁵⁵ La literatura monoteísta hace muchas referencias a la extinción de la libido y a la destrucción del deseo: elogio de la continencia, celebración de la castidad [...] promoción del matrimonio y de la fidelidad a la esposa (o a los esposas en el caso de los musulmanes), y al final, toda concentración de la sexualidad en dirección a la procreación. La familia, el matrimonio, la monogamia, la fidelidad son variaciones del tema de la castración (Traducción propia).

s'achète ; pour elle, il représente un capital qu'elle est autorisée à exploiter [...] elle s'engage à fournir un travail domestique : elle tiendra la maison élèvera les enfants [...] la morale traditionnelle l'y exhorte⁵⁶ (*Le deuxième II* 225-226).

Al igual que Beauvoir en cuanto al matrimonio, a la religión y a la reproducción, la bailarina norteamericana Isadora Duncan, renovadora de la danza moderna, escribe en su único libro *Mi vida* publicado en 1927 una crítica que va en contra del modelo defendido por el patriarcado:

Casi todas las novelas que yo leía terminaban en matrimonio y en un estado de felicidad tan inefable que era inútil proseguir el relato. Pero en algunos de estos libros, y particularmente en *Adam Bede*, de George Eliot, había siempre una muchacha que no se casaba, un hijo que llegaba sin que nadie lo quisiera y un terrible infortunio que se abatía sobre la madre desgraciada. Me impresionó profundamente la injusticia que padecían las mujeres, y relacionando mis lecturas con la historia de mi padre y de mi madre, decidí, de una vez para siempre, que consagraría mi vida a luchar contra el matrimonio y a favor de la emancipación de las mujeres y de los derechos de toda mujer a tener uno o varios hijos cuando le

⁵⁶ El matrimonio se impone más a la mujer que al hombre. Existen muchas clases sociales donde ninguna otra perspectiva se presenta ante ella ; en el caso de los campesinos, la soltera es una paria, es la sirvienta de su padre, de sus hermanos, el éxodo hacia las ciudades le es imposible; el matrimonio al hacerla esclava de un hombre la hace dueña de un hogar [...] En la clase social burguesa [...] el cuerpo de la mujer es un objeto que se compra, para ella, representa un capital que tiene que usar [...] se encarga de hacer un trabajo doméstico ; cuidará la casa, educará a sus hijos [...] la moral tradicional lo impone (Traducción propia).

plazca, sin mengua de su honor [...] me informé de las leyes matrimoniales, y me indignó la condición de esclava que se adjudicaba a la mujer (33-34).

La culpa de toda esa castración y de toda esa condición lamentable del cuerpo y de la prohibición del deseo, la tiene Pablo de Tarso, señala Onfray en un subcapítulo de su texto *Traité d'athéologie* titulado “Les délires d'un hystérique”⁵⁷ (175): “Paul de Tarse transforme le silence de Jésus sur ces questions en un vacarme assourdissant en promulguant la haine des corps, des femmes et de la vie. Le radicalisme du christianisme procède de Paul pas de Jésus, personnage conceptuel silencieux sur ces questions”⁵⁸ (175). Así según las investigaciones del filósofo francés, la castración y el odio a la mujer y al cuerpo se hizo a través de una especie de “contaminación” es decir a través de la introducción del discurso religioso en la sociedad: “Paul de Tarse crée le monde à son image. Et cette image est déplorable : fanatique, [...] malade, misogyne, masochiste... Comment ne pas voir dans notre monde un reflet de ce portrait d'un individu dominé par la pulsion de mort ?”⁵⁹ (177). Y si Pablo de Tarso es el responsable del origen de toda la represión sexual debido – según Onfray – a su propia impotencia sexual:

Petit, maigre, chauve, barbu, Paul de Tarse ne nous donne pas le détail de la

⁵⁷ Los delirios de histérico (Traducción propia).

⁵⁸ Pablo de Tarso transforma el silencio de Jesús sobre esas cuestiones en un ruido fuerte donde promulga el odio del cuerpo, de las mujeres y de la vida. El radicalismo del cristianismo viene de Pablo y no de Jesús, personaje conceptual y silencioso sobre esas cuestiones (Traducción propia).

⁵⁹ Pablo de Tarso creó el mundo a su imagen. Y dicha imagen es deplorable: fanática, [...] enferma, misógina, masoquista, etcétera ¿Cómo no ver en nuestro mundo un reflejo de un hombre dominado por la pulsión de muerte? (Traducción propia).

maladie dont il parle métaphoriquement : il confie que Satan lui a infligé une *écharde dans la chair* [...] la critique accumulée pendant des siècles les hypothèses sur la nature de cette écharde [...] tout y passe sauf le registre sexuel [...] comment ne pas y songer quand on lit *ad nauseam* sous la plume de Paul une haine, un mépris, une défiance permanentes pour les choses du corps. Sa détestation de la sexualité, sa célébration de la chasteté, sa vénération de l'abstinence, son éloge du veuvage, sa passion pour le célibat, son invitation à se comporter comme lui [...] incapable de mener à bien une vie sexuelle digne de ce nom, Paul décrète nulle et non avenue toute forme de sexualité pour lui, certes, mais aussi pour le reste du monde [...] sa haine de soi se transforme en une vigoureuse haine du monde et de ce qui fait son intérêt : la vie, l'amour, le désir, le plaisir, les sensations, le corps, la chair, la jubilation, la liberté, l'indépendance, l'autonomie⁶⁰ (Onfray, 179-180).

En el año 380 la religión católica es declarada por primera vez, religión de Estado por el emperador Teodosio. Según Onfray, a partir de dicha fecha, la sexualidad estuvo condenada al

⁶⁰ Pequeño, delgado, calvo, barbudo, Pablo de Tarso no nos da detalles sobre la enfermedad de la cual habla metafóricamente: confiesa que Satán le metió una astilla en la carne [...] la crítica acumuló durante varios siglos muchas hipótesis sobre la naturaleza de dicha astilla [...] salvo las del registro sexual. Cómo no pensar en eso cuando leemos *ad nauseam* bajo la pluma de Pablo, un odio permanente a las cosas del cuerpo. Su rechazo de la sexualidad, su celebración de la castidad, su veneración de la abstinencia, su elogio de la viuda, su pasión por el celibato, su invitación a comportarse como él [...] incapaz de tener una vida sexual, Pablo hace de la sexualidad algo nulo para él pero también para el resto del mundo [...] el odio de sí mismo se transforma en un odio al resto del mundo y de todo lo que hace su interés: la vida, el amor, el deseo, el placer, las sensaciones, el cuerpo, la carne, la alegría, la libertad, la independencia, la autonomía (Traducción propia).

silencio y se liberó con Freud y, en una segunda etapa, gracias a los movimientos políticos, sociales y culturales. Dicho silencio se debe a una moral burguesa y a una moral cristiana responsables del rechazo occidental de la sexualidad. Pero ese esquema clásico que pone de relieve Onfray en todo su texto *Traité d'athéologie* es rechazado por otro filósofo: Michel Foucault que propone un esquema diferente a la represión sexual religiosa y al patriarcado.

2.2.3 Michel Foucault: el papel real del cristianismo en la sexualidad

En su texto *Sexualidad y poder* tomado de una conferencia que el filósofo francés dio el 20 de abril de 1978 en la universidad de Tokio, Foucault plantea lo que en su opinión es el papel real del cristianismo en la sexualidad. Un papel bien distinto a un esquema clásico de la historia de la sexualidad occidental. Para empezar Foucault esboza un pequeño modelo que llama: “[e]l esquema habitual [...] el esquema histórico” (16) que se desarrolla históricamente en tres tiempos cuando “[s]e hace una historia de la sexualidad en Occidente” (17):

Primer movimiento: la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente; existía, en todo caso, un discurso en forma de arte erótico. Después interviene el cristianismo, imponiendo, por primera vez en la historia de Occidente, una gran prohibición sobre la sexualidad, negando el placer y de la misma forma el sexo. Esta negación, esta prohibición condujo a un silencio sobre la sexualidad, fundado, esencialmente, en prohibiciones morales. Pero, a partir del siglo XVI, la burguesía en situación hegemónica de dominación económica y de hegemonía cultural, retomó por su cuenta el ascetismo cristiano, el rechazo cristiano a la sexualidad – para aplicarlo de forma más severa todavía y con medios más rigurosos –

prolongándolo hasta el siglo XIX, momento en el que, con Freud, se comienza a destapar el velo (*Sexualidad* 16-17).

Dicho de otro modo, el esquema histórico de la sexualidad en Occidente que propone Foucault se podría presentar de la forma siguiente:

Esquema histórico de la sexualidad occidental en tres periodos



Periodo 1 → Antigüedad griega y romana → Sexualidad libre (salvo para la mujer casada).



Periodo 2 → El cristianismo → Prohibición por primera vez en Occidente de la sexualidad (silencio absoluto y tabú) → Siglo XVI, la burguesía domina económicamente y aplica de forma más severa retomando al cristianismo, la sexualidad.



Periodo 3 → Final del siglo XIX: Freud como libertador de la sexualidad.

Pero Foucault al apoyar sus análisis sobre los trabajos de los historiadores, rechaza por completo dicho modelo clásico rompiendo con la teoría de que el cristianismo en Occidente tiene la responsabilidad de la castración y de la mutilación de la sexualidad. En efecto, para Foucault, lo que hizo el cristianismo fue aportar nuevas técnicas para inculcar imperativos morales. Es lo que el filósofo llama: “los nuevos mecanismos de poder” (*Sexualidad* 20):

De hecho, no soy yo el que formula esta objeción: son los historiadores, más exactamente un historiador de la Antigüedad romana que trabaja actualmente en Francia y que se llama Paul Veyne, quien está realizando una serie de estudios

sobre la sexualidad en el mundo romano antes del cristianismo [...] los trabajos de Paul Veyne muestran que estos tres grandes principios de moral sexual ya existían en el mundo romano antes de la aparición del cristianismo y que fue otra moral, en gran parte de origen estoico y apoyada por las estructuras sociales e ideológicas del Imperio romano la que comenzó, mucho antes del cristianismo, a inculcar estos principios a los habitantes del mundo romano, es decir, sencillamente a los habitantes del mundo desde el punto de vista de los europeos. (*Sexualidad* 18-19).

Sin embargo, ¿al tomar en cuenta ese nuevo esquema que propone Foucault de la historia de la sexualidad en Occidente significa que lo que menciona Onfray en sus análisis no corresponde a la dualidad sociedad patriarcal / discurso religioso? En efecto, según lo que cita Foucault, el patriarcado existía antes de la introducción del catolicismo:

en esa época, casarse y conservar a su mujer, hacer el amor con ella para tener hijos, protegerse lo máximo posible de las tiranías del deseo sexual, era algo que ya habían adquirido los ciudadanos, los habitantes del imperio romano antes de la aparición del cristianismo. Por lo tanto, el cristianismo no es responsable de todas estas prohibiciones, descalificaciones y limitaciones de la sexualidad de las que con frecuencia se le hace responsable [...] el cristianismo ha jugado un papel importante, pero este papel no ha consistido en la introducción de ideas morales nuevas [...] Me parece que lo que el cristianismo ha aportado a esta historia de la moral sexual son nuevas técnicas. Nuevas técnicas para imponer esta moral [...] un mecanismo o un conjunto de nuevos mecanismos de poder para inculcar estos nuevos imperativos morales (*Sexualidad* 19-20).

Ese poder del que habla Foucault es “el pastoral” (*Sexualidad* 22) es decir el papel del pastor como forma de dominación. En efecto, al contrario de la época de la Grecia Antigua por ejemplo, “el pastor espiritual guía desde el nacimiento hasta la muerte” (*Sexualidad* 21). Esa división de las formas de poder que distingue Foucault como el poder tradicional y el poder pastoral, tiene las características siguientes:

El poder pastoral es, por lo tanto, un poder que asegura, al mismo tiempo, la subsistencia de los individuos y la del grupo, a diferencia del poder tradicional que se manifiesta, esencialmente, por el triunfo sobre sus sometidos. No es un poder triunfante, es un poder benefactor [...] el buen pastor es el que acepta sacrificar su vida por sus ovejas. En el poder tradicional, este mecanismo se invierte (*Sexualidad* 22).

De las otras técnicas que introdujeron los cristianos, hay la obediencia absoluta a la doctrina, lo que no existía en la Roma Antigua o en Grecia. Foucault llama dicha técnica “la nueva forma de culpabilidad, de condena más sutil” (*Sexualidad* 25). La obediencia absoluta se hace por parte del pastor que vigila, castiga y ejerce un control continuo:

hay cierto número de leyes comunes cuyas infracciones son castigadas, se añade otra forma de análisis del comportamiento, otra forma de culpabilización, otro tipo de condena mucho más sutil, más estrecha, más sostenida: la que está asegurada por el pastor. El pastor puede obligar a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación; está en posición de vigilar, de ejercer, en todo caso, una vigilancia y un control continuo [...] la obediencia absoluta es un fenómeno muy importante y también muy nuevo [...] ser obediente para un cristiano es la condición fundamental de las demás virtudes (*Sexualidad* 25-26).

De ahí, el cristianismo instauró su poder – el poder según Foucault “dice «no», limita, prohíbe, impide y excluye” (*Sexualidad* 33) – de control de los individuos a través de la sexualidad y de la limitación del placer a la reproducción como necesidad de la sociedad:

el cristianismo encontró el medio de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de la sexualidad, concebida como algo de lo que hay que desconfiar, como algo que siempre introducía en el individuo la posibilidad de la tentación y la posibilidad de la caída [...] El cristianismo ha establecido así una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar a través de todo este aparato pastoral, pero sus piezas esenciales descansan en un conocimiento, a la vez exterior e interior, un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros (*Sexualidad* 29).

Al fin y al cabo, como lo menciona Foucault, el control del otro por la religión se hizo a través de la sexualidad y de la confesión lo que permite conocer totalmente a cada persona:

una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral, en el fondo mediocre, ordinaria, relativamente poco interesante, entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, con relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su carne, me parece que es la aportación fundamental del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad (*Sexualidad* 29).

Entonces, cualquiera que sea el esquema histórico de la sexualidad en Occidente, el de Onfray donde la religión es totalmente responsable de la represión sexual o el de Foucault donde

la religión aportó solamente nuevas técnicas para inculcar imperativos morales ya existentes, podemos decir que la sociedad patriarcal y la religión forman, a nivel de todo tipo de represión ya mencionado, una unión íntima. Sin embargo, era importante subrayar, a través del texto de Foucault, la ruptura del esquema clásico. En efecto, esos mecanismos de poder que no aparecen en el análisis de Onfray complementan y aclaran cómo se ejerce la dominación de una norma obligatoria en cuanto a las prohibiciones sexuales. El paralelismo principal que podemos hacer entre el texto de Onfray *Traité d'athéologie* y el de Foucault es que ambos filósofos consideran la sexualidad como la cosa más prohibida en el mundo y que, a través del pecado de la carne, se convierte en una verdadera obsesión en la moral cristiana hasta hoy en día:

la sexualidad, aparentemente, es la cosa más prohibida que podemos imaginar, nos pasamos la vida prohibiendo: a los niños masturbarse, a los adolescentes que hagan el amor antes del matrimonio, a los adultos hacerlo de tal o cual forma, con tal o cual persona. El mundo de la sexualidad es un mundo plagado de prohibiciones. Pero me pareció que, en las sociedades occidentales, estas prohibiciones iban acompañadas de toda una producción muy intensa, muy amplia, de discursos [...] de una verdadera obsesión por la sexualidad, que aparece, claramente, en la moral cristiana de los siglos XVI y del XVII, en el periodo de la Reforma y la Contrarreforma, obsesión que se ha mantenido hasta ahora (*Sexualidad* 35).

2.2 Conceptos represivos en la religión católica

En el subcapítulo siguiente enfocaremos nuestra reflexión a tres conceptos reprimidos por la religión católica: el cuerpo, la sexualidad no reproductiva y no normativa y la mujer. Cabe

destacar la importancia del análisis de estos tres conceptos porque son temas esenciales en la narrativa de Carmen Boullosa. Como lo veremos en el capítulo siguiente, al ser limitados por el hecho de ser mujer, transgénero o por la práctica de sexualidad no normativa, los personajes de la escritora mexicana van a sublevarse y crear una verdadera insurrección. Es decir utilizar los conceptos represivos como arma arrojada o, en comparación con el modelo contrasexual de Preciado, desnaturalizar y desmitificar las nociones tradicionales de sexo y de género. Al igual que las reflexiones sobre la cuestión religiosa y el género, basaremos ahora nuestro análisis en críticas filosóficas, históricas y literarias.

2.2.1 El cuerpo

Definir con exactitud lo que es un cuerpo resulta ser, al igual que el sexo, algo complejo e imposible, por la cantidad de variaciones, aunque parece a primera vista que es todo lo contrario. A pesar de todo, si no podemos definir el cuerpo, la pregunta ¿Qué es un cuerpo? se impone para la continuación de nuestra reflexión sobre los límites y la represión. *El Diccionario de estudios de género y feminismos* propone una definición larga, cuatro páginas completas, y que, al reducirla para no entrar en explicaciones que nos alejarían de nuestra hipótesis inicial, nos permite aclarar la noción de cuerpo:

Las aportaciones actuales del feminismo y de la teoría *queer* han subrayado la complejidad y heterogeneidad de los cuerpos en contraposición con la ideología de género, que presenta la dicotomía hombre / mujer a partir de identidades excluyentes, definidas en términos de gruesas diferencias anatómicas y donde el binarismo hombre / mujer se presenta bajo la norma heterosexual [...] El construccionismo ha optado por separar metodológicamente el cuerpo material

del construido socialmente a través de las categorías sexo y género. El cuerpo biológico constituye el material sobre el cual actúan la subjetividad y el discurso, la cultura y la conciencia. El cuerpo socialmente construido subraya la naturaleza inacabada de un cuerpo que se va transformando con las elecciones de vida, pero que como cuerpo «natural», al fin y al cabo, da cuenta de la experiencia corporal que transita de la vida a la muerte [...] En conclusión, si bien el cuerpo no se puede concebir fuera del discurso, de un orden significante o de la cultura, tampoco se puede reducir a ellos (Gamba 74-76).

