

**UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO TORIBIO DE
MOGROVEJO**

ESCUELA DE POSTGRADO



**FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS -
ANTROPOLÓGICOS PRESUPUESTOS EN LA
IDEOLOGÍA DE GÉNERO**

Autora: ARACELI JARA COTRINA

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN BIOÉTICA Y BIOJURÍDICA**

Chiclayo, Perú

2018

**FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS -
ANTROPOLÓGICOS PRESUPUESTOS EN LA
IDEOLOGÍA DE GÉNERO**

POR:

ARACELI JARA COTRINA

Tesis Presentada a la Escuela de Postgrado de la Universidad
Católica Santo Toribio de Mogrovejo, para optar el Grado
Académico de
MAESTRO EN BIOÉTICA Y BIOJURÍDICA

APROBADO POR:

Mgtr. Nancy Emilia Estela Salazar
Presidenta de Jurado

Mgtr. Antero Enrique Yacarini Martínez
Secretario de Jurado

Dr. Armando Mera Rodas
Vocal/Asesor de Jurado

CHICLAYO, 2018

DEDICATORIA

A mis estudiantes, quienes con sus interrogantes suscitaron en mí, la inquietud e interés por profundizar en este tema; que además espero sea una fuente esclarecedora para ellos y para cuantos se adentren en la lectura de este tema con apertura a la verdad.

EPIGRAFE

“Communicat, gaudium nempe inquirendae detegendae partiendae
veritatis” (Ex Corde Ecclesiae N° 1).

AGRADECIMIENTOS

A Dios por su admirable providencia, pues en "él vivimos, nos movemos y existimos".

A mis familiares y amigos por su apoyo incondicional, animándome con su tiempo y palabras para llevar a buen termino la presente investigación.

Al Dr. Armando Mera Rodas, asesor de esta investigación, por sus aportes y sugerencias que han ayudado a direccionar esta tesis.

INDICE

ABSTRAC.....	9
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I.....	17
1. MARCO TEORICO CONCEPTUAL.....	17
1.1. Antecedentes del Problema	17
1.2 Base Teórico-Conceptual	21
1.2.1 El Feminismo y el Nacimiento de la Ideología de Género	21
1.2.2 Teorización y Promoción de la Ideología de Género.....	33
1.2.2.1 Conceptualización de los términos: Ideología, género e ideología de género	33
A) Ideología	33
B) Género.....	37
C) Ideología de género	39
1.2.2.2 Teóricas de la Ideología de Género	41
A) La Propuesta de Simone de Beauvoir (1908-1986).....	41
B) Kate Millet y su obra “LA POLÍTICA SEXUAL”	50
C) Shulamith Firestone y su obra “LA DIALÉCTICA DEL SEXO”	61
D) Judith Buthler y su obra “EL GÉNERO EN DISPUTA”	69
1.2.3 Fundamentos Filosóficos - Antropológicos de la Ideología de Género	85
1.2.3.1 El Marxismo y Federick Engels	85
1.2.3.2 El nihilismo de Friedrich Nietzsche y el existencialismo de Jean Paul Sastre.....	91
1.2.3.3 Sigmund Freud, Wilhelm Reich y Herbert Marcuse y la gran revolución sexual	104
1.2.4 Ideología de Género y la IV Conferencia Mundial Sobre La Mujer	122

CAPÍTULO II	130
2. MARCO METODOLÓGICO.....	130
2.1 Tipo de investigación	130
2.2 Instrumentos de recolección de datos	131
2.3 Procedimiento y análisis de la investigación	131
2.4 Criterios Éticos.....	132
2.5 Criterios de Rigor Científico.....	132
CAPÍTULO III.....	133
3. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS PRINCIPALES POSTULADOS DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO	133
3.1 Bases filosófico - antropológicas que sustentan la ideología de género	133
3.1.1 Primer postulado: Negación rotunda de la naturaleza humana	136
3.1.2. Segundo postulado: La separación e independencia radical entre sexo y género	142
3.1.3 Tercer postulado: La familia enemigo al que hay que combatir	150
3.1.4 La manipulación del lenguaje: la mejor estrategia de difusión de los postulados de la ideología de género	156
3.2 Consistencia e inconsistencia de los fundamentos filosóficos– antropológicos, presupuestos en la ideología de género	158
CONSIDERACIONES FINALES	162
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163

RESUMEN

La ideología de género, una de las más radicales de nuestro tiempo se viene introduciendo en todos los ámbitos de nuestra sociedad provocando una gran revolución cultural. Esta ideología como todo reduccionismo intelectual ha fragmentado el sentido verdadero de la sexualidad humana no considerándola como parte esencial y constitutiva del ser humano. Se trata pues, de una ideología que pretende “de-construir” la sociedad con sus teorías. Previendo los peligros que supone la implantación de la misma, se ha propuesto como objetivo central de esta investigación: Evaluar los fundamentos filosóficos - antropológicos presupuestos en la ideología de género. Entre los cuales se han identificado: el marxismo de Engels, el existencialismo ateo y el pensamiento estructurado de la Escuela de Frankfurt que intenta unir el pensamiento marxista con el psicoanálisis de Sigmund Freud. Estos fundamentos han sido deducidos desde el pensamiento de algunas de sus principales representantes como: Simone De Beauvoir, Shulamith Firestone, Kate Millett y Judith Butler. Se trata de una investigación de tipo documental o bibliográfica que a través del análisis de la información se ha llegado a la conclusión que los planteamientos de la ideología de género son inconsistentes. En este sentido, la presente investigación resulta relevante debido a que contribuye en la solución de los dilemas morales actuales fruto de las ideologías post modernas que distorsionan el verdadero significado de persona humana, dignidad, sexualidad humana, matrimonio y por ende la familia.

Palabras Clave: Fundamento filosófico - antropológico, Ideología de género.

ABSTRAC

Genre ideology, nowadays one of the most radical ideologies, is being introduced in all areas of our society causing a great cultural revolution. This ideology, like all intellectual reductionism, has fragmented the true meaning of human sexuality, not being considered as essential and constitutive part of the human being. It is therefore, an ideology that aims to "de-construct" society with its theories. Anticipating the dangers that supposes the implementation of the same, it has been proposed as the central objective of this research: evaluate the philosophical - anthropological basics proposed in the gender ideology. Among those it has been identified: Engels' Marxism, the atheist existentialism and the structured thinking of the Frankfurt School that tries to unite Marxist thought with Sigmund Freud's psychoanalysis. These basics have been deduced from the thought of some of its main representatives like: Simone De Beauvoir, Shulamith Firestone, Kate Millett and Judith Butler. It is a documentary or bibliographical research, that through the analysis of the information, it has been reached the conclusion that the approaches of gender ideology are inconsistent. In this sense, this research is relevant because it contributes to the solution of current moral dilemmas resulting from post-modern ideologies that distort the true meaning of human person, dignity, human sexuality, marriage and therefore the family.

Key Words: Philosophical - anthropological basis, gender ideology.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad el mundo presenta una serie de cambios profundos que están transformando la vida de la humanidad. Estos cambios se deben en gran parte a la ciencia, a la tecnología y a las ideologías que influyen poderosamente en la vida del hombre.

Esta nueva experiencia que va adquiriendo el ser humano no es más que la expresión del espíritu racionalista de algunos pensadores que adoptaron posturas radicales que han llegado, incluso, a disolver la unidad de un pensamiento que aspiraba a las formas más altas de especulación. Fue así como se produjo la ruptura más profunda entre fe y razón, entre fe y ciencia y a partir de ese momento aparecerán disociadas y contrapuestas.

Así, en el “ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida” (Fides et Ratio. N° 46).

No cabe duda que al producirse esta crisis en la modernidad, el papel de la filosofía también cambie en su modo de concebirse. “De sabiduría y

saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal” (Fides et Ratio. N° 47). De este modo, se ha ido afirmando cada vez con mayor énfasis las variadas formas de racionalidad. “Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas o, al menos, pueden orientarse como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder” (Fides et Ratio. N° 47)

Consecuentemente, la concepción respecto del ser humano también se torna cambiante. La mayoría de los filósofos modernos se olvidan de la persona y se centran tan solo en la naturaleza. Así, se va perdiendo la visión de unidad sustancial y se le concibe como una realidad dual que posee solo unidad accidental. Ejemplo de esto, es la postura del filósofo Descartes quien plantea la “res cogitans” y la “res extensa” como dos sustancias autónomas e incommunicables: “Cuerpo y alma se distinguen realmente como dos sustancias distintas e irreductibles. Dos sustancias que pueden concebirse y existir la una sin la otra, son realmente distintas” (Fraile, 1978, p. 516). Este tipo de visión antropológica traerá como consecuencia múltiples reduccionismos en torno a la persona humana que se irán dando poco a poco al paso de los años, llegando a influenciar considerablemente como presupuesto de las actuales posturas antropológicas y sociológicas.

Juan Pablo II nos dice que, como consecuencia de estas transformaciones culturales:

Algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto (Fides et Ratio N° 47).

Todos estos acontecimientos han ido preparando terreno para el surgimiento de una multiplicidad de corrientes ideológicas en el ámbito teológico, gnoseológico, antropológico, ético, entre otras.

Toda ideología se caracteriza por absolutizar una parte del todo de la realidad. Es decir, toda ideología trata de explicar “el todo” tan solo por la parte, y por tanto, se termina cayendo en reduccionismos. Esto es lo que sucede con la ideología de género, trata de explicar la realidad de la sexualidad humana tan solo desde una de sus dimensiones, la dimensión social y cultural del ser humano.

Actualmente, la categoría de género es una de las cuestiones más debatidas. Posee importante repercusión en la vida pública y se ha convertido en el centro del discurso antropológico, social, político y legal. Forma parte del lenguaje académico y de las normas jurídicas, esto principalmente se debe a que en 1995 en la Conferencia de Pekín se instaura como norma social y por tanto debía figurar como eje transversal en todos los programas políticos y sociales de todo el mundo. De este modo, la “igualdad de género” hoy en día debe promoverse y debe estar presente en los programas de educación y de ayuda en los países del Tercer Mundo.

Esto explica como en todos los programas que promueve la Cooperación Nacional e Internacional incluye un apartado relacionado con la equidad y/o igualdad de género y el desarrollo. Se incorpora el concepto de género como clave para la formulación y el financiamiento de los planes y programas de desarrollo de la salud, la cultura y la educación. Dichos planes y programas responden a la preocupación de los Países por contribuir desde la educación a la eliminación de problemas sociales tales como la discriminación de la mujer y la violencia contra la mujer. Así por ejemplo, el tercer objetivo propuesto en los “objetivos de desarrollo del milenio” de la ONU, hacía referencia a la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer, y tenía como meta eliminar las desigualdades entre los sexos en la enseñanza primaria y secundaria para el año 2005, y en todos los niveles de la enseñanza hasta el 2015. De igual

forma, para el 2016 en adelante, los líderes mundiales ya adoptaron 17 objetivos globales para erradicar la pobreza, proteger el planeta y asegurar la prosperidad para todos como parte de una nueva agenda de desarrollo sostenible. Entre estos objetivos, el quinto está orientado a lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas; tiene, además, entre sus metas: garantizar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos en concordancia con los programas que propone la ONU y la Plataforma de Acción de Beijing.

La mujer, en situación de discriminación y de vulnerabilidad es el ícono perfecto para ser utilizado en los propósitos que se plantea la ideología de género en la construcción de una nueva sociedad. Así, so pretexto de ayuda al más “débil y vulnerable” (en este caso la mujer o las pequeñas minorías del LGTBIQ) esta ideología se va imponiendo de manera muy sutil y finalmente solo termina destruyéndolos porque no busca su mayor bien, si no que solo, se los utiliza para fines económicos de las grandes potencias. Resulta contradictorio, por ejemplo, como en países donde se ha establecido leyes de protección integral contra la violencia de género¹ aún no se haya frenado el número de feminicidios. Sin embargo, tal como manifiesta Llanes (2010):

La realidad es que no abundan los estudios que profundicen en las verdaderas causas que expliquen ese alarmante aumento del número de muertes femeninas y que trasciendan los estereotipos del sentido de la posesión y dominio del hombre sobre la mujer. En nuestra sociedad actual hay una tendencia que consiste en hacer lecturas muy mediatizadas por las ideologías dominantes que dan por

¹ Tal es el caso de la Ley Orgánica sobre Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, aprobada en el 2014 por unanimidad por el Congreso de los Diputados en España. Esta ley establecía el derecho de las mujeres maltratadas a una protección integral y se impulsaba diversas medidas sociales, educativas, laborales y penales para prevenir este tipo de violencia.

supuestas muchas verdades sociológicas y científicas que no son tales o que no han sido demostradas (p.15).

Y ¿a qué hace referencia el término “género” que tanta importancia se le ha dado? De manera general, para algunas personas es solo un modo de diferenciar a los humanos en dos sexos: varón y mujer. Sin embargo, detrás del uso de esta palabra se esconde toda una ideología que pretende concientizar en la sociedad que las diferencias entre el varón y la mujer, -prescindiendo de las obvias diferencias biológicas-, no corresponden a una naturaleza fija que hace a unos seres humanos varones y a otras mujeres; sino más bien justifican estas diferencias como producto de una construcción social y cultural. La ideología de género se puede resumir en la siguiente famosa frase de Simone de Beauvoir: "La mujer no nace: se hace". Según este tipo de filosofía, el sexo ya no correspondería a la naturaleza humana, -que el hombre debe aceptar y darle sentido- sino a un papel social del que se puede decidir de modo autónomo.

Esta ideología pretende afirmar que “no existe un hombre o una mujer natural, que no hay una esencia femenina o masculina, y por consiguiente que no hay una forma “natural” de sexualidad humana” (Lucas, 2002, p.49).

Este modo de concebir la sexualidad humana ha traído múltiples consecuencias que las vivimos hoy. Por ejemplo, una de ellas es la elección de las múltiples opciones sexuales al que uno quiere pertenecer, todos igualmente válidos; por lo que varones y mujeres heterosexuales, homosexuales y lesbianas, bisexuales y transexuales serían comportamientos producto de una elección personal que todos deben respetar. De este modo, la estructura natural de la familia se rompe y se pierde la visión de familia tradicional, heterosexual y monógama, reduciéndola a un modelo entre tantas otras uniones de carácter puramente contractual. De aquí se sigue una cadena de dilemas morales provocados por una concepción errónea de la persona y sexualidad humana.

No hay duda que detrás de esta ideología existe una inadecuada concepción de persona humana y por tanto, urge un estudio riguroso y profundo sobre los orígenes y consecuencias de esta nueva moda social y cultural que pretende imponerse, urge además una reflexión sobre la verdad del ser humano. Lo que no humaniza deshumaniza. Es por ello que se ha formulado el siguiente problema de investigación.

¿Qué fundamentos filosóficos - antropológicos subyacen en la ideología de género?

Para lograr este propósito se ha formulado un objetivo general y tres específicos, que se mencionan a continuación:

Objetivo general: Evaluar los fundamentos filosóficos - antropológicos presupuestos en la ideología de género.

Objetivos específicos:

- Explicar los fundamentos filosóficos - antropológicos de la ideología de género.
- Argumentar la consistencia e inconsistencia de los fundamentos filosóficos – antropológicos, presupuestos en la ideología de género.

La presente investigación pretende ser un aporte teórico esclarecedor por un lado, de los fundamentos filosófico – antropológicos subyacentes en la ideología de género. Pues, considerando que de una inadecuada concepción de la persona en el ámbito del ser, necesariamente tendrá sus repercusiones en la conducta moral de las personas y no se podrá construir una sana filosofía. “Si no vivo como pienso terminaré pensando como vivo”.

Por otro lado, se pretende fundamentar con claridad el sentido de la sexualidad humana, la igualdad y complementariedad entre el varón y la mujer, ante el desafío que representa la ideología de género. Conocer las

raíces fundantes de esta ideología permitirá vislumbrar sus consecuencias para poder hacerlas frente a tiempo.

Aristóteles decía “nadie ama lo que no conoce”, también se podría decir que nadie valora lo que no conoce como valioso y por lo mismo se destruye desmesuradamente porque se desconoce su valor. Son muchas las personas rectas, amantes de la familia y de los hijos, que desconocen y no están informadas del “lobo que hay detrás con piel de cordero” en esta ideología. Podrían decir un «basta» a este mal que está llevando a la sociedad al mayor abismo de su historia, pero no lo hacen muchas veces por ignorancia. Ante ello, existe una necesidad de esclarecimiento de esta temática, a fin de hacer más explícita la verdad en beneficio de todo aquel que esté deseoso de verdad; preferentemente a los profesores y estudiantes de todo ámbito del saber y de manera particular de las familias.

Esta investigación consta de tres capítulos: en el primero, se desarrolla el marco teórico conceptual relacionado con la variable de estudio; en el segundo capítulo, se presenta el marco metodológico; y finalmente, en el tercer capítulo se presenta el análisis y discusión de los principales postulados de la ideología de género; seguido de las consideraciones finales y las referencias bibliográficas.

CAPÍTULO I

1. MARCO TEORICO CONCEPTUAL

1.1. Antecedentes del Problema

Aún no he encontrado investigaciones parecidas a la que estoy planteando. Existe publicaciones que desarrollan la ideología de género como una postura que se impone grandemente en nuestra sociedad y como una opción actual, como también existe otras que buscan aclarar esta temática destacando los aspectos nefastos de esta ideología.

A continuación, presento algunos antecedentes, a nivel de autores, que considero relevantes en este tema:

Lacalle y Martínez (2009), en su publicación “La ideología de género reflexiones críticas”, presentan un análisis teórico – práctico de esta ideología como producto de la investigación de varios autores que desde distintas perspectivas realizan un examen interdisciplinar. En este libro, se expone los postulados y objetivos de la ideología de género, advirtiendo sus consecuencias y peligros para la persona humana, la familia y la sociedad; desenmascarando y poniendo al descubierto las intenciones de quienes la promueven a través de los poderes social, político y económico. A su vez, se busca profundizar desde los aportes de la neurociencia en las diferencias

bien marcadas que tenemos los varones y las mujeres que nos invita a la complementariedad.

Trillo-Figueroa (2009), en su libro la ideología de género; realiza un análisis de la teoría y doctrina de la ideología de género que en palabras del mismo autor se trata de una ideología que se va “imponiendo de manera silenciosa e inadvertida en el sentido común y en la forma de pensar de la mayoría de la gente, por ahora no consciente de la manera en que se está manipulando y cambiando el modelo de sociedad y nuestra forma de vida” (p. 12).

Scala (2010), en su libro “La ideología de género o el género como herramienta de poder”, analiza de modo objetivo las tesis y estrategias utilizadas por la ideología de género para lograr imponerse en la sociedad. El autor también, advierte sus consecuencias antropológicas y sociales. De igual forma, también realiza un examen exhaustivo de los postulados de esta ideología desde las ciencias experimentales, la psicología y la antropología filosófica.

Scala sostiene que la ideología de género “por ser falsa y antinatural, a la postre no convence, y solo puede implantarse en forma totalitaria. En definitiva, se trata del intento de imponer una nueva antropología, que es el origen de una nueva cosmología, y que provoca un cambio total en las pautas morales de la sociedad” (2010, p. 15).

Aparisi (2009), en una investigación publicada en la Revista “Persona y Derecho” de la Universidad de Navarra, titulada: “Ideología de Género: De La Naturaleza a la Cultura”, realiza una exposición de la evolución que ha tenido el término género y como se ha ido imponiendo como ideología a través de sus principales exponentes. “En los últimos años se ha evolucionado, progresivamente, de las teorías de género, a las que podríamos denominar de "multigénero", "postgénero" o "transgénero". Superando las dualidades sexo/género y masculino/ femenino, se entiende que la identidad de género no es algo estático, sino abierto y dinámico.

Ciertamente, en sus extremos se encuentran las categorías de masculino y femenino, homosexual y heterosexual. Sin embargo, existen múltiples posiciones intermedias, flexibles y diversas, entre las cuales puede oscilar un individuo a lo largo de su existencia”.

En esta investigación Aparisi llega a la conclusión de que “la ideología de género propone una visión fragmentaria de la persona, en la que los actos (faciendum) someten e instrumentalizan la realidad dada o recibida (factu). Frente a ello, entendemos mucho más razonable una concepción integral de la misma, en la que su modo de ser (factum) influya sobre su modo de vivir (faciendum)”.

Conviene destacar que la intencionalidad de la presente investigación es justamente analizar aquellos postulados de la ideología de género que han llevado a esa “visión fragmentaria” de la persona –como indica Aparisi- de tal manera que podamos hacerlas frente a tiempo.

La autora, además, propone que “frente al dualismo de la ideología de género, el nuevo paradigma debe ser de carácter unitario. Tal concepción entiende a la persona como una unidad inescindible entre cuerpo y espíritu, entre dimensión corporal, autonomía y racionalidad, entre naturaleza y cultura, pasando así del modelo antagonista y conflictual, al modelo de la complementariedad”.

En otra investigación realizada por -la misma autora- **Ángela Aparisi** en el año **2012**, denominada: “Modelos de Relación Sexo-Género: De la "Ideología de Género" al Modelo de la Complementariedad Varón-Mujer, publicada en la Revista “Díkaion” de la Universidad La Sabana; expone los varios modelos existentes de la relación sexo-género que se han sucedido a lo largo de la historia, y que además, coexisten en la actualidad. Ante esta situación la autora propone como alternativa el modelo de la complementariedad y corresponsabilidad varón-mujer. Dicho modelo pretende hacer compatibles las categorías de la igualdad y la diferencia entre varón y mujer, sin que ninguna de ellas lesione a la otra, sino más bien

que integre armónicamente, en la identidad sexual del ser humano, aspectos biológicos y culturales, sin oposición entre ellos.

También **Huarcaya (2012)**, realizó una investigación denominada “Análisis crítico de la Ideología de Género en Textos Escolares de Educación Secundaria de Perú”; publicada por la Universidad de Piura. Se trata de un estudio profundo respecto a la ideología de género como contenido que se enseña en la asignatura de Persona Familia y Relaciones humanas. La autora llegó a las siguientes conclusiones:

La primera relacionada con la división que produce esta ideología en el ámbito del ser y del obrar en la persona humana en lo que se refiere a su sexualidad, creando mayor confusión: “Puede afirmarse que los textos no aportan suficiente información para distinguir lo sustantivo de lo accidental del ser varón y ser mujer. La confusión entre el sexo (constitutivo de la persona) y el género, la identidad y los roles de género (funciones o comportamientos en el contexto de una cultura concreta) podría ocasionar en los estudiantes una confusión entre el ser de la identidad personal y “el mero aparecer del ser”.

La segunda, hace referencia a las omisiones que se hacen respecto al valor de la complementariedad natural entre los sexos y el consecuente enriquecimiento personal que varones y mujeres podrían obtener mediante relaciones comprensivas y respetuosas; del mismo modo se hace referencia a los errores y aciertos de esta ideología: “El nivel de omisiones, que duplica al de errores y aciertos, constituye una oportunidad para, desde la escuela, redescubrir a los adolescentes la riqueza y misterio de la complementariedad, profundizar en los rasgos comunes de varones y mujeres, y en las peculiaridades de la masculinidad y feminidad”.

La tercera conclusión, destaca la ambigüedad de los términos utilizados que lejos de clarificar más bien confunde a los adolescentes respecto a su identidad y orientación sexual: “El uso y abuso de términos ambiguos dificulta la discusión y el entendimiento racional. Las nuevas

investigaciones en torno al género deben apuntar a combatir y desterrar el glosario de términos ambiguos, que ya forman parte de la educación formal, como en el caso de Perú, y que en definitiva dificultan la sana maduración de la identidad sexual y personal de los estudiantes”.

Y finalmente la autora recomienda profundizar en una verdadera antropología de la sexualidad humana: “Conviene profundizar desde una mirada antropológica trascendental en la realidad del sexo, que trascienda la dimensión biológica del cuerpo, y demuestre que éste es un sustento insoslayable del ser humano, presente en toda su constitución y sus manifestaciones; y que en definitiva moraliza su existencia entera, como varón o como mujer”.

1.2 Base Teórico-Conceptual

1.2.1 El Feminismo y el Nacimiento de la Ideología de Género

La Real Academia Española define al feminismo, por un lado, como una “doctrina social favorable a la mujer, a quien concede capacidad y derechos reservados antes a los hombres” y por otro, como un “movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres”. Lo que significa que de una u otra forma hace referencia a la exaltación del papel de la mujer ante situaciones de discriminación y desigualdad en relación al varón. Sin embargo, en este apartado quisiera plantear brevemente cómo surge y cómo finalmente se convierte en el germen de la ideología de género.

Según Vidal (2015), se puede definir el feminismo como “el movimiento organizado que ha perseguido la igualdad para las mujeres” (p. 43), a decir verdad, no se trata de un movimiento homogéneo organizado y con estructura propia, sin embargo, si hay una constante en su finalidad: mejorar la situación de inferioridad o discriminación que han sufrido las mujeres en razón de su sexo; exigiendo, por tanto, cambios en el orden social, económico, político y cultural.

El feminismo como otras revoluciones no ha surgido de la nada o de la noche a la mañana, sino que, “ha sido el resultado de un largo proceso de maduración intelectual y de toma de conciencia sobre la necesidad de modificar una realidad” (Vidal, 2015, p.45).

En general, tal como lo menciona Vidal (2015), el feminismo se ha gestado “al calor de la filosofía de la ilustración, el librepensamiento, la filosofía revolucionaria de la Revolución francesa, el protestantismo liberal y el socialismo utópico” (p.45). En la historia se han dado por lo menos tres etapas u olas de feminismo. La mayoría de autores concuerda en la cantidad, pero no todos coinciden en su contenido; en este apartado seguiré la propuesta que hace Enric Vidal en su libro *Un Feminismo del siglo XXI* y la propuesta de los autores argentinos Nicolás Márquez y Agustín Laje, aunque en algunos puntos difieran un poco (por ejemplo, en aspectos cronológicos relacionados con la segunda y tercera ola del feminismo), son más en los que concuerdan (especialmente en los elementos de contenido).

Márquez y Laje (2016), encuadra la **primera etapa** del feminismo en el período del renacimiento (siglos XV y XVI) entre la edad media y moderna, cuando “mujeres de gran inteligencia comienzan a reclamar el derecho a recibir educación de manera equitativa a la recibida por los hombres, y empiezan a notar y a hacer notar el papel socialmente relegado que juega la mujer de aquel entonces” (p.49). En este período, se difunde publicaciones en favor de la mujer.

Sin embargo, el primer feminismo se sitúa históricamente desde finales del siglo XIX a principios del XX, y como tal va a surgir de las entrañas de las revoluciones liberales de Francia, Estados Unidos e Inglaterra. En términos generales, luchará “por el acceso a la ciudadanía por parte de la mujer: el derecho a la participación política y el derecho a acceder a la educación que, hasta entonces, había estado reservada para los hombres” (Márquez y Laje, 2016, p. 50).

Este feminismo, se centró fundamentalmente en la lucha por la erradicación de las desigualdades en los derechos, primordialmente en el reconocimiento del derecho al voto, así también lo menciona Burgos (2011) “el movimiento feminista tuvo sus inicios con las reivindicaciones de las sufragistas inglesas a finales del siglo XIX. En esos momentos, las mujeres reivindicaban un derecho tan básico y evidente –a nuestros ojos del siglo XXI- como la posibilidad de votar. Sin embargo, como la historia nos muestra, no fue nada fácil conseguir ese derecho fundamental y debieron sucederse generaciones de mujeres hasta que la sociedad lo asumiera de manera generalizada” (p. 406).

Como en toda revolución, detrás habrá siempre un pensamiento filosófico que lo sostiene y acompaña, -en este caso-, de modo funcional, aparecen autores como:

Voltaire postula la igualdad de mujeres y hombres, y llama a las primeras “el bello sexo”. Diderot les dice a las mujeres “Os compadezco” y denuncia que a lo largo de la historia “han sido tratadas como imbéciles”. Montesquieu determina que la mujer tiene todo lo que se necesita para poder tomar parte en la vida política. Condorcet publica en 1790 el texto “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”, donde concluye que los principios democráticos que se han inaugurado caben a todos por igual independientemente del sexo (Márquez y Laje, 2016, p. 50).

De igual manera, el feminismo, se extiende y difunde a través de escritos de algunos personajes que se vuelven referentes importantes en la historia del mismo. La inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), es una de ellas, en su obra titulada *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), escribe a favor de la participación de la mujer en la política, el acceso a la ciudadanía, la independencia económica y la inclusión en el sistema educativo. Su legado será recogido por John Stuart Mill, quien en su obra *la sujeción de la mujer* (1869), pone de manifiesto la desigualdad que existe ante la ley entre hombres y mujeres, critica el régimen marital de su época,

que concedía derechos legales sobre los hijos solamente al padre (ni con la muerte del marido la madre gozaba de custodia legal de los hijos), enajenaba cualquier propiedad que pudiera tener la mujer en favor de su esposo, y hacía de ella prácticamente una propiedad de aquél. También propuso (sin éxito) que, en el marco de una reforma electoral que se trataba en sus días, se cambiase la palabra “hombre” por “persona”, de modo que pudiera habilitar el voto femenino (Márquez y Laje, 2016, p. 51).

Así como en Inglaterra, también en Francia, la primera ola del feminismo hace su manifiesto con la Revolución de 1789, cuando un grupo de mujeres entienden que han quedado excluidas de la Asamblea General conformada tras la revolución, y hacen oír sus voces en los llamados “Cuadernos de Quejas”. Sin embargo, y a pesar de todo con el avance de la Revolución, la exclusión de las mujeres se acentúa más. Por ejemplo, en 1793 los revolucionarios disuelven los clubes femeninos y establecen una normativa según la cual, no podrían reunirse en la calle más de cinco mujeres; en 1795 se prohíbe expresamente a las mujeres la asistencia a las asambleas políticas, etc., de igual forma a pesar que la mujer ya podía gozar de la enseñanza primaria, se la excluye del nivel medio y superior sistema educacional estatal., hasta el mismo Rousseau, escribe contra la inclusión educativa y política de la mujer en el Emilio (Márquez y Laje, 2016, p. 52). Muchas mujeres como Olimpia de Gouges, autora de la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana” (1791) que buscaba equiparar jurídicamente a las mujeres respecto de los hombres, terminan siendo guillotizadas por los revolucionarios.

En Estados Unidos, la primera ola del feminismo aparece con la “Declaración de Seneca Falls”, el texto fundacional del sufragismo estadounidense en 1848. En este logro, tiene una importante participación Elizabeth Cady Stanton, una activista del abolicionismo de la esclavitud. La Declaración de Seneca Falls se basa en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, en la que, entre otros postulados, se defiende la idea de que los seres humanos nacen libres e iguales; en esta declaración (Seneca Falls),

se hace “especial hincapié en reivindicar los derechos de participación política para la mujer y contra las restricciones de carácter económico imperantes en la época, como la prohibición de tener propiedades y dedicarse a la actividad comercial” (Márquez y Laje, 2016, p. 53).

De modo general, se puede afirmar que la primera ola del feminismo se caracterizó fundamentalmente por la conquista de derechos civiles y políticos para las mujeres y la búsqueda de la igualdad ante la ley. De este modo, a raíz de esta primera reivindicación –el derecho al voto- se pudo lograr de una manera natural:

la reivindicación de otros: educación superior, autonomía económica, capacidad jurídica, desempeño de algunas profesiones y, después, de cualquier profesión, asunción de posiciones de poder en las esferas económica y política, etc. La dirección y la meta, con el paso de las décadas, se hizo neta y precisa: alcanzar la igualdad total con el hombre” (Burgos, 2011, p.406).

Por lo que, lejos de representar un mal social, significó un gran aporte en favor de la Justicia. En muchos de los países industrializados las mujeres accedieron a los derechos políticos antes de la Primera Guerra Mundial. Y al término de la Segunda Guerra Mundial, en todos los países donde regía un sistema democrático, el voto se había por fin universalizado en favor del público femenino (Márquez y Laje, 2016, p. 54).

Vidal, también manifiesta que el primer feminismo no está dotado de un consenso teórico. Los historiadores identifican dos rasgos ideológicos en esta primera etapa del feminismo: la primera, denominada feminismo maternal o social y la otra feminismo liberal o igualitario.

Las primeras sostenían que:

las mujeres, por el hecho de experimentar la maternidad, estaban llamadas a hacer una contribución única y singular a la sociedad; para ellas las diferencias entre los sexos eran más importantes que

las similitudes, y estaban convencidas de que los valores de la cultura femenina contribuirían a cambiar los aspectos competitivos y destructivos de un orden industrial dominado por los hombres” (Vidal, 2015, p. 76).

Mientras que, “las feministas liberales, se inspiraban en la ideología liberal de la igualdad de derechos, basada en la convicción de sustrato esencial compartido por todos los seres humanos” (Vidal, 2015, p. 76).

La **segunda etapa del feminismo**, se desarrolló entre la década de los sesenta y década de los ochenta del siglo XX, -según Vidal (2015)- y se centraría en las desigualdades directas e indirectas contra las mujeres. Sin embargo, Márquez y Laje (2016) prefieren considerar en esta segunda etapa al feminismo de corte marxista; Así que, brevemente describiré a qué se refiere cada autor.

Márquez y Laje (2016), consideran que se trata de un feminismo preocupado por el lugar que ocupa la mujer en la sociedad, pero, mirado con los lentes de la ideología marxista y el socialismo. Este se caracterizaría por su ataque a la propiedad privada y la desaparición del matrimonio como institución social. La teorización que hace Friedrich Engels en su obra “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado” publicada en 1884, será el referente máximo de este tipo de feminismo. “Su interés final estriba en mostrar que la familia monogámica es apenas un tipo de familia que nace como reflejo de la aparición y el desarrollo de la institución de la propiedad privada” (p. 56). Para Engels el desarrollo de las formas de la institución familiar constituye un reflejo del desarrollo de las condiciones económicas, por eso, considera que la propiedad privada constituye la causa de la explotación de clases y por tanto también de sexos. “El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado” (p.58).

