

FACULTAD DE FILOLOGÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO:

MUJER, ESCRITURAS Y COMUNICACIÓN



TESIS DOCTORAL

LENGUAJE Y GÉNERO:

APROXIMACIONES DESDE UN MARCO

TEÓRICO

Directora: Dra. Mercedes Arriaga Flórez
Universidad de Sevilla

Co-directora: Dra. Milagros Marín Clavijo
Universidad de Salamanca

Doctorando: Sergio Marín Conejo
Universidad de Sevilla

Sevilla, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LENGUAJE SUJETO: ¿LENGUA SUJETA?	5
---	---

CAPITULO I

LENGUA/LENGUAJE ¿DE QUIÉN? ¿PARA QUIÉN?	13
---	----

CAPITULO II

EL ORDEN SIMBÓLICO	34
2.1. EL SISTEMA SEXO/GÉNERO.....	35
2.2. GÉNERO E HISTORIA DE LAS MUJERES.....	54
2.3. CRITICA AL FALOGOCENTRISMO Y DUALISMO. PROPUESTAS DEL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA	74
2.4. PERFORMATIVIDAD, DECONSTRUCCIONISMO DE LA IDENTIDAD	106
2.5. CUERPOS, CUERPOS SIMBÓLICOS Y VIOLENCIA SIMBÓLICA	151
2.6. VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA LENGUA.....	184

CAPITULO III

EL DESORDEN SIMBÓLICO DE LAS LENGUAS: INTRODUCCIÓN A LA TRANSVERSALIDAD DE DISCIPLINAS SOCIALES Y HUMANISTAS EN LA CONSTRUCCIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS GÉNEROS	197
2.1.1.- LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA Y SOCIOLINGÜÍSTICA	211
2.1.2.- CONTEXTO INTERDISCIPLINAR CON PERSPECTIVA DE GÉNERO	215
2.1.3.- EL CASO DEL PROTOINDOEUROPEO	231
2.1.4.- LOS GÉNEROS GRAMATICALES: ARQUEOLINGÜÍSTICA	258
2.1.5.- LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO LINGÜÍSTICO.....	278
CONCLUSIONES.....	293
RESUMEN EN INGLÉS PARA LA OBTENCIÓN DE LA MENCIÓN EUROPEA.	299
BIBLIOGRAFÍA	311

INTRODUCCIÓN:

LENGUAJE SUJETO:

¿LENGUA SUJETA?

El objetivo de este trabajo es investigar la relación entre los géneros gramaticales y los géneros sexuales que es fundamental para entender la correspondencia y colocación simbólica cultural de hombres y mujeres. Sobre la diferenciación sexual hombre/mujer se construye la distinción ontológica sujeto/objeto y, por tanto, las diferencias accidentales de la gramática –del masculino y del femenino– se producen en el sistema de los géneros, ambos esencializados y contruidos de forma jerárquica en un sistema lingüístico e ideológico androcéntrico que niega la experiencia y las voces de las mujeres.

Partimos de una serie de hipótesis provenientes de diferentes teorías lingüísticas, semióticas y de los estudios de género. La primera de ellas, las lenguas/lenguajes más extendidas no son neutras, sino sexuadas y, por tanto, dedicaremos nuestro esfuerzo en indagar cómo el género sexual se conceptualiza y se convierte en discurso cultural a través de los modos en los que se han fijado y sedimentado los significados y su representación gráfica a lo largo del tiempo. Hombres y mujeres no se colocan de igual forma frente al lenguaje, porque la diferencia entre masculino y femenino no se encuentra simbolizada al mismo nivel, sino colocada jerárquicamente.

El lenguaje, como la cultura, conceden la palabra a un único sujeto, aparentemente neutro y universal, pero, en realidad, el masculino, que se construye a sí mismo como sujeto y, al mismo tiempo, a la mujer como objeto; es decir, se propone a sí mismo como término principal y al femenino como derivado, se nombra voz definidora y dadora de nombres, mientras se posiciona a la mujer en el silencio, como ausencia o negación.