Si podemos decir que dicha definición bebe en la misma fuente que la teoría del performance de Judith Butler ya mencionada en el primer capítulo, Marta Lamas en su texto *Cuerpo: diferencia sexual y género* propone entender el cuerpo desde un punto de vista antropológico y psicoanalítico que viene a aclarar otra vez su significado:

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. Este hecho biológico, con toda la carga libidinal que conlleva, es materia básica de la cultura. Lo que está en juego en la *diferencia*, al *extraño*: a la mujer en primer término, pero también al que tiene una pigmentación cutánea más clara u oscura, al que es más grande o más pequeño, para de ahí llegar a otro tipo de diferencias: al que tiene una cultura diferente o una religión distinta u otro deseo sexual o una postura política divergente (56).

En ambas definiciones, se entiende que el cuerpo no sólo marca las varias y distintas diferencias sino que es un material sobre el cual actúa el discurso. Beatriz Preciado, en su texto *Manifiesto contrasexual* pone de relieve que el cuerpo es, ante todo, un lugar de opresión dominado por la historia “natural” de la reproducción. Según la filósofa española, la fabricación

del cuerpo se hace través de una “invocación performativa”. En efecto, un cuerpo tiene que ser sexuado para tener sentido:

La mesa de asignación de la masculinidad y de la feminidad designa los órganos sexuales como zonas generativas de la totalidad del cuerpo, siendo los órganos no sexuales meras zonas periféricas. Es decir, a partir de un órgano sexual preciso, este marco abstracto de construcción del «humano» nos permite reconstruir la totalidad del cuerpo. Sólo como sexuado el cuerpo tiene sentido, un cuerpo sin sexo es monstruoso. Según esta lógica, a partir de un órgano periférico (la nariz, la lengua, o bien los dedos, por ejemplo) es imposible reconstruir la totalidad del cuerpo como sexuado. Así pues, los órganos sexuales no son solamente «órganos reproductores», en el sentido de que permiten la reproducción sexual de la especie, sino que son también, y sobre todo, «órganos productores» de la coherencia del cuerpo como propiamente «humano» (120).

De ahí, se puede concluir que un cuerpo es un hecho biológico que depende de un orden jerarquizante y diferenciante que se sitúa dentro de un sistema heterocentrado y performativo al servicio de la reproducción. Ahora bien pues, para continuar nuestro análisis se tiene que contestar a la otra pregunta: si sabemos que la represión del cuerpo se hace a través de una meta reproductiva, ¿a partir de qué concepto el cuerpo se mutiló durante los siglos en el discurso católico? En su texto: *Le souci des plaisirs* Michel Onfray propone una explicación cuya polaridad es la siguiente: cuerpo / muerte:

A partir de la fable d'un Fils de Dieu incarné en Fils de l'Homme, un mythe nommé Jésus sert de premier modèle à l'imitation : un corps qui ne boit pas, ne mange pas, ne rit pas, n'a pas de sexualité, autrement dit, un *anticorps*. La

névrose de Paul de Tarse, impuissant sexuel qui aspire ardemment à élargir son destin funeste à l'humanité tout entière, débouche sur la proposition d'un second modèle à imiter : celui du corps du Christ, à savoir : un cadavre⁶¹ (38-39).

Entendemos de la palabra mito evocada por Onfray la definición siguiente sacada del *Diccionario de estudios de género y feminismos*:

El mito es una narración que explica un hecho o la organización de una norma según un relato fundacional que, desde hace pocos siglos, ha dejado de creerse verdadero, aunque sigue influyendo en los juicios y las identidades [...] En un principio, todos los mitos eran religiosos: relatos orales o literarios de un acontecimiento originario en el que actúan las diosas. Su función era conectar a las mujeres y los hombres, cuya experiencia del ser es limitada, con lo trascendente y con la función de la realidad (Gamba 220).

Resulta que para Onfray el cuerpo “natural” que aparece mencionado más arriba en la definición del *Diccionario de estudios de género y feminismos* o del texto *Manifiesto contrasexual* no es nada más que un cuerpo “cristiano”:

Toute cette histoire de presque deux mille ans serait risible si elle n'avait produit un *corps chrétien* avec lequel, chrétiens ou non, nous comptons encore pourvu

⁶¹ A partir de la fábula del hijo de Dios encarnado en hijo del Hombre, un mito llamado Jesús sirve de primer modelo a la imitación: un cuerpo que no bebe, no come, no ríe, no tiene ninguna sexualidad, dicho de otra manera es un *anticuerpo*. La neurosis de Pablo de Tarso, impotente sexual, expande su destino funesto a la humanidad entera y propone un segundo modelo que imitar: el cuerpo de Cristo, es decir un cadáver (Traducción propia).

que nous évoluions dans cette géographie mentale européenne [...] la détestation du corps, de la chair, de la sexualité, de la sensualité, des désirs, des passions, des pulsions, de la femme, des femmes, du féminin, a transformé notre monde en vallée de larmes, en perpétuelle punition, en enfer⁶² (*Le souci* 46).

Al fin y al cabo, en el discurso religioso – según el análisis del filósofo francés – todo cuerpo “humano” o “natural” es ante todo cristiano y tiene que, siendo creyente o no, imitar a una fábula tanatóloga, es decir Cristo: “En effet, le christianisme enseigne qu’il faut viser la ressemblance du corps de Jésus, celui d’un ange, et du corps du Christ, celui d’un mort. D’où la double proposition de l’éros chrétien : d’une part la virginité, la chasteté, la continence, d’autre part le martyre, la Passion, la souffrance. Le christianisme veut ses sujets vierges ou morts”⁶³ (*Le souci* 50).

Entonces, la limitación y la mutilación del cuerpo se deben también, entre otras partes, a la imitación de un cuerpo mitológico, sangrando, herido y muerto.

Para terminar con el concepto represivo del cuerpo en la religión, es interesante volver al testimonio de Isadora Duncan donde en su texto *Mi vida* hace una íntima relación entre el

⁶² Toda esa historia de casi dos mil años sería risible si no hubiera producido un *cuerpo cristiano* con el cual vivimos, cristianos o no, en la geografía mental europea [...] el odio al cuerpo, de la carne, de la sexualidad, de la sensualidad, de los deseos, de las pasiones, de las pulsiones, de las mujeres, transformó nuestro mundo en un valle de lágrimas, en un castigo eterno y en un infierno (Traducción propia).

⁶³ En efecto, el cristianismo enseña que hay que imitar al cuerpo de Jesús, es decir al de un ángel y al cuerpo de Cristo (la muerte). De ahí la doble proposición cristiana: la virginidad, la castidad, la continencia y, por otra parte, el martirio, la Pasión, el sufrimiento. El cristianismo quiere ver a sus sujetos vírgenes o muertos (Traducción propia).

sufrimiento obligatorio del parto y la imitación del cuerpo de Cristo, modelo al cual, otra vez, se opone:

Habladme a mí del movimiento sufragista: hasta que las mujeres no hayan puesto un término a aquello, hasta que no consiga que la operación de dar a luz se haga sin dolor, todo será inútil. ¿Qué torpe superstición se opone a tal medida? ¿Qué intención criminal inspira tal desamparo? [...] tiemblo con indignación cada vez que pienso en lo que sufrí entonces y en lo que sufren tantas mujeres, víctimas del egoísmo y de la ceguera de los hombres de ciencia que permiten que ocurran esas atrocidades sin ponerles un remedio (Duncan 210).

2.2.2 La sexualidad no reproductiva y no normativa

Como ya hemos mencionado y desarrollado más arriba, toda sexualidad en el discurso religioso – ligado con la sociedad patriarcal – que no sirve para la reproducción es considerada como perversión, pecado de la carne y tiene que ser castigada. Entonces en ese subcapítulo no volveremos a repetir todo lo que ya hemos mencionado sino que citaremos algunos ejemplos concretos para subrayar la idea de sexo con reproducción obligatoria defendido por el discurso católico. En su texto *Que se abra esa puerta* el cronista mexicano Carlos Monsiváis analiza la contaminación de dicha dualidad normativa en las alcobas de su país:

¿En qué consiste y en dónde desemboca el ocultamiento o el aplastamiento de la vida sexual? En el origen del proceso está la Familia Mexicana, invención conjunta de la iglesia católica y las clases dominantes, cuyo ideal, la utopía del mando irrestricto del patriarcado, se transparenta en unas cuantas acciones: monogamia de aplicación unilateral (sólo para mujeres), ocultamiento o negación

del placer, uso político de prohibiciones (y tolerancias) sexuales, elevación de la ignorancia al rango de obediencia de la ley divina y de la ley social, represión enaltecida a nombre del deseo de una mayoría jamás consultada al respecto. Históricamente, la mitología de la Familia Mexicana se centra en la necesidad de proclamar ajeno y enemigo a lo que ocurre fuera del recinto hogareño y del control de esa policía perfecta que es la conciencia y la culpa. Y esta moral exige varios movimientos paralelos: el desarrollo de una idea de Nación similar al patriarcado, el odio (retórico y real) a lo diferente, la manipulación de los prejuicios (211).

Al fin y al cabo, la familia (heterosexual), resultado de la reproducción, e invención de la iglesia y de la clase burguesa de la sociedad patriarcal es, al condenar la sexualidad no normativa, enemiga de la libertad sexual. Elisabeth Roudinesco, psicoanalista francesa, nos define la palabra familia en su texto *La familia en desorden*:

La palabra misma encubre diferentes realidades. En un sentido amplio, la familia siempre se definió como un conjunto de personas ligadas entre sí por el matrimonio y la filiación [...] Para Aristóteles, opuesto en este aspecto a Platón, se define como una comunidad que sirve de base a la ciudad (*polis*). Lejanos de conformar un grupo, está organizada en una estructura jerárquica, centrada en el principio de la dominación patriarcal [...] No obstante, esta estructura nuclear básica parece haber existido en Europa desde la Edad Media, mucho antes de convertirse en el modelo dominante de la época moderna [...] la llamada familia «tradicional» sirve ante todo, para asegurar la transmisión de un patrimonio (18-19).

Así la familia es una estructura que sanciona a través del matrimonio los deseos carnales y de ahí la sexualidad que no sirve para la reproducción. El matrimonio aparece entonces como una institución represiva que asimila y que hace visible al “enemigo”, es decir al marginado (soltero, soltera, homosexual, transgénero, sexo fuera del matrimonio, prostituta, etcétera) para así castigarlo y controlarlo mejor. De matrimonio, Roudinesco da la definición siguiente: “pacto de familia indisoluble y garantizado por la presencia divina” (41). Se entienden entonces, los fundamentos de la familia: “la autoridad del marido, la subordinación de las mujeres y la dependencia de los niños” (Roudinesco 40). De la visión cristiana de la familia y de la mujer en particular se esboza la imagen de la sumisión y en cuanto a la sexualidad no normativa, la mujer, al igual que Eva en el jardín, tiene toda la culpa de la caída: “en las representaciones cristianas de la unión conyugal la mujer siempre se muestra de vuelta, con la espalda contra el suelo. Debe dejarse «labrar» pasivamente, como un surco fértil, por el pene del hombre. En cambio, en las relaciones prohibidas, hechas de «fornicación» o placeres secretos, se la aparta de esa imagen para pintarla como dominadora o hechicera” (Roudinesco 25). La sexualidad no reproductiva y no normativa es, por otra parte, condenada por el cristianismo no solamente porque la reproducción es obligatoria por las razones que hemos mencionado sino también porque el padre representa a Dios. Es decir que encarna el poder espiritual que trasciende a la carne y así la paternidad deriva de la voluntad de Dios que creó a Adán para tener una filiación: “Heroico o guerrero, el padre es la encarnación de dios, verdadero rey taumaturgo, señor de las familias. Heredero del monoteísmo, reina sobre el cuerpo de las mujeres y decide los castigos infligidos a los hijos” (Roudinesco 21). En cuanto a la mujer, como veremos en el subcapítulo siguiente, bajo dicho esquema patriarcal idéntico al discurso cristiano, si su papel principal es la maternidad, el resto es sumisión al modelo dominante y obligatorio: “la dominación del principio masculino

sobre el principio femenino había sido, en todos los tiempos y casi todas las sociedades humanas, la única regla a partir de la cual era posible construir las relaciones entre los sexos” (Roudinesco 38). Como vimos, la sexualidad que no corresponde al modelo patriarcal / católico es borrada, condenada y castigada porque pone en peligro la autoridad, el equilibrio y el poder de dicho esquema. En su texto *Crímenes de odio por homofobia* Rodríguez Ortiz al analizar la construcción social de la homofobia responsabiliza el discurso religioso: “en la construcción de la homofobia en la sociedad occidental, ha jugado el pensamiento judeocristiano como ideología y la iglesia católica como institución promotora y reproductora de esa doctrina” (59). Tomando el caso de América y de la conquista en particular, Eduardo Galeano en su texto *Patatas arriba la escuela del mundo al revés* denuncia el odio y el fanatismo del discurso religioso católico frente a la sexualidad no normativa en la introducción por los conquistadores en América de la condenación a muerte de la homosexualidad:

Ya en los tiempos de la conquista, estaba claro que los indios estaban condenados a la servidumbre en esta vida y al infierno en la otra. Sobraban evidencias del reinado de Satán en América. Entre las pruebas más irrefutables, estaba el hecho de que la homosexualidad se practicaba libremente en las costas del mar Caribe y otras regiones [...] En 1497, también Isabel y Fernando, los reyes católicos de España, mandaron que fueran quemados vivos los culpables del nefando pecado de la sodomía que hasta entonces morían a pedradas o colgados de la horca. Los guerreros que conquistaron América realizaron algunos aportes dignos de consideración a la tecnología de las muertes ejemplares [...] Ya desde los albores de la conquista de América, los homosexuales habían sido acusados de traición a la condición masculina. El más imperdonable de los agravios al Señor, quien,

como su nombre lo indica, es macho, consistía en el afeminamiento de esos indios (68-71).

2.2.3 La mujer

Michel Onfray, en su texto *Le souci des plaisirs* designa a Pablo de Tarso como inventor y responsable de la misoginia:

Le délire paulinien trouve sans difficulté un bouc émissaire. La cause de tous ses malheurs ? Les femmes, la femme, autrement dit le désir, la libido ou plus largement : la chaire [...] il place Ève à l'épicentre de cet effondrement de l'Éden dans le monde des hommes. La femme devient dès lors l'objet à abattre. Dans ce climat de misogynie généralisée, la seule femme possible ou pensable aux yeux d'un homme sans sexe devient Marie, la mère du Christ : la Vierge⁶⁴ (77-78).

El análisis del filósofo francés encuentra un eco en *Patás arriba la escuela del mundo al revés* cuando escribe que el texto fundador donde se justifica y teoriza la misoginia es la *Biblia*: “Ya que las mujeres habían sido largamente maltratadas por la *Biblia* y por la mitología griega, desde los tiempos en que la tonta Eva hizo que dios nos echara del paraíso y la atolondrada de Pandora destapó la caja que llenó el mundo de desgracias: la cabeza de la mujer es el hombre,

⁶⁴ El delirio de Pablo encuentra sin dificultad la causa de todo lo malo: la mujer, es decir el deseo, la libido o, dicho de otra forma, la carne, el pecado [...] hace de Eva el epicentro de la caída del Edén en el mundo de los hombres. La mujer se convierte entonces en el objeto que hay que destrozarse. En ese ambiente de misoginia generalizada, la única mujer posible en la mente de un hombre sin sexo es María, la madre de Cristo: la Virgen (Traducción propia).

había explicado san Pablo” (Galeano 70). Era evidente entonces, que cuando se creó la Inquisición, unas de las primeras víctimas, iban a ser las mujeres: “*El martillo de las brujas* es el manual de la Inquisición que fue escrito contra la mitad de la humanidad y publicado en 1546. Los inquisidores dedicaron todo el manual, desde la primera hasta la última página, a justificar el castigo de la mujer y a demostrar su inferioridad biológica” (Galeano 70). La mujer en el discurso religioso católico es no solamente la enemiga, sino también la causa de todos los problemas de los hombres. En cuanto al odio a las mujeres, Onfray menciona lo siguiente:

La femme est [...] la cause de tous les malheurs des hommes, la raison de toute négativité sur cette planète, la cause de la fin du monde paradisiaque, la transformation du réel en vallées de larmes, avec souffrances, enfantement dans la douleur, vieillissement, maladie, mort, peine, travail, honte... Augustin renvoie au serpent, cause du péché, franchement identifié à la femme. Au point que quand il parle du serpent [...] on a l'impression qu'il décrit les mouvements d'une femme [...] le serpent, c'est Ève, et la volonté de l'animal coïncide avec celle de la femme ; en revanche, Adam, c'est la victime abusée par sa partenaire⁶⁵ (*Le souci* 96).