Aleksandra Mijaylovna Kollontai fue una de las feministas soviéticas más reconocidas que sigue el pensamiento de Engels, en su obra “El comunismo y la familia” (1921), sostiene que: “El capitalismo ha cargado

sobre los hombros de la mujer trabajadora un peso que la aplasta; la ha convertido en obrera, sin aliviarla de sus cuidados de ama de casa y madre” (Márquez y Laje, 2016, p. 60). Por tanto, si la mujer es doblemente oprimida, la tarea del comunismo será no tanto, que la mujer regrese a sus oficios en el hogar, sino de despojarla de toda obligación doméstica.

Kollontai también describe lo que la sociedad comunista proveera a la mujer trabajadora y lo hace en los siguiente términos:

En una Sociedad Comunista la mujer trabajadora no tendrá que pasar sus escasas horas de descanso en la cocina, porque en la Sociedad Comunista existirán restaurantes públicos (...) La mujer trabajadora no tendrá que ahogarse en un océano de porquería ni estropearse la vista remendando y cosiendo la ropa por las noches. No tendrá más que llevarla cada semana a los lavaderos centrales para ir a buscarla después lavada y planchada (...) La Patria comunista alimentará, criará y educará al niño (Márquez y Laje, 2016, p.61).

Curiosamente, tal como comentan Márquez y Laje, esa promesa de Kollontai se cumplira pero con el tan odiado capitalismo en el siglo XX con la revolución tecnológica. Pero ¿qué se desea en el fondo con toda esta propuesta que hace el comunismo? ¿realmente se busca favorecer a la mujer? Estas son preguntas que también nos las hacemos hoy, cuando aparecen colectivos que dicen rescatar a la mujer de aquellas estructuras que la dominan y discriminan. Márquez y Laje puntualizan una realidad que es verdadera: no se busca el mayor bien de la mujer:

“En general, no es un proyecto inocente que busque aliviar la carga de la mujer sin más. Lo que busca es mucho más que eso: es la generación de un orden planificado centralmente que, poniendo al Estado en el centro de la vida social, totalice todas las relaciones sociales absorbiéndolas y controlándolas a su antojo” (2016, p. 62).

Esto realmente ya se ha logrado en muchos países en los que todo depende del Estado. Por eso, tal como menciona Laje, lo que la sociedad comunista exige es la colectivización de todo lo que un hombre pueda poseer, inclusive sus propios hijos; y como siempre una herramienta muy eficaz para lograrlo, será la educación. Laje, cita una expresión de Kollontai (comunista y revolucionaria rusa):

El hombre nuevo, de nuestra nueva sociedad, será moldeado por las organizaciones socialistas, jardines infantiles, residencias, guarderías de niños, etc., y muchas otras instituciones de este tipo, en las que el niño pasará la mayor parte del día y en las que educadores inteligentes le convertirán en un comunista consciente de la magnitud de esta inviolable divisa: solidaridad, camaradería, ayuda mutua y devoción a la vida colectiva (Marquéz y Laje, 2016, p. 63).

Esta misma táctica se pretende actualmente en los países donde se va introduciendo la ideología de género de manera muy sutil.

Al igual que Márquez y Laje, Vidal (2015), sostiene que “las feministas marxistas atribuyen la desigualdad de género y la opresión de las mujeres al sistema capitalista de producción y a la división del trabajo derivada de este sistema” (p.20). Por tanto, la igualdad de la mujer no será posible sin la abolición del sistema capitalista, empezando por la desaparición de clases y propiedad privada.

Tras el feminismo marxista, surgiría el **feminismo socialista**, el cual según Vidal (2015), se encuentra entre el feminismo marxista y el radical, y se dedica a estudiar las conexiones entre el capitalismo y el patriarcado que causan la subordinación de la mujer. Para las feministas socialistas, el capitalismo y el patriarcado son dos factores inseparables, relacionados entre sí; por consiguiente, la abolición del patriarcado no será posible sin previa superación del capitalismo.

De igual forma, el segundo feminismo según Vidal (2015, p. 86), situó la opresión en la vida privada de las mujeres, en la vida matrimonial, y de manera especial en el ejercicio de la sexualidad. El lema que recogería este planteamiento fue: “lo personal es político”.

En esta segunda etapa de feminismo, “los cuerpos de las mujeres se convirtieron metafóricamente en objetos de dominio patriarcal. La liberación de la mujer pasaría por la liberación y el control total de su cuerpo, es decir, el ejercicio de una sexualidad *libre*, desvinculada del compromiso de la maternidad” (Vidal, 2015, p. 87). Para llevar a cabo la denominada libertad sexual, las mujeres tuvieron como mejor aliado la anticoncepción hormonal y el aborto. No olvidemos, que esta tendencia es fuerte en la actualidad: Los métodos y técnicas anti-concepción y el aborto se reclaman como derechos de las mujeres y en muchos países se ha logrado, incluso, legalizar.

Así, en la Unión Soviética (URSS), por ejemplo, se hizo tendencia considerar el amor solo asociado a su aspecto material y fisiológico y desligado totalmente de su aspecto moral y espiritual. Kollontai, sigue siendo la promotora de este tipo de propuesta a través de sus escritos: en un artículo titulado: “Un sitio para el Eros alado” motivaba a realizar los actos sexuales para satisfacer necesidades biológicas, cuidando de que no interfiera la actividad revolucionaria, de igual forma, pone en las palabras de la protagonista de su novela “el amor de tres generaciones” lo siguiente: “A mi juicio, la actividad sexual es una simple necesidad física. Cambio de amante según mi humor. En este momento, estoy embarazada, pero no sé quién es el padre de mi futuro hijo, y me da igual” (Márquez y Laje, 2016, pp. 63-64).

La degradación es tal, que incluso existe un “decreto” de la época, que proponía una “socialización de las mujeres”:

A partir de los dieciocho años de edad, toda muchacha queda declarada propiedad estatal. Toda muchacha que alcance la edad de

dieciocho años y que no se haya casado está obligada, so pena de denuncias y severos castigos, a inscribirse en una oficina de ‘amor libre’. Una vez inscrita, la muchacha tiene derecho a elegir esposo entre diecinueve y cincuenta años. Los hombres también tienen derecho a elegir una muchacha que haya llegado a la edad de dieciocho años, suponiendo que dispongan de pruebas que confirmen su pertenencia al proletariado. Para quienes los deseen, la elección de marido o mujer puede efectuarse una vez al mes. En interés del Estado, los hombres entre diecinueve y cincuenta años tienen derecho a elegir mujeres inscritas en la oficina, sin siquiera necesitar el asentimiento de estas últimas. Los hijos que sean fruto de este tipo de cohabitación se convertirá en propiedad de la república (Márquez y Laje, 2016, p. 64).

Márquez y Laje (2016), también refieren que:

Los delirios de “comunismo sexual” incluían marchas de la desnudez, “ligas de amor libre”, proyectos de instalación de cabinas públicas para tener relaciones sexuales, entre otras ideas cuyo trasfondo era el más sórdido materialismo que reducía la experiencia del amor a una necesidad fisiológica más que, como tal, el Estado debía atender y planificar” (p. 64).

Este tipo de eventos, también se han hecho presente en la actualidad en las múltiples manifestaciones de las comunidades LGTBIQ, en distintos países.

Como nos podemos dar cuenta, existe un interés muy grande por destruir la familia, por lo que surgen algunas cuestiones como: ¿Por qué el comunismo se empeña en destruir la familia? ¿Cuál es su interés? ¿Qué quiere lograr? Según Márquez y Laje (2016), existe una razón muy sencilla: “la institución familiar supone un resguardo del individuo y sus relaciones más próximas frente a la intromisión del Estado. Se trata, pues, de un espacio de amplios grados de autonomía frente a la esfera política” (p. 67).

De igual manera, es la familia la que “educa a los hijos, reproduce tradiciones, mantiene creencias y valores al margen del dirigismo de los mandones de turno” (p.67). Y esto no le conviene al Estado si quiere ser totalitario.

No debe olvidarse que la familia en el feminismo de la segunda ola, es concebida como una institución opresora, por eso tal como lo mencionabamos anteriormente este feminismo “reivindicó la remuneración de las tareas domésticas, la creación de un sistema de guarderías y el reconocimiento de los llamados derechos reproductivos, que incluían el acceso libre a los anticonceptivos y el aborto a petición” (Vidal, 2015, pp. 90-91).

Las fuentes de pensamiento bajo la cual está enmarcado este feminismo es: La psicología de Freud, la Escuela de Frankfurt, el círculo de Viena y en especial el existencialismo ateo y el marxismo.

La **tercera etapa del feminismo**, comprende según Vidal (2015), desde la década de los noventa del siglo XX hasta nuestros días, y se ha centrado en paliar las insuficiencias de la segunda ola. Márquez y Laje (2016), en cambio, consideran a “los del mayo francés de 1968”² como un hecho que marcará el origen de esta ola y al libro de *el segundo sexo*, de Simone de Beauvoir como su fundamento. Esta autora -de la que se hablará en el siguiente apartado- favorece con sus planteamientos al feminismo radical, considera que “mujer” es un “concepto socialmente construido, es decir, carente de esencia, artificial, siempre definido por su opresor: el hombre” (Marquez y Laje, 2016, p.78).

² Se trata de las numerosas huelgas y protestas que se dieron en Francia en mayo de ese año, promovida especialmente por estudiantes universitarios de izquierda (con influencia de la rebelión de los hippies), a los que se unieron también obreros industriales, sindicatos, etc., este hecho fue de tal magnitud que incluso llegó a extender en otros países.

Según Vidal (2015), la tercera ola de feminismo “no presenta un panorama unitario, sino un conjunto de propuestas que pretenden dar continuidad o superar temáticas estrenadas por el segundo feminismo” (p. 116).

Márquez y Laje (2016), denominan a este feminismo como “culturalista, radical o neomarxista” del cual surgiría la ideología de género. Este feminismo, según Vidal (2015), aboga por una revalorización de la diferencia sexual para lograr una verdadera igualdad.

Así pues, entre los variados planteamientos que trae este feminismo de la diferencia, enfatiza la esencia femenina como superior y contrapuesta a la masculina, por ejemplo, en Estados Unidos se quiso construir un mundo contracultural “de mujeres para mujeres”, para exaltar lo femenino como superior a lo masculino; en este contexto, aparece el lesbianismo como alternativa para no dejarse contaminar por los valores masculinos (Vidal, 2015, p, 117).

En este tercer feminismo asentado en el posmodernismo y deconstrucción, también se defiende la diversidad de identidades y de corrientes. Así, “la fuente de opresión contra las mujeres se localiza fundamentalmente en el tratamiento del cuerpo y en el uso del lenguaje. Se experimenta un rechazo a la visión esencialista de la identidad personal; el yo pasa a ser visto como una construcción cambiante y múltiple, por consiguiente ya no es posible hablar de la mujer como entidad sólida” (Vidal, 2015, p.118).

Judith Butler, de la que hablaremos más adelante, es una de las máximas representantes del feminismo posmoderno, para la que “el género no se corresponde a ninguna realidad estable: todos los géneros son productos artificiales creados por convencionalismos sociales” (Vidal, 2015, p. 118).

El planteamiento de Judith Butler, ha inspirado también el denominado feminismo o ideología *queer*, que pone en cuestión todo tipo de identidad. “Aboga por una libertad radical a la hora de definir la identidad y el comportamiento sexual de los seres humanos” (Vidal, 2015, p.119). Para este movimiento la identidad y el comportamiento sexual está totalmente desligado del sexo biológico y por lo mismo rechazan radicalmente la naturaleza y todo tipo de normas o convenciones impuestas.

Este tercer feminismo se distingue también de los anteriores “por un rechazo a las normas que rigen la sexualidad, la política, la ética, el lenguaje, la escritura, el cuerpo, etc. Las normas son vistas como herramientas opresoras de la identidad humana que sitúan a algunas personas en el centro y a otras en la periferia de la marginalidad” (Vidal, 2015, p. 119).

Además de Judith Butler, destacan en este tipo de feminismo sus promotoras Kate Millet y Shulamith firestone, de las que hablaremos en el siguiente apartado.

1.2.2 Teorización y Promoción de la Ideología de Género

1.2.2.1 Conceptualización de los términos: Ideología, género e ideología de género

Es conveniente realizar una conceptualización de estos términos para tener claridad de su significado, pero sobre todo para evitar el equívoco en el momento de utilizarlos.

A) Ideología

Existen varios modos de concebir una ideología. Según la Gran Enciclopedia de la Rialp (1993) “suele llamarse ideología a todo sistema de opiniones y creencias fundado en un orden de valores subyacente, más o menos consciente, en camino a encauzar las aptitudes y comportamientos de los miembros de un grupo social, clase o sociedad dados” (p. 339).

Por otro lado, también puede llamarse ideología en sentido general a “un conjunto de ideas sobre la realidad que orientan una determinada acción práctica. Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso, político, etc.” (Salvat Editores. 2004, p. 7902)

Según la GER (1993, p. 339) en toda ideología existe tres elementos que la configuran como tal, estos son: **a) Son sistemas de opiniones y creencias.** El hecho de ser un sistema implica su expresión ordenada y formal, lo que no excluye que al estar destinado a la difusión no se emplee un lenguaje persuasivo y emocional, simplificando los contenidos por medio de recursos propagandísticos como símbolos, slogans, etc.; **b) Están fundamentadas más o menos en un orden de valores subyacentes.** Este orden está constituido por un conjunto de principios u objetivos considerados como beneficiosos. Estos principios se muestran con claridad al análisis pero dependen de factores no conscientes de carácter histórico (las tradiciones), social (los intereses no sentidos como tales), teóricos (las influencias de las teorías y doctrinas no concienciadas), psicológicos (los miedos y represiones inconscientes) que expresan la mentalidad de un sector más o menos amplio de hombres de una época y lugar dados; **c) Está encaminado a encauzar las actitudes y comportamientos de los miembros de un grupo, clase o sociedad dados.** La ideología tiene unas funciones que cumplir dentro de un ámbito que tiende a cubrir y que puede ser el de grupo, clase o sociedad, aunque este último sea el más usual en razón a los fines de la mayoría de las ideologías y a la tendencia de éstas a desarrollar al máximo sus funciones.

Desde el ámbito filosófico, en el siglo XVIII aparecieron los llamados ideólogos (Destutt de Tracy, Cabanis, Say, etc.) quienes:

Se proponían el estudio de las ideas, es decir las concepciones sobre la realidad, e intentaban establecer su origen, relaciones, leyes de formación y desarrollo, etc. De este primer sentido de ideología deriva el más extendido actualmente, que es el sentido dado por

Marx y Engels a esta palabra, según el cual la ideología (conjunto de ideas sobre la realidad), por más que aparentemente exprese una concepción neutral del mundo, es en realidad la expresión idealizada de los intereses económicos de un grupo social determinado en un momento histórico (Salvat Editores. 2004, p. 7903).

La ideología, según lo que se acaba de describir:

Orienta así la acción humana en el seno de la sociedad. Se trata, por tanto, de un conocimiento deformado del mundo (falsa conciencia) opuesto al conocimiento científico objetivo. Con todo, la ideología no tiene el sentido absolutamente negativo de engaño, perfectamente separable de ciencia como expresión de verdad. La historia de la ciencia muestra que el conocimiento no es algo totalmente desligado en su proceder de la ideología y esta constatación a llevado a considerar la ideología en el marco de la sociología del conocimiento (Salvat Editores. 2004, p. 7903).

Para Scala (2010) una ideología “es un cuerpo doctrinal cerrado, con pretensiones de dar una explicación de toda la realidad y, por ende, de brindar pautas universales de comportamientos. Parte de una premisa indemostrada e indemostrable –porque es falsa-, y a partir de ella, se van deduciendo las consecuencias, mediante razonamientos rigurosamente lógicos” (p. 29).

Aparisi (2011), manifiesta que el término ideología se utiliza en dos sentidos: en primer lugar, posee una connotación **descriptiva**, en donde “hace referencia al sistema de ideas o concepción del mundo que impera en una determinada sociedad y que, por ello, tiene su reflejo en los comportamientos sociales” (p. 26). Y, en segundo lugar, ideología según las **posiciones marxistas**, en la entendería la ideología como “falsa conciencia, como aquella que en parte enmascara y distorsiona la realidad” (p.26).

Desde esta perspectiva, la ideología podría entenderse como:

Un sistema cerrado de ideas que se postula como modelo sobre el cual ha de estructurarse toda la vida humana en sociedad... Se le concibe independientemente de la realidad: no es de ninguna manera la experiencia lo que puede alimentarlo u obligarlo a rectificar, sino que es esta, la realidad, la que debe ser definida como tal por la ideología (p.26).

Trillo-Figueroa (2009), es mucho más tajante al definir una ideología y lo relaciona sobre todo con la ideología política (que en el caso de la ideología de género estarán muy conectadas), para él constituye:

Una teoría y una praxis política al servicio de una causa revolucionaria: la conquista del poder para transformar la sociedad y gobernarla de acuerdo con un modelo teórico previamente establecido por la misma. Una ideología contempla, por tanto, un concreto modelo de sociedad, así como una concreta manera de vivir o forma de vida, desde el punto de vista personal de cada uno de los miembros de la sociedad; y finalmente también persigue una determinada estrategia revolucionaria para lograr todo lo anterior; es por todo ello, un totalitarismo (pp. 16-17).

Como podemos ver, todas las conceptualizaciones sobre el significado de ideología o ideologías expresan modos o formas de pensamiento que pretenden imponerse en la sociedad con postulados falsos, creando así confusión en quienes las adoptan no solo en su modo de pensar sino sobre todo en su modo de vivir. Por eso, Scala (2010, p. 29), manifiesta que quienes aceptan acríticamente las premisas de las ideologías e ingresan en su sistema de pensamiento, no pueden salir de él, más bien, al contrario se introducen más en él, llegando incluso al fanatismo más radical. En ese sentido, la única forma de salir de allí, será descubriendo la falsedad de sus premisas que le sirve de fundamento aparente.

B) Género

El término género según la RAE hace referencia a varios aspectos entre ellos al “conjunto de personas o cosas que tienen unas características comunes: el género humano”. También, hace referencia a la “categoría o clase en que se pueden ordenar las obras artísticas, literarias o musicales según los rasgos comunes de forma y contenido: la dramática, la poesía y la narrativa”, entre otras.

Según Aparisi (2012), el término género es un vocablo polisémico que, desde antiguo, ha designado la diferencia biológica de los sexos. Ha sido empleado en lógica, en filosofía y en lingüística en las que se distinguía palabras masculinas, femeninas o neutras. También se ha utilizado para referirse a la humanidad (género humano) o, en general, para apelar a una categoría conceptual que agrupa individuos o cosas con similares características relevantes. Sin embargo, también sostiene Aparisi que en las últimas décadas dicho vocablo ha adquirido, progresivamente, significados distintos y novedosos.

Las razones que han motivado esta evolución son muy complejas. Pero, podría señalarse que se debe en gran medida, a las aportaciones del denominado "discurso de género". En este contexto, la expresión "género" ha ido, progresivamente, sustituyendo al clásico término "sexo". (Aparisi, 2009)

Del mismo modo, Miranda-Novoa (2012) sostiene que el término género originariamente tenía un uso meramente gramatical, que distinguía palabras masculinas, femeninas o neutras. Sin embargo, “a partir de la segunda mitad del siglo XX empieza a considerarse, cada vez con más fuerza, que los rasgos propios de la feminidad y la masculinidad obedecen a la asignación de roles o funciones a cada uno de los sexos por parte de la sociedad. De esta manera, la expresión género, que en un principio tenía un uso meramente gramatical, pasó a convertirse en una categoría utilizada por las ciencias sociales para el estudio de las diferencias entre varón y mujer”.

Cabe mencionar, que a pesar, de que este término ha ido adquiriendo mayor popularidad, no ha tenido unidad en su significado, por el contrario, ha sido objeto de variadas interpretaciones que le han hecho ambiguo. Por un lado, algunos movimientos feministas utilizaron el término género a las cuestiones referidas solo a la mujer. En este sentido, se utilizó la palabra género en los Women Studies, conocidos posteriormente como Gender Studies. (Miranda-Novoa, 2012). Por otro, el término género se ha utilizado para sustituir el término sexo, dándole una perspectiva más bien cultural como se ha mencionado anteriormente.

También se han dado otras interpretaciones en el ámbito académico, político y legislativo utilizando los términos “perspectiva de género” e “ideología de género”.

Según Llanes (2010, p.11), se trata de una palabra que parece refinada y académica. Su difusión ha tenido gran éxito y ha acabado por desplazar, en ocasiones, los términos referentes a la mujer y al sexo femenino. Hoy es palabra utilizada en cualquier conversación que se considere culta, aunque muchas veces se recurra a ella como si fuese un neologismo, sinónimo de sexo, menos grosero, más culto y actual, más acorde con los derechos que la sociedad contemporánea reconoce a la mujer.

Llanes (2010), también sostiene que la definición del género como categoría surge:

De la necesidad de diferenciar el sexo en el orden biológico, que incluye lo genético, hormonal, cromosómico y fisiológico, y el género como construcción sociocultural e histórica de lo femenino y lo masculino. En este contexto el concepto de género fue asimilado rápidamente como suplemento del de sexo, siendo considerado muy adecuado en psicología para diferenciar entre los aspectos biológicos («lo dado») y los factores culturales («lo aprendido» o «lo construido»)” (p.39).

De todo lo descrito, se deduce, entonces, que el término género ha adquirido significaciones diversas, pero actualmente con frecuencia hace referencia al constructo social y cultural de la identidad sexual, tratando de suplantar o abolir el hecho biológico de la sexualidad. Además, aparece disociado del término sexo cuando no tendría que ser así. Pues, los dos términos pueden confluír en la persona humana como complementarias.

C) Ideología de género

Este término se populariza a partir de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la mujer, realizada en setiembre de 1995 en Beijing, en la que se promueve los derechos de la mujer y logra instaurarse como norma social debía figurar en todos los programas políticos y sociales de todo el mundo.

Esta ideología presenta una separación e independencia radical entre sexo y género, entre la dimensión biológica y la psíquico-cultural de la persona, por lo que la propia identidad sexual, queda a elección de la propia persona.

Pardo (2014), lo define como “una revolución cultural, una de las más insidiosas y destructoras que puedan pensarse, para la que no existe naturaleza humana, verdad objetiva sobre el ser humano” (p. 219).

Por tanto, el hombre será “el resultado de la cultura, que se construye con independencia de la naturaleza humana y de las leyes universales inherentes a su condición.” (Pardo, 2014, p. 20). Así, las diferencias entre el hombre y la mujer, a pesar de las obvias diferencias biológicas y corporales, ya no correspondería a una naturaleza fija, sino solo serían el resultado de meras construcciones culturales y convencionales, elaboradas según los roles y estereotipos que cada sociedad asigna a los sexos.

El entonces Cardenal Joseph Ratzinger, calificó esta ideología como:

La última rebelión de la criatura contra su condición de criatura [...]. Con la ideología de género el hombre moderno pretende librarse incluso de las exigencias de su propio cuerpo: se considera un ser autónomo que se construye a sí mismo; una pura voluntad que se autocrea y se convierte en un dios para sí mismo (Trillo-Figueroa, 2009, p. 32).

Esta ideología, por tanto, no admite la sexualidad humana como constitutiva del ser humano, pues, solo es el resultado de su propia voluntad, elección y construcción cultural y social.

Según Llanes (2010), los defensores más radicales de esta ideología llegan a afirmar que:

No existe ni hombre natural ni mujer natural, sino que es la cultura la que impone o atribuye esa identidad al individuo. En otras palabras, considera que el ser humano nace sexualmente neutro, siendo socializado más tarde como hombre o mujer en función de un condicionamiento histórico-cultural. Esto es lo mismo que decir que no hay una esencia femenina o masculina, ni existe una forma natural de sexualidad humana (p.12).

De acuerdo a esta ideología “si usted nació como hombre o mujer, aprendió a comportarse como tal porque así se lo enseñaron en su cultura, pero no porque esa conducta pertenezca a su biología de hombre o mujer” (Llanes, 2010, p. 12). Así, la sexualidad como ya hemos dicho, no estaría definida biológicamente sino que estaría determinada por el ambiente social y cultural.

Según Trillo-Figueroa (2009), la utopía que pretende la ideología de género es “establecer la sociedad del hedonismo, pues considera que los seres humanos pueden alcanzar la felicidad en la realización de sus propios deseos sexuales sin límite moral, legal o incluso corporal alguno” (p.17).

1.2.2.2 Teóricas de la Ideología de Género

En este apartado, centraré el análisis de mi estudio en el pensamiento de cuatro líderes feministas, que de una u otra forma han sistematizado la ideología de género en distintas épocas y lugares. Estas escritoras no solo han teorizado a favor de la ideología de género a través de sus escritos, sino también, la han difundido y defendido con su propio feminismo activo.

Se podría hablar de otras más, sin embargo, no es el interés de esta investigación. Me interesa por ahora enfatizar en la propuesta que hicieron estas feministas porque sus teorías se tornaron en tierra fértil en el que ha crecido y desarrollado la ideología de género.

A) La Propuesta de Simone de Beauvoir (1908-1986)

Redactaré algunos datos biográficos muy brevemente, pues, considero que ayudará a comprender mejor su pensamiento.

Simone de Beauvoir, nació en París en 1908, de familia burguesa y padres católicos. De niña llevó una vida de creyente piadosa que frecuentaba los sacramentos, sin embargo, la lectura de toda clase de obras acabó con su fe. A los doce años a raíz de una experiencia que tuvo con su confesor quien le reprochaba faltas ocultas, decide alejarse de Dios:

Yo no creo en Dios me dije un día como del modo más natural (...) comprendí que nada me haría renunciar a los gozos de la tierra... y me era más fácil pensar un mundo sin creador, que un creador cargado con las contradicciones del mundo. Mi incredulidad no vaciló jamás (Urdanoz, 1978, p. 699).

Simone de Beauvoir vivió un período de apariencia en su fe, por miedo a represalias: “Yo iba a misa, comulgaba. Tragaba la hostia con indiferencia, aun sabiendo que, según los creyentes, esto era un sacrilegio. Ocultando el crimen, lo aumentaba; pero ¿cómo atreverse a confesarlo?... yo estaba

condenada a la mentira” (Urdanoz, 1978, p. 699). Así transcurre parte de su adolescencia hasta que descubre su vocación por la filosofía.

A los veinte años ingresa a la universidad (la Sorbona) y es allí donde conoce a Sartre quien más tarde se convertirá en su compañero para el resto de su vida. Se unieron en un amor libre, respetando la mutua libertad, así se mantuvieron unidos en íntima convivencia a pesar de las continuas aventuras de Sartre con otras mujeres.

En 1931, empezó su labor de profesora en el Liceo de Marsella, que lo prolongará hasta 1943 en París, allí trabajará junto con Sartre unidos además por un espíritu de absoluta libertad y de acción revolucionaria en favor de los oprimidos. “El influjo de Sartre la llevó a ser existencialista, feminista y militante política” (Colom y Requena, 2012, p. 51).

Posteriormente, abandona su labor de enseñanza para dedicarse a escribir. Todas sus obras estarán impregnadas del espíritu existencialista ateo de Sartre, de hecho ella misma se ha definido como la “gran sartriana”.

Sin embargo, es bueno considerar también, que fue una marxista convencida: su libro *La larga marcha*, “es una defensa de la Revolución Cultural china, campaña de masas liderada por el genocida Mao Tse Tung cuyo fin fue evitar que China abandonara el comunismo ortodoxo y que consistió en asesinatos masivos, torturas de todo tipo, campos de concentración, destrucción cultural, hambrunas y persecuciones” (Márquez y Laje, 2016, p.77).

Es justamente por eso que ella considera que “el hombre, como sujeto de la historia, ha marginado siempre, y en todas las civilizaciones, a la mujer, limitándola a las tareas de reproducción y el trabajo doméstico; lo que llama “la trampa de la maternidad” que subordina a la mujer, constituyéndola en un segundo sexo subordinado al varón para complacer su egoísmo”. (Trillo- Figueroa, 2009, p.35).

En este mismo contexto, -ella- considera que la lucha por la liberación de la mujer no es tarea fácil:

Las mujeres de hoy están a punto de destronar el mito de la feminidad; empiezan a afirmar concretamente su independencia; pero no sin grandes esfuerzos consiguen vivir íntegramente su condición de seres humanos. Educadas por mujeres en el seno de un mundo femenino, su destino normal es el matrimonio, que las subordina todavía prácticamente al hombre; el prestigio viril está muy lejos de haberse borrado: todavía descansa sobre sólidas bases económicas y sociales (Beauvoir, 1949, p.87).

La autora francesa, aunque en un principio no se identificó como feminista, tuvo bastante acogida en los movimientos de feminismo radical que poco a poco la fueron convirtiendo en su icono representativo y finalmente terminó declarándose públicamente feminista radical.

En la presente investigación haré mención a su obra más representativa y extensa: *El segundo Sexo* (1949), por su implicancia directa con el tema. De Beauvoir, en esta obra, critica y combate las interpretaciones que se han dado en filosofía sobre la mujer, entre ellas: la interpretación biológica que reduce a la mujer solo a su condición de hembra esclavizada por el varón; al psicoanálisis de Freud por su determinismo psíquico y la negación de la libertad; el materialismo histórico de los marxistas, en la que reduce a la mujer a su condición de esclava, de entidad trabajadora al servicio del hombre; del cristianismo, por su idealización al ser femenino, de la madre, y especialmente del mito de la virginidad. Para ella todas estas doctrinas implican esclavización de la mujer y alienación de su libertad (Urdanoz, 1978, p. 699).

Trillo-Figueroa (2009), manifiesta que la autora con la expresión “segundo sexo” quería “dejar claro el estado de subordinación y de inferioridad en el que se encuentra el sexo femenino respecto del sexo masculino” (p.35). Y efectivamente, en toda su obra describe las múltiples

formas de discriminación, -que según ella- padece la mujer a causa de su condición de mujer.

Para la autora, el término “mujer” es un “concepto socialmente construido, es decir, carente de esencia, artificial, siempre definido por su opresor: el hombre” (Márquez y Laje, 2016, p.78). Así lo aclara, ella misma en su obra: “Cuando empleo las palabras «mujer» o «femenino» no me refiero, evidentemente, a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; detrás de la mayoría de mis afirmaciones es preciso sobreentender «en el estado actual de la educación y las costumbres» (Beauvoir, 1949, p.87).

La mujer, sería por tanto, el resultado de lo que la sociedad y la cultura ha configurado a través del hombre:

Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. (Beauvoir, 1949, p.87).

De Beauvoir, describe variados factores que generan la discriminación y opresión de la mujer. Para sustentarlos se remonta a los orígenes del género humano, a los grupos nómades. Para ella, la raíz de la opresión femenina se encuentra en “el hecho de las que las mujeres primitivas no podían participar de actividades presuntamente valoradas por el grupo: fundamentalmente, la caza y la guerra. Es el peligro connatural a estas actividades el que concede a las mismas toda su importancia social” (Márquez y Laje, 2016, p.80). Curiosamente, estas actividades que ella considera situación de discriminación se daban en el grupo para proteger a las mujeres de los peligros de la guerra y la caza hacia las condiciones de la reproducción y la maternidad por un lado y por otro, hacia las características físicas propias de su cuerpo. Por eso, ella misma, -quizá sin reconocer su contradicción-, lo manifiesta en estos términos: “el embarazo, el parto, la menstruación disminuían su capacidad de trabajo y las

condenaban a largos períodos de impotencia; para defenderse contra los enemigos, para asegurarse el sustento y el de su progenie, necesitaban la protección de los guerreros y los productos de la caza y de la pesca, a las que se dedicaban los hombres” (Beauvoir, 1949, p.23).

De Beauvoir, en esta obra, realiza un análisis de la situación de la mujer de su tiempo pero a la luz de la filosofía existencialista atea. Por eso, su famosa frase “**no se nace mujer: se llega a serlo**” (Beauvoir, 1949, p.87), constituye el centro de su tesis. Para Beauvoir, al igual que Sartre, *la existencia precede a la esencia*. En torno a esta premisa girará la propuesta de la autora que se convertirá, además, en el sustento filosófico de la ideología de género o feminismo radical.

Teniendo como base el pensamiento existencialista ateo, De Beauvoir, propone **la supresión de la feminidad**, “librándose de las “ataduras de su naturaleza” y de las funciones asociadas a ella: la maternidad y el hogar” (Trillo- Figueroa, 2009, p.35).

Por eso, en la primera parte de su libro realiza una especie de justificación de las causas por las que la mujer ha sido discriminada y socialmente relegada a un papel servil respecto del varón; desde su aspecto biológico hasta los factores sociales y culturales de la época que según ella lo han favorecido.

Así, todos aquellos aspectos corporales que biológicamente favorecen la maternidad en la mujer, serán interpretados -por ella- con un sentido, siempre de negatividad. Por ejemplo, en su libro el segundo sexo, al finalizar su análisis del aspecto biológico femenino, afirma muy enfáticamente:

... De todas las hembras mamíferas, ella es la más profundamente alienada y la que más violentamente rechaza esta alienación; en ninguna de ellas es más imperiosa ni más difícilmente aceptada la esclavización del organismo a la función reproductora: crisis de pubertad y de menopausia, «maldición» mensual, largo y a menudo

difícil embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades, accidentes, son características de la hembra humana: diríase que su destino se hace tanto más penoso cuanto más se rebela ella contra el mismo al afirmarse como individuo. Si se la compara con el macho, este aparece como un ser infinitamente privilegiado: su existencia genital no contraría su vida personal, que se desarrolla de manera continua, sin crisis, y, generalmente, sin accidentes (Beauvoir, 1949, p.14).

La mujer, en su aspecto biológico, no estaría solo subordinada al varón sino también a la especie. Para ella, queda claro que todo se debe a la manera en que está constituida la corporeidad femenina determinada por la maternidad. De ahí, su radical rechazo a la maternidad y feminidad.