Adoptamos la posición de un relativismo lingüístico y retomamos la conocida hipótesis de Sapir-Whorf, en base a la cual las estructuras de la lengua reflejan de manera isomórfica las estructuras sociales, pero solo en algunos campos semánticos y no en la totalidad de la lengua. De esta manera, admitimos que en nuestra cultura, los componentes gramaticales pueden no tener en sí mismos rasgos sexistas y ser “neutrales”, pero se hace evidente que en otros niveles del

lenguaje –pragmático, performativo, discursivo y simbólico– existe un uso sexista y misógino del mismo.

Si bien no existe una relación biunívoca entre estructuras lingüísticas y extralingüísticas, lo cierto es que el uso del lenguaje responde a estereotipos y esquemas culturales y, por lo tanto, no puede negarse la relación entre ambas estructuras que responde a un mecanismo complejo de estratificación y producción de los significados. Los estereotipos no son elementos lingüísticos, sino sociales y culturales, pero se manifiestan a través del lenguaje en marcas gramaticales, frases, palabras, entonaciones, significados, etc. que influyen tanto en la actividad verbal de quien utiliza la lengua, como en la reflexión teórica y científica sobre ella.

Aun considerando que a nivel sintáctico y léxico, el uso del masculino como genérico e universal no invisibiliza a las mujeres y sus experiencias, sino responde a una simple adecuación a un sistema gramatical, en esas mismas categorías encontramos otros fenómenos que señalan el femenino como subordinado, inferior, cosificado, moralmente deplorable. Un claro ejemplo lo encontramos en los conocidos dobletes zorro/zorra, mujer pública/hombre público, una cualquiera/uno cualquiera.

Nuestro trabajo desarrolla la idea de que el sistema gramatical está relacionado con el sistema androcéntrico y patriarcal que lo sustenta, y con la idea de que cualquier sistema cultural, incluida la lengua, es susceptible de cambio. Por todo ello, hacemos nuestras las propuestas de un uso más democrático del lenguaje para que pueda convertirse en instrumento, materia de pensamiento y medio de comunicación que lleve a la acción por la que los diferentes seres humanos puedan verse representados, aboliendo de una vez los prejuicios misóginos, homófobos, racistas, etc.

Las sociedades del siglo XXI están preparadas para neutralizar la violencia que el lenguaje vehicula, que, a nivel simbólico, golpea con fuerza a las minorías pero, sobre todo, a la mitad de la humanidad, es decir, a las mujeres. Encontrar nuevas fórmulas lingüísticas constituye

una forma de participación activa de la ciudadanía en la cultura, dando voz y expresando lo diferente, lo ajeno, lo extraño y todo lo que queda en los márgenes.

La segunda hipótesis es admitir que, aunque la diferencia sexual esté anclada en lo biológico y fuera anterior a la semiosis, esa misma distinción se encuentra construida social y culturalmente a través de un proceso semiótico y lingüístico. Nuestro intento será demostrar que lo biológico no es un dato natural, sino algo producido y construido por el lenguaje y su discurso.

La tercera hipótesis se asienta en la afirmación de que la Cultura marca a los seres humanos con el género, y el género caracteriza la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Los géneros femenino y masculino son elementos de la construcción social, constantemente afectados por el poder social que impone un tipo de femineidad y de masculinidad a través de un determinado sistema sexo/género.

Se pondrá de manifiesto que la construcción social de género, es decir, la condición concreta de las mujeres y de los hombres en la división sexual del trabajo, está relacionada con la construcción simbólica de género, o las diferencias y asimetrías que son resultado de los valores asignados a los géneros en las estructuras simbólicas e ideológicas.

Una cuarta hipótesis considera el lenguaje no solo como instrumento de comunicación o de conocimiento, sino de poder. Las personas buscan ser comprendidas como un sentido altruista, pero también obedecidas, creídas, respetadas y distinguidas, con un sentido de reciprocidad. La competencia lingüística establece el derecho de algunas personas de utilizar el “lenguaje legítimo”, mientras que decreta que otras personas utilizan un lenguaje “incorrecto”, “carente” o “ilegítimo”. En este sentido, la “incorrección” en el lenguaje puede revelarse como una forma de protesta, de resistencia y de disidencia por parte de quienes lo utilizan.