⁶⁵ La mujer es [...] la razón de toda negatividad en el planeta, la causa del fin del mundo paradisiaco, la transformación de lo real en valles de lágrimas, del sufrimiento, del parto en el dolor, de la vejez, la enfermedad, la muerte, la pena, el trabajo, la vergüenza... Agustín hace referencia a la serpiente, causa del pecado, comparado con la mujer. Incluso cuando menciona la serpiente [...] tenemos la impresión de que describe los movimientos de una mujer [...] la serpiente, es Eva, y la voluntad del animal coincide con la de la mujer, en cambio, Adán, es la víctima abusada por su mujer (Traducción propia).

De ahí la sumisión porque la mujer es la responsable a través de su gesto nefasto y su cuerpo es, a la vez, el deseo y la voluntad de la serpiente. Elisabeth Roudinesco en su texto *La familia en desorden* plantea el reflejo de la sumisión en el acto reproductivo subrayando la polaridad de la norma sexual: activo / pasivo: “El orden de la procreación debe respetar el orden del mundo. Penetrada por el hombre tendido sobre ella, la mujer ocupa su verdadero lugar. Pero si la posición se invierte, el orden del mundo se pervierte. Sólo la imagen del hombre que cabalga a la mujer y penetra su carne se juzga conforme a la norma” (25). Entonces, todo tipo de resistencia y de insurrección es considerado como nefasto porque pone en peligro al igual que el cuerpo y la sexualidad no normativa y no reproductiva, el orden dominante establecido por los hombres. Cabe destacar que Galeano sitúa también la misoginia desde el principio de la humanidad: “Los subordinados deben obediencia eterna a sus superiores, como las mujeres deben obediencia a los hombres. Unos nacen para mandones, y otros nacen para mandados” (45). Reflexión a la cual podemos agregar que, como menciona Foucault en *Sexualidad y poder*, la religión retomó el modelo de misoginia en su discurso y lo perpetuó a través de sus mecanismos de poder. Lo que hace de Pablo de Tarso, al contrario de como lo escribe Onfray, no el inventor de la misoginia, sino el que ayudó a la continuación de dicho concepto en el pensamiento católico para inculcar imperativos morales. Podemos encontrar un paralelismo entre dicha reflexión y el ejemplo que se encuentra en el primer tomo del texto *Le deuxième sexe* cuando Simone de Beauvoir escribe que: “au XVI ème siècle, pour tenir la femme mariée en

tutelle on faisait appel à l'autorité de saint Augustin, déclarant que «la femme est une beste qui n'est ni ferme ni estable» alors que la célibataire est reconnue capable de gérer ses biens”⁶⁶ (*Le deuxième I 25*). Para terminar, respecto a la hipótesis inicial de ese capítulo, que considera al discurso católico como responsable de la represión de todo lo que no cabe en el modelo heteronormativo ligado con la meta reproductiva que, después de las reflexiones y de los análisis mencionados, se puede afirmar que sí, la religión es una institución que reproduce y sostiene por intereses de poder, toda represión y condena de las categorías ya mencionadas. Dichas categorías aparecen en las dos obras de Boullosa y las analizaremos en el capítulo siguiente. Sostener y defender esas categorías marginadas sería para la religión católica un peligro de caída porque se opondría totalmente al modelo establecido por la sociedad patriarcal. La pregunta particular a la cual se tiene que contestar ahora como modo de conclusión a ese capítulo y que retomaremos en nuestro análisis literario es la siguiente: ¿Podría el discurso anticatólico proponer un cambio en un mundo dominado por una moral cristiana? La respuesta no es negativa, mas bien lo contrario, al igual que las propuestas de género con el patriarcado, existen matices. Tanto las propuestas de género como el discurso anticatólico pueden crear un cambio en la sociedad pero en ningún caso la desaparición total del patriarcado y de la religión. Las dos razones principales de esa imposibilidad son: si el rechazo a las categorías se reproduce dentro de la institución católica es

⁶⁶ en el siglo XVI, para controlar a la mujer casada, hacíamos referencia a la autoridad de san Agustín, diciendo que “la mujer es una bestia que no es estable” mientras que la soltera es capaz de administrar sus bienes (Traducción propia).

porque se da primero en la sociedad patriarcal. Ya lo vimos con los análisis de Foucault, lo que hizo la religión al adherirse al patriarcado fue aportar nuevas técnicas para tomar el poder e imponerse. A continuación, la segunda razón se encuentra en la propuesta psicoanalítica de Freud en su texto *L'avenir d'une illusion*. Es decir que la imagen de Dios inventada por los hombres existe para hacer posible la vida cotidiana y protegerse del miedo de la idea de la nada después de la muerte. Así se puede decir que de todos modos si la religión tiene que explotar un día, desaparecerá con la muerte del último hombre en la tierra. Onfray en su *Traité d'athéologie* pone de relieve y resume de un plumazo la misma conclusión que el padre del psicoanálisis hace en *L'avenir d'une illusion*:

Le dernier dieu disparaîtra avec le dernier des hommes. Et avec lui la crainte, la peur, l'angoisse, ces machines à créer des divinités. La terreur devant le néant, l'incapacité à intégrer la mort comme un processus naturel, inévitable, avec lequel il faut composer, devant quoi seule l'intelligence peut produire des effets [...] Dieu mort supposerait le néant apprivoisé. Nous sommes à des années-lumière d'un tel progrès ontologique⁶⁷ (42).

Cita a la cual podemos agregar que, también, con la muerte del último hombre, desaparecerá la sociedad patriarcal. En efecto, la primera no funciona sin la otra.

⁶⁷ El último dios desaparecerá con el último de los hombres y con él el miedo, la angustia y esas máquinas de crear divinidades. El terror frente a la nada, la incapacidad de integrar la muerte como proceso natural, inevitable, con el cual cada quien tiene que vivir y que únicamente la inteligencia puede producir efectos [...] Dios muerto sería la nada aceptada. Estamos a miles de años de tal progreso ontológico (Traducción propia).

Capítulo 3

Aproximación hermenéutica a las obras *Duerme* y *La virgen y el violín*

Escribir es recordar lo que nunca existió.

CLARICE LISPECTOR, *A legião estrangeira*

J'ai commencé ma vie comme je

la finirai sans doute : au milieu des livres

JEAN-PAUL SARTRE, *Les mots*

3.1 *Duerme*

Este trabajo analiza y reflexiona sobre la cuestión de género en la obra de Carmen Boullosa *Duerme*. Su objetivo es mostrar bajo una propuesta literaria y hermenéutica – tomando como eje central el personaje principal – que la marginación y la represión que vive dicho personaje se debe a su condición de transgénero en una sociedad patriarcal recreada y ficticia. También posibilita dar una respuesta sobre la opresión del cuerpo y explicar los sistemas de control a partir de los cuales se ejerce el poder.

3.1.1- Planteamiento del contexto de la obra

Como es bien sabido, la historia fue siempre escrita por los vencedores, así que nos resulta difícil saber, en el caso de la conquista de México, periodo donde transcurre el texto *Duerme* de Carmen Boullosa, lo que fue el mundo indígena antes de la llegada de los españoles. Más difícil todavía, pero no imposible, es conocer la condición femenina bajo la era prehispánica. En su texto *Declaración de fe*, la escritora mexicana Rosario Castellanos consagra

importantes reflexiones sobre la situación de la mujer en México. De la posición social femenina precolonial escribe lo siguiente:

En general, puede decirse que la preponderancia de un sexo sobre el otro está íntimamente ligada con el factor económico y con la capacidad mayor o menor que tuvieran para contribuir al mantenimiento del grupo social al que pertenecían. Durante la etapa nómada o ciclo de la caza se constituye un patriarcado, pues es el hombre quien suministra, casi de manera exclusiva, lo necesario para la subsistencia. Por ser la constitución biológica de la mujer inadecuada a tal género de vida no sólo se le consideraba como un elemento inferior sino también como un estorbo, como un lastre que la tribu tenía que arrastrar penosamente tras de sí. La maternidad era un valor de signo más bien negativo por lo que alteraba la precaria economía tribal. Además, como se ignoraba cuál era la parte que correspondía al padre en la procreación del hijo, los hombres no podían ver en él ni un objeto de su propiedad ni una forma de la supervivencia (21).

Así, limitada por su cuerpo como lo veía el hombre, la mujer era, mucho antes de la llegada de los españoles y del cristianismo, marcada por su inferioridad. La sociedad patriarcal se forma rápidamente con la sedentarización de las mujeres quienes, excluidas de la caza y de las guerras por los hombres se dedicaron, entre otras cosas, a la horticultura. En efecto, al excluir las mujeres de cosas que se supone que sólo pueden encargarse los hombres, ejercen a la vez, una discriminación y una toma de poder. Al fin y al cabo, la mujer era considerada ante todo no como una persona sino como algo útil socialmente para la construcción de una sociedad patriarcal. A partir de dicho momento, el papel de una mujer será ser fecunda y “[S]er madre será la función esencial de la mujer y a ella debería sacrificarlo todo” (Castellanos 24). En cuanto al

parto y al periodo de espera del nacimiento, las prohibiciones y los tabúes que pesaban sobre las mujeres debido a los mitos religiosos hacía que “[P]ara protegerse de tantos peligros la mujer se ponía un cuchillo de pedernal y obsidiana en el pecho” (Castellanos 25). Aunque la novela *Duerme* de Carmen Boullosa no está marcada, al contrario de *La virgen y el violín* (que analizaremos más abajo), por un discurso totalmente anticatólico, y a pesar de las reflexiones de Claire sobre los católicos (ella supuestamente es protestante), el texto, en dicho aspecto, no es tolerante tampoco: “Cubro mi cara con mis manos. ¿Qué le digo a este cura? ¿Cómo se hace una confesión? [...] Separo los dedos para espiarlo. Está de pie, frente a mí, pegado a la puerta, tiene miedo [...] se ve agitado, incómodo, ya casi está aterrorizado [...] pero el cura inmundo no repara en esto [...] Si no salís, Vuesía, por la puerta yo os retorceré el pescuezo y os haré cruzar las puertas del cielo sin Sacramentos” (29-30).

Así, la condición de la mujer en el mundo prehispánico determinó en parte, con la llegada de los españoles, la vida de Claire en *Duerme* y de otros personajes femeninos de ficción en la misma obra. Podemos decir entonces que, al igual que la caída del hombre por la mujer en la *Biblia* (Eva) o el fin de la religión de Quetzalcóatl, todo se debe a ella. Respecto a eso, Castellanos dice: “Los mitos norman la vida de los pueblos. Intervienen en la conformación de su realidad y sirven de clave para interpretar los acontecimientos históricos. El mito no sólo recoge elementos de la experiencia del pasado y los ordena de acuerdo con ciertas categorías mentales, sino que prefigura el porvenir y lo provoca” (*Declaración* 40). Laten los presagios, el emperador azteca teme una destrucción inminente con la que sueña casi todas las noches y, al final: “[l]a catástrofe vino, una vez más, guiada por la mano de una mujer: la Malinche” (*Declaración* 40).

Bajo la conquista, cayó la sociedad patriarcal azteca y sus costumbres (simbolizadas en

Duerme por la destrucción piedra por piedra del Templo Mayor) para la edificación de otra (con las mismas piedras del templo Mayor): el cristianismo. Pero, la imposición a fuego y sangre de dicha nueva sociedad patriarcal tiene una ligera diferencia:

La concepción cristiana del ser femenino no es antagónica de la concepción indígena, pero tampoco es idéntica. Representa un progreso, un matiz más favorable al conceder la igualdad última de las almas frente a su creador y al admitir que el sexo no es obstáculo insalvable para las posibilidades de gracia divina y de salvación. Pero desde luego la semejanza in extremis no contradice ni modifica la desproporción concreta y la inferioridad cotidiana de la mujer (*Declaración 47*).

Cuando Claire llega a México en barco y disfrazada de hombre, la sociedad indígena se está transformando. Los dioses cambian al igual que la lengua y las costumbres. En cuanto a la condición femenina tanto social como religiosa también cambia, más bien se distorsiona porque “[E]l pueblo sigue adorando con el mismo fervor de antes, poniendo en juego idénticos mecanismos psicológicos, sin advertir bien cuál es la sustitución que se ha operado en sus divinidades” (Castellanos, 45). La colonización de un país y sus crímenes corresponden a una imagen convencional dónde nace el mal, como si el mal no existiera antes. Según Tzvetan Todorov en su texto *Face à l'extrême* “[P]as plus qu’il n’est possible de faire appel à la monstruosité, on ne saurait expliquer le mal en invoquant un quelconque retour à la bestialité ou

à des instincts primitifs”⁶⁸ (Todorov 133) porque “Les monstres existent, mais ils sont trop peu nombreux pour être vraiment dangereux, ce sont les hommes ordinaires”⁶⁹ (133). Al matar indígenas, los españoles obedecían a las órdenes de sus superiores o a las leyes religiosas y sociales como la Inquisición por ejemplo. La noción de fanatismo en cuanto a la religión o a la doctrina de la Corona española tampoco parece funcionar para explicar la destrucción, transformación o anamorfosis del Valle de México en *Duerme*. Predomina el conformismo del hombre, más interesado en realidad por su bienestar y, sobre todo, por sus intereses personales como el poder o las riquezas. La victoria de la doctrina fue siempre secundaria en la Historia, verdadero pretexto para enriquecerse y crecer socialmente. En cuanto a eso Todorov escribe lo siguiente: “L’idéologie, passé la période de la prise du pouvoir, est un alibi, non une motivation (ce qui ne veut pas dire qu’elle est utile)”⁷⁰ (134). Dicho de otra manera, el hombre, a nivel del poder sería más bien pragmático, cínico y no un ideólogo fanático. También, la colonización es, al igual que el régimen nazi o comunista, una ideología totalitaria que considera a los seres humanos como instrumentos para cumplir con la realización de un proyecto. La meta de dicho sistema dice Todorov “[c]’est la dépersonnalisation de l’autre et de soi qui est responsable du

⁶⁸ [N]o podemos explicar el mal tratándole como una vuelta a la bestialidad o a instintos primitivos (Traducción propia).

⁶⁹ [L]os monstruos existen, pero son bien pocos para que haya peligro; los que son más peligrosos, son los hombres ordinarios (Traducción propia).

⁷⁰ La ideología, después de la toma de poder, es un pretexto y no un motivo (lo que no significa que sea inútil) (Traducción propia).

mal totalitaire”⁷¹ (191).

El misionario Bartolomé de las Casas fue uno de los raros hombres (además de ser el más famoso) bajo la conquista española, en oponerse a la deshumanización y a la matanza de los indígenas. Reconocido por ser el gran defensor de los indígenas, su *Brevísima relación de la destrucción de las indias* se convirtió en un testimonio importante que da cuenta de la deshumanización de los indígenas en aquella época. Del descubrimiento de México, las Casas escribe:

Y desde este año de diez y ocho hasta el día de hoy, que estamos en el año de mil quinientos cuarenta y dos, ha rebotado y llegado a su colmo toda la iniquidad, toda la injusticia toda la violencia y tiranía que los cristianos han hecho en las Indias, porque del todo han perdido todo temor a Dios y al rey, y se han olvidado de sí mismos [...] caminaron hasta México, y enviándoles miles el gran rey Moctezuma millares de presentes y señores y gentes y fiestas al camino, y a la entrada de la calzada de México [...] prendieron al gran rey Moctezuma, y pusieron ochenta hombres que lo guardasen, y después echáronlo en grillos (109).

Así, la violencia sufrida por Claire en *Duerme* no sólo se debe a su condición de travesti cuando llega a México, de mujer cuando fue resucitada por el agua logrando extraerse de la tierra del cementerio, pero también a nivel externo por todo lo que la rodea: la caída del templo Mayor que

⁷¹ [e]s la deshumanización del otro y de si mismo quien es responsable del mal totalitario (Traducción propia).

simboliza la pérdida del mundo azteca y la anamorfosis de una sociedad patriarcal dominante.

Ahora bien, antes de que vayamos al análisis, exégesis y reflexión hermenéutica de la destrucción simbólica del cuerpo y de la condición femenina de Claire, será esencial empezar por aclarar o, mejor dicho, tomar la palabra “transgénero” y oponerla a la de “travesti”, debido a la configuración particular de la protagonista. “Transgénero” es un adjetivo que no usaré a lo largo de mi reflexión sino “travesti”, no solamente porque tiene una importancia capital en el papel desarrollado por Claire, sino porque también en dicha palabra reside la llave, la herramienta o, también, el misterio de la novela laberíntica de Boullosa. Marta Lamas propone de la palabra “transgénero” la interpretación siguiente: “Trans es un prefijo derivado del latín que significa «del otro lado»; se usa para decir más allá, sobre o a través y para marcar la transformación o el paso a una situación contraria. En ese sentido, a las personas que intentan «pasarse» al sexo opuesto se les llama «transgéneros»” (“El fenómeno trans” *Debate* 12). Para ir más allá en la explicación y para comprender la postura de Claire en la novela, una persona transgénero, al contrario del travesti, modifica de manera permanente y no ocasional su aspecto y adopta las marcas sociales del sexo opuesto. Como veremos dicho término no se puede aplicar al personaje principal de Boullosa, ya que usa las ropas de hombre esencialmente como disfraz en las situaciones donde su vida está en peligro.