El embarazo, por ejemplo, es para ella una forma de alienación, la más profunda que pueda experimentar la mujer: “la gestación es una labor fatigosa que no ofrece a la mujer un beneficio individual y le exige, por el contrario, pesados sacrificios” (Beauvoir, 1949, p.14).

En consecuencia, cuando se trata de hablar del feto, lo hace con grande desprecio:

El feto es una parte de su cuerpo y es también un parásito que la explota; ella lo posee y también es poseída por él; ese feto resume todo el porvenir, y, al llevarlo en su seno, la mujer se siente vasta como el mundo; pero esa misma riqueza la aniquila, tiene la impresión de no ser ya nada (Beauvoir, 1949, p.216).

De Beauvoir, por supuesto, estará totalmente de acuerdo con el aborto. En muchas páginas de su libro hace no solo defensa del mismo, sino, que lo promueve como necesario para aquellas mujeres que se exponen a los peligros de la maternidad: “si bien es cierto que el aborto no es un asesinato, tampoco podría asimilarse a una simple práctica anticonceptiva”

(Beauvoir, 1949, p.212). Por eso, en todo momento postula por un aborto legal:

... En Francia se producen todos los años tantos abortos como nacimientos. Se trata de un fenómeno tan extendido, que es preciso considerarlo como uno de los riesgos normalmente implícitos en la condición femenina. El Código se obstina, no obstante, en considerarlo delito: exige que esta delicada operación sea ejecutada clandestinamente. Nada más absurdo que los argumentos invocados contra la legislación del aborto. Se pretende que es una intervención peligrosa. Pero los médicos honestos reconocen con el doctor Magnus Hirschfeld que «el aborto practicado por la mano de un verdadero médico especialista, en una clínica y con las medidas preventivas necesarias, no comporta esos graves peligros cuya existencia afirma el Código penal» (Beauvoir, 1949, p.212).

De Beauvoir, lideró muchas campañas a favor del aborto en Francia. El “manifiesto de las 343” que se publicó en 1971, es una evidencia de su participación activa. En dicho documento exigían “el derecho a la libre contracepción y al aborto legal (...) cuatro años después el aborto era legal en Francia” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 45). Tal como menciona el mismo autor, Simone De Beauvoir se convirtió a partir de entonces, en la cabeza visible del movimiento abortista. “Presidió la liga por los derechos de las mujeres y una organización llamada Choisir, cuya finalidad era proporcionar anticonceptivos gratuitos a las mujeres, así como apoyo legal para la práctica del aborto” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 45).

De Beauvoir, se convirtió en la viva imagen del *feminismo radical*:

En el paradigma del comportamiento que imitar y admirar: una mujer autónoma, independiente, inhibida de prejuicios; partidaria del amor libre, del aborto; atea militante; escandalosa, y alternativamente heterosexual o lesbiana; y finalmente,

comprometida, con el socialismo, con el feminismo y con todas las causas progresistas y transgresoras” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 42).

Como en muchos autores, en Simone de Beauvoir se entiende su pensamiento en función de la vida que llevó. Por un lado, se sabe de ella por lo narrado a través de sus novelas y por otro, por su propia vida real. Fue una mujer muy inteligente, pero que vivió toda su vida a la sombra de su amante Jean Paul Sartre que nunca la trató como a un verdadero amor. Nunca le propuso matrimonio y la llamó de usted durante toda su vida:

Se servía de ella intelectualmente y físicamente cuando le convenía o le apetecía; la instrumentalizó y hasta la explotó para satisfacer sus caprichos sexuales (...) ella, al igual que las mujeres cuya inmanencia y pasividad denuncia en su libro, colaboró siempre, aceptando su suerte, su subordinación, su papel de segundo sexo (Trillo-Figueroa, 2009, p. 42).

Tanto Sastre como ella vivieron la filosofía de un amor libre por lo que Simone no tuvo problema en vivir sus opciones sexuales (era heterosexual y a la vez lesbiana). De igual manera Sartre, vivía obsesionado por las mujeres jóvenes y hermosas para abusar de ellas y Simone se encargaba de proporcionárselas de entre sus alumnas. “En muchas ocasiones compartieron una amante, construyendo tríos con jóvenes adolescentes alumnas de Beauvoir. Tal fue el caso de Olga Kosakiewicz (...) a la que empezaron a repartirse cuando esta contaba con tan solo 16 años, a consecuencia de lo cual contrajo una enfermedad mental” (Trillo-Figueroa, 2009, pp. 43-44).

Algunas de ellas quedaban embarazadas de Sartre y Simone se encargaba de practicarles el aborto: “En el caso de Michelle Vian, cuya facilidad para el embarazo era proverbial, Sartre la dejó embarazada tres veces, y en las tres ocasiones Simone de Beauvoir le ayudo a realizar el aborto. El último la dejó totalmente estéril” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 43).

Tras la publicación póstuma de la correspondencia entre Sartre y De Beauvoir, se pudo constatar su lesbianismo. Los últimos años de su vida vivió con Sylie Le Bon con quien comenzó una relación desde que esta tenía 16 años. (Trillo-Figueroa, 2009, p. 46). Curiosamente, hacia 1969 publicó la obra “La mujer rota”, en la que reconoce, que a pesar de sus esfuerzos, su vida ha sido un fracaso.

Lo más radical de la obra “el segundo sexo”, es que constituye la base y fundamento de la ideología de género. He aquí algunas ideas que se extraen y que permanecen latentes en dicha ideología:

- Postula la **igualdad radical entre hombre y mujer**, erradicando cualquier diferencia, en especial el de la maternidad. Para ello, debe emanciparse de su propio cuerpo.
- Aunque no utilizó el término género para referir las características de la feminidad y masculinidad entendidas como algo cultural; esboza **la separación de sexo-género**. Para de Beauvoir, no existe una naturaleza femenina, pues, la feminidad es una creación de la historia, de la cultura y de la sociedad. Rechaza el hecho de que la feminidad y masculinidad estén determinadas biológicamente, por tanto, la libertad los puede superar: “No se nace mujer, llega una a serlo”, o lo que es lo mismo no importa lo que el cuerpo es en su constitución biológica naturalmente, sino cómo se socializa al individuo. “El hombre y la mujer poseen cuerpos cuya especificidad natural no guarda la menor importancia respecto de aquello que ellos mismos pueden ser; son como una hoja en blanco, una tabula rasa, lista para ser inscripta por el peso pretendidamente autónomo de la cultura” (Márquez y Laje, 2016, p.82).
- La mujer debe **emanciparse del dominio y de la explotación del varón** y por tanto de las instituciones que sirven a este fin, tales como el **matrimonio y la familia**; de igual forma, también de la represión sexual a la que ha estado sometida por la religión y moral tradicional.

- La valoración de la homosexualidad y lesbianismo como opción a elegir.

A partir de la propuesta ideológica de Simone de Beauvoir, se dan varios cambios estratégicos a “favor” de la mujer. En muchos países van adoptando, incluso políticas públicas. Pero, la estrategia que “el feminismo debe elaborar tiene ahora un predominante carácter cultural: la liberación no sólo ha de concretarse con la incorporación de la mujer en el mundo económico del trabajo y la productividad, como pensaban los marxistas ortodoxos siguiendo a Engels, sino también, y tan importante como esto último, con la destrucción de la superestructura —moral, religiosa, ideológica, jurídica, familiar— vigente” (Márquez y Laje, 2016, p. 82).

B) Kate Millet y su obra “LA POLÍTICA SEXUAL”

Nació en Minnesota en el año 1934. Según el prólogo de su obra en español³, proviene de una familia católica de origen irlandés, de clase media. “En 1956 se graduó en la Universidad de su ciudad natal y en 1968 en la de Oxford. En 1959 inició su actividad como escultora, pintora y fotógrafa, y se trasladó a Tokio, donde enseñó inglés, estudió escultura y conoció al que fue su marido entre 1965 y 1985, Fumio Yosimura, también escultor, al que dedicó su obra. A su regreso a Estados Unidos en 1963 realizó su doctorado” (Millet, 1969, p. 8).

Fue una fervorosa activista feminista estadounidense desde 1966 y a partir de entonces, junto con otras feministas difundirá el “feminismo radical” o ideología de género en su país. Su principal obra titulada “Política

³ Se trata del prólogo de la obra “Política Sexual” realizado por Amparo Moreno en la versión española.

sexual” escrita en 1969, como fruto de su investigación de doctorado, será un referente de difusión de la ideología de género en el ámbito académico, especialmente en las universidades. A partir de la publicación de esta obra, en varias universidades de Estados Unidos, se creó Departamentos o Institutos de Estudio sobre la mujer (*women studies*) que se convertirán en importantes focos de difusión de la ideología de género a modo de tesis doctorales, libros, revistas, etc. En 1975 “con motivo del año internacional de la mujer, se tradujo *Sexual Politics* al castellano, en México y sus planteamientos fueron difundiendo entre los círculos feministas cada vez más activos en numerosos países” (Millet, 1969, p. 11).

Su fama se dio tras un incidente sucedido en un programa de televisión de la BBC. Ella, “estaba siendo entrevistada, cuando el actor Oliver Reed, totalmente borracho, se abalanzó sobre ella gritándole: Bésame, big tits. La frase se hizo célebre y la situación fue frecuentemente recreada en el cine y teatro” (Trillo-Figueroa, 2009, pp. 69-70). Sin embargo, tras la declaración pública de su lesbianismo en 1970, -a un año de la publicación de su libro-, experimentó también abundantes críticas tras el escándalo provocado, pues, en esa época no era común “Salir del closet”. Padeció incluso el rechazo por parte de su familia, que la hizo ingresar en un sanatorio psiquiátrico. Esta experiencia junto a otras lo relató en la obra que publicó en 1974, denominada *Flying* (en pleno vuelo), se trata de una especie de autobiografía que dedicó a su madre. En esta obra también “narra su pasado político, las relaciones con su marido, el fracaso de su matrimonio y experiencias sexuales de todas las tendencias. Pero lo más trascendente fue la explicación de su conversión total a la causa de la liberación gay (Trillo-Figueroa, 2009, pp. 69-70).

Con este libro, Kate quería motivar a sus partidarias a que hicieran lo mismo que ella: por un lado, que manifestarían su opción sexual y por otro, que apoyaran la causa de la liberación gay; “aunque te insulten en público acusándote de homosexual; eso no significa que lo tengas que ser. Y la verdad, después, puedes burlarla en privado” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 70).

Ella misma contará como fue forzada a realizar confesión pública de su opción sexual, porque era la única forma de manifestarse radicalmente a favor de la causa. Por lo que, la confesión pública de sus tendencias u opciones sexuales, de quienes se consideraban partidarias del feminismo, poco a poco se convirtió en una forma de rebeldía política. Así, se motivaba a más, a levantarse radicalmente en rebeldía por aquellos derechos, que según ellas (las feministas), les habían sido privados por culpa del sistema patriarcal.

Con Kate Millet, aparecerá un feminismo denominado lesbiano, que se extiende a través de lo que ella llama “conciencia lesbiana”. Este feminismo considera que el amor entre mujeres puede y debe ser un acto político de liberación. Por eso, de quienes mantuvieran relaciones heterosexuales se decía que estaban “durmiendo con el enemigo” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 61).

El New York Times, ha considerado esta obra en 1998 como una de las diez principales y más influyentes del siglo XX (Trillo-Figueroa, 2009, p. 58); Y tal como, se constata en el prólogo de la edición española tras su publicación en 1970, se convirtió en un best-seller. Al parecer la intención inicial de la autora en esta obra solo era realizar “un análisis de crítica literaria, particularmente referido a escritores anglosajones desde John Ruskin a Oscar Wilde, pero terminó siendo una exposición de la teoría de la política sexual, en sus aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, ecológicos y económicos” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 59).

Kate Millet, en su análisis respecto a la opresión y explotación que padece la mujer, también refiere -como otros autores- que el causante es el patriarcado. Para ella, la mujer ha estado desde siempre a lo largo de la historia, universalmente oprimida y explotada por el hombre. Y esto, según dice, ha sido a causa del sistema patriarcal, por tanto, no puede haber una auténtica revolución feminista sino se destruye este sistema. Por eso, cuando publica su libro, lo hace –como se lee en el prólogo de su obra- con la finalidad de “intervenir en la vida política, combatir los prejuicios

patriarcales arraigados incluso entre la izquierda, e impulsar líneas de actuación más radicales y renovadoras” (Millet, 1969, p. 9). La noción de patriarcado, en este contexto, adquiere especial significación, y como régimen político de dominación va mucho más allá de las dimensiones públicas.

En ese sentido, tal como lo menciona Amparo Moreno en el prólogo del libro, la revolución propuesta por Kate Millet:

No debe reducirse a reestructuración política o económica, o un “teatral despliegue de la agitación armada (aun cuando ésta se hiciese inevitable)”, sino que ha de trascender estos objetivos mediante “una verdadera reeducación y maduración de la personalidad”. Por tanto, los planteamientos políticos que defiende no se limitan a lo que tradicionalmente se ha considerado propio de la defensa pública, sino que abarca también lo que se suele relegar al mundo privado y a la conciencia individual (Millet, 1969, p. 9).

Ahora se entiende con mayor claridad como a partir de la publicación de este libro, se ha inmortalizado la frase “**lo personal es político**” como una especie de lema o slogan que han utilizado los grupos feministas a partir de entonces. Este slogan, se utilizaba haciendo alusión a que es necesario crear autoconciencia en la mujer de la opresión que vivía. Fue así, como se reunían en grupos pequeños, coexistentes y compatibles con las grandes organizaciones de masas; un espacio entre mujeres y para mujeres en el que podían expresar libremente sus experiencias. Su objetivo era alcanzar en gran medida mayor participación política individual y ampliar los espacios públicos de esa participación. Los temas que debatían eran experiencias personales sobre sexualidad, familia, maternidad y sentimientos. “Temas considerados personales y privados, por tanto, sin trascendencia política, ahora eran analizados como causa de opresión de las mujeres y ponían de relieve que las relaciones personales son políticas” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 54).

El patriarcado es entendido por Kate Millet como “política sexual”, en el que el término política vendría a significar: “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (Millet, 1969, p. 68).

De acuerdo a esta interpretación la mujer estaría bajo el control y dominio total del varón:

Recordemos que el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas –en una palabra, todas las vías de poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía- se encuentra por completo en manos masculinas. Y como la esencia de la política radica en el poder, el impacto de este privilegio es inefable (Millet, 1969, p. 70).

En el capítulo segundo de la primera parte de su libro, titulado teoría de la política sexual, Millet realiza un análisis teórico de la relación social que existe entre los sexos, empezando por: la conceptualización que ella hace del término política, (concepto que ya se mencionó en el párrafo anterior) y seguido una descripción de los aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, etc., con la intención de demostrar que el sexo es una categoría social impregnada de política.

Sostiene y remarca en todo momento, que los principios fundantes del patriarcado, son los responsables de la situación de sometimiento que vive la mujer:

Si consideramos el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya en dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven” (Millet, 1969, p. 70).

Su aporte al feminismo, estriba en que incorpora el concepto de género diferenciándolo del sexo. Así, citando a Stoller dice:

Los diccionarios subrayan principalmente la connotación biológica de la palabra sexo, manifestada por expresiones tales como *relaciones sexuales o el sexo masculino*. De acuerdo con este sentido, el vocablo *sexo* se referirá en esta obra al sexo masculino o femenino y a los componentes biológicos que distinguen al macho de la hembra; adjetivo *sexual* se relacionará, pues, con la anatomía y la fisiología. Ahora bien, esta definición no abarca ciertos aspectos esenciales de la conducta –a saber, los afectos, los pensamientos, las fantasías- que, aun hallándose ligadas al sexo, no dependen de factores biológicos. Utilizaremos el término género para designar algunos de tales fenómenos psicológicos: así como cabe hablar de sexo masculino o femenino, también se puede aludir a la masculinidad y la femineidad sin hacer referencia alguna a la anatomía o a la fisiología. Así pues, si bien el *sexo* y el *género* se encuentran vinculados entre sí de modo inextricable en la mente popular, este estudio se propone, entre otros fines, confirmar que no existe una dependencia biunívoca e ineluctable entre ambas dimensiones (el sexo y el género) y que, por el contrario, su desarrollo puede tomar vías independientes. (Millet, 1969, p. 77).

Se puede apreciar entonces, cómo Millet categoriza y conceptualiza a estos términos que en adelante se utilizarán con esta nueva connotación. Ella al igual que Money y Stoller -a quienes cita con frecuencia- está convencida que el sexo solo hace referencia al aspecto biológico del ser humano, mientras que género al aspecto social y cultural en el que la educación juega un papel fundamental. Así lo da a entender en el siguiente texto: “Aun careciendo de pruebas exhaustivas, estoy de acuerdo con Money y los Hampson, quienes, en el análisis de sus numerosos pacientes bisexuales, han puesto de manifiesto que el papel genérico depende de

ciertos factores adquiridos, independientes de la autonomía y fisiología de los órganos genitales” (Millet, 1969, p. 78).

En este mismo contexto, siempre siguiendo las teorías Money y Stoller manifiesta que el género depende de la influencia ejercida por el aprendizaje puramente táctil sobre la conciencia que adquiere de sí mismo, incluso antes de aprender a hablar:

En virtud de las condiciones sociales a que nos hallamos sometidos, lo masculino y femenino constituyen, a ciencia cierta, dos culturas y dos tipos de vivencias radicalmente distintos. El desarrollo de la identidad genérica depende, en el transcurso de la infancia, de la suma de todo aquello que los padres, los compañeros y la cultura en general consideran propio de cada género en lo concerniente al temperamento, al carácter, a los intereses, a la posición, a los méritos, a los gestos y a las expresiones. Cada momento del niño implica una serie de pautas acerca de cómo tiene que pensar o comportarse para satisfacer las exigencias inherentes al género. Durante la adolescencia, se recrudecen los requerimientos de conformismo, desencadenando una crisis que suele templarse y aplacarse en la edad adulta. (Millet, 1969, p. 80).

A partir de estas conceptualizaciones, los términos “sexo” y “género” aparecerán disociados en adelante. En la nueva terminología sexo es con lo que uno nace, mientras que género es lo adquirido. Género se referirá a lo cultural, a los estereotipos que en cada sociedad se asignan a los distintos sexos. Por otro lado, también queda claro, que ella es consciente de que se trata de una teoría, no suficientemente comprobada, pero que, igual se adhiere a ella.

También comparte la teoría (de Stoller y Money) –aun contra cualquier evidencia científica- que la identidad de género queda constituida hacia los dieciocho meses de edad, porque depende más del aprendizaje que de la propia biología: “El aprendizaje del idioma materno corresponde, en

el hombre a la impronta animal y el género se establece con la adquisición del lenguaje, es decir a la edad aproximada de dieciocho meses” (Millet, 1969, pp. 79-80).

Por otro lado, aunque parezca trastocado, también está de acuerdo en que en la generación del ser humano se produce un proceso de mutación o de transformación de mujer a hombre:

Se cree en la actualidad que el feto humano es femenino hasta que la aparición de los andróginos en determinada etapa de la gestación acarrea la transformación de los que poseen cromosomas y en individuos de sexo masculino. Inmediatamente después del nacimiento no se puede observar ninguna diferencia psicosocial entre ambos sexos. La personalidad psicosexual es, por tanto, un conjunto de rasgos adquiridos en virtud de un aprendizaje. (Millet, 1969, p. 78).

Considerando que Millet hace bastante referencia a Money en este tema, es conveniente referir aunque sea brevemente algunos datos respecto de él. John Money –Psiquiatra de la John Hopkins University de Baltimore (USA)- fue uno de los primeros investigadores que utilizó el término género con un sentido diferente al gramatical, llevándolo al campo de la ciencia experimental. Trató de demostrar la influencia de la educación en la adquisición de la identidad de género. Para Money “la identidad de género de una persona dependía exclusivamente de la educación recibida y podía ser distinta al sexo biológico de esa persona” (Scala, 2010, p. 19). Money llevó su teoría a la experimentación para demostrar que “el sexo de una persona es tan incierto al nacer que con un simple cambio en la práctica de su aprendizaje, junto con una sencilla operación quirúrgica, un chico podía convertirse en una chica...” (Llanes, 2010, p. 54).

Money realizó el experimento en 1965, con dos gemelos varones (Bruce y Brian) canadienses de 7 meses de edad. A uno de ellos (Bruce) mientras le realizaban una intervención de circuncisión, accidentalmente le

quemaron el pene con un cauterizador eléctrico, dejándolo completamente inútil. Los padres acudieron a Money⁴ (quien gozaba de cierto prestigio), el cual aconsejó que lo castraran y lo educaran como una mujer. Money, tras someter a los gemelos al experimento, lo presentó como exitoso. Posteriormente el caso fue desmentido por el Dr. Milton Diamond, quién reveló que el Dr. Money había mentido respecto de su experimento: “Buscó y localizó al gemelo y descubrió que el experimento había sido un fracaso completo. El niño no había aceptado nunca ser una niña, y nunca se había adaptado al papel femenino...” (Trillo-Figueroa, 2009, p.26). Este caso, tal como lo presentó el psiquiatra y sexólogo Money fue un referente científico paradigmático para las feministas radicales ávidas de cualquier evidencia que avale sus teorías.

La consideración que hace Kate Millet siguiendo a Money, respecto a la influencia determinante del aprendizaje en la construcción de la identidad sexual es totalmente errónea y refutada por la misma ciencia.

En su análisis sociológico, refiere que la familia es la institución social que reproduce la estructura del patriarcado:

La familia y los papeles que implica son calco de la sociedad patriarcal, al mismo tiempo que su principal instrumento y uno de sus pilares fundamentales. No solo induce a sus miembros a adaptarse y amoldarse a la sociedad, sino que facilita el gobierno del estado patriarcal, que dirige a sus ciudadanos por mediación de los cabeza de familia. (Millet, 1969, p. 83).

Sostiene también que para que subsistan las tres instituciones patriarcales (familia, sociedad y estado), que se encuentran ligadas íntimamente entre sí, es necesario la colaboración entre familia y sociedad. En este contexto, la religión –según su opinión- se convierte, también en un aliado que favorece dicha estructura. Así lo manifiesta, haciendo alusión al

⁴ Como no puedo referir el caso a detalle, les sugiero leer el libro de Isabel Llanes titulado *Del sexo al género* p. 54, para una mejor comprensión del mismo.

precepto católico de que “el padre es cabeza de la familia” y a la autoridad que el judaísmo delega al progenitor de sexo masculino. (Millet, 1969, p. 83).

De igual manera, para Millet (1969), los gobiernos laicos contemporáneos también favorecen la constitución de los sistemas patriarcales, otorgando “al varón el mando del hogar, como queda confirmado por los censos, la percepción de los impuestos, la reglamentación de los pasaportes, etc.” (p. 84). En consecuencia, “el que una mujer sea cabeza de familia se considera una eventualidad poco deseable, señal únicamente de pobreza o de alguna desgracia” (Millet, 1969, p. 83).

Según Millet, esta situación de discriminación y alienación de la mujer e incluso de los hijos se ha venido dando desde siempre en todos los sistemas patriarcales:

Por tradición, el patriarcado concedía al padre la apropiación casi absoluta de su esposa y de sus hijos, incluido el derecho a maltratarlos físicamente y, en casos frecuentes, a asesinarlos o venderlos. En su calidad de cabeza de familia, el procreador era dueño y señor, en un sistema social que confundía el parentesco con la propiedad. Dicho sea de paso, en el patriarcado más estricto, solo tenía valor el parentesco por la línea masculina, ya que, en virtud de la asignación, los descendientes por línea femenina quedaban excluidos de la posesión de bienes y, en numerosas ocasiones ni siquiera eran reconocidos (Millet, 1969, p. 84).

También, sostiene que las formas de discriminación en los patriarcados más contemporáneos, solo tienen en parte otro matiz o presentación:

En los patriarcados contemporáneos, la prioridad de derecho del varón se ha visto recientemente menoscabada por la concesión del divorcio, la ciudadanía y la propiedad a la mujer. No obstante su

equiparación con un mero objeto poseído sigue manifestándose en la pérdida del apellido, la obligación de residir en el domicilio del marido y la presunción legal de que el matrimonio supone, por parte de la esposa, el cuidado del hogar y el consorcio (sexual) a cambio de protección económica” (Millet, 1969, p. 86).

En este contexto, para Millet, la familia tiene un papel importantísimo, en la fijación y establecimiento del pensamiento patriarcal:

La principal aportación de la familia al patriarcado es la socialización de los hijos (mediante el ejemplo y los consejos de los padres) de acuerdo con las actitudes dictadas por la ideología patriarcal en torno al papel, al temperamento y la posición de cada categoría sexual. Sin bien distintos padres pueden discrepar ligeramente en su interpretación de los valores culturales, se consigue un efecto general de uniformidad, reforzado por las amistades infantiles, las escuelas, los medios informativos y otras fuentes de educación explícitas o implícitas (Millet, 1969, p. 86).

En el análisis que Millet hace, de cómo se ha configurado y sigue estructurado el patriarcado; no hace más que probar con hechos los factores que han llevado al hombre a hacerse de poder y dominio absoluto sobre la mujer. En definitiva no hace más que demostrar que existe toda una tradición misógina y por tanto, justifica la necesidad de una revolución pronta. “Tomemos, pues, conciencia de que todo cambio emprendido sin una comprensión exhaustiva está de antemano condenado a la esterilidad” (Millet, 1969, p. 87).

Para Kate Millet la revolución sexual comienza con la emancipación de la mujer,-principal víctima del patriarcado- continúa con el fin de la opresión de los homosexuales y termina con la liberación sexual de los niños. Según ella, “parte de la estructura de la familia patriarcal comprende el control de la vida sexual de los niños y, más allá, el control total de los niños” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 62). Ella considera que, “previa a la

emancipación sexual de los niños, debe haber una emancipación de los derechos para ellos en su totalidad, y en consecuencia suprimir las limitaciones a la edad de consentimiento” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 62). Así, cuando se le consulta si puede existir una relación erótico-amorosa entre un niño y un hombre, ella responde: “por supuesto, o entre una niña y una mujer mayor” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 62). Según este tipo de pensamiento la pedofilia quedaría justificada. Por eso, las grandes tendencias de la actualidad por justificar la emancipación sexual infantil, tiene su raíz en esta pensadora como también en otros autores como Wilhelm Reich del que hablaremos más adelante.

Kate Millet, compró una pequeña granja cerca de Nueva York en 1971, con la intención de construir una colonia para artistas jóvenes y escritoras y allí vivió desde entonces. Siguió publicando libros y realizando campañas feministas. Sin embargo, económicamente no le resultó nada fácil, pues vivió cierta penuria, además de no ser contratada como docente en las universidades. Este es el mensaje que enviaba a las mujeres feministas “No puedo conseguir empleo. No puedo ganar dinero. Excepto vendiendo árboles de navidad uno por uno. No puedo enseñar y no tengo nada más que ser granjera”. Ha muerto recientemente el 6 de setiembre de 2017, a los 83 años de edad, dejando una herencia de pensamiento con trascendencia nefasta para la mujer, familia y sociedad en general.

C) Shulamith Firestone y su obra “LA DIALÉCTICA DEL SEXO”

Shulamith es canadiense, vivió 67 años (1945-2012). Se le considera junto con Kate Millet, fundadora del feminismo radical. Las dos tienen varios aspectos en común: sentaron las bases conceptuales del feminismo radical articulando los términos género y patriarcado. La publicación de sus obras les condujo a la fama y se convirtieron en el centro de atención mediática y política de entonces. Y aunque murieron de muerte natural, también compartieron la experiencia del diagnóstico de enfermedad mental con recurrentes hospitalizaciones psiquiátricas.

Nació en Ottawa, fue hija de un rabino judío pero ella nunca profesó el judaísmo, más bien, profesó su ateísmo. Se doctoró en la Washington University y en el Instituto de artes de Chicago, donde aprendió a pintar. Fue integrante del grupo político de feminismo independiente denominado: la Chicago Women's Liberation Unión. Al ir a vivir en Nueva York, formó parte del grupo fundador del New York Radical Women, que más adelante se dividirá en dos: las socialistas feministas y las feministas radicales, dando lugar en 1969 al New York Radical Feminist. A sus aproximadamente 25 años de edad, publicó su principal obra la ***dialéctica del sexo en 1970***, tras su publicación se aisló de la vida pública y política; solo se supo de ella en 1998, cuando publicó algunos relatos cortos con el título de Airless spac y una especie de biografía en la que narra su lucha con la esquizofrenia.

Firestone, erige su ideología feminista, con influencia del pensamiento de Simone De Beauvoir a quien dedica su libro “la dialéctica del sexo”; también se inspira en el pensamiento marxista de Marx y Engels; y en el pensamiento construido por el freudomarxismo de la Escuela de Frankfurt (en especial de Herbert Marcuse).

Al igual que Kate Millet y Simone De Beauvoir plantea una dicotomía entre sexo y género entre lo natural-biológicamente hablando y lo cultural:

Lo “natural” no es necesariamente valor humano”. La humanidad ha empezado a desbordar la naturaleza. Ya no podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en su enraizamiento en la naturaleza. Es más, aunque solo sea por razones pragmáticas, empieza a parecernos que *deberíamos* desembarazarnos de él (Firestone, 1976, p. 19).

En efecto, Shulamith, considera que la división de clases tiene su origen en la división sexual que se fundamenta en el dato natural-biológico y se constituye en la base de todas las desigualdades; por eso propone una reconstrucción radical de la sexualidad y la constitución de una contracultura, que elimine la cultura masculina hegemónica.

Shulamith utilizó el método marxista pero no hizo una interpretación materialista y económica de la historia, sino, más bien una interpretación sexual de la sociedad. Así, construye un nuevo materialismo histórico basado en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos: Hombre y mujer, con conflictos entre sí, nacidos del mismo sistema de matrimonio. Reformuló el feminismo de entonces, constituyéndolo en radical, pues, apuntaría a la raíz misma de la opresión femenina.

Si bien, Shulamith utilizó el método marxista, -no siguió a los marxistas clásicos que creían que el sistema de clases desaparecería cuando se eliminara la propiedad privada, se facilitara el divorcio, se forzara la entrada de la mujer al mercado laboral, se colocara a los niños en institutos de cuidado diario, se eliminara la religión, etc.,- porque ella, consideraba que “existe un plano de realidad que no deriva directamente de la economía” (Firestone, 1976, p. 15), y además, pensaba que los marxistas habían fracasado por haber reducido todo al ámbito de lo económico. Ella, va mucho más lejos, sustituye la lucha de clases por la lucha de sexos, puesto que, considera que la raíz de la opresión femenina radica en su función procreadora, concretamente en la maternidad: “El núcleo de la opresión femenina hay que buscarlo en sus funciones procreadoras y de crianza” (Firestone, 1976, p. 93).

En este contexto, Shulamith, manifiesta la necesidad de destruir no solo la diferencia de clases, sino también la diferencia de sexos:

Del mismo modo que para asegurar la eliminación de las clases económicas se necesita una revuelta de la clase inferior (el proletario) y –mediante una dictadura temporal- la confiscación de los medios de *producción*, de igual modo, **para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la *reproducción***; es indispensable no solo la plena restitución a las mujeres de la propiedad sobre sus cuerpos, sino también la

confiscación (temporal) por parte de ellas del control de la fertilidad humana –la biología de la nueva población, así como todas las instituciones sociales destinadas al alumbramiento y educación de los hijos. Y, **al igual que el objetivo final de la revolución socialista no se limitaba a la eliminación de los *privilegios* de los estamentos económicos, sino que alcanzaba a la eliminación de la *distinción* misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse** –a diferencia de los primeros movimientos feministas- **a la eliminación de los *privilegios masculinos*, sino que debe alcanzar a la distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras.** (Una vuelta a una *pansexualidad* sin trabas –la «perversidad polimórfica» de Freud- remplazaría probablemente a la hetero/homo/bisexualidad.) La reproducción de la especie a través de uno de los sexos en beneficio de ambos, sería sustituida por la reproducción artificial (por lo menos cabría optar por ella): los niños nacerían para ambos sexos por igual o en independencia de ambos, según quiera mirarse; la dependencia del hijo con respecto a la madre (y viceversa) sería remplazada por una dependencia mucho más reducida con respecto a un pequeño grupo de otros en general y cualquier inferioridad de vigor físico frente a los adultos estaría compensada culturalmente. La división del trabajo desaparecería mediante la eliminación total del mismo (cybernation). Se destruiría así la tiranía de la familia biológica (Firestone, 1976, pp.20.21).

Me pareció necesario transcribir este texto, un tanto extenso, con la intención de analizar el fin de su propuesta. La llamada de rebelión que hace Shulamith a la mujer, es contundente y con razón denominada «radical»; se trata de una invitación a la liberación total de la mujer, que solo puede darse cuando ella tenga el control absoluto de su cuerpo y sexualidad, desvinculada del compromiso de la maternidad. Y esto, será posible, –según

ella- gracias a la biotecnología, en concreto gracias a las tecnologías de reproducción asistida que suplantarían la reproducción biológica natural (origen de toda discriminación) y además brindaría la posibilidad de la neutralización de las diferencias sexuales. Según Shulamith, así, las mujeres serían dueñas absolutas de su cuerpo, considerándolo su propiedad y por lo mismo podrían ejercer control sobre la fertilidad.

Tal como indica Vidal (2015), Shulamith como otras autoras feministas radicales, fundó “las bases teóricas del «derecho» de las mujeres al propio cuerpo, al control absoluto de su sexualidad y a todo cuanto acontece dentro del cuerpo de la mujer, incluyendo por supuesto la plena soberanía a la hora de decidir sobre la continuación de un embarazo” (p.112). Este derecho se concretizaría más adelante en muchos países tras, la IV Conferencia mundial sobre la mujer realizada en Beijing en 1995 con la denominación de “derechos sexuales y reproductivos” que implica el derecho al aborto libre y gratuito, el derecho a la esterilización y a la elección de cualquier método anticonceptivo, etc., pues, la fertilidad es vista como una amenaza a la libertad de las mujeres.