3.1.2 Argumento

La novela corresponde a la imagen de su personaje: las dos no carecen de complejidad para el lector. Aunque la novela es breve (consta de nueve capítulos), dicha historia es un laberinto donde, desde el principio, la protagonista cae en el sueño y en el monólogo. Contado bajo la estrategia de una crónica, la historia tiene lugar en 1571, durante la colonización en

México. El Virrey de Nueva España hace condenar a la horca al Conde Enrique de Urquiza. Los defensores de dicho Conde deciden hacer prisionero a un joven caballero francés llegado misteriosamente de Francia para suplantarlo. Drogado e inconsciente, los españoles lo llevan hacia una casa donde una india se encarga de él. Al cambiarle la ropa se da cuenta de que “Este hombre es sin ropas mujer” (*Duerme* 14). Entonces, la india decide salvarle la vida, haciendo correr en sus venas el agua del lago antiguo que le procure la inmortalidad: “Era el agua tan limpia [...] que nuestros abuelos no vaciaban en ella siquiera sus orines [...] Éstas son aguas purísimas, no tocadas por las costumbres de los españoles, ni por sus caballos, ni por su basura” (28). Entonces, el caballero va a la horca simulando la muerte, lo velan y goza de la situación mortífera porque “nunca, ni cuando puta, había pasado una noche tan llena de caricias” (43), lo entierran en el panteón, pero antes de echar la tierra en la tumba, el francés sale del ataúd, transformándose en Clara Flor, la india: “De pie, batida en tierra, con expresión atolondrada, poniendo cara de llorar, los miró como diciendo «me caí»” (45). Pero en su cuerpo ya no hay sangre, sino agua. Y dicho procedimiento resulta ser una trampa: Claire no puede salir del valle de México que, también, se está transformando por la cristiandad y la destrucción, piedra por piedra, del templo Mayor: “no se la lleve, se le morirá si la saca lejos” (53). Pedro de Ocejo, un joven poeta, se enamora de Claire, quien vive una pasión erótica con Afrodita, una italiana que encarcela la inquisición. Tiene que huir, junto con otros personajes, cuando el Virrey se vuelve contra ellos (Claire, Pedro, Afrodita y la india). Se esconden en un granero, pero por poco tiempo. A pesar de la amenaza de las aguas del valle antiguo, Pedro lleva a Claire a Real de Minas, en el bosque, donde se duerme: “Hacia el Potosí vamos. Yo dormiré. Imagino lo último que verán mis ojos y lo acaricio: un cielo azul, alguna nube perdida en su magnificencia insolada, la copa de un árbol. Será todo” (130). Pedro es perseguido y encarcelado por la

Inquisición, el retorno se retrasa por dicho acontecimiento. Ya llegado al final de su vida, decide volver al bosque pero es demasiado tarde. El cuerpo dormido no puede ser devuelto al mundo de los vivos, al otro lado: “Así, dormida, porque no hay poder humano que la despierte, Pedro de Ocejo carga con Claire, atándola a la montura” (139). Entonces cuenta un final imaginado por él, donde Claire, vestida de hombre, se prepara a liberar a México de los españoles y darle así su independencia: “Tengo tantos preparados para dar el golpe, que someteremos a los españoles, sin que nos sientan” (145).

3.1.3 Aproximación hermenéutica

El relato de la novela, como se puede observar, está hecho desde un narrador omnisciente en tercera persona, pero también por un narrador protagonista en primera persona y varios más cuyas voces narran, describen, dialogan. En los dos últimos capítulos (ocho y nueve) el narrador sigue siendo omnisciente, aunque la voz narrativa cambia, pasando del personaje de Claire a Pedro. Dicho cambio de voz se explica porque Claire va a dormir para siempre y Pedro, llegado a los últimos momentos de su vida, quiere ofrecer con su voz, un final mejor a la mujer que ama.

La historia colonial de México es una tela de fondo que en realidad resulta una metáfora donde se refleja el destino de Claire, personaje principal. En efecto, la destrucción del valle de México (la gran Tenochtitlán) y su simbólico Templo Mayor ocurre para ver el surgimiento de la cristiandad. Así, una identidad está rechazada para ver nacer a otra, igual que la dicotomía de lo femenino y lo masculino. El cuerpo (femenino) de Claire está representado por el valle de México donde ocurre un fenómeno de disfraz para ser otro, un ser masculino (cultura, lengua y religión de los ganadores). El discurso es introspectivo, la narradora se analiza a sí misma y a su entorno entretejido en un lenguaje adecuado al cronista en que, al igual que los famosos cronistas

españoles, se plantean preguntas sobre aspectos desconocidos e inexplorados. Por otra parte, al contrario de la mayoría de los cronistas españoles que veían la Conquista como un hecho maravilloso digno de elogio, el punto de vista de la narradora se centra más bien del lado de los indígenas, es decir no motivado por la riqueza y el poder y en el que no destacan sobre todo la destrucción y desaparición de las culturas de los pueblos originarios como un hecho sin parangón. El tiempo es lineal, cronológico, pero suspendido por la muerte de Claire, con un regreso al pasado, y también con su eterno sueño al final. Pero, si sabemos en qué año comienza la historia no sabemos exactamente cuándo termina, aunque todo acaba en los últimos momentos de vida de Pedro. Los dos capítulos que cierran el libro narrado desde la voz de dicho protagonista se encuentran en su imaginación, es decir desde la atemporalidad en la que Claire despierta y vuelve a nacer. De hecho, hay una intertextualidad con el cuento popular europeo nacido de la tradición oral: *La belle au bois dormant*. La versión en la que se inspira es la del francés Charles Perrault en su libro *Contes de ma mère l'Oye*, publicado en 1697, por su relación con el bosque donde duerme Claire al final de la novela y donde va a buscarla Pedro, convertido en “príncipe”. La segunda intertextualidad es con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas por su discurso comprometido donde los indígenas toman un lugar importante, además de tener un rostro humano y no animal. La configuración espacial está restringida por la condición de Claire, es decir la transformación de su sangre por el agua de los lagos. En efecto, la historia tiene lugar en el valle de México y los personajes no salen de dicho espacio por el temor a la muerte y al sueño eterno (que va a ocurrir al final de la historia) de la “maldición”, debido a la salvación de Claire por la india de las manos tibias. Para terminar, podemos decir, sin hablar de intertextualidad, que el personaje de Claire es un caballero de Eón al revés. El caballero de Eón era un famoso militar francés quien, bajo el reino de Luis XV, en el

siglo XVIII, vivió y combatió en los campos de batalla bajo forma totalmente femenina.

Desde el principio, sabemos que la novela *Duerme* nos va a contar la historia de un destino que impondrá la derrota. En efecto la primera voz que se escucha es la de una indígena en pleno siglo XVI, hablando en su idioma nativo: “‘Tlamayauhca’, ‘Nite uica’” (15). Idioma cuya pervivencia está en peligro y ya condenado a la desaparición por la Conquista. Roland Barthes, en *Le plaisir du texte*, nos dice que: “Les lectures les plus perverses sont aussi les plus tragiques, nous prenons du plaisir lorsque nous écoutons une histoire dont l’issue (tragique) est connue par nous”⁷² (47). Pero, también, la novela empieza con una ambigüedad: la identidad del narrador. Al principio pensamos que es solamente un hombre secuestrado y drogado. Lo sabemos por su monólogo interior, la reflexión de la india: “Está helado” (*Duerme* 16), y, sobre todo, la descripción hecha por el español: “Luterano, francés, pirata, contrabandista” (16). Pero, en poco tiempo, y bajo las manos de la india de las manos tibias, cuya figura por la voz narrativa se sitúa bajo la forma ambigua de la madre y de lo erótico incestuoso al llamarla “de las manos tibias”, descubrimos que el caballero es, en realidad, una mujer:

La de las manos tibias me quita prenda por prenda, y me cubre con una manta, no sin antes entregarlas para que las lleven al español, una por una, y por estar enviando uno y luego otro a llevar prenda por prenda que me quita, se queda a solas, y hurga con demasiado detenimiento en las partes de mi cuerpo. Cuando

⁷² Las lecturas más perversas son también las más trágicas: tomamos placer cuando oímos una historia cuyo final (trágico) es conocido por nosotros (Traducción propia).

termina me cubre hasta el cuello con una gruesa cobija. Para mi gran sorpresa guarda silencio, ni maldice ni hace alharaca, ni llama a voces para decirles su descubrimiento. (18)

Porque quitar la ropa, gesto anecdótico y cotidiano, se vuelve en esa situación un acto dramático de desenmascaramiento. Quitar la ropa o la máscara es destruir el género imposible, ficticio, fabricado por el indiscreto secreto, y encontrarse débil, desnudo y humillado. La ropa (que es, también, el título del capítulo) corresponde a la fuerza, al arma, al cuerpo masculino como el ideal del soldado. En efecto, el caballero es valiente y arrojado, tiene capacidad de responder de manera inmediata y violenta a las agresiones. Maneja las armas y los caballos con maestría. El cambio aparece como un recurso pragmático para enfrentar las restricciones sociales que pesan sobre el sexo femenino, encarnando así un yo emancipado. Según Lamas, en su texto *Cuerpo: diferencia sexual y género*: “la anatomía femenina limita” (30) y “lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino” (30). Sin embargo, “no es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida” (*Cuerpo* 33). La revelación de la verdadera identidad del protagonista que hablaba en su monólogo en masculino, surge cuando la india habla de él a sus compañeros indios como un “hombre que es sin ropas mujer” (*Duerme* 20). Pero quitar las ropas y exponer su cuerpo así desnudo (en todos los sentidos posibles) vencido y débil cruza la frontera de la violación: “Casi no siento las cuatro manos que me visten, ni los ojos que me ven mujer, humillándome” (21). Pero dicha violación será el precio que pagar para escapar de una muerte tremenda y programada. El segundo capítulo, cuyo título es “Muerte ajena” pone de relieve otra vez la ambigüedad. Vayamos a la definición de “ajena” en el *Diccionario de la Real Academia Española*: “Ajena: perteneciente a otra persona”. Y, si vamos más allá, podemos añadir otra definición: “impropio, extraño y no

correspondiente”. Así, el título se refiere otra vez a la identidad y a lo que rompe con las normas tradicionales de género. Vestido de un traje nuevo y de Conde, el protagonista francés va a morir. Aunque sabiéndose protegido por las aguas de “la india de las manos tibias” lo que le importa ante todo es que: “por fin soy rico, un Caballero, un Noble, de Buena Cuna. Es mi consuelo, morir siendo lo que siempre quise ser en vida” (26). Porque “[e]l hombre vestido y mujer sin ropas” (27) es una persona cuyo travestismo es estratégico para evitar la violencia sexual o evitar las restricciones sociales, por ejemplo. Es una persona que construyó su imagen corporal según eso y no porque se ve y se siente realmente así. Necesita, de manera temporal y no permanente, ser hombre y no mujer. La identidad real del protagonista cuyo verdadero nombre es Claire, crea una verdadera confusión en la india porque para justificar la salvación le dice: “Usted que no eres hombre ni mujer, que no eres nahua ni español ni mestizo, ni Conde ni Encomendado, no mereces la muerte” (28). Se puede aquí mencionar al filósofo francés Pierre Bourdieu cuando habla de “violencia simbólica”, es decir, la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. Pero, siendo hombre y más allá en el relato, cuando se encuentra frente a los españoles, Claire rechaza dicha violencia y no se somete: “una espada en la mano y cortaría a estos marimaricas la cabeza, que poco la han de usar” (31). El Templo Mayor de los aztecas es, como su cuerpo: “Una piedra tras la otra, destruyendo para construir el de la cristiandad” (32). Pero, dicho cuerpo es artefacto, no original. Al igual que el desmantelamiento del Templo porque “[s]i con sus propias manos desbaratan el Templo para acarrear las piedras a la iglesia cristiana, ¿qué puede esperarse en este sitio?” (32). En efecto, la construcción o, mejor dicho, transformación, se hace con el sufrimiento, el desorden de un orden ya establecido, la destrucción total para ser otro quien, en realidad nunca será ni natural, ni original ni, en el caso del cuerpo, biológico. Durante su “muerte” en la horca, Claire piensa en el

pasado y en su infancia en particular. Así, descubrimos que, acordándose de su madre la ve “haciéndome usar ropa de varón desde muy niña para que yo pueda acompañarla de un lado a otro, en su largo peregrinar de prostituta, viajando al lado de ejércitos; veo a los soldados entrenándome en el uso de las armas” (34). Más tarde, después de la muerte de su madre, también se hace prostituta: “me veo con mi último cliente, me veo emborrachándolo, robándole su ropa, subiendo al último momento en el barco al que días atrás habría yo enganchado a mi falso hermano, y por el que me habían pagado lo suficiente [...] para no llegar con las manos vacías a las tierras nuevas” (35). Pero la horca, a pesar de la salvación por la india, la hace víctima. Pierde su identidad al morir como hombre y, en la tumba, que tiene papel de útero, se queda, esperando la salida liberadora bajo su identidad inicial: la de mujer. Así, la tumba, símbolo del útero de la madre, le da por segunda vez la vida pero con el mismo sexo. Sin embargo el destino no la hace presa de un cuerpo impuesto, no deseado y de género conflictivo. El propio país también pierde su identidad para adquirir otra, impuesta y no deseada. Vuelve a nacer como nació por primera vez con los indígenas, pero de manera muy distinta e irreversible. Además, dicho cambio, tanto del valle de México como de Claire, se hace por la violencia. En el caso de la caída de los aztecas, por los españoles y la Conquista y, en el caso de la protagonista, por la horca. El travestismo de Claire tiene también repercusión en la identidad de los indios con los que está. El indio que le trae de comer cuando está en el ataúd dice llamarse “Cosme” y, algún tiempo después: “Juan”. En cuanto a la india, quien pretende llamarse “Juana”, nunca se sabrá su verdadero nombre. Pero, en dicha confusión de los perdedores, quienes, poco a poco pierden identidad y cultura, se encuentra la dicotomía de la doble identidad: Juan / Juana, metáfora y alusión directa al travestismo de Claire, la francesa. Encerrada en el ataúd, bajo la tierra del panteón, dicha oscura situación refleja el alma encerrada en ropas de varón que no

corresponden en nada a su yo íntimo. A pesar de todo, se siente bien: “En esta ocasión, además, soy hombre, soy rico, voy bien vestido, soy el Conde Urquiza. Estoy feliz” (43). Pero la situación no puede durar, tiene que salir de la tierra: “Con todas mis fuerzas (que no son muchas, tengo el cuerpo aterido de inmovilidad) me arrojo sobre el ataúd, haciendo un estruendo” (44). Y, al renacer mujer: “Nos ponemos a ver con respeto cómo entierran mis ropas de español” (44). Claire, recogiendo su verdadera identidad se siente débil y, apenas sacada de la tierra piensa en escaparse, para renacer de nuevo: “Debo irme donde nada me reconozca con estas enaguas. Donde otra vez nadie sepa que bajo las ropas tengo cuerpo de mujer, que he vuelto a él por suplantar a un muerto, que revestida con él lo he perdido todo” (47). Siendo mujer por sus ropas y su sexo biológico es, también, exponerse a la violencia sexual y al regreso para convertirse en un objeto de placer para los hombres. Al ver al verdadero Conde, Claire toma conciencia de la vuelta a su condición física inicial: “Lo miro con envidia, yo querría ser él. ¿Y no lo soy de algún modo? Lo que no soy es esta india con piel de francesa, mirándolo” (52). Y no solamente regresa a su condición de mujer débil sino también a cuando era prostituta, humillada porque dicho Conde, al verla, la desea sexualmente y abusa de ella:

Abre sus calzas, me levanta las enaguas, y me posee, sujeta de los pies por sus criados, sobre mi caballo, doblando hacia tras mi torso, sin importarle que la silla me lastima. En tres sacudidas suelta su emisión, para mi suerte, sin gesticular, como si no lo hubiera hecho o no le importara, y cuando termina me baja dejándome entre los criados medio desnuda. Espolea el caballo y veo cómo se va, con la identidad que yo había hecho para mí, perdiéndose en la distancia (54).

A pesar de la humillación, surge también la impotencia de los dos protagonistas. El Conde es incapaz de tener sexo y su sexualidad es totalmente bestial y perversa, cumple con una

atracción inmediata frente a los otros como lo hacen los animales respondiendo al instinto reproductivo. En cuanto a Claire, con la frustración de su apariencia pasada, se queda amargada por no ser el Conde que había soñado. Un conde varonil, inmortal y fuerte que se pasa la vida sorteando los retos mortales del duelo. El reflejo frágil que Claire se había construido, al final, no tardó en caer. El juego era ficticio, truncado, ilusorio porque la naturaleza dividió el mundo en dos, número par, y no en tres. Claire está condenada, a pesar de los pocos artefactos a los que puede recurrir en pleno siglo XVI, a vivir bajo una identidad que la pone en peligro. Todas las ropas de varón del mundo entero no la podrán convertir en lo que realmente quiere ser temporalmente. El valle de México, tela de fondo metafórica, también está dividido en dos: los vencedores blancos y los perdedores indios. No hay espacio para una tercera “raza” como, en el caso de Claire para un tercer sexo:

El mundo se divide en dos: el viejo y las tierras nuevas. La luz y la oscuridad. El silencio y los sonidos, lo blanco y lo negro. El agua y la tierra. El bien y el mal. Los hombres y las mujeres. Los europeos y los de otras razas. Esto último no lo sabe quien no deja su tierra, ahí creará que la diversidad es amplia, que hay ingleses, franceses, flamencos, chinos, portugueses, catalanes. Reto a cualquiera que vista como yo ropa de india y luego me dirá en cuánto se dividen los seres. «En dos», me contestará, «los blancos y los indios» (57).