De este modo, se lograría también, la eliminación de la familia (fuente de represión psicológica, económica y política), dando lugar a una crianza libre y comunitaria de los hijos tal como lo proponía el marxismo. La crianza de los hijos por la propia familia es considerada una amenaza, porque ellos pueden hacer con los hijos lo que les plazca (Firestone, 1976, p. 272). El proyecto de Firestone es “lograr una sociedad socialista donde la familia sea reemplazada por household, una especie de hogar formado por personas que no guardan vínculo sanguíneo. Aquí, después de “unas pocas generaciones”, se logrará que “las relaciones entre personas de edades muy dispares se conviertan en algo común” (Márquez y Laje, 2016, p. 85).

Ella tiene claro que para eliminar la familia debe contar con alternativas superiores a las que se vive en el matrimonio monógamo que se encuentra fuertemente arraigado:

Necesitamos empezar a hablar acerca de nuevas alternativas que satisfagan las necesidades emocionales y psíquicas que el matrimonio –a pesar de arcaísmo- satisface, pero que ellas satisfarían mejor. Ahora bien, en toda proposición tenemos que conseguir siempre ventajas superiores al matrimonio en nuestra escala feminista, porque de lo contrario, a pesar de todos los consejos, la gente seguirá prisionera, en la esperanza de que, aunque solo sea una vez, aunque solo sea en su caso, el matrimonio tenga éxito (Firestone, 1976, p.282).

Ante la pregunta de cuál sería la alternativa más adecuada para conseguir el cambio, ella misma contesta: “La característica más importante a mantener en toda revolución es la *flexibilidad*. Propondré, en consecuencia, un programa de opciones múltiples –entrelazadas mutuamente-, unas transitorias y otras para un futuro a largo plazo” (Firestone, 1976, p.283).

Ofrece al menos **tres alternativas** transitorias. La primera, es denominada **profesiones célibes**: “se trata una propuesta de vida solitaria organizada en torno a las exigencias de una determinada profesión libremente elegida, que satisfaga necesidades emocionales y sociales del individuo gracias a su peculiar estructura ocupacional, puede constituir una solución atractiva para muchos individuos” (Firestone, 1976, p.284). Las antiguas profesiones de este tipo solo eran la vida religiosa, las funciones cortesanas, como: músico, paje, caballero o escudero fiel, marineros, bomberos, detectives, pilotos, etc., funciones en las que rara vez podían acceder las mujeres porque todas estaban definidas por la naturaleza sexual. También favorecería, la propuesta que muchos científicos estaban presentando como alternativa de solución ante el problema demográfico «estilos de vida característicos» que por definición, impliquen la no-fertilidad. Así, mientras se vaya aceptando la entrada de las mujeres en este tipo de profesiones célibes poco a poco se iría reduciendo el interés por la paternidad.

La segunda alternativa, la denomina «**vivir juntos**»; “practicada al principio sólo en círculos bohemios e intelectuales y ahora en franca expansión (...) la «cohabitación» se está convirtiendo en una práctica social corriente. Dicha «cohabitación» es la forma social laxa por la que dos o más miembros –de cualquier sexo- constituyen un pacto no-legal de camaradería sexual cuya duración varía en función de la dinámica interna de la relación” (Firestone, 1976, p.285). Esta relación, se haría a través de un contrato exclusivamente entre las dos partes; y, en el que la sociedad no intervendría, pues, no se incluye la reproducción ni la producción, lo que haría crear dependencias mutuas. Tratándose de una situación informal y además flexible, la autora cree que podría extenderse hasta constituir la unidad-tipo en la que la mayor parte de la gente pudiera vivir prácticamente toda su vida.

Y, la tercera alternativa, es los **grupos de convivencia**⁵, se trata de una alternativa en la que sea posible la reproducción, por sí sea necesaria para crear una nueva generación. Estaría constituido por un porcentaje de la población global, se trata de “un grupo selecto con un índice predecible de estabilidad bastante elevado, puesto que habrán gozado de la capacidad de libre elección de que en la actualidad suele carecerse” (Firestone, 1976, pp. 287- 288). Se diferenciaría de la familia en sí, en que se realiza un contrato limitado que puede ser entre 7 a 10 años, tras ese período si desean continuar unidos pueden renovar contrato, además se diferencian en que no están obligados a la reproducción biológica y un cierto grado de división del trabajo en razón del sexo, lo que sucede en la familia. Este tipo de propuesta, actualmente ya se percibe en algunos países.

⁵ Shulamith, utiliza el término huosehold, que literalmente designa el grupo de personas que vive en una casa-incluyéndose en él, no solo la familia, sino también los sirvientes, etc.

Este proceso de eliminación de la familia, como ella misma advierte, será poco a poco, de hecho este apartado lo titula la lenta agonía de la familia:

Al principio, en el periodo transicional, es probable que las relaciones sexuales fueran monógamas (código moral único para hombres y mujeres, y expresión de la individualidad femenina), aun en el caso de que la pareja eligiera compartir su vida con otras. Podríamos asistir incluso a la prolongación de pactos de vida en común estrictamente asexuales («compañeros de habitación»). Sin embargo, tras varias generaciones de vida no-familiar, es posible que nuestras estructuras psicosexuales sufrieran alguna alteración tan radical, que la pareja monógama –o la relación «a-objetal»- quedaría superadas. En cuanto a las relaciones sustitutivas solo podemos realizar conjeturas; ¿quizá se daría paso a verdaderos «matrimonios de grupo», matrimonios colectivos transexuales en los que tuvieran cabida los niños a partir de cierta edad? No lo sabemos (Firestone, 1976, p.285).

La propuesta de Firestone, como la de Kate Millet, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, entre otros, que siguen a Freud, incluye como normal que los niños se inicien sexualmente a temprana edad para que no crezcan “reprimidos sexualmente”, los encargados serían los propios padres. En consecuencia, acciones como la pedofilia estarían justificadas al igual que el incesto, llegando al extremo de legitimarla como derecho. No olvidemos que su propuesta es pansexualista. En efecto, no hay forma más efectiva para destruir la cultura y la familia que haciendo de estas prácticas sexuales conductas aprobables; el feminismo radical de los 70 en adelante, lo tendrá siempre presente en su programa. Por eso, en la actualidad sigue teniendo abundante repercusión.

En el establecimiento de la sociedad socialista “imaginaria” de Shulamith, no existiría distinciones de clases o de sexo ni en la procreación humana ni en el mundo laboral, puesto que el trabajo sería realizado por

maquinas (cibernation), para que las personas puedan entregarse al ocio y al placer sexual (Vidal, 2015, p.111).

Para Shulamith, “la dialéctica de las clases biológicas sexuales impregna toda la cultura, la historia y la economía; según ella, constituye la infraestructura básica de la cual se derivan determinadas superestructuras, reflejos de aquella y por ello creaciones artificiales ideológicas, como la religión, la ética y la cultura” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 64).

Márquez y Laje (2016, p.84), resumen el programa de revolución feminista de Firestone en cuatro aspectos: El *primero*, abolir la función reproductiva de la mujer con arreglo a las tecnologías de la reproducción artificial y la legalización del aborto; *segundo*, lograr la absoluta independencia económica de mujeres y niños, lo cual supone abandonar la economía capitalista y adoptar un sistema socialista (por ello, la necesidad de hablar de un feminismo socialista según la autora); *tercero*, incluir a las mujeres y los niños en todos los aspectos de la sociedad, destruyendo todo aquello que resguarde la individualidad, y destruyendo “las distinciones culturales hombre/mujer y adulto/niño”; y, *cuarto*, lograr “la libertad de todas las mujeres y niños para hacer lo que sea que deseen sexualmente”.

D) Judith Buthler y su obra “EL GÉNERO EN DISPUTA”

Judith Butler es lesbiana y feminista como todas las teóricas del género. Nació en Cleveland, Estados Unidos en el seno de una familia de ascendencia judía. Estudió filosofía en la Universidad de Yale, donde se graduó en 1978 y se doctoró en 1984.

Butler es la autora de “El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad” (1990). Uno de los libros más influyentes del pensamiento contemporáneo. Esta obra es fundadora de la llamada teoría queer y ha tenido papel fundacional en el desarrollo del movimiento queer. Tal como se menciona en la contraportada del libro: “ofrece una teoría original, polémica y desde luego subversiva, responsable ella misma de más

de una disputa”. Es constituido emblema de los estudios de género de la actualidad y es sobre todo una crítica a la realidad sexual arraigada en la naturaleza humana.

Butler, tiene 62 años y ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer en la Universidad de California, Berkeley. Es autora, entre otros libros, de: *Cuerpos que importan*, *Deshacer el género* y *Vida precario*. Su pensamiento está influenciado por autores como: Jacques Lacan, Sigmund Freud, Simone de Beauvoir, Claude Lévi-Strauss, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig y Michel Foucault.

La propuesta de Butler en relación a las anteriores teóricas del género es mucho más radical, pues, pretende “deconstruir” de manera absoluta la noción de género y sexualidad, haciéndolas inutilizables, para poder proponer una **teoría performativa del género** (teoría que lo adoptó de Jacques Derrida tal como ella lo manifiesta en el prefacio de su obra), que sirva para destruir la naturaleza. Pretende, además, señalar los “límites” que la teoría feminista en general ha asignado al género, puesto que, éstas han adolecido de un “supuesto heterosexual dominante” que estableció una cantidad limitada de géneros a definir (Márquez y Laje, 2016, p.97).

En este contexto, Butler afirma: “toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo, que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas” (Butler, 2007, p. 8). Lo que pretende es ampliar de tal forma el significado de género con la finalidad de que en él quepan formas y gustos sexuales de lo más extrañas, en el fondo se trataría de una hegemonía del género: “El objetivo no era recomendar una nueva forma de vida con género que más tarde sirviese de modelo a los lectores del texto, sino más bien abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse” (Butler, 2007, p. 8).

Butler, como indica Márquez y Laje (2016, p. 97), dirige todos sus esfuerzos a “modificar el “sujeto” político del feminismo, para recrear un área de representatividad mucho más extensa, que sea capaz de contener a todos aquellos que, además de ser potencialmente incorporados a la lucha contra el hombre, sean sumados a la lucha contra la sociedad heterosexual y la institución familiar”. En este sentido, empezará cuestionando primero la relación sexo-género.

Para Butler, el sexo es una categoría, resultado de una construcción del discurso, que surge como resultado de la asignación de un determinado significado a determinadas características biológicas que según ella resulta arbitrario y solo sirve a intereses políticos: “...la sexualidad siempre se construye dentro de lo que determinan el discurso y el poder, y este último se entiende parcialmente en función de convenciones culturales heterosexuales y fálicas” (Butler, 2007, p. 93).

En la interpretación del sexo y género como fijos o culturales, Butler tiene claro la significatividad que tiene el “discurso”, puesto que, también puede convertirse en una limitante: “El hecho de que el género o el sexo sean fijos o libres está en función de un discurso que, como se verá, intenta limitar el análisis o defender algunos principios del humanismo como presuposiciones para cualquier análisis de género” (Butler, 2007, p. 58). Por eso, aclarará los aspectos favorables de esa limitación:

Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción

dentro de lo que ese lenguaje establece como el campo imaginable del género (Butler, 2007, pp. 58-59).

En el pensamiento de Butler la única naturaleza es la cultura, o lo que es lo mismo lo natural constituye una naturalización de la construcción cultural. Así, en su batalla cultural que lleva a cabo plantea la necesidad de “de-construir” también la categoría “mujer” porque se busca aniquilar cualquier consideración de naturaleza humana:

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo es en parte cierta, entonces **mujer es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final.** Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación (Butler, 2007, p. 94).

Al eliminar todo indicio de naturaleza la categoría sexo queda vaciada de significado y por tanto, en plataforma libre donde el género pueda establecerse:

Puesto que el sexo ya no se puede considerar una «verdad» interior de disposiciones e identidad, **se argumentará que es una significación performativamente realizada** (y, por tanto, que no «es») y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con género (Butler, 2007, p. 99).

Dentro de esta interpretación también se encuentra el cuerpo:

... el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el **instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma.** En ambos

casos el cuerpo es un mero instrumento o medio con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero **el «cuerpo» es en sí una construcción**, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género (Butler, 2007, p. 58).

Butler argumenta a favor de la tesis *no existe una relación causal entre sexo y género* y con este postulado, lo que hace es distanciarse radicalmente de aquellas feministas que de alguna manera aceptaban cierta relación entre sexo y género, al menos en su aspecto cronológico e histórico (el sexo es anterior al género). Para ella, el sexo no determina la identidad de género por eso afirma:

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. (Butler, 2007, p. 54).

Y dentro de la lógica de su pensamiento, le lleva a concluir que, la masculinidad y feminidad no necesariamente obedecen a cuerpos masculinos o femeninos:

Cuando la condición construida del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer. (Butler, 2007, p. 55).

Curiosamente en el pensamiento de Butler, aparecen variadas contradicciones, por ejemplo: Por un lado, considera que entre sexo y género no hay relación ni implicancia; pero, por otro lado, manifiesta que el sexo siempre fue género y que, por lo mismo, no existe diferencia entre uno

y otro: “quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007, p. 55). Y siguiendo una lógica interpretativa, considera que ya “no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género” (Butler, 2007, p. 55). En consecuencia, afirma que “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza” (Butler, 2007, p. 55). Butler, también, interpreta el género como el mecanismo productivo a través del cual se establece el sexo binario (varón-mujer) y este a su vez construye al sexo como anterior al discurso y, por lo tanto, como algo natural o prediscursivo: “el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura” (Butler, 2007, p. 56).

Butler en su obra “Cuerpos que importan”, hace algunas reconsideraciones de lo que plantea en la obra “Género en disputa”, en parte como ella dice para aclarar ciertas confusiones, pero sobre todo para profundizar sus planteamientos respecto del género:

Presento este texto, en parte como una reconsideración de algunas declaraciones de El género en disputa que provocaron cierta confusión, pero también como un intento de continuar reflexionando sobre las maneras en que opera la hegemonía heterosexual para modelar cuestiones sexuales y políticas (Butler, 2002, p. 14).

Así, al referirse nuevamente a la categoría “sexo”, hace una reconsideración de su planteamiento:

La categoría de "sexo" es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un "ideal regulatorio". En este sentido pues, **el "sexo" no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos**

que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir -demarkar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla (...). En otras palabras, **el "sexo" es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple** o una condición estática de un cuerpo, **sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el "sexo"** y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas (Butler, 2002, p. 14).

Butler ya no se conforma sólo con afirmar que el sexo es un efecto del género, ahora tiene un nuevo propósito: demostrar cómo el sexo y el género se desarrollan dentro de un marco particular, que ella la denomina como **heteronormatividad, así**, tanto el sexo como el género serán ahora efectos de la matriz heteronormativa. En párrafos anteriores, se manifestaba que Butler pretendía señalar los "límites" de la teoría feminista respecto al significado del género y en ese contexto proponía que el feminismo debía procurar no idealizar ciertas expresiones de género que al mismo tiempo originaran nuevas formas de jerarquía y exclusión (Butler, 2007, p. 8), sino más bien que procuraran abrir muchas otras posibilidades de género pero sin precisar cuáles. Para lograrlo, -según Butler- es necesario enfrentar la estructura heterosexual dominante:

El empeño obstinado (...) por «desnaturalizar» el género tiene su origen en el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo, así como de eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad (Butler, 2007, p. 24).

Escribir sobre esta desnaturalización "obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal" (Butler, 2007, p. 24).

Dentro de este contexto, surge la inteligibilidad cultural. Según Ramírez (2011, p. 17), lo que propone Butler con la idea de inteligibilidad cultural⁶ es “analizar cómo los ideales normativos de sexo y género dictan y limitan quién puede ser considerado como sujeto” y “también demostrar cómo el ser humano es producido normativamente dentro de ciertos marcos raciales y culturales”. Butler, relaciona la idea de inteligibilidad cultural con la de posibilidad de una vida vivible. Así, “antes de que cualquier individuo pueda vivir una vida vivible, primero tiene que ser reconocido como un sujeto viable” (Ramírez, 2011, p. 17). Por tanto, una vida será reconocida si posee valor y legitimidad.

Butler afirma que el género se hace culturalmente inteligible porque existe -lo que ella denomina- una “matriz heterosexual”:

Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual (Butler, 2007, p.71).

En el desarrollo de la teoría de “matriz heterosexual” Butler utiliza diferentes teorías y conceptos. Así por ejemplo, la descripción sobre la matriz heterosexual como una “rejilla de inteligibilidad cultural” está inspirada en la noción de “forma de inteligibilidad” de Foucault (Ramírez, 2011, p.18). Esta matriz heterosexual “debe ser pensada como el marco

⁶ En el pensamiento de Butler se refiere a la producción de un marco normativo que condiciona quién puede ser reconocido como un sujeto legítimo (Ramírez, 2011, p. 17).

específico de significado a través del cual se otorga sentido al sexo, al género y al deseo” (Ramírez, 2011, p.18).

La noción de que puede haber una «verdad» del sexo, como la denomina irónicamente Foucault, se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género. La heterosexualización del deseo exige e instauro la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer» (Butler, 2007, p.72).

Esta matriz –según Butler- generará una serie de relaciones ideales tan estrecha y significativa que el género puede ser consecuencia natural del sexo, y el deseo o la sexualidad puede ser consecuencia natural del género. En este sentido, el “sexo” puede ser considerado como una sustancia natural que se expresa tanto en la feminidad y la masculinidad, como en las “modalidades específicas de deseo y placer” (Ramírez, 2011, pp. 18-19).

Como una consecuencia lógica de esa relación estrecha que se da en dicha matriz, el ser hombre supone masculinidad y ésta se expresa en el deseo sexual por una mujer, mientras que el ser mujer implica feminidad y ésta se manifiesta en el deseo sexual por un hombre. Por tanto, género y deseo son vistos como aspectos del sexo. Como tal, “los géneros” inteligibles “son aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo”. Dichas relaciones de coherencia y continuidad no son naturales, antes bien, son el efecto de la función constitutiva y violenta de ciertas normas de género. (Ramírez, 2011, p. 19).

Sin embargo:

En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción

misma de «la persona» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas. (Butler, 2007, p.71)

Es decir, cuando las relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género y deseo, no se dan o se organizan de una forma diferente, aparece el problema:

La matriz cultural -mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género-- **exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»:** aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto, «consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad (Butler, 2007, p.72).

Ramírez (2011, p. 20), hace una interpretación muy acertada al respecto: “por ejemplo, cuando un hombre desea a otro hombre-, el individuo en cuestión se considera culturalmente ininteligible y, como tal, no es un sujeto viable. En términos de la matriz, él podría ser considerado como un hombre “no natural” o como un hombre “no adecuado””. No olvidemos que Según Butler, de acuerdo, a la ley de la heteronormatividad, ser un ser humano, significa ser heterosexual, entonces cualquier persona que no lo sea (gays, lesbianas, bisexuales, etc.) no es plenamente humano. Al no ser plenamente humanos carecen de validez social, legal y política.

Dentro de este contexto hay que entender la propuesta de Butler y su lucha por las opciones sexuales de las minorías: “Sigo albergando la esperanza de que las minorías sexuales formen una coalición que trascienda las categorías simples de la identidad, que rechace el estigma de la

bisexualidad, que combata y suprima la violencia impuesta por las normas corporales restrictivas” (Butler, 2007, p. 32).

En el prefacio de la obra “género en disputa” manifiesta también la estrategia que utilizará para enfrentar la hegemonía heterosexual:

Como una estrategia para desnaturalizar y otorgar un significado nuevo a las categorías corporales, explico y propongo un conjunto de prácticas paródicas fundadas en una teoría performativa de los actos de género que tergiversan las categorías del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad, y que hacen que éstas adquieran nuevos significados y se multipliquen subversivamente más allá del marco binario (Butler, 2007, p. 41).

Butler es conocida por su **teoría de la “Performatividad”** y por la teoría **“Queer”** (esta última surge de la interpretación de su pensamiento); por lo que haré una breve referencia a las mismas.

La categoría de performatividad, lo utilizará Butler para concretar el modo en el que debe operar socialmente el género. En su obra el “género en disputa”, solo perfila esta teoría, ya en sus escritos posteriores, lo desarrollará a mayor profundidad, aunque no por eso más inteligible. En el prefacio de su libro, menciona:

Gran parte de mi obra de los últimos años ha estado dedicada a esclarecer y revisar la teoría de la performatividad que se perfila en “El género en disputa”. No es tarea fácil definir la performatividad, no sólo porque mis propias posturas sobre lo que la «performatividad» significa han variado con el tiempo, casi siempre en respuesta a críticas excelentes” (Butler, 2007, p. 16).

En otro párrafo de la misma obra, nuevamente aclara: “Este texto no analiza en profundidad la performatividad en función de sus dimensiones social, psíquica, corporal y temporal” (Butler, 2007, p. 29).

Butler manifiesta que la performatividad “debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002, p. 18). Así, “en el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra”. (Butler, 2002, p. 34). En consecuencia, un enunciado será performativo cuando produce la realidad que describe.

Esta teoría lo propone desde los ámbitos lingüístico y teatral: “Mi teoría a veces oscila entre entender la performatividad como algo lingüístico y plantearlo como teatral. He llegado a la conclusión de que ambas interpretaciones están relacionadas obligatoriamente, de una forma quiástica, y que replantear el acto discursivo como un ejemplo de poder permanentemente dirige la atención hacia ambas dimensiones: la teatral y la lingüística. (Butler, 2007, p. 31).

Si se asume la teoría de que el sexo y el género son culturalmente contruidos (producidos) e históricamente situados, tal como lo plantea Butler; las categorías dicotómicas de ‘femenino’, ‘masculino’, ‘heterosexual’ y ‘homosexual’ también se pueden entender como repetición de actos performativos y ya no naturales, si al caso lo son. De esta forma:

El género y el sexo son resultado de actuaciones, de actos performativos que son modalidades del discurso autoritario; tal performatividad alude en el mismo sentido al poder del discurso para realizar (producir) aquello que enuncia, y por lo tanto permite reflexionar acerca de cómo el poder hegemónico heterocentrado actúa como discurso creador de realidades socioculturales (Duque, 2010, p. 29).

Judith Butler, adoptará de Derrida, la idea de que el lenguaje es performativo. Lo considerará sobre todo desde su aspecto “citacional”, es decir por su carácter de repetición:

Para Derrida, es precisamente el hecho de la citacionalidad –la repetición de signos lingüísticos– lo que nos permite entender lo que se dice, ya sea en la vida real, en un teatro o en una película. Así pues, somos capaces de identificar un matrimonio por la forma de las palabras “sí, acepto”, utilizada durante una ceremonia, ya sea real o ficticia. Según Derrida, todo el uso del lenguaje implica la práctica de la citación y, por lo tanto, depende de lo que él llama la condición de “iterabilidad general”. En otras palabras, todo el lenguaje opera de acuerdo con ciertas convenciones de uso. En consecuencia, para Derrida el enunciado performativo se convierte en una cita derivativa en lugar de un acto fundacional por parte de un sujeto originario (Ramírez, 2011, p. 36).

Así pues, Butler concibe al género como imitativo, por tanto, está basado en la repetición. Así, la performatividad se centrará mucho más en prácticas corporales y en los gestos, que en el lenguaje: “La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2007, p. 17).

En sentido derridiano, “esta visión deconstructiva tiene la pretensión de acabar con el dualismo de los géneros y de los sexos que no son más que oposiciones ideológicas encaminadas a establecer y mantener la opresión de uno sobre otro, basada en la instauración de jerarquías” (Duque, 2010, p. 30).

Con esta teoría lo que se pretende es “deconstruir el heterocentrismo (parte esencial del orden simbólico imperante), que es el discurso normativo hegemónico que modela los cuerpos y prescribe implícitamente el deber ser erótico-sexual de el/la sujeto/a, de el/la otro/a” (Duque, 2010, p. 30). Así se lograría desestabilizar todas las identidades fijas, para propiciar que emerjan las diferencias múltiples, no binarias, cambiantes y móviles. (Duque, 2010, p. 30).

En el campo de lo social y político Butler, procurará el reconocimiento de la “diversidad sexual”. Así, la introducción del “concepto de democracia radical se ha venido fortaleciendo en los últimos años como salida política transformativa, que permita la inclusión progresiva de aquellos sectores que como el LGTBIQ, han estado excluidos del juego democrático y político” (Duque, 2010, p. 30).

Esta lucha por la democracia radical “exige necesariamente la politización (acción política) y movilización del sector LGTBIQ (politización de la abyección) que lo posicione como un actor político central en la construcción de tal sistema democrático radical y permita en un futuro no muy lejano, la construcción de una nueva noción de ciudadanía que permita eventualmente celebrar las diferencias y la diversidad como un aporte esencial a la riqueza humana” (Duque, 2010, p. 30).

Por eso, no se trata solo de una lucha por el reconocimiento político, jurídico y social del sector LGTBIQ, (de una lucha por la identidad de género); tampoco se trata de una lucha por la tolerancia (se tolera lo que no se soporta, lo que no se desea que exista: se tolera el dolor, la guerra, la enfermedad, etc.), **sino una lucha por el respeto pleno** (se respeta lo que se le concede calidad de digno, lo que se le reconoce como respetable), **por el reconocimiento de la diferencia y la diversidad sexual** (Duque, 2010, p. 31).

Ahora, haré una breve referencia a la **teoría queer**, en la que el pensamiento de Butler ha sido acogido como fundamento de la misma. La instauración del género que plantea Butler, da apertura a una multiplicidad de variantes que rompen toda conexión entre sexo, género y deseo y éstos se convertirán en los denominados sujetos “queer”, en los que el cuerpo no tiene nada que ver con su género ni con su deseo. Es en este contexto que tiene lugar (nace) la denominada teoría “queer”. Según Vidal (2015), Las tesis de Butler han inspirado el denominado feminismo queer, que “aboga por una libertad radical a la hora de definir la identidad y el comportamiento sexual de los seres humanos”. (p. 119).

El término “queer” proviene del adjetivo inglés queer (raro, anómalo) apareció en el siglo XVIII y fue utilizado como un insulto para denominar a aquellos que corrompían el orden social: el borracho, el mentiroso, el ladrón, etc., pero también se utilizó como eufemismo para nombrar a las personas homosexuales. Para la filósofa Beatriz Preciado “eran ‘queer’ los invertidos, el maricón y la lesbiana, el travesti, el fetichista, el sadomasoquista y el zoófilo” (Márquez y Laje, 2016, p. 93).

Curiosamente, aquello que en sus inicios fue un insulto, a partir de mediados de los años 80 del Siglo XX, Grupos homosexuales empezaron a utilizar la palabra “queer” como autodenominación, y pronto la etiqueta hizo furor al interior de este tipo de agrupaciones. El insultado tomaba con “orgullo” el insulto y se lo aplicaba, desafiantemente, a sí mismo, neutralizando y luego invirtiendo la carga valorativa del mismo (Márquez y Laje, 2016, p. 93).

El movimiento queer, se caracterizará por poner en cuestión todo tipo de identidad, poner de relieve el carácter anómalo, transgresor, "fluido" y fluctuante de la sexualidad. Esta teoría, más que reforzar el concepto de género, pretender diluirlo, enfatizando los elementos marginales e inusuales de la sexualidad humana. Rechaza cualquier clasificación de los individuos en categorías universales, como "varón" o "mujer", "heterosexual" o "homosexual". Para los queer, “la defensa de la diferencia implica el planteamiento de la diversidad radical en la que incluso la categoría género es vista como una limitación para la diversidad” (Vidal, 2015, p. 120).

Surge como “movimiento post-gay y post-lésbico que critica el sujeto unitario homosexual (gay-lesbiana) que se basa en una identidad sexual estática que contribuye a la normalización y homogenización del sector LGTBIQ siguiendo los parámetros de la cultura heterosexual, favoreciendo las políticas pro-familia tradicionales, tales como la reivindicación del derecho al matrimonio, a la adopción y a la transmisión del patrimonio” (Duque, 2010, p.28). Este movimiento al instalarse como una propuesta

contracultural y ubicarse en el citado paradigma de la deconstrucción antiesencialista, interpela las categorías identitarias puras de la teoría tradicional que se constituyen en un obstáculo para la transformación social en el mediano y largo plazo (Duque, 2010, p.28).

Para los ideólogos queer, “la identidad y el comportamiento sexual están totalmente separados del sexo biológico. La única liberación se encuentra en el rechazo radical a la naturaleza y a todo tipo de normas y convenciones impuestas. La teoría queer concede idéntica carta de normalidad a cualquier tipo de comportamiento o actividad sexual” (Vidal, 2015, pp. 119-120).

Para esta teoría la base del género sería únicamente la absoluta voluntad individual de cada sujeto. Así, “cada individuo puede de-construir, hacer, deshacer, libremente su propia identidad de género. El género queda convertido en una creación activa y autodeterminación individual, que sigue la lógica del actúo, luego soy” (Pardo, 2014, p. 222).

Siguiendo a Butler, para que el ser humano sea capaz de reinventarse a sí mismo y de elegir su propia identidad sexual, es necesario destruir (de-construir) el «orden heteronormativo»; pues, las distintas modalidades o prácticas sexuales no pueden estar sometidos a ningún tipo de normativa.

Al finalizar el primer capítulo de la obra “el género en disputa”, se deja entrever la intencionalidad con que ha emprendido su batalla contra todo tipo de sistema estructurado. Batalla que lleva a cabo a través de esa obra y sus demás escritos y a través de su activismo personal:

Este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, **confundiéndolo subversivamente** y multiplicando aquellas categorías

constitutivas que intentan reservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad (Butler, 2007, p. 99).

1.2.3 Fundamentos Filosóficos - Antropológicos de la Ideología de Género

En este apartado desarrollaré algunas teorías de pensamiento que han surgido en la historia y que se han alejado de una verdadera comprensión de la persona, reduciéndola muchas veces a tan solo algunas de las notas características del ser personal, lo que ha conducido a una equivocada interpretación de la misma, y al mismo tiempo a dado lugar a la aparición de nuevas ideologías. Esto, debido en parte al contexto social propio de la época en que vivió cada pensador y de la formación que recibieron.

Las teorías que presento a continuación, son las que -personalmente considero- constituyen la base sobre la cual se ha ido construyendo la denominada ideología de género, inferidas de algunas de sus teóricas.

1.2.3.1 El Marxismo y Federick Engels

Marx y Engels constituyen las bases fundantes y las fuentes principales de todo el pensamiento comunista. **Engels** amigo y colaborador incondicional de Marx fue el único revolucionario del movimiento socialista que permaneció fiel a Marx hasta el final y se identificó con la ideología marxista.

Es bueno aclarar que, Marx propiamente no hace una propuesta de feminismo ni de ideología de género como tal. Sin embargo, la teoría del feminismo de género si se basa en una *interpretación neomarxista de la historia*. Se apoya en la afirmación de Marx (1818-1883) de que toda la historia es una lucha de clases del opresor contra oprimido; una batalla que se resolverá cuando los oprimidos se percaten de su situación y se alcen en revolución imponiendo la dictadura de los oprimidos. Así, la sociedad será

totalmente reconstruida dando lugar a una sociedad sin clases, libre de conflictos, que asegurará para todos la paz.

“La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora no es más que la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, (...) opresores y oprimidos han estado de manera continua en una recíproca oposición y han llevado a cabo una lucha ininterrumpida, a veces latente y a veces pública. Esta lucha ha acabado, en todos los casos, con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha”. (Reale y Antiseri, 1988).

Para Marx y Engels opresores y oprimidos constituyen la esencia de toda la historia humana, por eso, toda su teoría estará impregnada de esta premisa. En esta línea de pensamiento, también se interpretará el tema de la familia. Para Marx la familia tradicional constituye un peligro, pues, es allí donde se da el predominio absoluto del hombre sobre la mujer y sobre los hijos; donde el varón somete y esclaviza a la mujer convirtiéndola en sierva de sus deseos y en instrumento para producir hijos (García, 1962). Por ello, la abolición de la familia será uno de sus objetivos fundamentales. Sin embargo, será Engels quien desarrolle un estudio más sistematizado de este tema.

Engels se encargará de sentar las bases de la unión entre marxismo y feminismo. En su libro *El origen de la familia. La propiedad privada y el Estado* (1884), realiza una presentación histórica de cómo ha evolucionado la familia siguiendo la propuesta evolucionista de Morgan y Bachofen – historiadores y antropólogos estadounidenses– quienes consideraban que “las reglas de comportamiento del hombre eran un simple producto de la evolución, por lo que, en sentido estricto, no se podía hablar de naturaleza humana; todo era historia y cultura” (Burgos, 2004, p.73).

Engels (1884, p.18) citando a Morgan menciona que la familia “es el elemento activo; nunca permanece estacionada, sino que pasa de una forma

inferior a una forma superior a medida que la sociedad evoluciona de un grado más bajo a otro más alto”. Dentro de este contexto se sitúa la explicación que hace Engels de la familia, la cual habría pasado por tres fases:

Así, *la primera fase* por la que pasó la familia, según Engels (1884) es la que él denomina como *salvajismo*, se trata de una etapa en la que predomina la promiscuidad primitiva de sexos, por lo que también se le conoce con el nombre de matrimonio de grupo: “...existió un estadio primitivo en el cual imperaba en el seno de la tribu el comercio sexual promiscuo, de modo que cada mujer pertenecía igualmente a todos los hombres y cada hombre a todas las mujeres” (p.19). Este sería el tipo de familia que predominó en un periodo denominado prehistórico.

Luego le sucedió una *segunda fase* en la que se dio una paulatina restricción de vínculos matrimoniales y se le denominó etapa de la *barbarie*. Es aquí donde aparecerán tres tipos de familia: a) *la familia consanguínea*, en la que la única vinculación matrimonial que no se permitía era la de entre padres e hijos o la de abuelos y nietos: “En esta forma de la familia, los ascendientes y los descendientes, los padres y los hijos, son los únicos que están excluidos entre sí de los derechos y de los deberes (pudiéramos decir) del matrimonio. Hermanos y hermanas, primos y primas en primero, segundo y restantes grados, son todos ellos entre sí hermanos y hermanas, y por eso mismo todos ellos maridos y mujeres unos de otros” (Engels, 1884, p.22). b) *la familia punalúa*, en la que la imposibilidad vinculación matrimonial se extiende también a hermanos y hermanas: “Si el primer progreso en la organización de la familia consistió en excluir a los padres y los hijos del comercio sexual recíproco, el segundo fue en la exclusión de los hermanos. (...) este progreso fue infinitamente más importante, pero también más difícil que el primero. Se realizó poco a poco, comenzando, probablemente, por la exclusión de los hermanos uterinos (es decir, por parte de madre), al principio en casos aislados, luego, gradualmente, como regla general (...), y acabando por la prohibición del matrimonio hasta entre

hermanos colaterales” (Engels, 1884, p.22). c) *la familia sindiásmica*, en la que se estableció vínculos matrimoniales más largos entre un hombre y una mujer: “formábanse ya parejas conyugales para un tiempo más o menos largo; el hombre tenía una mujer principal (no puede aún decirse que una favorita) entre sus numerosas, y era para ella el esposo principal entre todos los demás” (Engels, 1884, p.27). Es así, como poco a poco se va estableciendo la imposibilidad de las uniones de grupos siendo sustituidas por las familias sindiásmicas (unión de un hombre con una mujer), pero permitiéndose todavía la poligamia y la infidelidad como un derecho para los varones y exigiéndose una estricta observación de la fidelidad a las mujeres mientras dure la vida común, y su adulterio se castiga cruelmente.

Fue así como se fue estableciendo una *tercera fase*, la de la civilización en la que se establecería la *monogamia*, con todos los rasgos que la tipifican. “Se funda en el predominio del hombre; su fin expreso es el de procrear hijos cuya paternidad sea indiscutible; y esta paternidad indiscutible se exige porque los hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de su padre” (Engels, 1884, p.36).

De este modo, la familia monogámica se diferencia del matrimonio sindiásmico “por una solidez mucho más grande de los lazos conyugales, que ya no pueden ser disueltos por deseo de cualquiera de las partes” (Engels, 1884, p.36). A su vez, según Engels, se establece un dominio más absoluto por parte del hombre sobre la mujer y sus hijos:

Sólo el hombre, como regla, puede romper estos lazos y repudiar a su mujer. También se le otorga el derecho de infidelidad conyugal, sancionado, al menos, por la costumbre (el Código de Napoleón se lo concede expresamente, mientras no tenga la concubina en el domicilio conyugal), y este derecho se ejerce cada vez más ampliamente, a medida que progresa la evolución social (Engels, 1884, p.36).

De modo general, se podría decir que, según este tipo de pensamiento, la familia históricamente estuvo organizada socialmente bajo la modalidad de matriarcado y que, poco a poco evolucionó a una sociedad de tipo patriarcal.

El matriarcado fue propio de la primera fase: el período prehistórico. En esta época:

No se conocía la relación entre el acto sexual y la procreación, por lo que el padre no tenía ningún papel en la estructura familiar. La sociedad estaba formada, por una parte, por los hombres dedicados a la caza y al ejercicio de las relaciones sexuales libres y, por otra, por la estructura madre-hijos que daba cohesión al grupo y constituía la sede de la autoridad (Burgos, 2004, p.74).

Por su parte el patriarcado, se iría estableciendo a través de un proceso evolutivo gradual:

Con la aparición de los rebaños y las demás riquezas nuevas, se produjo una revolución en la familia. La industria había sido siempre asunto del hombre; los medios necesarios para ella eran producidos por él y propiedad suya. Los rebaños constituían la nueva industria; su domesticación al principio y su cuidado después, eran obra del hombre. Por eso el ganado le pertenecía, así como las mercancías y los esclavos que obtenía a cambio de él (Engels, 1884, p.92).

Con la aparición de la industria y las nuevas actividades laborales que el hombre desempeña, empieza a incorporarse la idea de propiedad y al aumentar la actividad productora surge también la división de clases: “De la primera gran división social del trabajo nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados” (Engels, 1884, p.92)

La constitución del patriarcado o de la monogamia, es lo que Engels denominó familia burguesa. Esta, sería el factor principal por el que se

produce la división a causa de la propiedad privada. En este tipo de familia, la mujer, resultó muy desfavorecida:

La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa –su ocupación exclusiva en las labores domésticas–, aseguraba ahora la preponderancia del hombre en el hogar: el trabajo doméstico de la mujer perdía ahora su importancia comparado con el trabajo productivo del hombre; este trabajo lo era todo; aquél, un accesorio insignificante (Engels, 1884, p.92).

Entonces, ***se produce lo que Engels denomina antagonismo entre el varón y la mujer***: «El primer antagonismo de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer unidos en matrimonio monógamo; y la primera opresión de una clase por otra, con la del sexo femenino por el masculino»⁷ (Engels, 1962, p.35).

Para Engels, la emancipación de la mujer será imposible mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y dedicada solo al trabajo doméstico, que es un trabajo privado. Y solo podrá emanciparse cuando participe de la escala social y productiva.

Es dentro de este contexto, que la ideología de género realiza también una interpretación de la historia como lucha de sexos, considerando que: toda relación sexual denota una relación de poder del hombre sobre la mujer y que la cultura se ha construido a lo largo de la historia, para establecer y consolidar este dominio. Así lo atestiguan las teóricas de género Kate Millet y Shulamith Firestone de las que ya hemos hablado con anterioridad.

⁷ Esta cita se encuentra en la misma obra pero en la traducción al inglés de 1962.

1.2.3.2 El nihilismo de Friedrich Nietzsche y el existencialismo de Jean Paul Sastre

El nihilismo y existencialismo ateo favoreció el advenimiento de la revolución sexual. Es por ello que brevemente desarrollare el pensamiento de dos filósofos representantes por la incidencia de su pensamiento en el tema de investigación.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, una pequeña ciudad de la Sajonia prusiana. Su filosofía está íntimamente ligada a su vida y por eso para entender el modo de pensar de Nietzsche es indispensable conocer aspectos históricos y personales que acompañaron su trayectoria biográfica. Sin embargo, en este apartado, solo citaré algunos postulados fundamentales de modo breve.

Nietzsche se quedó huérfano cuando era aún niño, su padre fue pastor luterano al igual que sus abuelos, aunque estos además fueron profesores de teología. Nietzsche crece en un ambiente familiar cristiano y esto suscita en él deseos de ser pastor. En 1958 entro en el Liceo real de Pforta, allí recibió su formación literaria, científica y religiosa. Sin embargo, en sus años de adolescencia le van surgiendo dudas acerca de sus convicciones religiosas que más adelante manifestará en su poesía al Dios desconocido.

Inició sus estudios universitarios en Teología y Filología en la Universidad de Bonn (1864), pero al año siguiente los abandonó y se trasladó a Leipsig. Por este tiempo, tienen especial influencia la lectura de las siguientes obras: El mundo como voluntad y representación de Shopenhauer, la Vida de Jesús de Strauss y la Esencia del Cristianismo, de Feuerbach. El contenido de estos documentos determinará en parte su postura intelectual posterior. Los ataques contra la religión de estos autores y la visión pesimista de la filosofía de Shopenhauer resuelven en parte sus

dudas interiores que le atormentan y lo orientarán definitivamente a una actitud de rechazo del cristianismo.

Esto sumado a su mala salud (sufría continuas jaquecas y problemas estomacales) y decepciones amorosas lo conducirán a un sufrimiento interior que poco a poco le van desequilibrando psicológicamente.

Entre los años 1883 a 1894 publicó sus obras más importantes, tales como: Así habló Zaratustra (1883-1885), más allá del bien y del mal (1886), la genealogía de la moral (1887), Anticristo (1894), etc., en todas ellas aparece un ataque fuerte contra el cristianismo. Estas son algunas de sus obras en las que desplegó sus propuestas ideológicas.

En el ámbito de su pensamiento, voy a hacer mención a dos temas desarrollados por Nietzsche ***que pueden constituirse como presupuesto filosófico y antropológico de la denominada ideología de género***. Estas son: el vitalismo y la voluntad de poder.

El vitalismo: es un principio rector en la filosofía de Nietzsche. Se trata de un valor absoluto al que se subordinan todos los demás. Hace referencia a la “exaltación infinita de la vida natural en toda la potencia ilimitada de sus fuerzas e instintos, sin trabas ni normas que puedan estorbar el impulso desbordante del torrente de vida” (Urdanoz, 1975, p.508). **Dionisos** será el símbolo perfecto que ha elegido para personificar la vida en sus fuerzas elementales, en todos los instintos primitivos de una vitalidad sensible e irracional, esta divinidad se distingue de **Apolo** por cuanto simboliza la belleza, la poesía, y las artes en general, pero que además para los griegos -según Nietzsche- expresaba un modo de estar ante el mundo: era el dios de la luz, la claridad y la armonía, frente al mundo de las fuerzas primarias e instintivas. Representaba también la individuación, el equilibrio, la medida y la forma, la racionalidad. Nietzsche es contrario a esta interpretación pues afirma que es correcta solo para el mundo griego a partir de Sócrates, y no para el mundo griego anterior a Sócrates, que para Nietzsche es el más característico del espíritu griego.

Dionisos (Baco para los romanos), es el dios del vino y las cosechas, de las fiestas báquicas presididas por el exceso, la embriaguez, la música y la pasión; pero, según Nietzsche, con este dios se representaba también el mundo de la confusión, la deformidad, el caos, la noche, el mundo instintivo, la disolución de la individualidad y, en definitiva, la irracionalidad. En este sentido, la auténtica grandeza del mundo griego arcaico estribará en no ocultar esta dimensión de la realidad, en armonizar ambos principios, en considerar incluso que lo dionisiaco era la auténtica verdad. Para Nietzsche *este dios representaría para los griegos una dimensión fundamental de la existencia*, que lo expresaron en la tragedia. Algo tan importante como la vida en sus aspectos oscuros, instintivos, irracionales, y biológicos, en la cultura occidental simplemente habría quedado relegado (Urdanoz, 1975).

En este sentido, para Nietzsche se instaura la decadencia occidental en la Grecia Clásica con Sócrates y Platón. Según él, los griegos intentan ocultar esta faceta inventándose un mundo de legalidad y racionalidad (un mundo puramente apolíneo, como el que fomenta el platonismo). Sócrates inaugura el desprecio al mundo de lo corporal y la fe en la razón, identificando lo dionisiaco con el no ser, con la irrealidad. Así pues, para Nietzsche este dogmatismo es síntoma de decadencia, porque se opone a los valores del existir instintivo y biológico del hombre. Al igual que la filosofía de Sócrates y Platón, la moral judeo cristiana y el monoteísmo serían la causa de la decadencia del espíritu griego antiguo pues supone el triunfo de lo apolíneo sobre lo único real, lo dionisiaco.

Muy en consonancia con el vitalismo se encuentra su propuesta respecto al *superhombre y la voluntad de poder*. El superhombre es el nuevo estado de la humanidad que debe superar la decadencia, degeneración y debilitamiento de su fortaleza producto de la moral de rebaño. La entronización de este superhombre solo será posible tras la muerte de Dios.

Nietzsche, en su obra *La Gaya Ciencia* además de hacer una dura crítica al cristianismo, anuncia la muerte de Dios:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: « ¡Busco a Dios, busco a Dios!»? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. « ¿Es que se ha perdido?», dijo uno. « ¿Se ha extraviado como un niño?», dijo otro. « ¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?» —así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. « ¿A dónde ha ido Dios?», gritó, « ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! (Nietzsche, 1990, p. 114).

La muerte de Dios significa la eliminación del mundo sobrenatural y por tanto, también de todos aquellos valores vinculados a Él. Por lo que, con la proclamación de la muerte de Dios, ya no habrá un valor moral absoluto que guíe la conducta humana. El hombre queda así, abandonado a sus propias fuerzas. Es necesario, entonces, la instauración del superhombre, teoría que desarrollará en su obra *Así habló Zaratustra*.

Según Fazio y Fernández (2009), la muerte de Dios en Nietzsche resulta muy ambigua, dado que, no tendría una significación única. Por un lado significa la supremacía del hombre como consecuencia de la desaparición de Dios; y, por otro lado, también significa la presencia del ateísmo imperante en la modernidad:

La desaparición de Dios borra todo punto de referencia: ya no hay un horizonte (...) al no haber un absoluto, todo deviene en relativo y sin valor. En este sentido, la muerte de Dios es una tragedia: el necio que anuncia la muerte de Dios tiene que despertar a los ateos que no se

han dado cuenta de las consecuencias tremendas que trae consigo dicho acontecimiento (p. 154).

Con la muerte de Dios, se abre paso a la ***divinización y autonomía absoluta del hombre*** y con su teoría del eterno retorno aparecerá su metafísica invertida donde el devenir y lo contingente ocupará el lugar del ser.

Por eso en Así habló Zaratustra, Nietzsche presenta en primer lugar al nuevo hombre que está llamado a superarse, a ser como dios, a suplantarse al viejo Dios que ha muerto:

El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas? ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¿vea el superhombre el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2003, p. 36)

Este superhombre, no tiene ningún referente de trascendencia:

...El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre,-una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar tras, un peligroso estremecerse y pararse. *La grandeza del hombre está en ser un*

puede y no meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y no un ocaso (Nietzsche, 2003. p. 38).

Cuando Dios muere, el lenguaje del ser humano ya no va dirigido a nombrar a Dios sino a Él mismo. Ahora sus ideales serán proyectados hacia él mismo y a la creación de su propio ser. En este sentido el superhombre es el héroe afirmador porque dice sí a la vida, a la fuerza, al caos y a la diferencia:

Será capaz de decir sí a la vida, no despreciará su cuerpo, no amará al prójimo sino al amigo. Será un hombre libre, capaz de darse a sí mismo el bien y el mal, y de imponer la ley de su propia voluntad: como todos los valores se han devaluado, hay que crear nuevos valores que dependan exclusivamente de la autonomía absoluta del hombre. El superhombre debe superar a Dios, pero también debe superar las consecuencias negativas de su muerte, es decir el nihilismo. (Fazio y Fernández, 2009. P. 158).

Ahora bien, para que este superhombre se imponga es necesario, **la voluntad de poder**. Esta propuesta que hace Nietzsche es muy parecida a la de Schopenhauer pero sin sentido de trascendencia.

Para Nietzsche⁸, son los hombres quienes han dado lugar a los valores morales, pues, los hombres enfrentados entre sí han creado el bien y el mal y por tanto los valores morales son necesarios para dicha convivencia. Sin embargo, para Nietzsche estos valores no tienen ningún fundamento absoluto y como evidencia de esa realidad habla de los sacerdotes judíos que para imponer sobre los demás las tablas de la ley necesitan recurrir a mentiras ideales como: Dios, salvación del alma, etc., y así se va imponiendo según Él una voluntad de poder en sentido negativo, pues, ésta constituye

⁸ Estos datos son tomados –no literalmente- de la parte introductoria de la obra de Nietzsche “Así hablaba Zaratustra” desarrollada por Dolores Castrillo Millart Mirat y traducida por Carlos Vergara.

la expresión de una voluntad débil que no puede atreverse a reconocer su propio poder.

Esta situación se empeorará, por tanto, unida al gran acontecimiento acaecido en la modernidad: “la muerte de Dios” (Dios era el dispensador de sentido para el mundo, para los códigos morales). Este acontecimiento - también celebrado por los librepensadores de la época ilustrada- ha hecho que la razón ocupe el trono vacante del viejo Dios desposeído. Sin embargo, para Nietzsche este Estado de razón creado, sigue siendo un ídolo mentiroso. Así la moral bajo forma religiosa o laica convierte al hombre en un ser manso, dócil e impotente no solo porque eleva al rango de virtud suprema los rasgos de decadencia sino porque al ocultar tras el manto de las ficciones metafísicas la auténtica procedencia de los valores (que no es otra que la voluntad de poder) le conduce al olvido de su poder creador.

La verdadera liberación solo tendrá lugar cuando el hombre recupere la conciencia de su voluntad creadora, cuando se sepa a sí mismo como el único artífice de sus valoraciones, esto es lo que designó con el nombre de transvaloración.

Para Nietzsche al igual que Protágoras:

...El hombre tiene que ser medida de todas las cosas; tiene que crear nuevos valores y ponerlos en práctica. El hombre embrutecido inclina la cabeza ante las crueles ilusiones de lo sobrenatural. El superhombre «ama la vida» y «crea el sentido de la tierra», y permanece fiel a esto. En ello consiste su voluntad de poder. (Reale y Antiseri, 1988, p. 392).

Nietzsche, propone que el hombre busque una moral totalmente distinta a la del Cristianismo, por eso en contrapartida, propone valores como la fuerza, la valentía y lo corporal. Sin embargo, esto solo será posible a través de una transmutación de los valores, que implica hacer valioso lo

que antes se pensaba como despreciable. Así el hombre realmente valioso, el “superhombre”, impone su voluntad creando su propia moral.

La teoría del vitalismo, del superhombre y la voluntad de poder, se tornaran luego como precedentes para la propuesta que hará Sigmund Freud y posteriormente tierra fértil para el pensamiento subyacente en la ideología de género. Pues, con la idea de “Dionisos” como imagen de la fuerza instintiva y de salud, de ebriedad creativa y pasión sensual, no hace más que exaltar lo sensitivo sobre lo racional como algo que deba darse. Esto aplicado al campo de lo sexual, se podría interpretar que es necesario explorar las múltiples opciones que surgen en nuestras sensaciones como algo natural y normal moralmente hablando; esto sería lo que propiamente le correspondería al superhombre en el ejercicio de su voluntad de poder. Es exactamente una transmutación de los valores objetivos por aquellos que el superhombre crea e impone o simplemente permite que se despliegue.

Jean Paul Sartre (1905-1980)

Nació en París el 21 de junio de 1905. Durante su infancia y los primeros años de su juventud Sartre será educado en un medio burgués e intelectual, que marcará buena parte de su formación intelectual. Estudió Filosofía en la Escuela Normal Superior de París. En 1929 conoció a Simone de Beauvoir, a quién permaneció unido pero sin casarse con ella. Enseñó filosofía en centros de enseñanza media de Le Havre y de París hasta el comienzo de la segunda guerra mundial. Entre 1933 y 1934 recibió una beca que le permitió estudiar el pensamiento de Husserl y Heidegger en Berlín. Durante los años de guerra fue hecho prisionero por los alemanes, pero logra que lo liberen. Poco después volvió a Francia, donde junto con Merleau-Ponty fundó el grupo de resistencia intelectual llamado “Socialismo y libertad”. Su compromiso político con el marxismo se expresa en su conferencia programática de 1946: El existencialismo es un humanismo. En las dos últimas décadas de su vida realizó viajes políticos a Cuba, donde se encontró con Fidel Castro y Che Guevara, y a Moscú donde fue recibido por Kruschev pero esto no le impidió realizar una activa labor

de filósofo, novelista, ensayista, dramaturgo, conferenciante y escenógrafo cinematográfico. Sartre murió en 1980.

Sartre escribió varias obras, sin embargo, para este análisis describiré aquellas relacionadas con el tema de la libertad, en especial: *El ser y la nada* (1943) y *el existencialismo es un humanismo* (1946).

Tener, hacer y ser, es el subtítulo que Sartre pone a la cuarta parte de su obra *el ser y la nada*. En este apartado desarrolla más detenidamente su teoría sobre la libertad. Hay que empezar diciendo que para Sartre no existe una esencia humana singular a la que los individuos humanos se ajusten, sino más bien, es la existencia de cada uno que al ir ejerciendo nuestra libertad en las diversas situaciones que nos toca vivir la que determina nuestro ser. Por tanto, para él la existencia es anterior a la esencia: "...la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del Dasein en general: «En ella la existencia precede y determina a la esencia»" (Sartre, 1993, p. 464). Si la libertad no tiene esencia, se convierte entonces en el fundamento de todas las esencias. La libertad, "es precisamente la nada que ha existido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a hacerse, en lugar de ser" (Urdanoz, 1978, p. 674). En el ser humano –según Sartre– no existe una naturaleza humana, sino que es el hombre el que se hace eligiéndose. Lo que llega a ser depende de sus elecciones.

Concretamente, se puede decir que:

El hombre construye libremente su ser, sin estar constreñido por ningún proyecto o límite que lo determine previamente: se hace a sí mismo. Por esta razón, para Sartre el modo de ser del hombre es un caso singular, pues, es el único ser para el cual la existencia precede a la esencia (Fazio y Fernández, 2009, p.379).

Conviene especificar que Sartre utiliza dos términos en su teoría: el ser en sí y el ser para sí. El ser en sí es la masa, la materia, lo inerte, lo mecánico;

es el ser que le pertenece a todos los demás seres. En cambio el ser para sí, es la conciencia, pero también y más profundamente es libertad y en ese sentido, se opone radicalmente al ser en sí. El ser para sí, le corresponde únicamente al hombre en cuanto es consciente de su propio ser. Sartre dice:

Soy, (...) un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia no-tética de existir. (Sartre, 1993, p. 464).

La libertad pertenece a la estructura misma de la conciencia en ese sentido se está condenado a ser libre, pues, no se puede dejar de elegir y, por tanto, de estar expuesto al fracaso y a ser nada frente al mundo y frente a los hombres: “Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: **estoy condenado a ser libre**. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad más límites que ella misma o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres” (Sartre, 1993, p. 466).

Una vez que el hombre ha sido arrojado a la vida, se vuelve responsable de todo lo que hace, de su proyecto fundamental: su vida. Nadie tiene excusas válidas: si se fracasa, se fracasa porque se ha elegido fracasar. Buscar excusas significa tener mala fe: la mala fe presenta lo querido como si fuese una necesidad inevitable.

Esta libertad constitutiva coincide en el fondo con la nada y por eso surge la angustia ante la libertad:

El hombre se elige; su libertad es incondicionada: puede cambiar en cualquier momento su proyecto fundamental. Al igual que la náusea constituye aquella experiencia metafísica que desvela la gratuidad y el absurdo de las cosas, la angustia es la experiencia metafísica de la nada, de la libertad incondicionada. En efecto, el hombre, y sólo el

hombre, es «el ser por el cual existen todos los valores» (Reale y Antiseri, 1988, p. 540).

Es en la angustia donde el hombre comprende su ser como libertad originaria: “La libertad se nos revela a través de la angustia: nos damos cuenta que nuestras elecciones dependen de nada más que de nosotros mismos y de que son injustificables, porque son determinaciones gratuitas de nuestro ser” (Elders, 1977, p. 213).

La angustia es la forma que tiene el ser humano de darse cuenta de su nada. Por eso, huye de la angustia o trata de enmascararla, es por eso que el ser humano busca identificarse con ciertos roles, con ciertas respuestas tomadas de otros, pretendiendo entender la libertad solo como una propiedad entre otras. Pero el ser humano no puede liberarse de la angustia, puesto que es, su angustia, y por eso tampoco puede escapar de su libertad. Y en ese sentido el ser humano está, condenado a ser libre.

Sartre hace referencia a la libertad casi siempre en un sentido negativo. A través del “para sí”, huye de su ser y nihiliza el “en sí”; la libertad lo hace ser continuamente algo distinto de lo que puede afirmarse de él.

Su teoría sobre la libertad también es expuesta en su obra el existencialismo es un humanismo. En esta obra enfatiza su teoría de que la existencia precede a la esencia, premisa que según Sartre era común a todos los existencialistas, sin embargo, esto no era verdad. Heidegger por ejemplo, se niega a considerarse existencialista, y autores como Diderot y Voltaire, a pesar de su ateísmo, consideraban que el hombre posee una naturaleza humana. En la primera parte de su obra Sartre, además de hacer una defensa del existencialismo hace mención a dos tipos de existencialismo: el existencialismo cristiano (que tiene como representantes a Gabriel Marcel y Karl Jaspers) y el existencialismo ateo (en el que coloca entre otros a Heidegger y a él mismo).

En esta obra, Sartre identifica al hombre con su libertad. Por tanto, el hombre no es una esencia fija: es aquello que proyecta ser. En él, la existencia precede a la esencia. Esto significa que el hombre no está sometido a ningún determinismo, pues, el hombre es libre, el hombre es libertad.

“¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla” (Sartre, 2004, p. 31).

Al ser la libertad absoluta en el hombre, solo él es el responsable de todo, Sartre confiere una total confianza en la buena decisión que hacemos para nosotros y para los demás:

“Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombre (...) cuando decimos que el hombre elige, entendemos que cada uno de nosotros elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres (...). Elegir esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos” (Sartre, 2004, págs. 33-34).

Se deduce pues, que para Sartre, nuestra responsabilidad es mucho mayor de la que uno piensa porque compromete a toda la humanidad. Dice Sartre que todo hombre debe preguntarse ¿Soy yo quien tiene derecho a obrar de tal manera que la humanidad se rija según mis actos? Y si no se pregunta por eso es porque su angustia se enmascara. Solo en este sentido

dice que la angustia no es inacción ni quietismo; es la condición misma de la acción, porque supone enfrentar una pluralidad de posibilidades y cuando se elige una, adquiere valor porque ha sido elegida.

Sartre no está de acuerdo con una moral laica por eso postula por la existencia a priori de algunos valores:

“..., para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que algunos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc., haremos por tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no existe” (Sartre, 2004, págs. 40-41).

Sartre, muy consecuente con su pensamiento, describe lo que sucede al hombre sin Dios y sin valores trascendentes, una realidad que se percibe mucho en la actualidad:

“Si (...) Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, ni justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2004, págs. 42-43).

Queda claro el camino hacia donde conduce el existencialismo ateo que propone Sartre. Si Dios no existe, la vida misma carece de sentido; y sólo cabe hablar del sentido que cada uno le da, de los valores que cada uno inventa.

Para Sartre el existencialismo es un humanismo, pero no se trata de un humanismo que valora a la humanidad por la excelencia de alguno de

sus miembros, ni por la supuesta bondad que posee en sí misma. Es un humanismo en cuanto no hay otro legislador que el hombre mismo.

Sartre es posiblemente, el autor existencialista que más ha influido en el tema que estoy desarrollando. Su propuesta de libertad absoluta se convierte en uno de los pilares más fundamentales de la ideología de género. Si la libertad es elemento constitutivo más radical del ser humano, entonces todo depende de nuestras opciones, pues, nuestra libertad será pura elección, abierta a todas las posibilidades. Este tipo de libertad, finalmente es una libertad vacía, un puro elegir indeterminado, que coincide en el fondo con la nada. Una libertad que, paradójicamente, se presenta como la fuente de valores y como la nada que constituye el mundo. De ahí surge la angustia de saberse una pasión inútil.

En la ideología de género, las variadas opciones sexuales se asumen desde una decisión personal, por tanto, se apela a la proclamación de una libertad absoluta para poder hacerlo.

1.2.3.3 Sigmund Freud, Wilhelm Reich y Herbert Marcuse y la gran revolución sexual

En el siglo XX y XXI se ha propagado variadas teorías en contra de la familia y con una visión reduccionista de la sexualidad centrado únicamente en el ámbito del placer. Este modo de ver y entender la sexualidad no surgió de la noche a la mañana, sino que se ha ido fraguando muy poco a poco.

En los siglos XVII, XVIII y XIX, algunos intelectuales promovieron sobre todo en Europa, modelos de ética con matiz utilitarista y relativista y dentro de este contexto se considera bueno a aquello que promueve la mayor felicidad para el mayor número de personas. Las acciones humanas ya no se valoraran por lo que son sino por las consecuencias que traen.

El utilitarismo o consecuencialismo degenera los conceptos de placer, deber o felicidad cuando los propone como criterio de lo moral y en ese sentido resulta devastador para la persona porque los beneficios se miden

solo en función de la utilidad y de criterios subjetivistas. De igual forma, el utilitarismo al identificar el bien con lo útil y el mal con lo inútil, acoge un criterio ético fundamental: promover el máximo placer para el mayor número de personas y por ende evitar el dolor como si fuese idéntico a lo “malo” desde el punto de vista ético. Dentro de este marco resulta valedero el principio “el fin justifica los medios”.

Todo este panorama prepara y acoge con facilidad teorías o propuestas de autores que marcaran el nacimiento de una nueva contracultura que se presenta como una actitud de rebeldía ante toda clase de autoridad y tradición.

La revolución sexual nace de una propuesta de ideólogos de la escuela de Frankfurt. La “escuela de Frankfurt” nace con la creación del Instituto para la Investigación social, agregado a la Universidad de Frankfurt (Alemania), estaba constituido por un grupo de investigadores que se adherían a las teorías de Hegel, Marx y Freud. La propuesta de esta escuela era la de un comunismo abierto más apto para propagarse en occidente (Europa y América). La integraron pensadores de diversas disciplinas: filosofía, sociología, historia, economía, psicología, etc., cuyo punto en común fue difundir el marxismo en países refractarios a su versión leninista. (Scala, 2010, p.17).

Autores como Wilhem Reich y Herber Marcuse pretendieron fusionar algunas ideas del marxismo, aunque más concretamente las ideas de Engels con las de Sigmund Freud. Estos autores cambian e interpretan la lucha de clases por la lucha de sexos, así la mujer sería la clase oprimida y el varón la clase opresora y para solucionar este problema plantean la “liberación sexual”, lo que significa el ejercicio de la sexualidad sin ningún tipo de limite. (Scala, 2010, págs. 17-18).

Esta revolución sexual alcanzó su máxima expresión pseudocientífica en el fraudulento “informe Kinsey” de finales de los años 40 y tuvo su máximo desarrollo entre 1960 y 1980 aunque sus consecuencias y extensión

siguen vigentes y en pleno desarrollo en muchos aspectos hoy. Este informe reúne dos investigaciones relacionadas con: el comportamiento sexual del hombre (1948) y con el comportamiento sexual de la mujer (1953) y han sido elevados a dogmas científicos. Los partidarios de la revolución sexual los consideran como el referente científico más sofisticado en torno a las prácticas sexuales.

A continuación, haré referencia brevemente a estos autores pues, conviene identificar elementos de su pensamiento que se han incorporado y arraigado en la ideología de género como precedentes.

Sigmund Freud (1856-1939)

Nació en el seno de una familia judía. Se doctoró en medicina en Viena, en 1881, aunque según su propio testimonio no siempre tuvo inclinación por la carrera: “pese a no haber sentido nunca una especial propensión por la condición y oficio médicos” (Reale y Antiseri, 2010, p.67). Se dedicó al estudio de enfermedades nerviosas, atraído por la fama que Charcot (profesor de anatomía patológica y enfermedades del sistema nervioso). Es así, como se introduce poco a poco en la investigación de la técnica hipnótica y de la histeria, llegando a fundar y crear –posteriormente- su teoría psicoanalítica.

Esta teoría Psicoanalítica, lo desarrollo en varios de sus escritos como: Tótem y tabú (1913), Más allá del principio de placer (1920), El “yo” y el “ello” (1923), Psicología de las masas y el análisis del “yo” (1921), El porvenir de una ilusión (1927), etc. De igual forma, en su teoría psicoanalítica son clave la incorporación de algunos términos como: Inconsciente, reprensión, censura e interpretación de los sueños, el concepto de “libido”, el complejo de Edipo, la estructura psíquica del Ello, yo y superyó, entre otros; es por ello, que haré breve referencia a algunos de estos conceptos que darán consistencia a la propuesta que hace la revolución sexual y la ideología de género posteriormente.

El **inconsciente**, en la teoría psicoanalítica de Freud es “la parte del aparato psíquico donde se encuentran reprimidos los deseos y pulsiones que avergüenzan al yo y que la censura ejercida por el superyó mantiene a raya (ideas, valores y vivencias de todo tipo). Según Freud, el núcleo de lo inconsciente está constituido por representaciones pulsionales que aspiran a descargar su propia energía, por movimientos de deseo” (Reale y Antiseri, 2010, p.69).

El inconsciente es uno de los descubrimientos de Sigmund Freud, con esta teoría elimina la noción que identificaba consciente con psíquico. Sin embargo, también lo concibe como el espacio en el que se albergan los deseos, los instintos y recuerdos que el sujeto reprime por resultarle inaceptables, a causa de sus propias valoraciones morales. La inconsciente forma parte de la estructura psíquica y se identifica en gran medida con el ello.

El concepto de “**Libido**”, Freud “reduce la vida humana a una libido originaria, es decir a una energía conectada básicamente con el deseo sexual: análoga al hambre en sentido general, la libido designa la fuerza a través de la cual se manifiesta el instinto de absorción de los alimentos” (Reale y Antiseri, 2010, p.70). Freud al investigar sobre la causa que provoca la neurosis, resuelve que todo se debe a que las personas en su infancia reprimen las pulsiones sexuales por ser consideradas como pecaminosas y esta es justamente la diferencia con otras tendencias naturales como la del hambre y sed que no se reprimen. Sostiene además, que esa sexualidad reprimida aparece mediante una enfermedad o retorna a través de diversos sueños. Justifica su teoría diciendo que “los sueños de los adultos remiten con frecuencia a deseos insatisfechos –deseos incumplidos- de la vida sexual infantil” (Reale y Antiseri, 2010, p.70). Es aquí donde propone una interpretación muy peculiar sobre la sexualidad infantil.

Freud (Reale y Antiseri, 2010, p.71), considera que la **sexualidad infantil**, se manifiesta independiente a la función reproductora, al servicio de la cual se pondrá más tarde. Manifiesta también que se expresa como

“autoerotismo” y por está configurada en tres fases: a) la primera es la denominada fase oral, que “aparece bajo el predominio de los componentes orales”. Un ejemplo de esta fase es la relacionada con el placer que encuentran los recién nacidos en la succión, esta fase abarcaría el primer año de vida; b) la segunda se denomina la fase anal que se caracteriza por el placer de satisfacer el estímulo de las evacuaciones, esta etapa abarcaría el segundo y tercer año de vida; c) la tercera fase la denomina fálica y comprende el cuarto y quinto año de vida, en esta etapa el niño encontraría placer al tener contacto con sus genitales y al experimentar un particular interés por sus progenitores. Es en esta etapa, en donde según Freud los niños experimentan ciertos complejos: el niño descubre el pene y tal descubrimiento va acompañado por el temor de perderlo (complejo de castración) y en el caso de las niñas se daría lo que Freud califica como “envidia del pene”. Estos complejos se presentarían en la etapa adulta y serán la causa de la neurosis.