Pero, de vez en cuando y, a pesar de su eterna condena, Claire se rebela. Frente a un grupo de españoles ebrios a punto de violarla decide fingir la sumisión para mejor afrontarlos y así cambiar los roles: “Yo estoy totalmente presa en sus brazos. Hago el gesto de abrazarlo a mi vez, empuño su espada con mi mano izquierda y la levanto” (60). En su rebelión en ropa de india, vuelve a sentirse fuerte por la espada, símbolo varonil de fuerza. La sumisión del español

va a cambiar su destino cuando, algunos días más tarde lo vuelve a encontrar en la calle y le propone un verdadero duelo ya que el hombre está en su estado normal: “Pues si no vienes bebido, y actúas con los cinco sentidos en guardia, supongo que me enseñarás que no eres tampoco un cobarde. Te reto con la espada. Si me vences, soy tuya, cuantas veces quieras que no exceda el número de seis. Si venzo yo, me dejas en paz” (83). El Virrey, pasando de casualidad por la calle, la ve pelear, ganar el duelo frente al español y decide convertirla en su guardaespaldas. Así, la virilidad, el gusto por las armas y el duelo la hace cambiar de repente su estatuto social, pasando de india pobre a mujer privilegiada por su acercamiento al Virrey (Clara Flor). El nacimiento de dicha nueva identidad se hizo gracias a las muertes de otras identidades como por ejemplo la del Conde en la horca, de la india salida de la tumba, símbolo del útero de la madre que la resucitó de la tierra, y, también, de la francesa prostituta del viejo continente. Al ser Clara Flor y protectora del Virrey, logra cambiar otra vez de identidad: “obtuvo la venia de este último para vestir de varón y así formar parte de una partida armada que salió con rumbo a Querétaro para acallar a unos indios rebeldes que vienen armados de más al norte” (96). Al morir todas las identidades pasadas y siendo por fin Clara Flor vestida de varón, sale de la batalla herida y tiene que quedarse en una cama, de nuevo presa de su destino: “Recuerdo que hace mucho que no sangro, hace muchas semanas que no hay sangre menstrual en mis ropas. Meses. Desde que estoy en México. ¿De qué se hicieron mis tripas, mis vísceras? Si el destino me concediera ahora volverme hombre, no importaría. Sería yo un invencible” (111). Y mientras está en la cama, siendo ni mujer, ni hombre, ni soldado, ni francesa, ni humano por “ser” india, se divierte escuchando las creaciones teatrales de Pedro de Ocio acompañado de Afrodita, la italiana. Las dos mujeres se enamoran y, durante un corto momento de soledad, viven una relación erótica: “Apenas pronunció esta última palabra, empezó a desvestirse; me extrañó un

poco, pero no quise comentar nada. La italiana querría convertirse en Afrodita, tal vez para sentir que dejaría de matar lo amado que la amara. Ya sin una prenda, se metió junto a mí en la cama” (113). Y, al hacer el amor con esa mujer, vuelve a ser, el tiempo de dicho momento erótico, humana: “Yo era incapaz de fingir nada. Los colores me habían vuelto al rostro” (114). Entonces nos reaparece su cuerpo, su cara, su humanidad. Clara Flor, encarnada por las ropas que están en el suelo, tiradas. El juego de ser otro no existe, Claire ha vuelto, temblando de placer bajo las manos de Afrodita. El mundo se ha transformado durante ese breve instante en un mundo utópico donde sólo hay cuerpos y deseos. Las identidades se encuentran borradas, al igual que las ropas sucias y arrugadas en el suelo. Sólo existen dos cuerpos acariciándose, dos cuerpos en vida y con colores sin que, por vez primera algo tenga que ser cambiado o destrozado. Pero la experiencia es efímera, apenas algunos minutos, porque Pedro el poeta les avisa que tienen que huir de la casa del Virrey, están en peligro. Lo mejor es salir del valle de México, para estar a salvo. Pero eso significa morir para Claire: “Pronto, pronto morirá, y yo volveré, y vestiré de varón, y encontraré el modo de hacer rico a Pedro de Ocejo para que él vuelva a Afrodita, la termine de escribir, y pueda yo verla, y después de ésta, dedique sus horas a escribir maravillas de invenciones para nuestro encanto y divertimento” (129). Entonces, Claire, por vez primera, duerme de manera natural: “Adiós, Pedro de Ocejo, adiós. Me despido de ti. Mañana seré incapaz de hacerlo” (130). Y no despertará nunca, salvo bajo la voz narrativa de Pedro quien, llegado al final de su vida, la hace revivir transformándola en un Cortés al revés. Un héroe varonil y temerario, jefe militar que rechaza a los españoles de México, dando a los indígenas la independencia esperada. Claire, Clara Flor o el libertador, aparece vestida de hombre. Inmortal, vuelve a nacer otra vez, pero, bajo la imaginación de Pedro de Ocejo, parece que la protagonista, por fin, logró encontrar su verdadera identidad. Pasando, en una especie de atemporalidad

suspendida, de una mujer transgénero a un verdadero héroe del campo de batalla: “Pase lo que pase, ella no morirá. Si la arrojan a algún rincón de la Nueva España, volverá a sus sueños, tanto como dure su lejanía de México, este extraño valle. Estando en él nadie podrá darle muerte” (146). Al igual que Quetzalcóatl, su apariencia tiene dos aspectos físicos limitados y su profecía del regreso para liberar al pueblo nunca se cumplió.

Partiendo de la propuesta de la teoría de Judith Butler en su artículo *Problemas de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico*, donde afirma que la posibilidad de la constitución genérica va más allá de cualquier binarismo (masculino / femenino), incluyendo a cuerpos de transgéneros o de travestis, por ejemplo, entonces consideramos que el cuerpo no es un fenómeno biológico, más bien lo contrario. Se construye, con base en las experiencias que cada individuo tiene, lo que Butler llama performance, es decir, la serie de gestos y actitudes aprendidos que se manifiestan en la superficie de los cuerpos a manera de una representación. Dicho proceso de performance se puede observar muy bien en la novela *Duerme* a través del personaje de Claire: “La noción de una identidad de género original o primaria con frecuencia se ve parodiada por las prácticas culturales del drag, el travestismo, y la estilización sexual de las identidades butch/femme” (Butler 382). Bajo la teoría de Butler, la palabra travesti se convierte en drag, pero la definición es idéntica, porque la persona travesti o drag imita lo original. Así, la conducta de Claire, al querer cambiar de identidad temporalmente, entra en el juego de performance de Butler donde: “El performance del drag juega con la distinción entre la anatomía del actor y el género que está siendo representado” (382). Porque Claire, juega, imita, parodia: “la parodia es la noción misma de un original; así como la noción psicoanalítica de la identificación de género se compone de la fantasía de una fantasía, la transfiguración de otro que es ya una figura en ese doble sentido del término, así, la parodia de género revela que la

identidad original a la cual el género se amolda es en sí misma una imitación sin un origen” (383). En *Duerme*, el cuerpo de Claire que, al principio, nos apareció como de hombre para después ser de mujer, se desnaturaliza poco a poco en la novela y se borra la relación sexo biológico, género e identidad: “Al imitar el género, el drag revela implícitamente la estructura imitativa del género mismo, así como su contingencia. Sin duda, parte del placer, del vértigo del performance está en el reconocimiento de una contingencia radical en la relación entre sexo y género ante las configuraciones culturales de las unidades causales que regularmente se asumen como naturales o necesarias” (383). Claire es una persona que se metamorfosea a lo largo de la historia y que se adapta a los acontecimientos que la rodean. Su género cambia según las ropas, pero también por los eventos. Se adapta, al igual que el camaleón con sus colores tratando de esconderse para engañar a sus enemigos y protegerse del peligro. Por todos dichos aspectos, la transformación o imitación de Claire aparece como performance. Al pensarse temporalmente hombre frente al peligro, la protagonista juega y actúa, imita y parodia sin nunca lograr ser el “original”, ni siquiera a través de la voz final de Pedro, donde vuelve a nacer. Pero siendo hombre o no, para volver a la teoría de Butler, el personaje de Claire “cuestiona la ya establecida distinción política binaria entre los géneros que con frecuencia se da por hecho” (384).

Debo la interpretación de la novela a los tres marcos teóricos siguientes:

- La triple mimesis elaborada por el filósofo francés Paul Ricoeur.
- La diferencia sexual y genérica en el cuerpo, elaborada por Marta Lamas.
- Y, para terminar, la teoría de performance de Judith Butler que ya expliqué anteriormente.

Logré, gracias a dichas teorías, entender la doble representación hecha a través del cuerpo de Claire en la novela de Boullosa. En efecto, como en todos sus libros, la propuesta de Boullosa

es la imposibilidad, ligada en gran parte, con la Conquista. En efecto, ¿qué tipo de construcción se puede hacer sobre las cenizas, el dolor y la muerte? El valle de México está vencido, los indios están perdiendo su cultura y su lengua, el Templo Mayor cae piedra por piedra para elevar la cristiandad, entonces, ¿qué se puede esperar? El paralelo se hace o, mejor dicho, se entreteje de manera tajante con el género en disputa de Claire. Un género dado pero no deseado cuando se presenta un peligro y que la protagonista intenta vencer metamorfoseándose según los eventos de la Conquista y del cambio del valle de México. Lo que, al final la mantiene presa en el lugar y donde las dos “deconstrucciones” y “reconstrucciones” acaban por juntarse dando una identidad híbrida que imita, actúa, parodia, pero que no es. En efecto, Claire no podrá ser hombre en su fuero externo pero aspirar a construirse como “otro”. En cuanto al valle de México, nunca podrá ser español y cristiano (de España) porque originalmente no lo era y seguirá mezclándose con las antiguas costumbres indígenas. Entonces, a partir de todo ese tipo de análisis y de las interpretaciones de los espacios vacíos de la narración, la imposibilidad de ser otro vuelve a ser la gran trama de la novela de Boulosa, cuya visión literaria del mundo mexicano es totalmente siniestra. Sin negar la existencia de la identidad mestiza mexicana surgida de la Conquista o de “la destrucción de las Indias”, como la llamaba Bartolomé de las Casas, causó un vacío imposible de llenar es decir la pérdida de una identidad dispersada como cenizas en el viento, que jamás se volverá a ver y a encontrar. Entonces, todo lo que queda es la imitación muy distorsionada del original que ya se perdió por la crueldad humana. Y la “deconstrucción”, para ser después la “reconstrucción imitativa” del valle, se refleja directamente en lo performance de Claire. En efecto, la cuestión de la construcción del género se plantea y viene a rechazar una cultura cristiana que la da por hecha y que condena, a través de su Inquisición, todo alejamiento de lo que llama “contra natura”, es decir fuera de la dicotomía masculino / femenino. Al fin y al cabo,

Claire es el espejo de la destrucción y de la remodelación de México, además de ser la típica representación de lo que quedó al margen de las palabras, es decir lo imposible.

3.2 *La virgen y el violín*

Este trabajo reflexiona en torno a la perspectiva de género y al discurso anticatólico en la obra de Carmen Boullosa *La virgen y el violín*. Los fenómenos que se observan bajo una propuesta literaria y una aproximación hermenéutica – tomando como eje central los personajes principales de la novela – pretenden mostrar la marginación y la represión que viven dichos personajes en cuanto a sus condiciones sociales (mujeres y homosexuales pero no solamente). El objetivo es analizar y poner de relieve la forma en la que los poderes genéricos y eclesiásticos tratan de controlar a esos “cuerpos abyectos” en una sociedad patriarcal de ficción.

3.2.1 Planteamiento del contexto la obra

La obra de Carmen Boullosa *La virgen y el violín* publicada en 2008 se inspira de la vida de la pintora italiana del siglo XVI Sofonisba Anguissola para contarnos, en una época ficticia, lo que hubiera podido ser la existencia de dicha mujer. Por lo tanto no se puede decir que la obra de Boullosa es una biografía o un libro histórico aunque se inspira en varios fragmentos reales. En ese aspecto cabe destacar lo que escribe Roland Barthes en *Le plaisir du texte* y que viene a

entretejerse con nuestra reflexión: “Texte veut dire tissu et le texte se fait perdu dans le tissu. Il n’est pas un produit tout fait”⁷³ (98). Dicho de otra forma *La virgen y el violín* es, pues una novela literaria en cuanto a que es el territorio no de lo que aconteció realmente, sino de lo que hubiera podido ser. Otro ejemplo para entender la función de la correlación entre dos mundos (el de ficción y el real) que nos permite decir que la protagonista Sofonisba Anguissola, de Boullosa, no existe, es la definición del relato que propone Luz Aurora Pimentel en su texto *El relato en perspectiva*:

Definiré el relato, de manera sucinta, como *la construcción progresiva por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional* [...] un «contrato de inteligibilidad» que se pacta con el lector (pero también, no lo olvidemos, con el auditor), con objeto de entablar una relación de aceptación, cuestionamiento o abierto rechazo entre su mundo y el que propone el relato. Pero al cuestionar el mundo de acción propuesto, el lector cuestiona también el propio [...] Las palabras deben ordenarse de tal manera que, a través de la actividad de la lectura, surjan modelos del mundo social, modelos de la personalidad individual, de las relaciones entre el individuo y la sociedad y, de manera muy especial, del tipo de significación que producen esos aspectos de la sociedad (10).

⁷³ El texto significa tela y el texto se hace perdido en la tela, no es un producto ya hecho (Traducción propia).

Sofonisba Anguissola era, al seguir la “Nota de la autora” para el lector al final de la novela *La virgen y el violín*, gran amiga del maestro Miguel Ángel quien la consideraba como una pintora de talento excepcional. Sin embargo Sofonisba Anguissola cayó, justo después de su muerte a la edad de noventa y tres años, en el olvido. Entonces ¿a qué se debe dicha ausencia total de fama o, mejor dicho, cómo una artista reconocida y famosa en su época, se convirtió tras su muerte ni siquiera en la sombra de su propio fantasma? En su “Nota de la autora” Boullosa escribe lo siguiente como justificación al funesto destino de la pintora:

La historia del arte ha sido injusta con ella; los siglos que despreciaron a las mujeres artistas la sepultaron, fue fácil deshacerse de ella pues muchos de los magníficos lienzos que pintó en su estancia en la corte no llevan su firma, y no hay comprobación de su autoría en documentos que testifiquen transacciones económicas. Fue, es, una de las más grandes artistas de su tiempo, los siglos se encargaron de borrarla. Muchas de sus pinturas fueron atribuidas a otros artistas: Zurbarán, Sánchez Coello, Pacheco, incluso Leonardo, el greco, Tiziano, entre otros [...] Si los siglos le arrebataron la gloria no fue porque Sofonisba Anguissola pintara como un camaleón (*La virgen* 246).

Al fin y al cabo la pintora italiana – al nacer en un país donde la gran máquina destructora de la Inquisición estaba en plena marcha y cuyo patriarcado consideraba la pintura como un trabajo sólo de varón – aparece como una de las numerosas mujeres sacrificadas por el hecho de no tener el género adecuado: “la vida de muchas mujeres que en ese siglo y en otro han sido literalmente sacrificadas para redimir un orden social, sacrificadas por el bien del Hombre, de todos los hombres, por el bien del mundo. Como si fuera posible matar a un hombre o a una mujer por un bien imaginado, en esta tierra o en otra” (*La virgen* 245-246).

El paralelismo entre aquella cita de la autora y el personaje ficcionalizado de Sofonisba Anguissola en la novela es importante. También cabe subrayar – como lo desarrollaremos con detalle más abajo en la aproximación hermenéutica – las conexiones textuales que existen entre el contexto histórico (el siglo XVI y la Inquisición) como tela de fondo en las novelas *Duerme* y *La virgen y el violín* y los personajes en relieve de Claire y Sofonisba que lograron distinguirse por la insurrección a la sumisión de lo ya mencionado. Ahora bien, siguiendo los pasos de la propuesta metodológica vayamos al análisis de la obra.

Al contrario de la novela *Duerme*, el paratexto en *La virgen y el violín* contiene elementos importantes que se imbrican en la narración y que funcionan como herramientas para la aclaración de los acontecimientos. Entendemos por paratexto un concepto denominado por Gérard Genette en *Palimpsestes. La littérature au second degré* como “[u]n élément qui aide le lecteur à rentrer dans la lecture en facilitant sa compréhension sur les premières instructions du contenu du livre”⁷⁴ Para el teórico francés el paratexto es, a final de cuenta, un accesorio del texto que sirve de puerta para la transmisión o la entrada en la lectura. Si originalmente el paratexto es sobre todo un texto, podemos decir que en *Palimpsestes*, Genette matiza dicho concepto, transformándolo, extendiéndolo hacia hechos que influyen en la recepción. Entonces a nivel de los paratextos el libro consta de tres partes, tres cuadros de Sofonisba Anguissola que abren cada parte del relato. También la obra contiene dieciséis capítulos: la primera parte es la

⁷⁴ [u]n elemento que ayuda al lector a introducirse en la lectura facilitando las primeras al lector a introducirse en la lectura facilitando las primeras instrucciones sobre el contenido del libro (Traducción propia).

más larga con once capítulos, la segunda uno sólo y la tercera cuatro. Los cuadros, como lo veremos, ilustran en la narración una situación o un personaje importante y clave. Dichos cuadros tienen los nombres siguientes: *La partida de ajedrez* (1555), *Retrato de Elena Anguissola* (1551) y *La dama del armiño o La infanta Catalina Micaela con abrigo de piel* (1577-1580).

A nivel de los personajes, Sofonisba Anguissola es la protagonista principal de la historia, hija mayor extremadamente bella de una familia tradicional de siete hijos (cinco hermanas y un hermano). El nombre de Sofonisba es muy raro, fuera de lo común y particular. Podemos decir que a nivel semántico tiene un papel de nombre histórico que hace referencia a la individualidad de la pintora. Podríamos decir lo mismo de los nombres de los protagonistas y subrayar la importancia de dichos nombres al citar el texto de Pimentel: “Punto de partida para la individuación y la permanencia de un personaje a lo largo del relato es el nombre. El nombre es el centro de imantación semántica de todos sus atributos, el referente de todos sus actos, y el principio de identidad que permite reconocerlo a través de todas sus transformaciones” (63).