La estructura psicológica: ***el Ello, el Yo y el Superyó***, el Ello es según Freud “el conjunto de las pulsiones inconscientes de la libido; es la fuente de energía biológico-sexual; es lo inconsciente amoral y egoísta” (Reale y Antiseri, 2010, p.74). El Yo, “es la fachada del ello, su representante consciente, la punta consciente del iceberg que constituye el ello” (Reale y Antiseri, 2010, p.74), el Yo sería el ámbito consciente encargado de equilibrar las inclinaciones del ello con las obligaciones del Superyó. Y el Superyó, “es la sede de la conciencia moral y del sentimiento de culpa. Nace en cuanto interiorización de la autoridad familiar y a continuación se desarrolla como interiorización de las demás autoridades, como interiorización de los ideales, los valores y los modos de conducta propuestos por la sociedad, a través de una sustitución de la autoridad de los padres por la de los educadores, maestros y modelos ideales” (Reale y Antiseri, 2010, p.74).

Freud considera que el ser humano se encuentra constantemente en una lucha entre el “ello” y el “superyó”, entre el principio de placer y el

principio de realidad. El principio de realidad será el encargado de encausar o reprimir al principio de placer (impulso originario de una energía de tipo biológico-sexual que resulta ser una manifestación directa o indirecta del instinto sexual). Sin embargo, a pesar de la represión ejercida, el instinto no se da por vencido y por tanto, -si no logra sublimarse⁹- terminará transformándose en neurosis.

De igual manera, para Freud la historia y la cultura son el resultado de dicho enfrentamiento (entre el principio de placer y de realidad), pues tanto el pensamiento como el arte y la religión son solo producto de la sublimación de una libido siempre insatisfecha. Es más, para Freud toda creencia religiosa individual o colectiva, quedará reducida a una neurosis obsesiva.

El Psicoanálisis en Freud surgió como un método de investigación y terapia para tratar la neurosis, sin embargo, poco a poco se convirtió en una teoría general del comportamiento humano. Esta propuesta tiene su acierto respecto al descubrimiento del inconsciente y su importancia en la conducta humana, que hasta entonces no se había identificado ni profundizado. Sin embargo, el error de su teoría psicoanalítica radica en que todo lo reduce a impulso instintivo sexual (libido). En efecto, Freud incurre en un reduccionismo antropológico: Todo en el ser humano se explica a través de su “conducta sexual”, independientemente de que éste posea otras dimensiones que forman parte de su ser personal. Esto, a su vez se convierte en el fundamento de otros errores que surgen a partir de su teoría. Por ejemplo, siguiendo la lógica del pensamiento de Freud la libertad sería tan solo “una reacción instintiva ante un estímulo producido por la pulsión libidinosa” (Colom y Requena, 2012, p. 47).

La teoría de Sigmund Freud ha sido muy cuestionada por falta de autenticidad en sus resultados y tal como mencionan Colom y Requena

⁹ Sublimación en el contexto del psicoanálisis significa transformación de los impulsos instintivos en actos más aceptados desde el punto de vista moral o social.

(2012, p. 48) “también la experiencia desmiente su planteamiento: después de diversas décadas de una amplia libertad sexual, las neurosis, lejos de disminuir, han aumentado y la obsesión por este tema es patente en grandes sectores de la humanidad”. Sin embargo, su teoría ha sido citada como autentico descubrimiento por muchos autores pseudo científicos para sustentar sus propuestas en el ámbito de la sexualidad humana, tal es el caso de Wilhelm Reich y Herber Marcuse, por ejemplo.

Wilhelm Reich (1897-1957)

Reich se ha caracterizado por su intento de crear una síntesis entre el marxismo y la teoría de Freud. Pero la implantación de su teoría no le resultó nada fácil, pues, tuvo que enfrentar variadas estructuras de pensamiento predominantes en ese momento:

Cuando, en 1928, fundé en Viena la Sociedad Socialista de Información e Investigación Sexuales (...), se negaban los derechos genitales a los niños y adolescentes. No se podía uno imaginar que los padres tolerasen los juegos genitales de los niños, ni siquiera que los considerasen como la prueba de un desarrollo natural y sano. La sola idea de que los adolescentes pudieran satisfacer su necesidad de amor en el abrazo natural, causaba horror. A quien se atrevía solamente a mencionar estos derechos, se le cubría de oprobio. (Reich, 1985, p. 9).

Por su radicalismo izquierdista fue rechazado, incluso, por las ortodoxias marxista y psicoanalítica:

En la guerra declarada contra las primeras tentativas de asegurar la vida de amor de niños y adolescentes, se aliaron grupos humanos que, de siempre, eran enemigos irreconciliables: eclesiásticos de todos los credos, socialistas, comunistas, sicólogos, médicos, sicoanalistas, etc. En los lugares en que yo mantenía consultas de higiene sexual y en las reuniones de grupos de higiene mental (...)

aparecían moralistas y sofistas que profetizaban la ruina de la especie humana como consecuencia de la inmoralidad. Políticos irresponsables que prometían a las masas el paraíso en la tierra, nos expulsaban de sus organizaciones porque defendíamos los derechos de los niños y de los adolescentes al amor natural. (Reich, 1985, p. 9-10).

Wilhelm Reich nació en Austria en 1897, médico psicoanalista discípulo y colaborador muy cercano de Freud, aunque después se apartó radicalmente de su teoría. Perteneció a la Sociedad Psicoanalítica de Viena así como también fue miembro activo del Partido Comunista Alemán. Se sabe de su infancia y juventud gracias a su autobiografía denominada “Pasión de juventud”, publicada después de su muerte en 1988. En ella, no hace más que relatar su obsesión por el sexo a temprana edad, sus primeras experiencias sexuales con adultos y animales y su adición a los burdeles, etc. Sin duda, mucho de lo que experimentó en esa etapa de su vida se debe a la forma de vida que llevaban sus padres, pero sobre todo influirá en toda su posterior propuesta psicoanalítica sexual.

Así como fue expulsado de los círculos comunistas y de la escuela psicoanalítica por la radicalidad de sus planteamientos, también fue perseguido por el régimen nazi en Alemania a consecuencia de la publicación de su libro “Psicología de Masas del Fascismo” por ser contrarrevolucionario y, posteriormente, juzgado en Estados Unidos por estafa a raíz de la venta y alquiler de una caja –experimento realizado por él mismo- que supuestamente servía para medir y almacenar “orgona”¹⁰, que

¹⁰ El “orgon” era la energía vital de todo organismo. La fuerza motora del reflejo del orgasmo. Reich consideraba que esta energía vital estaba presente en todas partes, y podía ser positiva o negativa, teniendo por lo mismo efectos buenos o malos sobre los organismos vivos. Con el fin de hacerlo visible, construye en 1940 el primer Acumulador de Energía Orgónica, una especie de caja de madera o de otro material orgánico pero con revestimiento interno de metal, para absorber y atraer la energía orgónica. El objetivo de Reich era hacer fluir la energía en el cuerpo de sus pacientes. Así, enfermedades como el cáncer podían

según Reich favorecía en las terapias de cualquier enfermedad. Sin embargo, la Agencia Federal de Alimentos y Medicamentos de EE. UU., afirmaba en su demanda que después de siete años de investigación, el acumulador de “orgona” no funcionaba y esto justamente porque la energía “orgona” no existía. Ésta fue la razón por la que se le condenó a dos años de prisión en 1954, dos años después fue diagnosticado de esquizofrenia progresiva. En 1957 Reich muere en la cárcel de un ataque al corazón, esto tuvo lugar un día antes de apelar su sentencia. Sus escritos fueron quemados, sin embargo, este acto provocó curiosidad por el autor y en los años sesenta, gracias a un grupo estudiantil europeo se difunde nuevamente su pensamiento.

Reich fundamentó gran parte de su teoría en su obra la revolución sexual, donde “comparte la creencia freudiana de que gran parte de la sociedad sufre patologías mentales a causa de la represión sexual; pero, aplicando el análisis marxista, sostiene que esta represión facilita el dominio de la clase burguesa, en cuanto garantiza la pasividad de las otras clases y que éstas respeten la autoridad sin objetar” (Colom y Requena, 2012, p. 47).

Al igual que Rousseau pensaba que el hombre es bueno por naturaleza pero, según él, esa “condición natural, sencilla, bondadosa, se corrompe merced a la represión sexual. Entonces aparecen los «impulsos y fantasías peligrosos», irracionales (Reich, 1985, p. IV). Y para confirmar que la represión sexual está al servicio de la dominación, creó en Austria los llamados “dispensarios de higiene sexual” a través de la Asociación Socialista para consultas sexuales, en los que “acercó a las clases populares el conocimiento y la terapia psicoanalíticas, circunscritas hasta entonces al usufructo de una minoría burguesa” (Reich, 1985, p. IV).

también ser tratadas, pues, para él no eran más que acumulaciones de orgones negativos. Este experimento nunca fue admitido por la Comunidad Científica Internacional.

Según Reich, a través de esta experiencia, pudo constatar cómo la dominación del capital, y por ende el trabajo alienado, tienen como consecuencia la represión y la angustia, la renuncia al goce sexual y la disminución de la aptitud de vivir. Sin embargo, a través de estos dispensarios de higiene sexual, además de brindar consejería de toda temática, aprovechó para promover –como “autoridad científica”- las relaciones sexuales en los adolescentes que podrían estar expuestos a enfermedades neuróticas como consecuencia de la continencia o represión sexual que mantenía; de igual forma, las aconsejaba en parejas que querían vivir en unión libre y sin la atadura del matrimonio o en mujeres que estaban casadas pero que no soportaban la infidelidad del marido, etc., y esto, lo aconsejaba como una alternativa de solución ante las enfermedades neuróticas. Por ejemplo, ante un caso de adolescentes enamorados que vivían supuestamente angustiados por no poder vivir tranquilamente su vida sexual activa comenta:

Les expliqué la fisiología de la pubertad y de la relación sexual, los obstáculos sociales, el riesgo de engendrar un hijo y los métodos anticonceptivos. Les dije que pensarán en todo ello y les aconsejé que volvieran a verme. Pasadas dos semanas, volvieron alegres y agradecidos, entusiasmados por su trabajo. Habían vencido todas las dificultades interiores y exteriores. Seguí el caso todavía unos meses y llegué a la persuasión de que había podido salvar a dos jóvenes de la enfermedad (Reich, 1985, p. 92).

Entre los variados obstáculos que encuentra para poner en marcha su teoría está la moral sexual existente porque la considera antisexual y mayor causante de la neurosis social. Se enfrenta a ella, proponiendo una educación sexual desde la más temprana edad:

La experiencia médica enseña que de la inhibición sexual nacen la enfermedad, la perversión y la lascivia. Trataremos de formular las condiciones y las consecuencias de una educación favorable a la sexualidad. Si no se tiene vergüenza de estar desnudos delante del

niño, éste no desarrollará en sí ni la timidez, ni la lascivia; querrá, sin duda, satisfacer su curiosidad sexual (Reich, 1985, p. 87).

En este mismo contexto, considera que la masturbación es un fenómeno natural del que el niño debe tener experiencia, de igual forma considera natural que el niño pueda presenciar el acto sexual:

¿Qué se podría responder a un moralista cínico que preguntara por la razón que impide al niño asistir al acto sexual? ¿No lo han escuchado casi todos los niños, como lo confirma la experiencia sicoanalítica? ¿No ha visto el niño el apareamiento de animales? Ante estas preguntas se debe tener el coraje de la honradez y confesar que no hay objeciones de peso —si no es el peso moral, lo que reforzaría la posición de nuestro moralista cínico— para que el niño asistiera al espectáculo. Y si con todo, no se le permite, habrá que revestirse de valor y confesar que no se le priva en interés suyo sino por el egoísmo de no ser molestados en el placer con su presencia (Reich, 1985, p. 87).

Todo este tipo de aberraciones que propone el autor no han hecho más que distorsionar una adecuada educación sexual en los niños, jóvenes y adultos; realidad que desgraciadamente se vive en la mayoría de países en la actualidad y que ha sido tierra fértil para que la ideología de género se enraíce y propague. Reich ha influenciado sobre todo en las feministas radicales, en universitarios de izquierdas, en profesores de educación sexual de corte secular y en todo aquel que se muestre enemigo de la familia como institución natural, entre otros.

Como buen seguidor del pensamiento marxista —sobre todo de Engels— consideraba que la familia monogámica y patriarcal, era la fuente principal de represión, el ámbito donde se propiciaba el autoritarismo, donde se preparaba al individuo en su futuro rol pasivo y donde se reproducía la ideología de la sociedad capitalista. Así, lo expresa:

Ella influencia al niño en el sentido de ideología reaccionaria, no solamente como institución de carácter autoritario sino, como lo vamos a ver en seguida, por obra y gracia de su estructura-propia; es el enlace entre la estructura económica de la sociedad conservadora y su superestructura ideológica; su atmósfera reaccionaria se incrusta inexorablemente en cada uno de sus miembros. Por su forma propia y por influencia directa, transmite las ideas y actitudes conservadoras al orden social del momento; además, sobre la base de su estructura sexual de la que nace y de la que, a su vez, engendra, la familia tiene un influjo conservador directo sobre la sexualidad de los niños (Reich, 1985, p. 95).

De igual manera, Reich consideraba que la moral sexual era una especie de cobertura que favorecía la existencia del matrimonio monogámico y que este estaba principalmente al servicio de una sexualidad meramente reproductora. “Interpretar la necesidad sexual como función biológica, esencial o exclusivamente al servicio de la procreación, es uno de los métodos represivos de la sexología conservadora” (Reich, 1985, p. 75).

Consecuentemente, la educación sexual en la familia también sería nociva para el individuo, porque estaría encaminada hacia una sola dirección la reproducción biológica dentro del matrimonio o lo que es lo mismo la represión sexual:

La educación sexual familiar daña, por necesidad, la sexualidad del individuo. Si este o aquel individuo logra, a pesar de todo, hacer una vida sexual sana, es de ordinario a expensas de sus lazos familiares. La represión de las necesidades sexuales provoca una debilidad general en las facultades intelectuales y emocionales, sobre todo por lo que respecta a independencia, fuerza de voluntad y capacidad crítica. (Reich, 1985, p. 100).

Wilhelm Reich, fue un filósofo psicoanalista preparado especialmente para conducir a la humanidad hacia los más nefastos derrotos. Es sin duda

el mayor promotor de la permisividad sexual y su pensamiento, ha influido mucho en la mentalidad del siglo XX, ha tenido entre sus seguidores a Herbert Marcuse y Erich Fromm, los dos de la escuela de Frankfurt. De igual manera, toda su teoría ha sido muy provechosa para los intereses de la ideología de género, tal como se percibe en las propuestas hechas por la feminista radical Kate Millett.

Herbert Marcuse (1898-1979)

Marcuse es de descendencia judía, de familia acomodada y de la alta burguesía. Nació en Berlín en 1898. Entra a formar parte del Partido Socialista Alemán a los 19 años y lo abandona dos años después considerando que el proletariado -representado por el Partido Socialista- ha perdido su fuerza revolucionaria (Colom y Requena, 2012, p. 61).

Estudia filosofía en la Universidad de Berlín y luego en Friburgo donde se doctoró en 1921. En 1929 regresó a Friburgo donde estudió con Husserl y Heidegger quienes influyeron considerablemente en la formación de su pensamiento. Gracias a Heidegger preparó su tesis de habilitación a la universidad, sin embargo, sus relaciones se volvieron muy tensas por la inclinación marxista de Marcuse.

A finales de 1932, se incorpora a la Escuela de Frankfurt. En 1933 abandona Alemania, yendo primero a Suiza y luego a los Estados Unidos (1934). En Nueva York colabora con *Horkheimer* y Adorno dando nueva vitalidad a la «Escuela de Frankfurt»; ésta se traslada a su sede inicial de Alemania en 1950, pero Marcuse, permanece en Estados Unidos y trabaja como profesor en diversas universidades norteamericanas; hacia el final de su vida, ya jubilado, se incorpora a la Universidad de California, San Diego, lo que le permite participar en los debates sociopolíticos de la época (Colom y Requena, 2012, p. 61).

Participo en las protestas estudiantiles de los años sesenta y por lo mismo fue considerado el gran ideólogo de la juventud. Sin embargo, su

popularidad e influencia decayó y sus seguidores se han dividido en las dos líneas de su pensamiento materialista revolucionario: la de la revolución sexual y la del marxismo extremista. Estas vertientes de su pensamiento están presentes en dos de sus obras más importantes *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964). (Colom y Requena, 2012, págs. 61-62).

Marcuse como otros miembros de la Escuela de Francfort, trata de integrar la teoría de Freud con el Marxismo. Freud había separado el psicoanálisis en dos vertientes: Una de tipo terapéutica, dirigida a la curación de la neurosis y la otra, de tipo filosófica denominada metapsicología, en la que trató de hacer un análisis de la cultura. Esta segunda vertiente es la que interesó a Marcuse y en su obra: “Eros y Civilización”, trata de responder a la pregunta ¿es posible una civilización no represiva?, es en esta obra, donde trata de interpretar la concepción filosófica de la sociedad civilizada propuesta como hipótesis desde la teoría de los instintos en conexión con el marxismo y con base en la dialéctica marxista (Urdanoz, 1985, p. 144).

“Eros y Civilización” es la obra donde Marcuse expone de modo exhaustivo la doctrina de los instintos, que tienen su origen en la libido o impulso universal de la sexualidad que brota de lo inconsciente. Recorre la conocida teoría freudiana de los tres ámbitos que definen el aparato psíquico humano: **el id o ello**, que representa al mundo instintivo, atemporal, y que emerge en la metapsicología freudiana como principio del placer; **el ego o yo**, función de la conciencia perceptiva que coordina, organiza y controla los impulsos instintivos del id, reprimiendo sus impulsos incompatibles con la realidad, desviando su objeto o retrasando su gratificación. El ego destrona el principio de placer y lo sustituye por el de realidad; y el **super-ego o superyó**, ámbito de internalización de las normas sociales, de la culpa, y que se reproduce socialmente de generación en generación. La mediación entre el ego con el id y con el super-ego se produce gracias al principio de realidad (concreción de aquello que el yo

puede llegar a realizar entre las demandas imperiosas del id y las instancias castigadoras del super-ego). (Urdanoz, 1985, p. 146). Freud englobó en su metapsicología, todos estos aspectos, en un doble principio: **Eros y Tánatos**.

El *eros* es un instinto que comprende tanto los instintos sexuales como aquellas fuerzas sublimadas y que originariamente fueron instintivas y que han sido, por tanto, desviadas de sus fines pero al servicio de la cultura (el arte sería el mejor ejemplo de este esfuerzo sublimado) y *Tánatos* concentraría en su seno los instintos de destrucción.

El principio de placer o el Eros tiende siempre a la satisfacción del impulso sexual en todas sus formas y de una manera indeterminada, pues, según Marcuse (1983) “originalmente, los instintos sexuales no tienen limitaciones temporales y espaciales extrínsecas en su objeto y su sujeto: **la sexualidad es por naturaleza «polimorfa perversa»**” (p. 59). Este impulso es frenado y obstaculizado por la presencia de los demás con sus normas y valores que le imponen y por tanto, “el hombre se encuentra en la «lucha por la vida» con un medio hostil ante las necesidades de los otros y escasez de alimentos que le obligan a asociarse y buscar sustento por el esfuerzo y trabajo” (Urdanoz, 1985, p. 145). Este ambiente conflictivo y de necesidad de trabajo es llamado *anáké* (necesidad o fatalidad) y será el que frene y limite al eros y por lo mismo se le llama *thanatos* (muerte). El instinto de la muerte es “destruccion no por sí misma, sino para el alivio de una tensión. El descenso hacia la muerte es una huida inconsciente del dolor y la necesidad. Es una expresión de la eterna lucha contra el sufrimiento y la represión” (Marcuse, 1983, p. 43).

Esta es la razón por la que eros y thanatos, vida y muerte, sexualidad y trabajo se verán siempre unidos a pesar de todo. El hombre, según esta postura lleva dentro de sí una dualidad conflictiva, una tensión explosiva que será fuente de perturbación psíquica.

La civilización, según Freud, se ha creado mediante la eterna lucha entre los instintos de vida contra los instintos de muerte. Por lo que la civilización solo será posible cuando el principio de placer o eros sea frenado por el principio de realidad. Sin embargo, esta civilización también resultará necesariamente represiva porque impone la restricción de todos los instintos y en especial del sexual, en favor de una convivencia comunitaria. De igual forma, -en este proceso de construcción de una civilización- también es necesario la represión del aspecto instintivo del thanatos (que lleva al trabajo y a la dominación, manifestado en el odio y la agresividad), para transformarse en amor, y esto solo será posible a través de la sublimación en diferentes niveles. Así, la civilización “sustrahe gran parte de su energía a la sexualidad para dirigirla hacia finalidades útiles, canalizándola en un primer nivel hacia los fines de la procreación. Y de igual suerte, despliega sus mecanismos para limitar la agresividad humana, en distintos grados de represión, a través de instituciones y leyes que transmiten y refuerzan la requerida modificación de los instintos” (Urdanoz, 1985, p. 145).

Según Marcuse (1983), siguiendo a Freud “el destino de la libertad y la felicidad humana se combate y decide en la lucha de los instintos — literalmente una lucha entre vida y muerte— en la que soma y psique, naturaleza y civilización, participan. Esta dinámica biológica, y al mismo tiempo psicológica, es el centro de la metapsicología de Freud (p. 37). En ese sentido, la felicidad “implica la economía de la libido. Si toda civilización es represiva, el hombre debe comprender que una satisfacción plena y sin dolor de su instinto de placer es imposible. Aprende así a abandonar un placer momentáneo, incierto y destructor por placer diferido y restringido que evite en lo posible el dolor” (Urdanoz, 1985, p. 146). Este es el proceso de transformación del principio de placer en el de la realidad.

La posibilidad de una civilización no represiva es lo que intencionalmente desea Marcuse por eso trata de demostrar que la tesis de Freud de la imposibilidad de una civilización sin represión es falsa. Para

ello, debe reinterpretar al mismo Freud desde su propia teoría. Marcuse trata de demostrar que el antagonismo entre principio de placer y principio de realidad son el resultado de determinadas relaciones sociales. Así, “la alienación y el poder, producto de la organización social del trabajo, condicionan las restricciones que el principio de realidad impone a los instintos. Un nivel de vida adecuado a las necesidades básicas traería la liberación más amplia de los mismos” (Urdanoz, 1985, p. 148).

La hipótesis de una civilización no represiva debe ser sostenida demostrando la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura, por eso, para sostener su teoría introduce el concepto de «represión adicional»: “el principio de realidad no es represivo, sino solo cuando la sociedad añade un plus de limitaciones. De ahí deduce que el eros libre no obstaculiza el progreso de la civilización, y por ello rechaza únicamente la «represión adicional» instaurada por una sociedad que sofoca el principio de placer” (Colom y Requena, 2012, p. 63). Ahora bien, el capitalismo no da libertad a todo el eros, sino solo a lo genital, para poder usar el resto del cuerpo y de las energías humanas en las tareas de producción (al imponer restricciones a la libido, ésta es desviada para consentir prestaciones socialmente útiles). Esto de nuevo, implica poner restricciones a la libertad y por tanto, imposibilita de nuevo una sociedad no represiva. (Colom y Requena, 2012, p. 63).

Para salir de esta situación y proponer una fase más alta de libertad, es necesario considerar la posibilidad e incluso la necesidad de una gradual disminución de los límites impuestos al anhelo de los instintos. Por eso Marcuse, propone “una transformación de la libido, con el retorno a la “sexualidad polimorfa” infantil y el declinar de la supremacía genital. El cuerpo entero debe ser reerotizado y convertido en “una cosa para gozarla, un instrumento de placer”. La tendencia cultural de la libido parece ser genitofugal, esto es, separada de la supremacía genital (de la procreación) y dirigida a la erotización del organismo entero” (Urdanoz, 1985, p. 148).

La realización del hombre y de la naturaleza, se lograría, no por medio del dominio y la explotación, sino mediante la liberación de las fuerzas interiores de la libido; de este modo, la productividad sería también sensualidad, juego y canto. Este orden gobernado por los instintos, que se opone al orden de la razón (entendida como ideología capitalista), lejos de destruir la civilización, le daría una base más sólida y aumentaría considerablemente su potencialidad. (Colom y Requena, 2012, pp. 63-64).

Marcuse no hace más que exaltar el ejercicio de un amor libre bajo todo tipo de formas eróticas, pero, con un despectivo rechazo de la sexualidad generativa en el matrimonio, sobre todo monogámico. Sostiene que:

Ese orden no represivo de los instintos ha de ensayarse en primer lugar en la más «desordenada» de todas las inclinaciones: la sexual. Convendría, por tanto, establecer relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros, y favorecer que la fantasía construya una «realidad erótica» en la que los instintos de vida encontrarán la paz en una realización sin represión. Afirma asimismo que cuando el principio de placer alcanza su objetivo, no se aquieta sino que lo trasciende en busca de otros objetivos que ocasionen una satisfacción más plena (Colom y Requena, 2012, p. 64).

La propuesta de Marcuse termina en un reduccionismo humanista centrado solo en el aspecto hedonista; pretende una sociedad ilusoria, poco numerosa, pues, está de acuerdo con el control de los nacimientos, que permita dedicarse al arte, a la poesía y al disfrute de la pulsión de la libido, pero de modo «elegante», sin su banalización comercial.

La denominada revolución sexual que apareció en el 68, fue el advenimiento del Dionisos de Nietzsche; tuvo por objetivo la liberación sexual y la generalización del amor libre, el concepto de eros solo se consideró en sentido de sexo placentero y se desligó de la procreación; tuvo la intención de liberar a la sociedad de todas las represiones a las que estaba

sometida el hombre a causa de las normas morales. Sin embargo, tal como lo manifiesta Trillo-Figueroa (2009):

El exceso en la liberación sexual de los años setenta no trajo la utópica sociedad plenamente feliz del erotismo de la libertad, sino, por el contrario, el tedio, la hartura, y en consecuencia, la búsqueda de nuevos estímulos para continuar con el placer. El resultado fue una concepción del sexo degenerada (p. 89).

La teoría propuesta por Herbert Marcuse al igual que la de Reich y de todos los promotores de la denominada revolución sexual, han sido los presupuestos más directos de la nueva revolución “la cultural” o de ideología de género, que en esencia propone lo mismo (es decir, la liberación sexual sin represiones, la generación de un amor libre y sin nada que lo limite, las relaciones sexuales sin procreación, etc.) solo que, esta última pretende una sociedad en la que la autonomía del individuo prevalezca por sobre todo y en todo.

1.2.4 Ideología de Género y la IV Conferencia Mundial Sobre La Mujer

La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Pekin o Beijing (China) en 1995, ha sido la plataforma clave para llevar a la praxis las teorías de las feministas radicales, en muchos de los países, tanto en los industrializados como en los que se encuentran en vías de desarrollo. Haré breve mención de algunos aspectos que se han promovido a partir de esta Conferencia.

Un primer aspecto importante: se popularizó y difundió el término género con mayor fuerza. Así, al ser consultados sobre una definición de género (para muchos participantes el uso de este término era todo una novedad), la directiva de la conferencia de la ONU contestó: “El género se refiere a las relaciones entre mujeres y hombres basadas en roles definidos socialmente, que asignan a uno u otro sexo” (Alzamora, p. 594). Esta

definición creo confusión especialmente en los participantes que provenían de países católicos y en los delegados de la Santa sede, por lo que solicitaron una mayor explicación del término; entonces, Bella Abzug, ex diputada del Congreso de los Estados Unidos interviene para dar la siguiente explicación: “El sentido del término *género* ha evolucionado, diferenciándose de la palabra *sexo* para expresar la realidad de la situación y los roles de la mujer y del hombre son construcciones sociales sujetas a cambio” (Alzamora, p. 594). Con esta interpretación de género, Bella no solo causó polémica sino que abogó y se aseguró -junto a otras feministas- de que esta definición se incorporara en los documentos y programas de los sistemas de las Naciones Unidas, a pesar de que varios participantes lo cuestionaron.

En segundo lugar, a partir de esta Conferencia, los Estados parte están en cierta forma obligados a incorporar el enfoque de género en las políticas públicas con el fin de alcanzar los objetivos estratégicos propuestos, así se menciona en el numeral 9 de la Plataforma de Beijing: “**La aplicación de la presente Plataforma**, en particular mediante la promulgación de leyes nacionales y la formulación de estrategias, políticas, programas y prioridades para el desarrollo, **incumbe a la responsabilidad soberana de cada Estado...**”. Y en la misma declaración proponen: “Es indispensable diseñar, aplicar y vigilar, a todos los niveles, con la plena participación de la mujer, políticas y programas, entre ellos políticas y programas de desarrollo efectivos, eficaces y sinérgicos, que tengan en cuenta el género, y contribuyan a promover la potenciación del papel y el adelanto de la mujer” (Declaración de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer n° 19).

El Perú al suscribirse a los acuerdos de la Plataforma de Beijing, concretó su compromiso en 1996 creando un ministerio: El Ministerio de la Mujer y poblaciones vulnerables, a través de éste, se ha implementado programas y políticas nacionales que favorecen el empoderamiento del enfoque de género.

Desde dicho Ministerio, hasta la fecha en el Perú, han logrado establecer una ley a favor de la Igualdad de oportunidades (ley n° 28983 con fecha 16 de marzo 2007), se ha implementado hasta la fecha tres Planes Nacionales. El último que corresponde a los años 2012-2017 tiene como objetivo “transversalizar el enfoque de género en las políticas públicas del Estado Peruano, en sus tres niveles de gobierno...” (MIMP, p. 13). La transversalización del enfoque de género, significa que debe incorporarse en todas las políticas de gobierno en sus tres niveles (nacional, regional y local) y por lo mismo debe hacerse en colaboración con los demás ministerios; aquí son clave sobre todo el Ministerio de Salud y el Ministerio de Educación.

Los Estados parte, también están decididos –entre otros aspectos- a: “Garantizar la igualdad de acceso y la igualdad de trato de hombres y mujeres en la educación y la atención de salud **y promover la salud sexual y reproductiva de la mujer y su educación**” (Declaración de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer n° 30). Sobre este último aspecto me gustaría comentar, porque resultó no solo una gran novedad en ese momento, sino que se incorporó en los documentos de la ONU y además en varios países se ha promovido como derecho de las mujeres.

Por salud reproductiva se entiende, según este documento (Art. N°94) como un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo con sus respectivas funciones y procesos. En consecuencia, “la salud reproductiva entraña la **capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos** y de procrear, y la **libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia**” (art.94).

Así, con la finalidad de hacer efectivo el mal llamado “derecho” a una salud sexual reproductiva y disminuir los embarazos no deseados, se reclama como siguiente derecho, el aborto por cualquier causa, aduciendo que se presenta como un problema que afecta salud de la madre. En el art.

97 de la Declaración se manifiesta que: “**El aborto en condiciones peligrosas pone en peligro la vida de un gran número de mujeres y representa un grave problema de salud pública**, puesto que son las mujeres más pobres y jóvenes las que corren más riesgos”. Por lo que – según esta Declaración- la mayoría de las muertes, problemas de salud y lesiones pueden evitarse siempre y cuando se mejore “el acceso a servicios adecuados de atención de la salud, incluidos los métodos de planificación de la familia eficaces y sin riesgos y la atención obstétrica de emergencia”, reconociendo el derecho que tiene el hombre y la mujer a la información y al acceso a técnicas seguras, eficaces, accesibles y aceptables de planificación de la familia. De este modo, se promociona libre y abiertamente el uso de métodos anticonceptivos, aun sabiendo que no es la mejor solución al problema.

En el Perú, el Plan Nacional de igualdad de género 2012-2017, que ya hice mención, tiene como cuarto objetivo estratégico: “Mejorar la Salud de las mujeres y garantizar los derechos sexuales y reproductivos de mujeres y hombres”. En este objetivo, se plantea **como resultados, entre otros: la reducción de la muerte materna**, para lograrlo se propusieron como meta la aprobación del protocolo de atención del aborto terapéutico (el cual se aprobó el 27 junio del 2014 con muchos vacíos en su contenido); otro de sus resultados esperados, es que **los establecimientos de salud garanticen la provisión de anticonceptivos modernos para hombres y mujeres**, especialmente de zonas rurales... para ello al 2017 establecen como meta se incrementa el uso de anticonceptivos modernos para hombres y mujeres.; de igual manera, se espera como resultado que **los establecimientos de salud implementan protocolos de atención con enfoque de género** e interculturalidad y respeto a la orientación sexual, considerando como meta al 2017 que 30% de establecimientos de salud, han implementado los Protocolos de atención de salud que integren enfoque de género e interculturalidad y respeto a la orientación sexual. Para el logro de estos resultados deben colaborar otros Ministerios como el MINSA, MTPE-ESSALUD, la Sanidad de las Fuerzas

Armadas y Policiales y los gobiernos Regionales, quienes aparecen como responsables de la ejecución.

Respecto **al ámbito educativo**, la IV Conferencia también declara que “La igualdad de acceso a la educación y la obtención de educación son necesarias para que más mujeres se conviertan en agentes de cambio” (Art. N° 69). En este contexto propone algunos objetivos estratégicos, entre ellos, el de: Establecer sistemas de educación y capacitación no discriminatorios. Para poder lograrlo los gobiernos deben adoptar algunas medidas, entre las que las cuales se cuentan las siguientes¹¹:

Apoyar y realizar estudios e investigaciones sobre el género en todos los niveles de la enseñanza, especialmente en el nivel de postgrado en las instituciones académicas, y aplicarlos a la elaboración de programas, incluidos los de estudios universitarios, libros de texto y material didáctico y en la formación de personal docente;

Elaborar programas de educación en materia de derechos humanos que incorporen la dimensión de género en todos los niveles de la enseñanza, en particular fomentando la inclusión en los planes de estudio de las instituciones de enseñanza superior, especialmente en los planes de estudios de postgrado en los campos jurídico, social y de ciencias políticas, del estudio de los derechos humanos de la mujer tal como figuran en las convenciones de las Naciones Unidas;

Estas medidas que se propone en la Declaración para ser adoptadas por los gobiernos, se han ido incorporando poco a poco en muchos países. Los movimientos pro-género, se han servido de la educación como herramienta eficaz para implantar su ideología. Algunos países han concretado su reforma educativa con enfoque de género, adoctrinando desde la etapa más temprana. Esto se ha logrado a través de acciones como:

¹¹ Cito solo dos medidas que se encuentran en el art. N° 83 (g, j) y están relacionadas directamente con el enfoque de género.

Sustitución de planes de estudio e incorporando nuevos cursos con enfoque de género; cambiando la carga horaria; incorporando el enfoque de género como contenido transversal; cambiando los libros de texto y dándoles un enfoque de género en los currículos; y para garantizar los resultados: capacitación de los docentes obligatoria.

En el Perú se ha ido realizado de manera sutil e implícita, a través del Ministerio de Educación: en el currículo nacional y en los libros de texto del área de Persona Familia y Relaciones Humanas; recientemente se ha querido incorporar de forma explícita en el nuevo currículo nacional propuesto para el 2017, pero gracias a la participación y movilización de colectivos pro-familia se ha logrado detener por el momento.

Sin duda, tal como lo manifiesta Scala (2010) esta ideología “busca imponerse de forma totalitaria, mediante el ejercicio del poder absoluto” (p. 118). Ésta es una estrategia para imponerse de manera eficaz y lograr, así, instaurarse en todos los ámbitos de la sociedad.

Desafortunadamente, la ONU se ha convertido en presa de ideologías peligrosas, que están utilizando el poder e influencia de la misma para promover sus esquemas. Es la misma ONU la que está utilizando sus recursos y su prestigio para promover la “perspectiva de género” a nivel mundial. Así, se aprovechan de los países pobres que dependen de ayudas extranjeras para que se vean forzados a aceptar las agendas promulgadas en estas conferencias.

Cabe mencionar que, las reuniones internacionales convocadas por la ONU a favor de la mujer, forma parte de las estrategias que han utilizado los movimientos feministas para promover esta ideología y asegurar así implantarse en la sociedad y renovarla según sus intereses; por eso, cada conferencia constituía un hito importante para ellos.

En una conferencia realizada en Rio de Janeiro sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en 1992, se afirmaba que:

La tierra tiene pocos recursos y que el crecimiento de la población es exponencial, sobre todo en los países del Tercer Mundo donde se siguen teniendo muchos hijos. Atribuyeron a ese crecimiento poblacional el aumento de pobreza y desempleo, siendo un obstáculo para el desarrollo, por lo que había que imponer un régimen de control de población a nivel mundial como forma de no agotar los recursos del planeta. En la conferencia de Río se incorporó la idea de «sostenibilidad». En su definición original, el desarrollo «sustentable» requeriría un control de las poblaciones mediante la educación sexual y la salud reproductiva de las mujeres. (Llanes, 2010, p. 143).

El planteamiento de sobrepoblación que no hace sostenible ni sustentable al planeta, es solo una estrategia para introducir con mayor fuerza la idea de reducción de la población a través del control de la natalidad (algo que se venía haciendo en varios países industrializados), pero para que sea bien aceptado se estaba utilizando la denominación “planificación familiar”. Por eso, en una siguiente reunión realizada en el Cairo en 1994 sobre población y desarrollo, se quiso utilizar como estrategia que en teoría era: “mejorar el estatus de la mujer con la idea de que así se reduciría el número de hijos en lugar de proponerse metas numéricas y de organizar campañas de planificación familiar” (Llanes, 2010, p. 143). Sin embargo, en la práctica se presionó a los gobiernos con nuevas estrategias como: la amenaza del SIDA, con la idea de aumento desmesurado de población y con investigaciones manipuladas en las que se presentaba un alto número de muerte de mujeres por aborto realizados en malas condiciones. Así, se introdujo por primera vez la idea de derechos sexuales y reproductivos como eje de los derechos humanos.

Ya en la IV Conferencia sobre la mujer en 1995, lo que se hizo fue concretizar las medidas que debían adoptar los países parte, con la finalidad de hacer efectivo sus propósitos. Por supuesto el tema central y álgido sería -entre otros que preocupan- los derechos de las mujeres.

Los supuestos derechos sexuales y reproductivos se han ido incorporando y desarrollando históricamente en algunos países a través de tres etapas: la primera, mediante la entrega gratuita de contraceptivos a adultos y después a adolescentes, asegurándose de instruirles en la utilización; la segunda etapa, consiste en la despenalización de la esterilización y aborto a petición, teniendo como argumento la situación socioeconómica o salud psíquica de la madre; y la tercera etapa, la legalización del aborto en donde los costos serían asumidos por el Estado.

Tal como indica Scala (2010) “existen gobiernos que admiten como verdadero que el *género*” sería una nueva construcción social, necesaria para crear –con autonomía absoluta- nuevos seres humanos, los que a su debido tiempo darían origen a una nueva sociedad, que sería verdaderamente libre e igualitaria –lo que eliminaría todo tipo de violencia-” (p.127). Esta es la razón por la que varios países lo han asumido en sus políticas.

CAPÍTULO II

2. MARCO METODOLÓGICO

2.1 Tipo de investigación

Esta investigación es de tipo documental o bibliográfica porque consiste en el análisis de la información escrita sobre un determinado tema. En este caso se trata de analizar los fundamentos filosóficos y antropológicos de la ideología de género. Según Bernal (2006, p. 110) la investigación documental “depende fundamentalmente de la información que se obtiene o se consulta en documentos, entendiéndose por éstos todo material al que se puede acudir como fuente de referencia, sin que se altere su naturaleza o sentido, los cuales aportan información o dan testimonio de una realidad o acontecimiento”. En este sentido, la investigación concuerda perfectamente con lo propuesto por el autor.

Muñoz (2011) también menciona que las investigaciones de tipo documental o teórica centran su estudio básica o exclusivamente en la recopilación de información a través de libros, textos, sitios Web o cualquier otro tipo de documentos gráficos, iconográficos y electrónicos; con la finalidad de “obtener antecedentes documentales para profundizar en teorías, leyes, conceptos y aportaciones ya existentes y asentados en

documentos sobre el tema que es objeto de estudio, para luego complementar, refutar o derivar en su caso, nuevos conocimientos” (p. 14).

Cabe mencionar que la investigación documental a través de “la observación y el análisis de la “documentación” nos permite volver la mirada hacia el pasado para de este modo comprender e interpretar una realidad actual (sincrónica) a la luz de acontecimientos pasados que han sido los antecedentes que han derivado en los consecuentes de situaciones, acontecimientos y procesos de una realidad determinada” (Yuni, 2006. P. 99-100). Este tipo de investigación permite, por tanto, contextualizar el fenómeno a estudiar estableciendo relaciones entre hechos actuales y pasados; lo cual posibilita hacer un pronóstico comprensivo e interpretativo de un hecho determinado. De este modo, “el análisis documental permite al investigador ampliar el campo de observación y enmarcar la realidad objeto de investigación dentro del acontecer histórico” (Yuni, 2006. P. 100). De esta manera, la realidad en estudio se mira desde una perspectiva global y holística.

2.2 Instrumentos de recolección de datos

Cuando se investiga se procura utilizar técnicas e instrumentos adecuados a la investigación, no se elige necesariamente por ser moderna o avanzada. Por ello, en este caso se utilizó la técnica de gabinete o de análisis de documentos, -por ser la que más se adecuaba- teniendo como instrumento las fichas textuales y también fichas bibliográficas, pues, según Bernal (2006), el análisis de documentos “es una técnica basada en fichas bibliográficas que tienen como propósito analizar material impreso”.

2.3 Procedimiento y análisis de la investigación

Para recolectar la información se procedió en primer lugar a identificar la bibliografía relacionada con la temática en investigación en la biblioteca de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo y luego se identificó material bibliográfico confiable de internet.

Posteriormente, se procedió a realizar una lectura selectiva de las fuentes bibliográficas haciendo a su vez anotaciones de la información relevante y de importancia (realización de fichas). Luego, se procedió a la redacción de la información seleccionada.

Preferentemente se recurrió a fuentes de información de segunda mano, también denominada información secundaria. Se trata de una información que “toma sus contenidos de las fuentes primarias para su interpretación, complemento, corrección o refutación. La investigación que utiliza información de segunda mano tiene la ventaja de que está más documentada, pues, toma varias fuentes para complementar y se apoya en la seriedad metodológica” (Muñoz, 2011. P.226).

La información se analizó básicamente bajo criterios objetivos en base a documentación bibliográfica relevante. Se ha utilizado el sentido lógico de la deducción.

2.4 Criterios Éticos

Toda investigación está dirigida a la búsqueda de la verdad. Por tanto, en esta investigación pretendo bajo argumentos críticos descubrir la verdad en relación a la temática descrita.

Se investigó considerando los criterios de objetividad en cuanto al análisis, credibilidad y autenticidad en relación a la documentación.

En el despliegue de esta investigación se ha procurado el respeto a la propiedad intelectual como principio transversal.

2.5 Criterios de Rigor Científico

Se utilizó material bibliográfico adecuado a la temática en estudio, acorde al nivel que corresponde a una tesis de maestría. Procurando ampliar las fronteras del conocimiento científico con cierta originalidad.

CAPÍTULO III

3. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS PRINCIPALES POSTULADOS DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

En primer lugar, quisiera realizar un breve análisis de las bases filosófico – antropológicas en que se sostiene la ideología de género, para luego, describir y analizar los principales postulados que subyacen en la ideología de género, y que resultan ser una constante en todas sus formas de manifestación.

3.1 Bases filosófico - antropológicas que sustentan la ideología de género

La ideología de género se ha servido de variadas posturas filosófico-antropológicas para expandir sus postulados. De algunas, solo de modo funcional e instrumental como es el caso del marxismo de Engels y del post-estructuralismo de Jacques Derrida; y de otras, de modo sustancial, y este es el caso del existencialismo ateo.

En el desarrollo del existencialismo, movimiento del siglo XIX y XX, que no es una escuela homogénea y sistemática, sino un movimiento de reacción contra la filosofía tradicional, podemos señalar dos grandes

ramificaciones en su despliegue: los filósofos existencialistas teístas, entre los que destacan: Kierkegaard, Scheler, Jasper y Marcel y; los filósofos existencialistas ateos como: Heidegger, Sartre, Husserl, Hartmann, Nietzsche y Schopenhauer.

Es propio de este segundo grupo de filósofos, teniendo como pionero a Heidegger, haber trastocado unos conceptos metafísicos y antropológicos fundamentales, los mismos que constituyen las bases teóricas de la ideología de género. A continuación haremos explícito estos presupuestos filosóficos.

La ciencia metafísica clásica nos enseñaba que, entre las propiedades del ente real, **el ser y la esencia** constituían dos propiedades nucleares e inseparables. Gracias a esta distinción la metafísica, refiriéndose al **ser**, aseveraba que **algo es**; en tanto al referirse a la esencia se preguntaba **qué es este algo que existe realmente**. Sobre la base de estas categorías fundantes se explicaban otras propiedades como: *acto y potencia, materia y forma, sustancias y accidentes*; unos principios, unas causas y unos trascendentales del ente real respectivamente. Como vemos para la ciencia metafísica estaba claro y sigue aún muy claro que *ser y esencia* constituyen dos co-principios primeros y fundantes de la existencia real.

En la ontología propuesta por el existencialismo de Heidegger y seguidores se rompe con esta unidad metafísica del ente real. Ellos distinguen entre *esencia y existencia* como algo separado y como dos categorías independientes y autónomas, dando sumo valor al ser o existencia. Para los existencialistas *la existencia precede a la esencia* y a partir de este supuesto, proponen una metafísica de lo **óntico** (estudio de lo esencial que será puro devenir) y de lo **ontológico** (que se ocupa del ser del ente).

La ciencia antropológica, fundamentándose en la ciencia metafísica, refiriéndose a estas dos categorías filosóficas fundamentales *de ser y esencia* nos precisaba lo siguiente: **la esencia es aquello por la cual un**

cosa es lo que es y no otra cosa. En este sentido, el hombre es hombre y no un caballo. Gracias a la esencia el hombre desde el arranque de su existencia es hombre, durante su desarrollo permanece hombre y muere como hombre. La esencia es la naturaleza compartida y común de todo hombre. Gracias a ella todos los hombres somos iguales, el hombre siempre es el mismo, aunque nunca es lo mismo; el hombre cambia pero permaneciendo hombre. En esta esencia común, también, se fundamenta la dignidad humana por la que hombres y mujeres somos iguales.

Por otro lado, gracias a su ser personal, el hombre es único, irrepetible, intransferible e incomparable. Por su ser es persona y tiene personalidad. Por su ser, el hombre: varón – mujer, es diferente debido a que tiene un ser propio.

Para el existencialismo, sin embargo, esto ha cambiado, el hombre sería una realidad con existencia pero carente de esencia. Existir significa estar ahí en el mundo. Parafraseando a Heidegger, -en su obra Ser y Tiempo- refiere que el dasein (ser del hombre) es posibilidad antes que realidad, es el único ser que se proyecta hacia el futuro. Nosotros somos un ser en el mundo, somos arrojados al mundo, tenemos que transformar el mundo al cual hemos sido arrojados. El hombre es arrojado al mundo sin forma, sin esencia; su tarea y misión será no solo estar en el mundo, sino hacerse en el mundo. Es en el mundo donde hay que ir construyendo poco a poco nuestro ser.

Sartre está convencido de que en realidad sólo deberíamos hablar de sujeto en plural: Las conciencias, no la conciencia; las subjetividades, no la subjetividad. Afirman que ser sujeto no es una esencia ni un estado. Es una serie de actos y movimientos de procesos. No hay sustantivo. No hay punto fijo, ni centro, ni núcleo, ni principio. Un sujeto sin fondo y, por consiguiente sin descanso.

Una vez creada las condiciones metafísicas y antropológicas, los existencialistas proponen como principios los siguientes:

1. La **existencia precede a la esencia** (Sartre); No hay una naturaleza humana que determine a los individuos, sino que son los actos los que determinan quienes son y cuál es el significado de sus vidas. Por tanto, el individuo es un ser que se va haciendo. Es un ser siendo, que se va auto determinando.

2. El hombre **es un ser libre y totalmente responsable de sus actos**; Esto incita en el ser humano la creación de una ética de la responsabilidad individual apartado de cualquier sistema de creencias externo a él, justamente por la libertad.

3. Para el existencialismo no hay una teoría del hombre acerca del hombre sino que **el hombre es lo que se va haciendo**; El existencialismo trata de comprender al hombre por el hombre mismo. Por su ser, no por la teoría. Cuando el existencialismo reflexiona en el hombre mismo descubre: misiones, propósitos, significado de vida, etc.

4. El existencialismo plantea el **concepto de autodeterminación**; Yo me auto determino, yo me auto construyo, yo me auto regulo, yo puedo auto trascender, auto conocerme, No hay ningún libro de existencialismo que explique al hombre sino ideas que vayan comprendiendo al hombre. Al sentido le tengo que anteponer la existencia. Acoger, aceptar, comprender la existencia para encontrar el sentido. No hay teoría detrás del existencialismo, porque es una decisión libre y responsable.

En estas bases filosóficas existencialistas: reduccionismo metafísico, reduccionismo antropológico y pérdida de la universalidad ética, ancla sus fundamentos teóricos la ideología de género, tal como lo hemos señalado en el capítulo referido al marco teórico y en el presente análisis.

3.1.1 Primer postulado: Negación rotunda de la naturaleza humana

Hablar de naturaleza humana en nuestros tiempos no resulta tan sencillo, pues, se trata de un término que no posee una definición unívoca.

La propuesta de la modernidad respecto a este tema se ha distanciado radicalmente de la propuesta del realismo Aristotélico-Tomista, y por tanto de la objetividad.

Etimológicamente, el término naturaleza tanto en griego (*phýsis*) como en latín (*natura*), hace referencia al «nacimiento» o a la «producción» de las cosas pero lo distingue cuidadosamente de lo que es producido por la *tékhnē*, el arte, también principio productivo. El concepto metafísico de naturaleza propuesto por Aristóteles que principalmente hacía referencia al mundo de lo físico, también es aplicable a toda la realidad (a todos los entes). Burgos (2007, p.32), manifiesta que el concepto de naturaleza en Aristóteles implica básicamente dos ideas distintas: Por un lado, “lo que las cosas son, el qué de las cosas”, así la naturaleza, hace referencia al modo de ser de una cosa (a la esencia); pero, por otro lado, también hace referencia a “el principio intrínseco de movimiento de las cosas que las hace tender hacia sus fines”, la naturaleza en este sentido es un principio dinámico y activo.

En este contexto, desde la teoría hilemórfica de Aristóteles la naturaleza “muestra la esencia del ente en cuanto principio de operaciones, y, en ese sentido representa justamente lo inmutable: Aquello que es un determinado ente en sí mismo y que, precisamente por ello, no puede ser modificado” (Burgos, 2011, p.410). Aristóteles consideraba que los seres vivos poseen unas características esenciales que no cambiaban en el tiempo, sino que simplemente se desarrollan en el tiempo pasando de la potencia al acto.

La extensión (o ampliación) de este concepto al hombre conduce al concepto metafísico de naturaleza humana. El hombre al igual que los animales, tiene un modo de ser que no cambia y que constituye su naturaleza, humana en este caso. Si en su actividad libre se acuerda con lo que naturalmente es, desarrollará armónicamente sus cualidades, pero si se enfrenta a lo que es, actuará contra sí mismo y en perjuicio suyo (Burgos, 2011, p.411).

El aporte de Tomás de Aquino en este tema no es significativo en relación a la estructura intrínseca propuesta por Aristóteles, pero, si es significativo en relación al origen de las naturalezas:

El carácter dado y estable de las naturalezas (incluida la humana), su definición mediante un conjunto de leyes y principios internos que ningún ser (tampoco el hombre) se había dado a sí mismo remitía necesariamente en última instancia a un agente inteligente capaz de crear esa hermosísima constelación de causas finales. Y ese agente solo podía ser Dios (Burgos, 2007, p.33).

La filosofía cristiana en general no se distanció de la propuesta de Aristóteles sobre la naturaleza, por el contrario se sirvió de varios elementos metafísicos para fundamentar y desarrollar dogmas. Sin embargo, el concepto de naturaleza en la modernidad, no siguió la misma suerte, por el contrario, marcó una radical distancia de la propuesta de Aristotélico-Tomista. Así, se utiliza el mismo término lingüístico pero con significación filosófica distinta.

La problemática se suscita al confrontarse el concepto moderno de hombre con el de naturaleza, que podría resumirse en esta pregunta: ¿Qué es lo propiamente humano, lo dado por la biología, o lo determinado por la inteligencia y libertad de la persona? El pensamiento moderno –tal como lo manifiesta Burgos- ha respondido de manera dicotómica, estableciendo una diferencia radical entre naturaleza (lo dado) y cultura (lo determinado por el hombre). Es decir, se admite que el hombre posee una base biológica (la naturaleza), pero se considera que lo específicamente humano no es esto, sino aquello que supera la naturaleza: la libertad (la cultura). Burgos (2007), sostiene que el núcleo fundamental de los pensadores modernos es que “el hombre en sentido estricto, no tiene naturaleza; tiene una base material y biológica que le convierte en un ser de la especie humana, pero el construirse plenamente como hombre es fruto de la actividad de su inteligencia y de su libertad que no conoce límites ni fronteras y que evoluciona continuamente y está en continua construcción” (p. 35).

Así pues, la formulación de este modo de concebir la “naturaleza” en la modernidad hasta nuestros días, depende de cada pensador y por tanto son muy variadas. De modo general, se suele considerar a Descartes como el desencadenante de este cambio de tendencia, le seguirán autores como: Kant, Marx, Sartre, etc. Una cita que hace Burgos de Ortega, puede expresar lo que en la actualidad se considera naturaleza:

Podéis llamar a la Naturaleza como gustéis; es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la Naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es cultura (Burgos, 2007, pp. 36-37).

He querido realizar un breve esclarecimiento sobre el modo de concebir la naturaleza humana con la intención de que nos demos cuenta sobre qué sustento de naturaleza se enraíza la ideología de género. Sin duda, la ideología de género tiene su fundamento en gran parte de la filosofía moderna, particularmente en el concepto de naturaleza asumido por Kant, Marx, Sartre, entre otros.

Shulamith Firestone, feminista radical sostiene que:

Lo “natural” no es necesariamente valor humano”. La humanidad ha empezado a desbordar la naturaleza. Ya no podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en su enraizamiento en la naturaleza. Es más, aunque solo sea por razones pragmáticas, empieza a parecernos que *deberíamos* desembarazarnos de él (Firestone, 1976, p. 19).

La ideología de género en concordancia con lo que acabamos de explicar sobre la naturaleza humana en los pensadores modernos, sitúa la

sexualidad en el nivel natural, “porque se es hombre o mujer como resultado de la genética y de los cromosomas. Pero, justamente por ello, este dato “natural” no debe esclavizar al hombre si su parte cultural está a disgusto con ella. El hombre no está al servicio de la naturaleza, sino viceversa. Por eso, si alguien discrepa de su sexualidad *de facto*, no solo puede sino que *debe* modificarla, adaptarla o ponerla al servicio de la sexualidad que libremente la persona decida asumir” (Burgos, 2011, p.412).

Como nos podemos dar cuenta, los promotores de la ideología de género no son tan ingenuos como para negar arbitrariamente la naturaleza, sin embargo, si lo hacen de modo sutil, enfatizando sobre todo la dimensión social y cultural de la persona, sobre la dimensión biológica-genética. Nos encontramos entonces, ante uno de los variados reduccionismos antropológicos suscitados en la modernidad: la persona humana vista y valorada solo desde su dimensión libre y dinámica.

El sentido profundo de naturaleza tal como la entendían los clásicos no está únicamente supeditado a lo biológico, en ella, también se incluye los elementos imprescindibles de la inteligencia y la libertad. La naturaleza no representa exclusivamente el mundo de lo dado, sino el mundo de lo dado y de lo libre entremezclados de manera unitaria a través de la forma sustancial (Burgos, 2011, p.413).

Tal como manifiesta Lucas (2016), “En fuerza de la unidad psico-física de la persona, se puede afirmar que masculinidad y feminidad son el resultado de la naturaleza humana, que no es solamente biológica, sino también psíquica y espiritual” (p.384).

En razón de esta unidad psico-física, se puede afirmar que el hombre no es solamente un ser natural, sino también cultural. Sin embargo, “No es la cultura la que por sí sola constituye la diferente psicología hombre-mujer. La cultura puede ciertamente influir en acentuar roles e inducir ciertos prejuicios y falsas sensibilidades (hombre activo/mujer pasiva; hombre

fuerte/mujer débil...), pero no en crear la psicología masculina o femenina” (Lucas, 2016, p. 385).

Y efectivamente, “la educación, el ambiente, la cultura pueden influir, modificando, mejorando o deformando, pero en general no crean y no transforman completamente la personalidad” (Lucas, 2016, p. 385)

Nuestro modo de ser sexuado es el modo específico que tenemos de vivir en el mundo y de relacionarse con los demás. La masculinidad y femineidad son las únicas posibilidades de ser del ser humano. “La dualidad no contradice la identidad fundamental; si por una parte el dato biológico constituye el punto de partida de la diferenciación sexual, por la otra muestra la identidad constitutiva de ambos sexos: individuos de la misma naturaleza” (Lucas, 2002 p. 53).

La sexualidad corresponde, por tanto, a la naturaleza humana, está inscrita en ella. Es un modo de ser de toda la persona humana. Por ello, “la condición de varón o mujer pertenece tanto al ámbito de la biología como del espíritu, de la cultura y de la vida social” (García, 2014. p. 193). Ser varón o mujer no es algo accesorio o separable de la persona, pues, comporta un modo de estar en el mundo, de relacionarse con los demás. La persona humana es “hombre o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser”. Por tanto, se es varón o mujer en toda la integridad de persona, pues, abarca a todas sus dimensiones. Las personas humanas “tienen en común los mismos derechos y deberes, idénticas capacidades naturales, una similar intimidad inteligente y libre, y las mismas notas características” (Yepes y Aranguren, 2003, p. 215).

La sexualidad humana, a diferencia de la animal, modula también la psicología y la vida intelectual: los varones y las mujeres tenemos diferencias que afectan al modo de pensar, de comportarse, de ver las cosas, de estar en el mundo. Hay unos caracteres propios de la femineidad y otros de la masculinidad y estas diferencias permiten la complementariedad y el enriquecimiento mutuo.

Yepes (2003, p. 199), también manifiesta que: “la sexualidad humana es una bella, compleja y delicada realidad personal, sometida a múltiples riesgos de mal interpretación, en los que frecuentemente se incurre, ocasionando entonces trastornos y conflictos de alto costo humano y social”. Esta es probablemente una de las razones por las que la ideología de género ha caído en el error de reducirla al ámbito de una construcción social sujeta a cambio y dependiente únicamente de la cultura, puesto que, la ideología de género defiende que el ser humano es el resultado de su propia voluntad y de su elección.

3.1.2. Segundo postulado: La separación e independencia radical entre sexo y género

Otra constante que aparece en el pensamiento feminista radical, es la separación total entre sexo y género, entre la dimensión biológica y la psíquico-cultural de la persona. “La contraposición entre naturaleza y cultura, y la absolutización unívoca de ésta, ha dado origen, en el pensamiento feminista extremo, a considerar irrelevantes las diferencias biológico-sexuales y a rechazar el sexo como realidad ya dada, prefiriendo optar por (...) los “géneros”, que se manifiestan en las diversas tipologías sexuales” (Lucas, 2002 p. 54). Efectivamente, al disociarse la naturaleza y la cultura, automáticamente aparecerá el divorcio entre sexo y género, puesto que, el sexo como dato biológico resulta intrascendente para la nueva identidad de género que se intenta construir.

Sexo y género ya no se presentan como dos dimensiones que confluyen en una misma realidad: la identidad sexual del ser humano, sino por el contrario aparecen como antagónicas. Judith Butler, a diferencia de otras feministas radicales que al menos aceptaban una continuidad histórico-evolutiva entre sexo y género, plantea tajantemente la separación más radical entre estos términos:

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto

de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. (Butler, 2007, p. 54).

De igual forma, esta autora se manifiesta a favor de una teoría denominada queer (de la que ya hemos hablado con anterioridad) en la que tanto el sexo como el género resultan irrelevantes en la identidad sexual. Por tanto, la identidad sexual puede ser reinventada, construida y deconstruida según la voluntad de cada sujeto.

Cuando la condición construida del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer. (Butler, 2007, p. 55).

Varios autores concuerdan en que a lo largo de la historia se han dado por lo menos tres modelos de relación sexo-género. El planteamiento que he venido describiendo en el segundo postulado corresponde al segundo modelo de relación sexo-género. Haré una breve referencia a cada uno de ellos, con la intención de precisar mejor el contenido del mismo:

El Primero: ***modelo de subordinación o de identidad entre sexo y género***; este modelo se caracteriza por la desigualdad entre varón y mujer y se considera que el sexo biológico es el que determina género, esto es, las funciones y roles que la persona debe desempeñar en la sociedad (Pardo, 2014, p.260).

Dentro de este paradigma, según Lucas (2016), “el sexo masculino corresponde *in toto* al género masculino, y el sexo femenino al género femenino. Los sexos, y por tanto también los géneros, son diferentes y desiguales. Se da inferioridad, subordinación y dependencia del sexo/género femenino al masculino” (p.378).

Aparisi (2012,) también manifiesta que este modelo aparece dividido en dos ámbitos: el público y el privado, teniendo primacía el primero sobre el segundo. Así, “la actividad de la mujer se limita al espacio privado, fundamentalmente a la crianza de los hijos y a las labores domésticas. Al varón le corresponde la actividad pública: la política, la economía, la cultura, la guerra, etc.” (p.363).

Sin duda, este primer modelo de relación sexo-género, decae en un reduccionismo biologicista. En donde, los roles y funciones que se desempeñan están en función de si, se es varón o mujer. “Se parte de una determinación biológica, masculina o femenina que lleva aparejada una determinación en el rol social. Se justifica una identidad entre el sexo (femenino y masculino) y los puestos que hombres y mujeres ocupan en la sociedad” (Elósegui, 2011, p. 56).

Este modelo ha perdurado en gran parte de la historia y aún existen ciertos rezagos en algunas culturas. Se ha caracterizado por exaltar las diferencias entre varones y mujeres, pero ha negado la igualdad de derechos en los mismos. La diferencia es entendida como subordinación y dependencia de la mujer respecto al varón y esto en todos los aspectos, entre ellos: lo sexual, afectivo, jurídico, económico, político, etc. “Las diferencias determinaban en este caso los papeles culturales, hasta el punto que se consideraba que las funciones que ambos desarrollaban en la sociedad no eran intercambiables, sino que estaban irremediabilmente unidas a la genética y a la biología” (Elósegui, 2011, p. 56).

Llanes (2010) ante este modelo de relación sexo-género hace un planteamiento que es conveniente mencionar, ella manifiesta que:

...hemos de ser muy críticos y tratar de no identificar este modelo social seguido de manera universal durante siglos con el machismo o sexismo, que es, más que un modelo, una ideología, una forma de reacción ante el feminismo radical de las últimas décadas del siglo pasado (p. 68).

Así pues, tal como lo manifiesta la autora, este modo de interpretar puede conducir a otros reduccionismos que solo leen la historia en clave de discriminación y opresión por parte del varón hacia la mujer, universalizando y extendiéndolo solo en ese sentido, cuando durante el transcurso de la historia a las mujeres también se las honró y amó; también ha existido casos de varones ofendidos y despreciados por mujeres. Existen muchas situaciones difíciles en las que la mujer ha sido la más perjudicada, pero no siempre se debe al hecho de ser mujer, el generalizar nos aleja de la realidad objetiva.

Tal como sostiene Pardo (2014), “En la persona humana el sexo y el género –el fundamento biológico y la expresión cultural- ciertamente no son idénticos pero tampoco son independientes” (p.244). Para llegar a establecer una relación correcta y complementaria entre ambos conceptos es conveniente considerar al hombre en su totalidad antropológica, esto es, al hombre como una realidad en la que coexiste una dualidad sexual (varón y mujer) que a su vez, están llamados por naturaleza a la complementariedad.

La persona humana, en su constitución psico-somática, es un ser sexuado, y esta característica especifica su ser. Es evidente que el hombre no existe en abstracto. Por el contrario, existe siempre y solamente en dos posibilidades, que son el modo de la masculinidad y el modo de la feminidad (Lucas, 2016, p. 387).

De igual manera, todo hombre es una unidad sexuada de cuerpo, psique y espíritu. Esta condición sexuada del hombre no se reduce a mera corporalidad ni tampoco a pura genitalidad, pues, la sexualidad abarca todas las dimensiones de la persona humana: biológicas-anatómicas, psicológicas y espirituales.

Segundo: **modelo igualitarista o de separación e independencia sexo y género**; -como ha sido propio de la modernidad y post modernidad, la atomización del saber, de la realidad- este modelo

nace como crítica ante el primer modelo, se difundió en la década de los setenta. Plantea una separación radical y absoluta entre sexo y género, niegan cualquier diferencia entre varón y mujer. “Hay una separación e independencia entre la dimensión biológica y la psíquico-cultural de la persona por lo que se puede decidir la propia identidad sexual y a qué género pertenecer, independientemente del sexo biológico que se posea” (Lucas, 2016, p.378). Este es el paradigma conocido como ideología de género o feminismo de género, del que ya hemos venido hablando en esta investigación.

Si bien, este modelo ha contribuido positivamente a la superación de la discriminación existente a lo largo de la historia. Sin embargo, sus soluciones tampoco aciertan porque parten de fundamentos antropológicos sesgados que no respetan la igualdad y diferencia existente entre varones y mujeres, Así, tal como afirma Elósegui (2011):

Se juzga erróneamente que la desigualdad entre hombres y mujeres está causada por su condición sexuada masculina o femenina, de manera que se intenta prescindir de esa realidad y construir el mundo social y público, y el mundo laboral, como un mundo asexuado, en el que sea indiferente ser varón o mujer. Ante la evidencia de que la persona arrastra su condición masculina o femenina, para ellos fuente de desigualdad, intentan eliminar como sea ese lastre, esa huella, esas diferencias (p. 58).

Si el género es una construcción cultural radicalmente independiente del sexo, el objetivo de la ideología de género será eliminar la bipolaridad sexual:

...al igual que el objetivo final de la revolución socialista no se limitaba a la eliminación de los *privilegios* de los estamentos económicos, sino que alcanzaba a la eliminación de la *distinción* misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse –a diferencia de los primeros movimientos feministas- a la eliminación

de los *privilegios masculinos*, sino que debe alcanzar a la distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras (Firestone, 1976, pp.20.21).

La ideología de género quiere instaurar una cultura sin sexos, pero sí con orientaciones sexuales, en la que cada individuo independientemente de las características biológicas con las que nazca, pueda escoger libremente la orientación sexual por la que se sienta inclinado. Así todos los individuos serán iguales, sea cual sea la orientación sexual asumida. Al suprimir la forma natural de la sexualidad se intenta llegar a la plena liberación sexual en la que todos los géneros sean iguales, para luego exigir al Estado reconocimiento jurídico de igualdad a todos los géneros.

Sin embargo, la sexualidad humana no es simplemente una actividad humana, sino una dimensión fundamental de la personalidad porque el componente sexual se da en todos los niveles (genético, morfológico, genital, psicológico y espiritual). La sexualidad no es característica accidental, sino fundamental para la definición de lo que es un ser humano.