El segundo personaje más importante es Renzo cuyos rasgos físicos femeninos y cuya sensibilidad no sólo rompen con los cánones de la virilidad dominante y obligatoria sino que, también, hacen pensar en el protagonista Julien Sorel de la obra de Stendhal *Le rouge et le noir* por su gran similitud. El tercero y último personaje es el maestro Miguel Ángel, hombre ya mayor, muy poco accesible, caprichoso, excéntrico y admirado en el mundo entero, que interfiere directamente en el futuro artístico de Sofonisba Anguissola y en las esperanzas de Renzo.

3.2.2 Argumento

En medio del siglo XVI en Roma, Renzo, un joven italiano originario de la ciudad de provincia Cremona, espera al gran Maestro Miguel Ángel, frente a su palacio. Al verlo cruzar la calle seguidos por sus bellos admiradores y amantes, Renzo decide hablarle para enseñarle los dibujos que tiene en un cartapacio de una pintora de la cual está muy enamorado: Sofonisba Anguissola. Pero el Maestro italiano está más impresionado por la belleza del joven de Cremona al cual no puede cesar de mirar y de desear antes de regresar a su palacio diciéndole solamente que el tema del trazo es pan comido. Renzo decide entonces volver a Cremona, decepcionado por la reacción de Miguel Ángel. Al llegar, algunos días más tarde, el joven tiene que enfrentarse con Amílcar, el padre de Sofonisba quien lo considera como un grandísimo baboso por no pertenecer al mismo rango social: la nobleza. Sin embargo si es verdad que la familia de Renzo no es originaria de Cremona, es muy rica, porque fabrica y exporta los mejores instrumentos de música en Europa, sobre todo los violines y los clavicordios. La madre de Sofonisba tampoco quiere a Renzo pero sólo porque sigue las opiniones de su marido. Cuando el joven revela a Amílcar lo que Miguel Ángel le dijo sobre el dibujo de su hija, toma la decisión de correrle de la casa haciéndole responsable del fracaso del breve y efímero encuentro. Pero Sofonisba que estaba en las escaleras escuchando la conversación, toma la crítica de Miguel Ángel como un reto al cual tiene que contestar. Entonces se pone de repente a pintar y toma como modelo a Asdrúbal, su hermano menor, jugando con un cangrejo vivo en el salón. Mientras Sofonisba pinta para el gran Maestro, Renzo se encierra en su cuarto y llora, cayendo en una profunda melancolía. Algunos días después, la artista hace mandar el dibujo al joven por un doméstico. Ahora tiene que volver a Roma y de nuevo esperar a Miguel Ángel para presentarle un lienzo que, esta vez, no es pan comido.

Los padres de Renzo, los Klotz, famosos en toda la ciudad por su taller de instrumentos, son mucho más abiertos que los muy conservadores Anguissola. El padre de Sofonisba tiene un guía espiritual, el cura Gerolamo Vida quien, reafirma a Amílcar en su condición de jefe de familia duro e intolerante. En cambio el padre de Renzo es muy trabajador y la madre, Verónica, es una mujer totalmente independiente que maneja el taller con mucho éxito, lo que provoca celos por parte de los padres de la familia Anguissola por ser nobles pero arruinados. En efecto Amílcar, en secreto, es comerciante de hierbas y esa actividad le permite más o menos hacer vivir a su familia en el palacio. Su única fortuna es su hijo Asdrúbal quien, en el futuro, al casarse con una noble, le permitirá administrar una dote muy importante. La familia se compone de cinco hijas y de un sólo varón. Como viven en condiciones difíciles, el padre decide dar al convento una de sus hijas. Piensa, al igual que su mujer Blanca, en convertir a Sofonisba en monja porque pintar es un trabajo de hombre. Al final escogen a Elena, la hermana sin dote y sin talento ninguno, porque los cuadros de la joven pintora les pueden hacer ganar dinero en el futuro.

Renzo también tiene un reto: al llamar la atención de Miguel Ángel en Roma con el lienzo de Sofonisba él podrá pedir la mano de su querida amada y casarse con ella.

En Roma el joven enamorado, guiado por Pero Alí el moro y ayudante del taller Klotz, lo aconseja para no volver a fracasar en el encuentro. Ante todo lo lleva a conocer las obras del gran Maestro y lo presenta a sus amigos. Cuando Renzo está listo, va a encontrar a Miguel Ángel pero no sin miedo. El famoso artista lo mira como la primera vez, se enamora de nuevo y lo desea. Sin embargo pone más atención al lienzo de Sofonisba: le gusta y decide guardarlo. También propone a Renzo quedarse con él algunos días para acompañarlo, lo que acepta de inmediato. En la capital italiana, no cesa de pensar en Sofonisba y en la vida futura que podrían

tener en esta ciudad más grande que la chiquita Cremona. De regreso en provincia, Renzo y su padre van a ver a la familia Anguissola para pedir la mano de la hija mayor. De nuevo son rechazados y corridos por no pertenecer al mismo rango social, a pesar del éxito con Miguel Ángel en Roma. Sofonisba escondida otra vez en las escaleras, entiende que nunca en la vida se podrá casar con Renzo y que su hermano Asdrúbal se quedará con todos los privilegios por ser varón.

El joven enamorado decide irse de Cremona para no caer en la melancolía. Pero antes de irse, da a Ciro (un criado) un mensaje para Sofonisba. Al cabo de unas semanas en Roma, recibe de la pintora un autorretrato en medallón y una breve carta. En cuanto a Elena después de un largo y terrible viaje, entra en el convento San Vincenzo de Mantua lo que hace de su padre un hombre muy feliz. El primer contacto que la mujer tiene con el oscuro convento no anuncia nada bueno: entiende que está abandonada y que va a ser esclavizada por las otras monjas. Renzo mantiene una correspondencia con ella en el convento, a veces le manda tinta y papel para que pueda escribir. El joven está en Viena, se queda más de un año como aprendiz de Jacob Steiner. Al cabo de dicho tiempo se convierte en un gran lutier.

De regreso a Cremona propone a Sofonisba escapar, pero ella no quiere dejar a sus hermanas ya que perdió a Elena para siempre. Entonces decide pedir la mano de Sofonisba al padre por tercera vez a cambio de muchísimo dinero. Pero Amílcar lo humilla otra vez antes de correrlo del palacio, Sofonisba sabe que es “muy vieja” para poder casarse con otro.

En el mismo tiempo llega al rey de España el cuadro del juego de ajedrez de Sofonisba y, ahora, convertido en un gran admirador, la quiere en su palacio como dama y pintora de la corte. Después de cuatro meses en la ciudad de Milán para negociar su papel en la corte y sobre todo el dinero que va recibir, Sofonisba depende del rey Felipe II y no de su padre. El primo de la joven

pintora, el conde Brocador – fiel colaborador de la Corona Española – se encarga de ella. Él la quiere, la desea y tiene celos al saber que ya tiene un pretendiente, el lutier de Cremona llamado Renzo. Rápidamente planea estrategias para interceptar las correspondencias entre los dos enamorados con la meta de poder un día casarse con su prima. Todas las cartas de Sofonisba y Renzo terminan en un cofre “tragón” y secreto del propio conde. La pintora se instala en Guadalajara en España con la niña reina francesa Isabel de Valois. La tiene que acompañar y, sobre todo, pintarla. El talento y la belleza de los cuadros hacen que, muy pronto, tanto el rey Felipe II como el papa la cubren de regalos preciosos.

Pasan siete años, raras son las cartas que, a finales de cuenta, llegaron a las manos de los enamorados debido a la censura del conde. Sin embargo Sofonisba y Renzo vuelven a encontrarse después de tanto tiempo porque los Klotz fabricaron un clavicordio para la corte que tienen que entregar al rey de España. Pero la visita es breve: apenas una tarde y una noche. El joven lutier regresa a Roma sin haber hablado con su amada lo que le hace caer en una profunda melancolía.

En 1568, el rey Felipe II hace matar a su hijo traidor, el príncipe Carlos. Antes de morir, ofreció a Sofonisba dos libros donde cuenta la tensión con su padre y cómo quiere huir de España para regresar un día en gran libertador. Algunas semanas después del envenenamiento del príncipe en la cárcel, muere también la reina Isabel de Valois. Dichos libros terminan en el cofre del conde mientras que la pintora piensa que están entre las manos de Renzo en Cremona. El joven muy herido por el silencio de su amada y de sus oraciones a dios, decide hablar con Magdalena la bruja africana quien le ofrece un sortilegio. El rey de España se vuelve a casar y Sofonisba que está bajo su responsabilidad, tiene el permiso para encontrar a un marido. El conde Brocador ya no se encarga de su prima por motivos políticos que le obligan a huir de España. Sin embargo la carta que la pintora escribe a Renzo para decirle que se pueden casar

gracias a la decisión del rey, no le llega tampoco. Julio, el hombre a quien manda Sofonisba a Italia, se pierde en el camino a jugar y beber todo el dinero confiado por ella. Al ver que el sortilegio no funcionó, Renzo decide rezar al diablo y pedirle la mano de su amada a cambio de su alma. Mientras reza a Satán en la noche, un relámpago mortal pulveriza la habitación de sus padres, dejando al matrimonio en cenizas. Magdalena por miedo a la Inquisición prefiere regresar a África. En cuanto a Renzo se encierra en el taller de sus difuntos padres para crear el violín perfecto.

Cuando por fin lo logra después de un largo tiempo, lo destroza y se ahorca para dejar de sufrir la ausencia de Sofonisba y de sus padres. La joven italiana se entera primero de la muerte de los Klotz por el relámpago y, en último lugar, de la pérdida de Renzo.

También gracias a Ciro descubre la existencia del cofre “tragón” y de la censura de las cartas por el conde Brocador a quien hace directamente responsable de la tragedia en Cremona, del desastre de su vida amorosa y del abandono de su hermana Elena a quien mandaba dinero para poder vivir libre de las monjas. Poco tiempo después Sofonisba se casa con un noble italiano a quien no ama: Fabrizio Moncada, un hombre más joven que ella. Regresa a Italia con él, quien no la ama tampoco. Antes de llegar a Sicilia deciden pasar por Cremona. Durante el viaje la pintora recibe dos malas noticias: la muerte de su padre Amílcar y la de su hermana Elena, abandonada en el convento.

En 1579 seis años después de su boda, muere Fabrizio Moncada en un barco, asesinado por piratas. Entra en el periodo del duelo y, al cabo de un año, decide dedicar el resto de su vida a pintar gracias al dinero que pudo recoger de la dote que entregó a la familia de su marido difunto. Se sube en una galera en dirección a Génova y, durante la travesía, se enamora del capitán: Orazio Lomellini, un hombre mucho más joven que ella otra vez. Sofonisba le cuenta

que es virgen, que no conoce el placer y que no le gusta el sexo. Pero al salir del barco los dos enamorados se encierran en un cuarto y, por fin, la pintora italiana conoce el goce sexual.

La pareja se casa y vive en Génova lo que, por la diferencia de edad de la pareja, cree un verdadero escándalo por parte de la familia de Sofonisba. Es en esa época cuando la mujer pinta su obra maestra: un lienzo subversivo donde aparece una mujer desnuda en vez de Cristo en la cruz. Cuando no crea, Sofonisba pasa su tiempo en leer la correspondencia que recogió del cofre “tragón”. No puede olvidar a Renzo a pesar de su amor por el joven capitán.

En 1623 la pintora italiana, ya casi ciega, llega al crepúsculo de su vida. Magdalena quien regresó de África y que se encarga de la anciana encuentra el lienzo subversivo y lo roba. Va hacia Roma donde, a pesar de una apariencia joven, muere de repente sin ninguna explicación. En cuanto a Sofonisba se contagia de la peste que llega a Italia y muere a la edad de noventa y tres años.

Ahora bien, vayamos a la reflexión hermenéutica de la obra *La virgen y el violín*.

3.2.3 Aproximación hermenéutica

Como se puede apreciar, el texto *La virgen y el violín* encarna a través de una personificación, la vida amorosa de dos protagonistas: Sofonisba Anguissola y Renzo Klotz – así resumida a su condición bajo una perspectiva conservadora –. En efecto la palabra virgen además de tener una relación íntima con la sociedad patriarcal y católica italiana del siglo XVI abarca y denuncia las obligaciones de vida de las mujeres de esa época. El *Diccionario de la Real Academia Española* nos da de virgen no solamente varias definiciones sino también un retrato de la condición de la protagonista Sofonisba Anguissola: Persona que no ha tenido relaciones sexuales, Persona que, conservando su castidad, la ha consagrado a una divinidad,

Uno de los títulos y grados que da la Iglesia católica a las santas mujeres que conservaron su castidad y pureza, Dicho de una cosa: Que está en su primera entereza y no ha servido aún para aquello a que se destina, Algo puro etcétera. En cuanto al violín, si no podemos definirlo bajo una perspectiva de género lo que encarna realmente, se esboza detrás de la imagen del bellissimo instrumento, el retrato de Renzo Klotz. Sin embargo dicho instrumento no hace referencia al taller que tienen sus padres, a su imagen de hombre muy guapo, inteligente, sensible y atractivo o tampoco a su oficio de Lutier. El violín es en realidad, el obstáculo marcado en el cuerpo al igual que el escudo familiar en los instrumentos: la condición social diferente a la nobleza, el obrero y lo abyecto al cual se le prohíbe penetrar un mundo distinto al suyo es decir casarse con Sofonisba. Al fin y al cabo el título del texto contiene, a la vez, un conjunto simbólico que abarca una perspectiva de género ligado con el oscurantismo religioso y con el patriarcado. El tema central del texto o hilo conductor es el amor recíproco de los dos protagonistas principales, pero también el del maestro Miguel Ángel por Renzo. Dichos amores forman una especie de cadena de pasiones imposibles por ser condenados, rechazados y abyectos cuyos eslabones no resisten a lo largo del tiempo a la represión patriarcal e inquisitorial.

Un narrador omnisciente y extradiegético en tercera persona cuenta la acción o, mejor dicho, el largo recorrido de la vida de Sofonisba Anguissola. A nivel de las voces narrativas, el relato contiene solamente una, pero el desarrollo del texto se hace también por los numerosos diálogos entre los protagonistas. De hecho en los dieciséis capítulos que forman la obra, todos contienen un intercambio verbal por parte de los personajes. La acción se centra principalmente en la relación imposible de Sofonisba con Renzo y, en una segunda y breve etapa, en los pocos años que le queda de vida en Génova.

A nivel de la estructura narrativa se podría definir en francés como un *récit à tiroirs*

(relato en el cual además de una intriga principal se interpolan historias diferentes). En efecto si el hilo conductor mencionado más arriba es el amor entre los dos protagonistas principales, también el relato esboza guiños a personajes de vida muy alejada a la historia central como Magdalena la africana y el nieto del emperador azteca Cuauhtémoc asesinado por los españoles. En dicho aspecto la intertextualidad con la obra *Duerme* es importante: Magdalena, al igual que la india, tiene poderes mágicos que influyen y cambian la vida de la protagonista principal. El nieto del emperador subraya el mismo contexto inquisitorial en las dos obras como tela de fondo y anuncia la anamorfosis o transformación de todo un continente (es decir el Nuevo Mundo) por los españoles. También se puede hablar de *récit à tiroirs* (y ya no de intertextualidad) por la intervención de otros personajes como la condesa de Cavalcabò Cavalcabò, el marido de Sofonisba: Fabrizio, la reina Isabel de Valois etcétera por los detalles contados en la historia que vienen a formar pequeños relatos distintos que se entretajan los unos con los otros.

El tiempo o ritmo de la narración es largo y lineal, se explica sobre todo porque se enfoca en los detalles del destino de Sofonisba quien perduró de forma muy excepcional para dicha época. Hay referencias temporales claras por las fechas en las que el relato transcurre: la historia empieza cuando la pintora tiene un poquito más de veinte años y termina en su lecho de muerte a la edad de noventa y tres años.

Los espacios de la narración son múltiples: el palacio de los Anguissola del cual nunca sale Sofonisba salvo cuando decide tomar aire al pequeño balcón de su cuarto, luego los varios lugares reales donde acompaña a la reina niña Isabel de Valois, a continuación pasa siete años en su casa de Sicilia con su marido Fabrizio Moncada, después vienen el barco y el cuarto donde pierde su condición de virgen, verdaderos lugares de amor físico y, para terminar, la casa donde pasa el resto de su vida en Génova y en la que se cierra la historia.

De las varias figuras retóricas que aparecen en el libro, la personificación (o prosopopeya) ya citada en el título y a lo largo del texto aparece como la principal y la más importante. Sin embargo una puesta en abismo crea una verdadera red epistolar entre Sofonisba, Renzo y el relato secreto del príncipe a la pintora. Dicha puesta en abismo marca otra figura retórica importante en el relato que permite, para el lector, penetrar sus estados de ánimo. Pero las cartas son, además del reflejo de la conciencia del personaje, un espejo en el que se cristalizan las voluntades de deestructuración y de reconstrucción del relato. La narración epistolar encuentra allí un artificio para mostrar la multiplicación de los enfoques: al espectáculo interno de una conciencia se sobrepone una visión sobre los poderes de la escritura.

Desde las primeras líneas de la obra se dibuja un triángulo amoroso no normativo en el cual el lienzo de Sofonisba Anguissola sirve de pretexto a la acción. La joven pintora admira al gran maestro pero él no la conoce, Renzo ama a Sofonisba, Miguel Ángel se enamora de Renzo y en medio de todo está la pintura traída de Cremona cuyo “[t]ema es pan comido” (*La virgen* 14). Las declaraciones de amor son mudas, idénticas a murmullos imperceptibles. El amor y la pasión son imposibles lo que causa la frustración y la ira del maestro:

¡Qué muchacho más hermoso, bello, bello! Con una rara combinación de contrarios, timidez y arrojo, elegancia y rusticidad, infancia y juventud. Todo en él son contrastes: los ojos azules del norte y el cabello del sur, negro azabache y abundante, como sus pestañas; el tronco delgado y las piernas musculosas; las manos largas y delgadas del músico, pero recias como las del artesano. A Miguel Ángel le da un gusto que raya en el placer de sólo verlo, pero se le convierte en otra forma de irritación, tan viva como la ira, exasperada. Está otra vez a punto de estallar (15).

La pintura de Sofonisba es aquí mostrada sin relieve, apenas sabemos lo que representa. Más que un pretexto, el trazo se convierte en una estrategia donde los personajes pueden por un tiempo efímero, acercarse los unos con los otros. Sofonisba tuvo su primer contacto con el maestro gracias al largo viaje de Renzo quien se encargó de enseñar el cuadro a Miguel Ángel, impresionado por la belleza del joven. Pero la Inquisición, al igual que el Nuevo Mundo en *Duerme*, vigila, castiga y mata. A quinientos kilómetros de Roma en cuanto el tiempo del famoso pintor se suspende frente al deseo que le invade el pecho, el obispo Gerolamo Vida se encarga de difundir el patriarcado cuando habla de Sofonisba a Amílcar: “No hay que quitarle la mirada de encima a esa niña, tiene un espíritu demasiado libre” (18). Sin embargo, al moverse por la ciudad, el consejero espiritual de los Anguissola siempre está seguido por un “[p]uño de viejas (viudas ricas muy rezadoras) que siempre van de sombras...” (17). En medio de la vigilancia, de la represión y de la censura, lo implícito de sus lienzos aparece como un lugar de resistencia. El cuadro que abre la obra *La partida de ajedrez* encuentra una explicación en cuanto a eso y da el tono en cuanto a la personalidad de Sofonisba: “Si Gerolamo habla del femenino «odio vengativo de la reina», basta mirar el lienzo de Sofonisba para ver que ahí las mujeres han encontrado en el tablero un espacio de armonía...” (17). Por otra parte existen también pinturas más explícitas que cruzan la frontera de la rebeldía y de la insurrección donde late el peligroso corazón de la censura:

Gerolamo observa el lienzo una vez más en busca de la «historia». Sí: el padre prefiere el varón. El varón empuña la espada. Los dos hombres tienen los pies en la tierra. Conoce a todos los protagonistas. La hija, Minerva, pertenece al mundo de los sueños y las imaginaciones, que, casualmente son iguales a lo que habita allá a lo lejos, atrás, en el paisaje en la tierra. La mujer es la sabia, no en balde se

llama Minerva, diosa de la sabiduría. Sostiene en la mano un ramito de flores pequeñas, de las que crecen por su propia cuenta, sin que nadie las cultive. Ella es también la intuición. Los hombres son la apariencia y el gobierno. El padre mira directo a quien lo retrata, exhibe el orgullo por su hijo, el heredero de su linaje (19).

Partenia la alumna del obispo, al ver el cuadro, expresa a Sofonisba lo que refleja el porvenir de su trabajo de pintora y de su ser mujer: “Las mujeres deben levantarse con atrevimiento, volar alto y enfrentar a los varones con las mismas virtudes que hasta hoy ellos se han atribuido sólo a ellos mismos” (21). Pero de repente reaparece el obispo, surge otra imagen como una respuesta al comentario de Partenia: “Alguien llama a Gerolamo por su nombre y el nuevo obispo reparte la bendición. Como si se la hubiera echado con agua ardiendo, la gente en un tris se dispersa” (21).

El padre de Sofonisba es la representación del padre dios, el que decide de todo no sin consultar antes a su guía espiritual, el obispo ya mencionado que le ayuda a imponerse, a cumplir con su papel y a vigilar el buen orden jerárquico de la familia tradicional:

No eran sólo celos de un padre hacia el aspirante del cariño de su hija [...] Era el desprecio por los que no tenían respeto alguno por la condición del aristócrata [...] más la envidia por las pilas de dinero que acumulaban y un resentimiento aún superior: ese plebeyo malparido siempre lo había tenido todo, el cariño de su padre y de su madre, las riquezas que jamás podrían soñar sus hijas, un natural encanto que le regalaba siempre aceptación [...] Lo que no soportaba de él era que sus hijas lo encontraran tan perfecto. Porque para las hijas Anguissola no había nadie, nadie mejor que Renzo Klotz. Eso sí que le parecía muy mal. El

chico no era de su clase, era un palurdo (31).

La belleza de Renzo y su ser masculino rompen con la imagen de la virilidad clásica. En efecto el joven lutier es, tanto para el padre de la pintora como para las criadas de la casa un “llorón”: “Entró al Palazzo Cavalcabò Cavalcabò y caminó directo a su habitación, cerró la puerta y comenzó a llorar a moco tendido y a todo pulmón” (32). La ironía, la burla y las críticas por esa falta a su comportamiento de hombre “verdadero” y “fuerte” no tardan: “En la cocina, las mujeres comentaron: “¡Vaya caja de resonancia!”. “Suena a que es de abeto sin curar.” “¡De instrumento de banda de pueblo!” “¿Y los armónicos?!” “Lo que sí, desafinado.” “Parece violín en manos de borracho.” Cesarina fue más lejos: “es puro barniz barato” (32). La intertextualidad – como ya lo mencionamos más arriba en el texto – con el personaje de Julien Sorel en *Le rouge et le noir* es importante. Los dos son antihéroes masculinos de esquema tradicional cuya fractura con lo varonil o las polaridades heterosexuales fuerte / frágil y activo / pasivo se caen en polvo. Sin embargo dicha situación o reflejo de un ser masculino no común, no adecuado y no normativo, no chocan a los padres de Renzo cuya concepción de vida se sitúa fuera de lo tradicional. El padre del lutier rechaza y condena el conservadurismo de Amílcar: “Conocía tan bien como su esposa la pasión de Renzo por Sofonisba. Despreciaba a Amílcar, el padre – su mal tino en los negocios era proverbial –, y Blanca su mamá le parecía una insoportable opinionada – y una arrogante además –. Sofonisba en cambio no estaba mal, era más inteligente que madre y padre juntos, mucho más educada que ambos, era buena intérprete del clavecín, y – cómo no verlo – tenía un talento inmenso para el dibujo” (38). En cuanto a la madre de Renzo tanto su papel de mujer jefe de taller como sus opiniones en contra de la religión rompen con la sumisión de la condición femenina y la amenaza de muerte de la Inquisición: “Verónica piensa dios en minúscula. No tiene un espíritu obediente. No conoce el fervor religioso. Cuando necesitó de

Dios, le suplicó, le pidió auxilio, le imploró. Y él, ni muestras. Para ella, ‘Él no existe’ (129). Al ser una mujer no convencional, insumisa y de carácter fuerte, también es una persona que logra tener éxito en lo que administra:

Verónica, tataranieta del marqués Cavalcabó Cavalcabó, apenas casarse y ocupar el antiguo palacete familiar, optó por el estilo de vida de su marido. Se unió con entusiasmo inesperado a su taller. En sus manos quedaron las ventas y las compras, el manejo del dinero, la utilidad, el ahorro, la inversión y el fasto. Pronto probó ser en extremo hábil. Ella ponía su granito de arena irremplazable para que el genio de Matías cobrara color, y por la combinación de sus talentos se habían convertido en una de las familias más ricas de Cremona, lo que sólo aumentaba la irritación de los nobles contra ella (46).

El padre de Sofonisba siendo el padre dios, es también, el protector de su virginidad. Teme a los otros hombres, porque el honor de su hija es ante todo suyo y tiene que hacer caso de las murmuraciones de los vecinos. El odio a Renzo se explica en parte (y por la situación social no correspondida) por eso: la pérdida de su honor. En dicho aspecto también el obispo lo ayuda, lo aconseja y lo amenaza. La mujer es pecadora, no hay ni una que no lo sea: “su amigo Gerolamo Vida, el humanista, le había escrito en una carta: «Haces demasiado caso de lo que dice Blanca» pero ahora no iba a caer en eso. La influencia del obispo deshace la esperanza de la pareja de poder un día vivir juntos. El himen intacto de la protagonista tiene que ser salvado a cualquier precio. Entonces Sofonisba no se casará con Renzo ni con nadie, no solamente porque no tiene dote sino porque el honor del padre se sitúa encima de todo: «Lo perderás todo si te casas; una mujer debe ser virtuosa en extremo para que los varones la respeten; la que tiene marido ya no puede ser una poeta, una artista, ahí acabaría todo; así es, es la regla» (67).

Además el matrimonio es una institución cuya reproducción es obligatoria para la transmisión ideológica del patriarcado y de la doctrina religiosa y, también, para los bienes materiales. Sofonisba es una mujer y Amílcar sabe que con una hija no se gana dinero, más bien lo contrario, porque en el matrimonio no se plantea para nada la cuestión del amor: “Casó en primeras nupcias con una de las hijas de Pallavicini, el conde a quien servía. No tuvo hijos con ella. El matrimonio se disolvió cuando quedó claro que ella era estéril. Amílcar quería un hijo para darle su apellido. Así fue cómo casó con Blanca, una mujer mucho más joven que él, también de nobleza más antigua y superior” (48). Con cinco hijas, el padre dios tiene que deshacerse de tanta carga. Entonces escoge a Elena, ella también es pintora pero con mucho menos talento. El convento le aparece como la solución perfecta: “Han conseguido que las monjas dominicanas acepten a una de sus hijas sin dote, saben que las Anguissola saben pintar y cuentan con que su oficio será el patrimonio que aportará al convento. Blanca quiere que se enclaustre Sofonisba la mayor. Amílcar, no” (50). La complicidad de la madre a la vez víctima y reproductora del patriarcado se hace bajo una violencia simbólica. En efecto al encerrar a Elena en un convento es, también, condenarla a perpetuidad por su condición femenina y su ser mujer que se pueden comparar de forma implícita con un castigo: “Lo siguiente que ocurrió fue que Elena entró en el convento de las monjas dominicanas de San Vincenzo de Mantua, sin más dote que dos lienzos pintados por su propia mano, un arreglo que enorgullecía a Amílcar; por lo menos había situado ya a una de sus seis hijas. Una boca menos que alimentar, un cuerpo menos que vestir, una preocupación de la que estaba aliviado” (73). De ahí el retrato que abre la segunda parte de la obra donde Elena aparece presa en su traje de monja sin ninguna otra perspectiva que rezar y esperar la muerte entre los muros del convento cárcel: “Desde el primer momento, Elena tuvo que someterse a todos los deberes que le correspondían, porque no traía consigo una, dos o tres criadas, como las

más de sus hermanas, que la relevaran de sus obligaciones comunitarias o religiosas. Por primera vez en su vida, tuvo que lavar con sus propias manos su ropa, compartir la habitación con una desconocida, dormir sobre tablones” (75).

Entonces la aparición entre los muchos *récits à tiroirs* de la protagonista Magdalena, percibida por la Inquisición – al igual que la india en *Duerme* – como una bruja, va a interferir en el destino de la pareja imposible gracias a sus poderes: “Conocía los poderes de las plantas, las piedras y las cosas, sabía cómo entonar las invocaciones para que fueran efectivas, reía mucho, lloraba a veces pero mucho, dejaba atrás de sí un olor seductor.” (54) E igual que la india en *Duerme*, las fuerzas de los poderes fracasan frente a la condición de abyección de los protagonistas y a los mecanismos de poder de castigo. Al llamar a Magdalena la africana que “[E]n las iglesias, rezaba con un fervor que conmovía los corazones casi siempre secos de los curas” (54) el relato toma una dirección diferente a lo que hubiera sido originalmente sin las fuerzas de las tierras conquistadas. También al igual que la india de *Duerme* que usa el agua de los lagos antiguos, Magdalena aparece frente a los otros como un ser no natural, no humano, incomprensible, capaz de perturbar el orden establecido y por eso las garras inquisitoriales quieren destrozarla: “algún vecino creyó verla salir de noche, por el balcón, como Renzo en Cremona, pero ella sin piernas, se echaba a volar sin alas hacia el cielo” (54). Tanto la india como Magdalena la africana aparecen como malditas porque no corresponden a las leyes del poder dominante, aquí no se trata de ser mujer o no, sino de la abyección por la pertenencia a los vencidos y a los dominados:

En el taller Klotz había siempre extranjeros, negros y blancos del África, alemanes, flamencos, moriscos, hombres extraños que no tenían miedo a Dios o que le tenían demasiado. Se murmuraba sobre sus costumbres privadas, llamando

vicios a sus maneras de comer y amar, y herejías a sus conversaciones. Pero esto no pasaba a mayores porque se daba por hecho que nunca habían estado en el lado correcto, no habían nacido donde el pan se le llama pan y al vino vino (80).

Tanto en *Duerme* como en *La virgen y el violín* la intervención sobrenatural de los conquistados (la india y Magdalena) hace fracasar el futuro de los personajes marginados. No porque se trata de un sortilegio maldito destinado a hacer pagar al blanco por la sangre derramada y la destrucción de toda la cultura sino porque parece que, al querer cambiar y ayudar, los conquistados transmiten su funesto destino. Caído en una profunda melancolía, Renzo deja de rezar y de esperar en un futuro mejor. Sabiendo que Magdalena tiene poderes para cambiar los eventos, decide llamarla y dejarse llevar por su sortilegio que ve ante todo como benéfico para poder casarse con Sofonisba:

Magdalena estudió el caso Renzo-Sofonisba con la cabeza fría. Esperó a que hubiera luna llena. A media noche, cuando todo Cremona dormía, caminó hacia el Palazzo Anguissola. Frente al balcón que fue de Sofonisba, Magdalena se acuclilló, se arremangó las faldas y orinó. Un haz de luz lunar cayó en el delgado chorro de sus translúcidos y brillantes orines perfumados. Luna de Cremona, luna intensa. El haz rebotó bajo sus faldas, dividiéndose en dos sin que lo previera Magdalena. Uno de éstos golpeó la vulva de la bella, una vulva más oscura, mucho más oscura que las mas oscuras carnes [...] la vulva de una mujer que tiene la voz de la memoria, que tiene el arte del canto y del baile, que sabe la historia de los suyos [...] Se apoyó contra la pared del Palazzo Anguissola. “¡Renzo, Renzo!”, se dijo, lo repitió, “¡Renzo, Renzo!”, cada que pronunciaba su nombre le sonaba a otra cosa, le develaba misterios, le despertaba sensaciones, le

hacía olvidarse de sí, perder el control de las cosas [...] Estaba tocada por la vara encantada de la pasión carnal. Estaba herida. Rajada. Su sangre ardía y quemaba (156).

El sortilegio rompe definitivamente con el porvenir de los dos enamorados y el relámpago reduce en polvo las esperanzas de una vida en común. El fuego pulveriza a los padres del joven lutier y lo condena al suicidio por la horca. Pero dicho relámpago tiene una carga simbólica: la de la doble moral, de la mentira y de la manipulación del sistema de poder y de control que ponen de relieve la pedofilia del cura de Cremona:

Los que habían echado a correr a la iglesia llegaron a ésta cuando el cura, despierto y extrañado por el estallido como toda Cremona, se vestía para salir y daba indicaciones al niño con que había dormido (el campanero) de que no se dejara ver por ningún motivo, pasara lo que pasara. El rayo lo había agarrado con las manos en la masa, tan a punto que la eyaculación y el azufre tocaron la atmósfera en el mismo segundo [...] Todos los criados de nuevo reunidos en la cocina del Palazzo Cavalcabò Cavalcabò recibieron la bendición del cura Tonino – las manos todavía manchadas de semen– (173).

Pero al suicidarse Renzo, al morir el padre de Sofonisba y la reina niña Isabel de Valois, se rompe también el encarcelamiento de su condición de virgen. Explotan los eslabones y, por fin, puede tomar las decisiones. Pero le es imposible salir de España sin casarse, una mujer sola no puede ser independiente de un hombre. De los siete años de matrimonio dominado por la ausencia de amor hasta que se convierta en viuda (otra muerte que, esta vez la libera totalmente) no va a conocer el placer y sigue teniendo una imagen del cuerpo sexuado muy mutilada. Se lo confía al capitán del cual se enamora cuando decide irse de Sicilia:

Dos veces, con mi marido. ¡Fue horrible! No sé que le ve la gente a esa gimnasia. Es un mal trago. Bueno, la verdad es que ni siquiera pasamos del todo el mal trago. Comenzamos a apagarnos, y luego ya no pasó. Hicimos la gimnasia, le probamos el sabor, nos repugnó y nos fuimos corriendo. Bueno, no corriendo. Despacito. Ni siquiera lo hablamos. Nunca hablamos del tema. Lo dejamos de lado (220).

Así al encontrar el capitán y después de tantos años de paciencia, de condena y de tabú (Sofonisba ya tiene más de cincuenta años) se libera de su condición de virgen al aceptar su cuerpo como fuente de placer. Cuando llega a Génova decide encerrarse en un cuarto con su amado, pero no sin miedo y una cierta angustia: “La verdad era que habían estado metidos en la cama días completos. Hasta que Sofonisba pasó de la curiosidad al goce, y del pequeño gusto al supremo” (221).