Los promotores de la ideología de género según Llanes (2010):

...tratan de conseguir la absoluta igualdad entre varón y mujer. Para lo cual no basta con eliminar el privilegio masculino, sino que es preciso dominar los condicionamientos biológicos. Esto se lograría cuando la mujer tuviera el control absoluto de la reproducción, incluyendo el aborto a petición. Ello supondría una total liberación sexual, que implicaría el derecho del individuo a tener relaciones sexuales con otros, sin que importara su sexo o condición (p. 72).

El error de este modelo de relación sexo-género es pensar que la igualdad entre los sexos consiste en la liberación de la mujer entendida como liberación de lo biológico, de su propia sexualidad. Esta postura ideológica no vela por el desarrollo integral de la mujer, mide su desarrollo

solo en función de lo económico, en función del acceso al mercado laboral y de poder. Por eso, la maternidad ("trabajo reproductivo" no remunerado) se considera la primera forma de exclusión de la mujer en el ámbito económico, social y político porque limita su participación en el "trabajo productivo". De ahí, que luchen rotundamente por librar a la mujer de esta carga pesada y se promueva el menosprecio de la maternidad. Sin duda, estamos ante una visión materialista y utilitarista de la persona que solo procura satisfacer las necesidades materiales y los deseos de autonomía y de poder.

Tercero: ***modelo de igualdad en la diferencia o también denominado modelo de la reciprocidad y corresponsabilidad***; este paradigma intenta hacer compatibles la igualdad y la diferencia entre el varón y la mujer. La ciencia a diferencia de la ideología de género nos muestra que: "Las diferencias no tocan solamente la dimensión biológica, sino también la psíquica y cultural. Esta diferencia, sin embargo, se da en una igualdad de dignidad y derechos derivados de la misma naturaleza humana. Entre los sexos se da interdependencia, correspondencia y complementariedad" (Lucas, 2016, p. 381).

En este modelo se considera que el género tiene algunos aspectos que se fundamentan en el dato biológico, pero también tiene otros aspectos que pueden ser intercambiables:

Si los sexos son necesariamente varón y mujer, las funciones que se atribuyen culturalmente a cada uno de ellos pueden ser intercambiables en algunos aspectos pudiendo ser realizadas indistintamente por personas de ambos sexos dependiendo solo del aprendizaje recibido. Por el contrario, hay otras funciones que no son transferibles al otro sexo porque están conectadas a una diferenciación biológica (Llanes, 2010, pp. 72-73).

Para poder equilibrar los dos primeros modelos de relación sexo-género, es necesario superar los reduccionismos biologicistas y culturalistas

y entender al ser humano desde su radical unidad entre cuerpo y espíritu, naturaleza y cultura, biología y libertad (Pardo, 2014, p.260).

Conviene destacar que desde el punto de vista biológico, la pertenencia al sexo masculino y femenino queda determinada desde la fecundación, por factores genéticos, gonádicos, hormonales y morfológicos. Según García (2014, pp. 193-194) el sexo se encuentra inscrito en el conjunto de la persona humana, según sus diversos niveles ascendentes que se señalan a continuación:

En *primer lugar*, el sexo radica en una determinada *configuración cromosómica*, y por tanto *genética*, en este nivel se encuentra la explicación del origen biológico de la diferenciación sexual. La formación del organismo femenino y masculino depende de las hormonas sexuales que a su vez dependen de los genes x e y; en *segundo lugar*, el sexo es la diferenciación corporal destinada a la reproducción natural: la reproducción sexual. El sexo es una forma biológica de reproducción de las especies que conlleva unas funciones diferentes según los sexos, en la procreación, gestación y alimentación de las crías; *Tercero*, en el caso del hombre, la diferenciación corporal no afecta solo a los órganos sexuales y aparato reproductor, sino también a una distinta morfología anatómica; y *cuarto*, los diferentes rasgos corporales se completan con unos diferentes rasgos psicológicos, afectivos y cognitivos, propios de cada sexo. La sexualidad de la persona no afecta solo al cuerpo, sino también al espíritu. La sexualidad humana a diferencia de la animal, modula también la psicología y la vida intelectual.

La diferenciación sexual asume en el hombre y la mujer una peculiar originalidad en cuanto que se es varón o mujer, en una dimensión y un nivel diverso que el de los animales: la feminidad y la masculinidad de la persona, precisamente porque se expresa en y por el cuerpo, lleva la densidad y la vitalidad de todo el ser, espíritu y materia (Lucas, 2016, p. 381).

Así pues, la feminidad y masculinidad afecta a toda la persona, justamente porque es una unidad sustancial de dos co-principios: cuerpo y alma espiritual:

La diferenciación no se limita a algunas características biológicas, sino que marca en profundidad y en el tiempo a toda la persona. Es el espíritu y el yo personal lo que es hombre o mujer y no solamente el cuerpo, precisamente porque es el espíritu lo que anima, informa y hace vivir a la corporeidad propiamente humana. Por eso, la persona no solamente tiene un sexo determinado, sino que es hombre o mujer, y su vocación personal en el mundo no podrá realizarse armónicamente sino aceptando y valorando este determinado y concreto modo de ser (Lucas, 2016, p. 382).

Este modelo considera la maternidad y paternidad como “funciones que están unidas de forma inexorable a la diferenciación sexual y, por tanto, no es lo mismo ser padre que ser madre a la hora de educar a los hijos. Paternidad y maternidad son dos papeles insustituibles y complementarios, pero no intercambiables” (Llanes, 2010, p.73).

3.1.3 Tercer postulado: La familia enemigo al que hay que combatir

La ideología de género tiene una intencionalidad puntual e implícita: “destruir la familia natural”:

“Abolir la familia” es una frase tomada del Manifiesto Comunista de Karl Marx y de Frederick Engels que las feministas de género han hecho suya porque consideran que la familia es la fuente principal de opresión para la mujer, pues, en ella se aprende por ósmosis que hombres y mujeres son diferentes (Lacalle, 2009, pp. 295-296)

Consideran que para lograr la liberación de la mujer y la igualdad con el hombre, se debe reeducar a la sociedad en la perspectiva de género, y por tanto se ve necesario redefinir el concepto de familia, porque es el modelo

donde se transmiten los estereotipos. Consideran que la familia es una institución que apoya y crea el sistema discriminatorio de clase sexo-género y obstaculiza la liberación sexual. Las responsabilidades de la mujer en el hogar son vistas como una “carga” que no le permite su realización personal y profesional:

Cuando la mujer cuida a sus hijos en el hogar y el esposo trabaja fuera de casa las responsabilidades son diferentes y, por tanto, no igualitarias. Esta desigualdad en el hogar es la causa de la desigualdad en la vida pública, ya que la mujer, cuyo interés primario sería el hogar, no siempre tendría tiempo y energía para dedicarse a otras actividades en la vida pública (Pardo, 2014, p.235).

Se entiende la maternidad tan solo en su dimensión biológica, considerada más como reproducción que como procreación y despojada de todos sus componentes afectivos, espirituales y sociales. Cuando no se reconoce el valor de la maternidad tampoco se reconoce la necesidad de proteger a la mujer en su función de madre ni el valor social del trabajo de la mujer en la familia (Di Prieto, 2005, p. 60).

Los promotores de la ideología de género manifiestan que:

La familia nos da las primeras lecciones de ideología de clase dominante y también le imparte legitimidad a otras instituciones de la sociedad civil. Nuestras familias son las que nos enseñan primero la religión, a ser buenos ciudadanos (...) tan completa es la hegemonía de la clase dominante en la familia, que se nos enseña que ésta encarna el orden natural de las cosas. Se basa en particular en una relación entre el hombre y la mujer que reprime la sexualidad, especialmente la sexualidad de la mujer (Lucas, 2002, p. 52).

Sus propuestas para abolir la familia, empieza por vaciar de contenido a varios conceptos, entre ellos, el matrimonio; para poder redefinir otros

como el de paternidad. La ley, la educación, los medios de comunicación y la política son sus mejores aliados para lograrlo.

Así, con la falsa idea de que la ley crea derechos se incorpora en el Derecho de Familia nuevos conceptos de matrimonio, familia, paternidad, etc., ahora se habla de “familias”, progenitor A y progenitor B sustituye a padre y madre, el término pareja sustituye al de marido (esposo) – mujer (esposa), etc.

Según Lacalle (2009, p.297), existe dos estrategias para destruir legalmente una institución. Una prohibiéndola y dos, equiparándola a realidades totalmente distintas para vaciarlas de su contenido. Esta segunda opción es la que se ha utilizado con la institución del matrimonio en los países en los que ha logrado implantarse la ideología de género. Consecuentemente, el matrimonio en los ordenamientos jurídicos queda reducido a “una unión de carácter puramente contractual, centrada en la pareja, sea heterosexual u homosexual, basada en la afectividad y no en el compromiso, siendo su objeto el libre desarrollo de la personalidad de los cónyuges y no el bien de los hijos y rescindible a capricho” (Lacalle, 2009, p.297).

Entendido así el matrimonio aparece también el denominado divorcio “express” como una opción fácil para diluir este contrato cuando el deseo y libertad individual de uno de los cónyuges aparezca, tan pronto que puede ser a partir del tercer mes. El nuevo concepto de matrimonio pone mayor énfasis en la satisfacción emocional, psicológica y sexual de los cónyuges que se puede romper teniendo como único causal la voluntad de uno de los contrayentes que no desea seguir vinculado a su cónyuge. Esto ha hecho que el valor del matrimonio se relativice cada vez más, tanto que se queda en un contrato que vale menos que cualquier contrato civil o mercantil.

Tal como lo manifiesta Llanes (2010), “el matrimonio entre homosexuales se presenta como una conquista civil que evita discriminaciones y amplía la igualdad entre los géneros, pero en realidad no

es sino el triunfo de una ideología que pretende transformar los deseos, y a veces incluso los caprichos, en derechos humanos fundamentales” (p. 176). Con esto, se vacía de contenido el concepto de familia y las “uniones” de homosexuales, lesbianas y cualquier otra existente adquiere los mismos derechos que las familias naturales.

Al vaciar de contenido el concepto de familia y matrimonio, surge la necesidad de redefinir el concepto de paternidad/maternidad. “La paternidad/maternidad ya no se concibe como un don sino como un derecho, un derecho que la sociedad tiene que satisfacer por cualquier medio” (Lacalle, 2009, p.302). Antes el derecho regulaba en este tema por el bien de los hijos, ahora se regula en función de los deseos de los adultos. Como consecuencia, aparecen leyes que regulen la *fecundación asistida y la adopción de hijos* por parte de parejas homosexuales.

Así pues, “Las leyes sobre fecundación asistida sin límite de edad ni necesidad de pareja (...) facilita la alianza gay-lesbiana, pensada sobre todo en relación con las mujeres que, en muchos casos, sienten el impulso específico y fuerte de la maternidad” (Llanes, 2010, p. 177). Se pretende, además, que sea un nuevo derecho costeadado por el Estado. Las técnicas de fecundación asistida han traído graves consecuencias, no solo de tipo moral, sino también de tipo psicológicas en los niños procreados por este medio. Existen muchos casos de personas nacidas por medio de estas técnicas que tienen obsesión por saber su origen biológico y su propia identidad, que no siempre es respondida porque la identidad de los “donantes” de semen o de óvulos se mantiene en anonimato. De igual forma, el uso de estas técnicas ha llevado a despreciar el valor de la vida y dignidad de la persona humana en sus primeras etapas, reduciéndolas a meros objetos que se pueden producir en laboratorio según la voluntad e interés de quien lo desee, por un lado, y por otro, con la posibilidad de eliminar vidas humanas si se considera que no cuentan con el estándar de calidad para dejarlas vivir. Las técnicas de fecundación asistida es la que ha producido voluntariamente más muertes humanas en nuestro siglo.

El otro problema que aparece como consecuencia de una redefinición del concepto de paternidad/maternidad, es la adopción de hijos por parte de parejas homosexuales. No olvidemos que esta estrategia se presenta como una forma de ampliación de derechos que favorezcan la no discriminación a causa de las orientaciones sexuales. Por tanto, se trata nuevamente de leyes que favorecen a los que adoptan y no a los que son adoptados.

Si de normal la razón de ser de las adopciones es proveer una familia para un niño que no lo tiene, con el fin de darle amparo porque tiene derecho a un padre y a una madre; en este caso sucede todo lo contrario: “parece que es cada adulto quien tiene derecho a adoptar y sentirse padre o madre” (Lacalle, 2009, p. 305).

Conviene recalcar que ese tipo de adopción que se propone no asegura el mayor bien para el niño en adopción porque prevalecen intereses egoístas y personales. No se puede considerar al hijo como un medio de satisfacción personal. El derecho a adoptar no existe, ni tampoco para las parejas heterosexuales. Lo que existe es el derecho del niño a un padre y a una madre. Los jueces deben asegurarse de que “la adopción sea beneficiosa para el menor y que la familia en la que va a ser recibido reúna las condiciones necesarias para su desarrollo armónico y equilibrado” (Lacalle, 2009, p. 305).

La ideología de género considera la paternidad/maternidad solo como un “rol” que lo puede desempeñar cualquiera. La paternidad y la maternidad no están fundadas –según esta teoría– en la naturaleza humana, esta es la razón por la que se ha llegado a graves consecuencias. Está comprobado que la fragmentación familiar por varios motivos ha traído sus consecuencias para los hijos y las mujeres:

El abandono del matrimonio provoca sufrimiento en los niños. Numerosas investigaciones han demostrado que los hijos de divorciados corren mayor riesgo de padecer desequilibrios

emocionales, de fracaso escolar, de consumo de drogas y alcohol, promiscuidad sexual. Esto es evidente y lo admite todo el mundo, aunque luego no se tomen medidas para evitar la ruptura familiar. Pero de lo que ni siquiera se habla es de que la ruptura matrimonial perjudica también gravemente a los cónyuges, especialmente a las mujeres (Lacalle, 2009, p.308).

La maternidad y paternidad se fundamentan en la naturaleza misma de la persona, no son realidades que se construyen socialmente, no responde a roles y funciones intercambiables que realizan los varones o mujeres.

La unión de un hombre y una mujer en matrimonio tiene el potencial de traer niños a este mundo. Los niños necesitan protección, cuidado y cariño por parte de sus padres:

Sin familia el hombre no es viable, ni siquiera biológicamente: Una mujer embarazada, un bebé o varios niños, unos ancianos que ya no se valen por sí mismos, los hombres enfermos, etc., necesitan un hogar, una familia donde poder existir, amar y ser amados, cuidados y alimentados (Yepes y Aranguren, 2003, p. 215).

El ser humano nace con una indigencia absoluta y necesita de un entorno adecuado, no solo para sobrevivir sino también para desarrollarse como persona. “El hombre es un ser familiar precisamente porque nace y muere indefenso, sin recursos, desprotegido, niño” (Yepes y Aranguren, 2003, p. 215).

De igual manera, los padres están llamados a reafirmar la identidad sexual de sus hijos a través de la educación y con su ejemplo:

Los padres en el nacimiento e inmediatamente después asumen una actitud diversa de acuerdo con el sexo del propio niño (...) Su función es fundamental para determinar la psicología y el comportamiento del niño y están llamados a dar señales claras y no equivocadas o

negativas, para permitirle una adecuada identificación con su propio sexo y una neta diferenciación con el otro (Lucas, 2016, p. 387)

El desarrollo integral del niño se da mejor en la familia fundada en el matrimonio natural. Los niños aprenden como relacionarse naturalmente gracias a las relaciones de complementariedad que viven sus padres. A través de las experiencias con el resto de los miembros de la familia aprenden a amar y a relacionarse con los demás. “La familia es el depósito de los valores que más profunda y permanentemente quedan grabados en el espíritu de sus miembros mediante la educación (actitudes religiosas, virtudes propias, modos de valorar, ideales, etc.)” (Yepes y Aranguren, 2003, p. 215).

Al destruir la estructura natural de la familia se rompe y se pierde la visión de familia tradicional, heterosexual y monógama, reduciéndola a un modelo entre tantas otras uniones de carácter puramente contractual. De aquí se sigue una cadena de dilemas morales provocados por una concepción errónea de la persona y sexualidad humana.

3.1.4 La manipulación del lenguaje: la mejor estrategia de difusión de los postulados de la ideología de género

La ideología de género, ha utilizado como estrategia de difusión la manipulación del lenguaje, que a su vez ha creado también confusión porque a muchos términos se les ha vaciado de su contenido para volver a redefinirlos.

Jacques Derrida es uno de los filósofos postestructuralista al que recurren los promotores de la ideología de género para fundamentar el modo en que manipulan el lenguaje reconstruyéndolo.

La deconstrucción trata de mostrar cómo se han formado los conceptos a partir de procesos históricos que han influido en la génesis y el desarrollo del pensamiento occidental. La deconstrucción busca

detectar en el orden simbólico y cultural las contaminaciones y distorsiones que habrían generado los errores y prejuicios de la metafísica clásica (Trillo-Figueroa, 2009, p. 195).

Para Derrida “el lenguaje occidental (...) está contaminado por lo que él llamaba *logocentrismo* (la preeminencia del discurso hablado sobre el escrito)” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 195). Derrida también considera que “la metafísica está basada en artificiosos dualismos de palabras y significados que se gestan en la filosofía griega y escolástica” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 195). Dichos dualismos aun estrían presentes en la mentalidad actual y carecerían de fundamento en la realidad. Estos dualismos son: unidad y pluralidad, cuerpo y alma, materia y espíritu, etc.

La ideología de género considera que la construcción del orden simbólico se funda básicamente en los dualismos hombre-mujer, masculino-femenino. Así, se considera que esta dualidad ha dado lugar a una concepción del mundo sexista que debe ser destruida para ser reconstruida en un nuevo orden simbólico. La tarea de la ideología de género “deconstruir” el lenguaje eliminando el sexismo a través de lo que ellos denominan resignificación del orden simbólico.

Para los promotores de la ideología de género, *el orden simbólico* es la “expresión más amplia de la lengua, que supone nombrar cosas, las relaciones sociales, el mundo, en términos a los queda sentido dentro de un orden, el orden patriarcal. Por eso para cambiar ese orden, hay que volver a renombrar las cosas, las relaciones sociales, el mundo” (Trillo-Figueroa, 2009, p. 196).

La deconstrucción o manipulación del lenguaje a los promotores de la ideología de género les ha resultado una estrategia eficaz, han logrado crear por un lado resignificar palabras con la intención de erradicar el sentido tradicional que tenían en el lenguaje y así alterar la sociedad; por otro lado, han creado nuevos términos para ajustarlo a los fines que se proponen.

Han logrado manipular el lenguaje de tal manera que nos convencen y seducen sin dar razones. Tal como menciona Llanes (2010), “el manipulador no habla a nuestra inteligencia ni respeta nuestra libertad sino que actúa con astucia sobre nuestros centros de decisión, a fin de arrastrarnos a tomar decisiones que favorecen sus propósitos” (p. 127). Efectivamente, esto es lo que ha logrado la ideología de género.

Entre los términos que han adquirido sustitutos y resignificación se encuentra: Naturaleza sustituida por cultura, matrimonio sustituido por pareja, paternidad/maternidad sustituida por rol, heterosexualidad sustituida por opción heterosexual, procreación sustituida por reproducción biológica, hombre/mujer sustituida por género humano, familia sustituida por tipos de familia o comunidad, virginidad sustituida por soltería, etc.

De igual manera, aparecen nuevos términos como: Homofobia, homoparental, hegemónico, derechos sexuales y reproductivos, sexualidad polimorfa, sexismo, igualdad sexual, etc.

Como se puede ver, en un contexto y panorama de dicha naturaleza, los aportes de las ciencias poco importan, ya que en una cultura donde todo vale, la opinión importa; o mejor se hace ciencia de la opinión y opinión de la ciencia. Felizmente, aun existimos muchos que sí oímos las voces de las ciencias.

3.2 Consistencia e inconsistencia de los fundamentos filosóficos– antropológicos, presupuestos en la ideología de género

A manera de síntesis, mencionaré algunos elementos que sustentan por qué la ideología de género no resulta consistente en sus propuestas o postulados.

En *primer lugar*, construyen un pensamiento enfocado en una única dirección: la sobrevaloración de la mujer y no en orden a la valorización de

la persona humana. Valiéndose de hechos históricos puntuales, como por ejemplo, el que “la mujer durante la historia haya padecido opresión y discriminación por parte del varón”, pretenden justificar el reconocimiento de derechos puntuales solo para las mujeres (como es el caso de los derechos sexuales y reproductivos).

Ante tal situación, habría que mencionar que efectivamente durante siglos ha existido no solo discriminación, sino también abuso y violencia contra la mujer, pero esto, sin embargo no solo ha sido hacia la mujer, pues, también ha existido abuso y negación de los derechos humanos en general. Por tanto, universalizar o generalizar que esta situación lo han padecido solo las mujeres, es un error que hay que evitar porque eso deforma la realidad. Como dice O’Leary (s.f):

Me niego a creer que todas mis antepasadas y que todas las mujeres del mundo hayan sido tan estúpidas para haber permitido que se las esclavizara y se abusara de ellas o que todos los hombres del mundo eran tan inteligentes para poder crear esta conspiración masiva (...) Es verdad que la historia está llena de historias de abusos de mujeres, de negaciones de los derechos de las mujeres y de violencia contra las mujeres pero también está llena de abuso, de violencia y de negaciones de derechos humanos en general. Los hombres, las mujeres y los niños han sido víctimas en todas las épocas. No todas las veces en que una mujer era víctima de abuso se debía necesariamente porque fuese mujer. (p.4).

También, es bueno considerar que hay que apostar y promover la revalorización de la persona humana y su dignidad en general, porque esto sí, nos hace crecer como sociedad. No se trata solo de provocar rivalidad entre varones y mujeres, entre los heterosexuales y las múltiples opciones sexuales habidas y por haber, etc., sino de promover a la persona humana desde lo que “es” y desde lo que está “llamada a ser”.

En esta misma línea de favorecimiento solo de la mujer, promueven la eliminación de diferencias entre varones y mujeres en todas sus dimensiones, entre ellas la más importante: la del “ser” varón y mujer, para proclamar una igualdad absoluta entre ambos. El error que subyace en esta pretendida igualdad, es que se la entiende no en función de la dignidad humana -por tanto de la naturaleza humana-, sino al margen de ella.

Dado que, funcionalmente utilizan la ideología marxista, entonces se interpreta que el sexo implica clase, la clase presupondría desigualdad, la desigualdad conduciría a la alienación, y por lo mismo a discriminación. Consecuentemente, siguiendo esta interpretación: Las mujeres serían la clase oprimida y los varones la clase opresora ante la cual hay que luchar. Como se puede deducir, la ideología de género promueve una cultura de violencia y no de unidad ni de complementariedad entre varones y mujeres.

Si realmente apostararan por el mayor bien de la mujer, procurarían no solo luchar por promoverla sino porque en la sociedad se reconozcan y se valoren los derechos más fundamentales de la persona humana, empezando por el de la vida humana. Sin embargo, lo que se percibe o evidencia, -en su aparente defensa de la mujer- es que con insistencia promocionan derechos que en el fondo y de manera oculta se dirigen más bien a la destrucción de la misma mujer, tal es el caso, por ejemplo de la promoción del aborto por diferentes causales, la distribución gratuita de anticonceptivos y preservativos, la industria de la fecundación in vitro para atender el requerimiento del hijo en parejas homosexuales, la adopción de niños por parejas homosexuales, etc. Estas, son tan solo algunas de las problemáticas que aparecen en la pretendida política de género que se propone como solución ante la discriminación que padece la mujer.

En *segundo lugar*, parten de una concepción reduccionista de la persona humana, pues, solo la entienden bajo el prisma del pensamiento existencialista ateo, el cual ya se ha explicado con anterioridad. Esto nos hace pensar que el movimiento feminista radical, más que, sustentar una filosofía propia sobre el cual basar sus postulados, ha pretendido defender

una concepción política y no filosófica; y tal como se ha señalado usan filosofías y antropologías reduccionistas para sustentar el carácter metodológico y estratégico que implantan con la finalidad de lograr sus propósitos: Deconstruir la sociedad, destruyendo la familia. Esta, es la razón, por la que dejan de lado, -por conveniencia- los aportes de otros sistemas de pensamiento antropológico que ayudan a comprender al ser humano en su integridad; sobre todo la filosofía humanista y personalista.

CONSIDERACIONES FINALES

- La ideología de género, no se ha constituido nunca como un grupo, asociación o partido de estructura organizada; sin embargo, está muy enraizada al feminismo de género o radical, que promovía la igualdad radical entre el varón y la mujer. Sus propuestas y fundamentos teóricos están en sintonía con la ideología política marxista o de izquierda progresista. Se trata de una revolución silenciosa -por tanto, más peligrosa- que a través de la cultura, la educación, la política, etc., intenta de-construir la sociedad.
- La ideología de género ha construido su doctrina sobre una variedad de pensamientos filosóficos que no son uniformes (unilaterales), entre los que se encuentra: El marxismo de Engels, el existencialismo de corte atea, el pensamiento estructurado de la Escuela de Frankfurt (un intento de unir el pensamiento marxista con el pensamiento Sigmund Freud), entre otros; los mismo que han fragmentado el estudio de la realidad y del ser humano en particular.
- Los fundamentos de la ideología de género no resultan consistentes, dado que parten de presupuestos reduccionistas y por ende terminan en reduccionismos antropológicos sin base científica. En general, se exalta la capacidad de autonomía que posee el hombre para construir su propio género, anulando así los presupuestos objetivos de las ciencias, como: la genética, la biología, la metafísica, la teología, etc., en este sentido, la ideología de género resulta insostenible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Alzamora, O. (2007) Ideología de género: Sus peligros y alcance. En Consejo Pontificio para la familia. (Coord.), *Lexicón: términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Palabra. S. A.
2. Aparisi, A. (2012) Modelos de Relación Sexo-Género: De la “Ideología de Género”, Al modelo de la Complementariedad Varón – Mujer. *Dikaion*, 21 (2). Recuperado desde: <http://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2896/3064>.
3. Aparisi, A. (2011) *Persona y Género*. Pamplona: Editorial Thomson Reuters-Aranzadi. S.A.
4. Aparisi, A. (2009) Ideología de Género: De la Naturaleza a la Cultura. *Persona y Derecho*. 61. Recuperado desde: www.unav.es/icf/main/documentos/Aparisi_Genero-cultura.pdf
5. Beauvoir, S. (1849) *El segundo Sexo*. Recuperado desde: <http://users.dsic.upv.es/~pperis/El%20segundo%20sexo.pdf>
6. Bernal, C. (2006) *Metodología de la Investigación*. (2º Ed.) Mexico: Pearson Educación de Mexico, S.A.
7. Burgos, J. (2011) Dos Formas de Afrontar la Identidad Sexual: Personalismo e Ideología de Género. En Aparisi, A. (Coord.), *Persona y género*. Pamplona: Editorial Thomson Reuters-Aranzadi. S.A.
8. Burgos, J. (2007) *Repensar la Naturaleza Humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S. A.

9. Burgos, J. (2004) *Diagnóstico sobre la Familia*. Madrid: Ediciones Palabra. S. A.
10. Butler, J. (2007) *El Género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. (M. Muñoz. T.). Barcelona: Ediciones Paidós Iberica, S. A.
11. Butler, J. (2002) *Cuerpos que Importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. (A. Bixio. T.). Buenos Aires: Ediciones Paidós SAICF.
12. Colom, E.; Requena, P. (2012) *Cómo explicar la revolución sexual*. España-Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. S.A. (EUNSA).
13. Di Prieto, M. (2005) *Sexualidad y Procreación Humana*. Buenos Aires: EDUCA.
14. Duque, C. (2010) Judith Butler: Performatividad de género y política democrática radical. *La manzana de la discordia*, 1 (5). Recuperado desde: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4040396.pdf>.
15. Ediciones Rial (1991) *Gran Enciclopedia Rialp*. Tomo XII. Madrid: Editorial Ediciones Rialp.
16. Elosegui, M. (2011) Tres diversos modelos filosóficos sobre la relación entre sexo y género. En Aparisi, A. (Coord.), *Persona y género*. Pamplona: Editorial Thomson Reuters-Aranzadi. S.A.
17. Engels, F. (1884) *El Origen de la Familia la Propiedad Privada y el Estado*. (4º Ed). Moscú: Editorial Progreso. Recuperado desde: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf
18. Engels, F. (1884) *Origin of the Family, Private Property, and the State*. Recuperado desde: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/origin_family.pdf
19. Elders, L. (1977) *Jean Paul Sartre: El Ser y la Nada*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
20. Fazio, M.; Fernández, F. (2009) *Historia de la Filosofía IV. Filosofía Contemporánea*. (2º Ed.). Madrid: Ediciones Palabra, S. A.

21. Firestone, S. (1976) *La Dialéctica del sexo: En defensa de la revolución feminista*. (R. Ribé. T.). Barcelona: Editorial Kairós.
22. García, A. (2014) *Antropología Filosófica: Una introducción a la filosofía del hombre*. (6° Ed.) España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
23. García, J. (1969) *Comunismo y Educación Familiar*. Madrid: Editorial Magisterio Español, S. A.
24. Huarcaya, G. (2012) Análisis Crítico de la Ideología de Género en Textos Escolares de Educación Secundaria de Perú. En M. Miranda y D. López (Ed.), *Ideología de género. Perspectivas filosófica-antropológica, social y jurídica*. Tomo I. (pp. 209-226). San José de Costa Rica: Promesa; Pamplona: Universidad de Navarra.
25. Juan Pablo II. (2003) *Fides et Ratio*. En *Encíclicas de Juan Pablo II*. (2° Ed.) Madrid : EDIBESA.
26. Lacalle, M. (2009) La “Deconstrucción” de la Sociedad a través de la legislación. En, Lacalle, M; Martínez, P. (Coord.) *La Ideología de Género: Reflexiones Críticas*. Madrid: Ciudadela Libros, S. L.
27. Lucas, R. (2016) *Horizonte Vertical: Sentido y Significado de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
28. Lucas, R. (2002) La Familia ante los cambios sociales actuales: ¿familias o familia en el tercer milenio? El punto de vista antropológico. En, Madrín, H. (Ed.) *Educación, familia y vida, (La familia : comunidad de vida y educación)*. España : A. G. Novograf.
29. Llanes, M. (2010) *Del sexo al género: La nueva revolución social*. España-Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. S.A. (EUNSA).
30. Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. (J. García. T.). Madrid: SARPE. S. A.
31. Marquez, N.; Laje, A. (2016) *El libro negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o sublevación cultural*. Buenos Aires: Unión Editorial – Centro de Estudios LIBRE.
32. Millet, K. (1969) *Política Sexual*. (A. Bravo. T.). Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia – Instituto de la Mujer.

33. Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2012) Plan Nacional de Igualdad de género 2012-2017. Recuperado desde: https://www.mimp.gob.pe/files/planes/planig_2012_2017.pdf
34. Miranda, M. (2012) Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género. *Dikaion*, 21 (2). Recuperado desde: <http://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2749/3115>
35. Muñoz, C. (2011) *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis*. (2º Ed.) Mexico: Pearson Educación de Mexico, S.A.
36. Naciones Unidas (1995) Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Recuperado desde: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>
37. Nietzsche, F. (1990). *La Gaya Ciencia* (J. Jara, Trad.). Caracas - Venezuela: Mote Avila Editores
38. Nietzsche, F. (2003). *Así hablo Zaratustra* (A. Sanchez, Trad). Madrid: Alianza Editorial, S. A.
39. Nietzsche, F. (2005) *Así hablaba Zaratustra* (C. Vergara, Trad.). (29º Ed.). Madrid: Biblioteca EDAF, S. A.
40. O'Leary, D. (s.f) La Agenda de género: redefiniendo la igualdad. Recuperado desde: <http://vivoz.org/resources/biblioteca/laagendadegenero.pdf>
41. Pardo, J. (2014) *Somos felices naturalmente: Cuestiones de sexualidad y familia*. España-Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. S.A. (EUNSA).
42. Ramírez, A. (2011) *Género, Cuerpo y Política en la Teoría de la Performatividad de Judith Butler* (Tesis doctoral). Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Recuperado desde: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/13557>
43. Reale, G. (2010) *Historia de la Filosofía. III, Del Romanticismo a nuestros días. 3. De Freud a nuestros días*. Barcelona: Editorial Herder, S.L.

44. Reale, G.; Antiseri, D. (1988) *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. III, Del Romanticismo hasta Hoy*. Barcelona: Editorial Herder, S.L.
45. Reich, W. (1985) *La Revolución Sexual: Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. (S. Moratiel, Trad.). México: Editorial Artemisa. S. A.
46. Salvat Editores (2004) *La Enciclopedia*. Volumen 10. Colombia: Salvateditores, S.A.
47. Sartre, J. (2004) *El existencialismo es un Humanismo* (V. Praci de Fernandez, Trad.). Barcelona: Editorial Edhasa.
48. Sartre, J. (1993) *El Ser y la Nada* (J. Valmar, Trad.). Barcelona: Editorial Ediciones Altaya, S. A.
49. Scala, J. (2010) *La Ideología de Género o el Género como herramienta de poder*. Madrid: Editorial Sekotia, S. L.
50. Trillo-Figueroa, J. (2009) *La Ideología de Género*. España: Libros Libres.
51. Urdanoz, T. (1985) *Historia de la filosofía. VIII, Siglo XX: neomarxismo, estructuralismo, filosofía de inspiración cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
52. Urdanoz, T. (1978) *Historia de la filosofía. VI, Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
53. Urdanoz, T. (1975) *Historia de la Filosofía. V, Siglo XIX : socialismo, materialismo y positivismo, Kierkegaard y Nietzsche*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
54. Vidal, E. (2015) *Un feminismo del siglo XXI*. España-Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. S.A. (EUNSA).
55. Yepes, R.; Aranguren, J. (2003) *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*. (6ª Ed.) Pamplona: EUNSA.
56. Yuni, J.; Urbano, C. (2006) *Técnicas para investigar: Recursos metodológicos para la preparación de proyectos de Investigación*. (2º Ed.) Córdoba: Editorial Brujas.