Al matar la virgen que necesitó tantos sacrificios dentro de los cuales se encuentran todavía el cadáver tierno de Renzo y el encarcelamiento fatal de Elena, llegó a ser una mujer que se liberó a través de una insurrección corporal. La alegoría final del cuadro subversivo de una Crista desnuda representa, no sin amargura, lo que Sofonisba es y lo que hubiera podido ser sin los mecanismos de poder y de control que la maltrataron tanto:

Sobre la cruz, pinta una mujer con los brazos extendidos, la Crista, el torso apenas cubierto por un delgado velo translúcido. Una Crista joven, de treinta y tres años, bella [...] El rostro aquí no es lo más importante. Pero ella sabe que esa cara es la de Elena. Sacrificada en vida, redimida en la tela, desmonjizada, desverginizada, liberada, expuesta. En todo el lienzo se respira la placidez erótica, el gusto por el amor carnal. Y Elena, como en vida, se parece enormemente a su

hermana Sofonisba (229).

Partiendo otra vez de la propuesta de la triple mimesis de Paul Ricoeur para hacer la aproximación hermenéutica al texto *La virgen y el violín* a través de la prefiguración, configuración y refiguración (tres pasos inseparables) y, también, entretejiendo las propuestas de los estudios de género y del discurso crítico a los sistemas de poder y de control religiosos, logré hacer una interpretación del texto de Boullosa. Me impactó al hacer todo el recorrido analítico cómo los personajes se encuentran totalmente aplastados por una carga moral tremenda donde no tienen más remedio que someterse. Me impactó la cantidad de muertos y de sufrimiento para que se mantenga – bajo una vigilancia permanente – el sistema patriarcal y religioso. El despilfarro de tantas vidas sacrificadas por cuestión de poder, de dominio y de dinero provoca lástima y sobre todo invita al lector a una reflexión, tanto sobre sí mismo como sobre el mundo que le rodea. Si tomamos en cuenta que la literatura crea un mundo ficticio en donde los eventos son semejantes a los que pueden tener lugar en la vida real, la carga semántica de la escritura propone ante todo la prudencia. El texto *La virgen y el violín* es lo que Roland Barthes define en *Le plaisir du texte* como “[u]ne histoire dramatique et non tragique parce que jusqu’à la fin ou presque, nous ignorons l’issue”⁷⁵ (98). Sin embargo su interés a nivel de las perspectivas de género se sitúa en el personaje de Sofonisba Anguissola que si no es feminista o rebelde logra resistirse a lo que deciden los hombres por ella gracias a la expresión artística y, en la segunda y ya avanzada parte de su vida, a su cuerpo. También cabe destacar la invitación del narrador al

⁷⁵ [u]na historia dramática y no trágica porque hasta el final o casi, ignoramos la salida (Traducción propia).

final de cada parte de la historia (tres en total) donde menciona al lector que seguir con la lectura no es útil ya que la historia se podría acabar así. En todas las partes, si el lector deja efectivamente la historia en una de las tres, Sofonisba sale libre del sistema opresor aunque falta esperar el final real del texto para verla mujer y no virgen. El otro punto fuerte del relato se encuentra en el personaje de Miguel Ángel quien no aparece por su talento y su magnífica obra que lo convirtió en un ser inmortal, sino por su atracción y deseo por los hombres vivido en una época donde la Inquisición lo castigaba con la muerte.

Al fin y al cabo tanto el gran maestro como Sofonisba logran encontrar lugares de resistencia corporales y artísticos, frente a la opresión, para vivir y escapar de la muerte (al contrario de Renzo o de Elena por ejemplo quienes, dóciles, terminaron mal) y eso a partir de su condición de seres marginados y abyectos.

Conclusiones

Al terminar mi trabajo de investigación puedo decir primero que la noción de hermenéutica apareció como una herramienta de lectura y comprensión para el estudio de las obras *Duerme* y *La virgen y el violín*. En efecto el texto literario puede ser considerado como un campo de experimentación y como una aplicación concreta y material de la triple mimesis propuesta por el filósofo francés Paul Ricoeur. También permite situar la narración de Carmen Boullosa en su contexto socio histórico mientras se percibe como el lugar de un proceso interpretativo singular.

A lo largo de mi investigación demostré que en las dos obras de la escritora mexicana los personajes se caracterizan por su condición de marginación. En efecto son entes de lo oculto debido a la complicidad de un sistema dual: la sociedad patriarcal y la religión católica. Dicho sistema prohíbe y destruye toda manifestación de deseo que no pertenece a la heteronormatividad. De esta forma el placer no normativo es condenado a la invisibilidad. Por ejemplo al principio de *La virgen y el violín* la mirada de Miguel Ángel que desea “[l]as torneadas piernas de Renzo” (15) y que emprende un camino hacia el sexo del joven (se observa en esta escena el empleo del verbo subir) de repente es reprimida: “Miguel Ángel [...] baja los ojos y los clava en el dibujo” (16). En cuanto a Claire en *Duerme* la abyección se produce a través de la identidad performativa, es decir por medio de un cuerpo ajeno que, expuesto, genera un sentimiento de humillación: “Yo no soy lo que ves” (19) le dice Claire a la india que la desviste. Dicho de otro modo la protagonista reivindica un género interior e inaccesible al otro que no corresponde a su cuerpo de mujer. Así pues la mujer, al presentar rasgos masculinos, es también rechazada como lo es el deseo no normativo. Lo cual prueba que la invención del concepto de género por John Money en los años 50 funciona, debido a la nominación, como un mecanismo de poder y de castigo. Se entiende por nominación el hecho de atribuir *a priori* una

categoría masculina o femenina a los seres humanos o a las cosas. Este proceso verbal al igual que la sociedad patriarcal y la doctrina de la iglesia católica impone cierto control mediante el orden que establece. Cabe destacar que mantener a los marginados en dicha condición de sumisión sirve como un instrumento de terror y de ejemplo a todos los que se atreverían a la sublevación. De ahí se hubiera podido desarrollar el concepto de censura que, también a lo largo de la historia sirvió para mantener al pueblo en la ignorancia y sobre todo seguir con el sistema y sus ventajas para los que controlan.

Sin embargo el orden patriarcal en las dos obras no es indestructible. En efecto la escritura de Boulosa juega con el lector abriendo el texto hacia territorios de placer implícitos. En varios pasajes de *La virgen y el violín* se observa una tensión entre promesa de gozo y frustración del deseo. Cuando Miguel Ángel ve a Renzo es, de inmediato, seducido por el luter lo que aparece señalado por la exclamación: “¡Qué muchacho más hermoso, bello, bello!” (15) Pero esta fuerte atracción nunca logra expresarse claramente lo que conduce a convertir el deseo prohibido “[e]n otra forma de irritación, tan viva como la ira, exasperada” (15). Al fin y al cabo la narración siempre está, al igual que los personajes, “[a] punto de estallar” (15). De ahí la escritura provoca y reclama la imaginación activa del lector quien debe rellenar los espacios en blanco. Es a través del deseo no cumplido como se puede alcanzar el verdadero placer: el personaje del gran maestro fantasea con el pene prohibido de Renzo mientras el receptor sueña con un texto explícito, sin elipsis. Así se esboza un juego de espejos echo entre frustración diegética y extradiegética. De este modo el lector es también marginado por la escritura de Boulosa que lo sitúa en una zona de oscuro placer. Entonces al ficcionalizar una sociedad patriarcal del siglo XVI, la narradora pone de relieve en el mismo tiempo las fallas de dicho sistema. Un desorden implícito se va estableciendo dentro del esquema heteronormativo. El

discurso literario permite introducir una crítica hacia el orden y los mecanismos de poder y de control que recrea. En ese sentido se puede decir que la escritura de Boullosa es subversiva. Para comprender mejor ese concepto es fundamental volver a la palabra latina *subtus* que se refiere a lo que se sitúa abajo. Por lo tanto el prefijo *sub* se extiende a la designación del vientre, es decir a lo obsceno, a la carne, al pecado carnal, etcétera. También es interesante observar que en latín el prefijo *sub* sirve para formar el verbo *subvertere* que significa destruir, poner en desorden, arruinar. De hecho lo que hace la narradora es destruir todo tipo de poder y de opresión al no decir ciertas palabras y al recurrir a la elipsis. Por otra parte la escritura además de ser subversiva es también marginal, porque reinventa a través de un lenguaje contemporáneo una sociedad cuyo contexto histórico tiene lugar en el siglo XVI. En efecto en la obra *La virgen y el violín* se encuentra en la narración términos como “baboso”, “llorón” e interjecciones como el ruido de murmuraciones “bzz, bzz, bzzzz” o escenas que, para la época, hubieran sido condenadas por la censura como la atracción del gran maestro por Renzo o la pérdida de la virginidad de Sofonisba con el capitán del barco. En cuanto a *Duerme* el lenguaje empleado se puede considerar como un pastiche al recrear frases y palabras del siglo XVI tanto a nivel de los españoles como de los indígenas. Entonces se puede decir que existe un paralelismo entre el disfraz del personaje central y la imitación de un discurso remoto que hace pensar en el estilo de las novelas de caballería. Cabe recordar por otra parte que Claire a lo largo de la novela actúa como un soldado armado que maneja la espada al igual o, a veces, mejor que un hombre. Así la ilusión es doble

por la identidad de género no correspondido del personaje y, también, por la escritura que provoca en el lector una impresión de autenticidad. De ahí se esboza entre el lector y el narrador lo que Genette llama “un contrat de pastiche”⁷⁶ (40).

Regresando al prefijo latín *sub* es interesante notar que el sustantivo *suburbium* tiene como sentido original las puertas de Roma, es decir el espacio que rodea la ciudad. Este análisis etimológico me llevó a una reflexión sobre otro tipo de marginación. Más allá de la problemática de género, de performance, etcétera, se perfila la cuestión de la escritura ya no subversiva sino marginada. En efecto tanto en *Duerme* como en *La virgen y el violín* las historias ocurren en lugares periféricos: el Valle de México colonizado por los españoles y la ciudad de Cremona, provincia de Roma. Así pues se trata de un contraste entre centro y periferia, es decir entre la voz dominante y poderosa del imperio y la voz sumisa de los indígenas y de los seres no normativos. Si tomamos el ejemplo de la novela *El ancho mar de los sargazos* de la escritora dominicana Jean Rhys, podemos ver cómo una escritura criolla – es decir de la periferia – llega a deconstruir la lengua dominante (británica) del colonizador mediante el palimpsesto de una obra clásica del siglo XIX: *Jane Eyre* de Charlotte Brontë. En la novela de Jean Rhys se retoma el personaje de Bertha, la mujer loca que Rochester esconde en una habitación de su castillo para que la gente no se entere de su vergonzoso matrimonio y se enfoca en contar la infancia de este personaje marginal en la isla de Jamaica, colonia de la corona británica. Así mismo la novela *El ancho mar de los sargazos* “[r]escribe un libro canónico inglés dentro de la tradición novelística europea en

⁷⁶ un contrato de pastiche (Traducción propia).

beneficio de la criolla blanca” (Spivak 136). Al explorar el territorio oscuro de la locura y a través de la inclusión de términos criollos como “obeah” (la brujería africana que practica Christophine la niñera de Bertha), Rhys “coloniza” al revés el lenguaje dominante. También es fundamental mencionar que la época de la historia se sitúa posteriormente a la Ley de Emancipación de 1833, es decir el fin de la esclavitud en las colonias británicas cuyo periodo corresponde al odio hacia los blancos. Este fuerte sentimiento antiesclavismo se puede ver desde el inicio de la novela: “Jamás miraba a un negro desconocido. Nos odiaban. Nos llamaban cucarachas blancas. Mejor no molestar a los perros cuando duermen. Un día una niña me siguió, cantando «vete de aquí, cucaracha blanca, vete de aquí, vete de aquí.» Apreté el paso, pero ella me adelantó. «Vete de aquí, cucaracha blanca, vete de aquí, vete de aquí. Nadie te quiere. Vete de aquí»” (*El ancho mar* 15). Aquí se puede apreciar la inversión del margen: el blanco dominador se convierte perseguido, dominado, y el negro reproduce el esquema de dominación. La mirada del blanco hacia el negro está prohibida y tabú, al igual que Miguel Ángel cuando baja los ojos al sentir su atracción por el sexo de Renzo.

Diremos para concluir que el margen no se limita solamente a todas las cuestiones de género, más bien lo contrario, es polisémico y da lugar a otro tipo de reflexión. El rechazo de los personajes por la sociedad normativa en las obras mencionadas se manifiesta bajo varias formas, sin embargo siempre se llega a repensar la legitimidad de los sistemas de poder.

Obras citadas

- Badinter, Elisabeth. *XY De l'identité masculine*. Paris: Le Livre de Poche, 2011.
- Barthes, Roland. "La muerte del autor". *Sujeto y relato, antología de textos literarios*. Stoopen, María (coordinadora). México: UNAM, 2009.
- . *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973.
- Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe I*. Paris: Folio, 2010.
- . *Le deuxième sexe II*. Paris: Folio, 2010.
- . *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Folio, 2010.
- Bereni, Laure, Chauvin, Sébastien, Jaunait, Alexandre, Revillard, Anne. *Introduction aux Gender Studies*. Bruxelles: De Boeck Université, 2009.
- Boullosa, Carmen. *Duerme*. México: Alfaguara, 1994.
- . *La virgen y el violín*. México: Siruela, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2001.
- . "Problemas de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico". *Sujeto y relato, antología de textos literarios*. Stoopen, María (coordinadora), México: UNAM, 2009.
- Casar, Eduardo. *Para qué sirve Paul Ricoeur en crítica y creación literaria*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- Castellanos, Rosario. *Declaración de fe*. México: Alfaguara, 1994.
- Duncan, Isadora. *Mi vida*. México: Fontamara, 2009.
- Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Fausto Sterling, Anne. *Sexing the body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New-

- York: Basic Books, 2000.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I*. México: Siglo XXI, 2009.
- . *Sexualidad y poder*. Barcelona: Folio, 2007.
- Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. Paris: Garnier Flammarion, 2011.
- . *Le malaise dans la culture*. Paris: Garnier Flammarion, 2010.
- Ferrero Cándenas, Inés. "Entrevista a Carmen Boullosa". México: Revista Grafema, diciembre de 2007.
- Fone, Byrne. *Homofobia*. México: Océano, 2008.
- Gadamer, Hans Georg. "Texto e interpretación". *Antología*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- . *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Galeano, Eduardo. *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI, 1999.
- Gamba, Susana Beatriz (Coordinadora). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Genette, Gerard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Folio, 2010.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI, 2010.
- Lamas, Marta. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus, 2002.
- . "El fenómeno trans". *Debate feminista*. México: Volumen 39, abril de 2009.
- . *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus, 2006.
- Las casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra, 2009.
- López Penedo, Susana. *El laberinto queer*. Madrid: Egales, 2008.
- Martín Baró, Ignacio. *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Trotta, 2003.
- Monsiváis, Carlos. *Que se abra esa puerta*. México: Paidós, 2010.

- Minardía, Giovanna. “Duerme: La máscara ¿pérdida o conquista de una identidad?”. *Acercamientos a Carmen Boulosa*. Dröscher, Barbara y Rincón, Carlos (eds.). Berlín: Tranvía, 1999.
- Onfray, Michel. *Traité d’athéologie*. Paris: Le Livre de Poche, 2006.
- . *Le souci des plaisirs*. Paris: Le Livre de Poche, 2008.
- Ortíz Aguirre, Victor Manuel. “Biopoder y violencia contra las mujeres”. *Relaciones de género*. Tepichin, Ana María. Tinat, Karine y Gutiérrez de Velasco, Luzelena (coordinadoras). México: Colegio de México, 2010.
- Otorga, Julio. “La identidad literaria de Carmen Boulosa”. *Acercamientos a Carmen Boulosa*, Dröscher, Barbara y Rincón, Carlos (eds.). Berlín: Tranvía, 1999.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1998.
- Prado, Gloria. *Creación recepción y efecto*. México: Diana, 1992.
- . (Coordinadora) *Neohermenéutica, literatura, filosofía y otras disciplinas*. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Preciado, Beatriz. *El manifiesto contrasexual*. México: Anagrama, 2010.
- . *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*. Paris: Grasset, 2008.
- Real Academia Española. *Diccionario*. Vigésima segunda Edición. Madrid: Espasa, 2001.
- Rhys, Jean. *El ancho mar de los Sargazos*. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- Rich, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. *Manifiestos gays, lesbianos y queer*. Madrid: Icaria, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI, 2009.
- Rodríguez Ortíz, Efraín. *Crímenes de odio por homofobia*. México: UAM, 2010.

Roudinesco, Elisabeth. *La familia en desorden*. Buenos Aires: FCE, 2010.

Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris: Folio, 2010.

---. *Les mots*. Paris: Folio, 2010.

Seydel, Ute. "La destrucción del cuerpo para ser otro. El cuerpo femenino como alegoría del México colonial en Duerme". *Acercamientos a Carmen Boullosa*, Dröscher, Barbara y Rincón, Carlos (eds.). Berlín: Tranvía, 1999.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.

Strauss Lévi, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 2006.

Schwarzer, Alice. *Entretiens avec Simone de Beauvoir*. Paris: Mercure de France, 2008.

Todorov, Tzvetan. *Face à l'extrême*. Paris: Folio, 1991.

Torres Falcón, Marta. "Cultura patriarcal y violencia de género. Un análisis de derechos humanos". *Relaciones de género*. Tepichin, Ana María. Tinat, Karine y Gutiérrez de Velasco, Luzelena (coordinadoras). México: Colegio de México, 2010.

Wittig, Monique, *La pensée straight*. Paris: Amsterdam, 2007.