Nuestro trabajo se estructura en tres capítulos. El primero pretende dar cuenta de las ideologías lingüísticas en relación a las mujeres y su forma de hablar. El segundo desarrolla algunos conceptos en la discusión teórica en torno al sistema sexo/género, mientras el último

retoma algunos de esos conceptos desde un punto de vista diacrónico e histórico, en el contexto del patriarcado, y formula nuevas hipótesis en relación a la formación del masculino y femenino.

Mientras los dos primeros capítulos, hacen hincapié en el orden simbólico como orden patriarcal establecido que, a su vez, moldea la lengua/lenguaje, el tercero trata las conceptualizaciones/teorías que podrían desestabilizar dicho sistema. Con las evidencias existentes, fragmentadas en muchos casos ya que no han estado en el foco de estudio, se propone la existencia de un orden simbólico del que aún hoy se encuentran rastros, que coincidiría en parte con los presupuestos de las teorías de la diferencia y del matriarcalismo cultural.

Las primeras posiciones feministas interesadas por el lenguaje consideran que el sexismo es algo inherente al sistema de la lengua y proporcionan una lectura sexista a fenómenos del sistema, basados en el género gramatical o el hecho de que el femenino sea el término marcado. La sociolingüística, que se centra en las creencias y actitudes sobre las diferencias lingüísticas entre hombres y mujeres, descubre los estereotipos y los condicionamientos socioculturales que provocan que hombres y mujeres tengan comportamientos distintos ante el lenguaje. De hecho, se utilizan expresiones y tipologías de discurso diferentes: racional-conversacional en el caso de las mujeres y monólogo argumentativo en el caso de los hombres.

Para ilustrar el funcionamiento del sistema sexo/género, el segundo capítulo hace un recorrido por las diferentes teorías feministas y sus implicaciones en la concepción y utilización del lenguaje. Relacionamos ideas y planteamientos feministas sobre el sistema sexo/género con las ideologías y propuestas lingüísticas sobre la construcción de los géneros gramaticales y los géneros en el orden simbólico. Finalmente, proponemos un itinerario que abarca desde las primeras conceptualizaciones hasta las últimas teorías postmodernas.

Partimos de la lógica binaria que, a través de Heidegger –que separa el sujeto pensante del sujeto existente, el saber de la verdad– y Saussure –que lleva esa división a lo lingüístico, separando lo personal de lo social en los conceptos de lenguaje/lengua–, llega a Simone de Beauvoir y al feminismo francés de la diferencia en los años setenta y, posteriormente italiano,

en los años noventa. La característica principal de esta línea de pensamiento, que reúne a pensadoras como Virginia Woolf, Monique Wittig, Luce Irigaray, Elene Cixous, Julia Kristeva, Luisa Muraro, Adriana Cavarero, etc., se basa en la crítica al falogocentrismo y propone una “écriture féminine” o un “parler femme”, que se remite al concepto especial de “lengua materna” que construye un orden simbólico, denominado “orden simbólico de la madre”.

Posteriormente, con los filósofos y filósofas deconstruccionistas y postmodernistas, en cuyas filas encontramos a Joan Scott, Michel Foucault, Teresa de Lauretis, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Judith Butler, Gloria Alzandua, etc., asistimos al rechazo de esa lógica binaria que, a partir de Derrida, plantea como problema no la base biológica o cultural del sistema sexo/género, sino cómo pensar la diferencia sexual fuera de un esquema dual.

En sus inicios, la dicotomía sexo/género se convirtió en una lucha política que repudiaba la subordinación de la mujer. El “sexo” estaba determinado por factores biológicos, el “género” por sociales y culturales. Pero esta cruzada se centró, sobre todo, en realzar la categoría del género y, por el contrario, dejó intacto e incuestionable la de sexo. A partir de principios de los ochenta, la distinción sexo/género ha sido ampliamente criticada por diferentes autores/as provenientes de distintas corrientes teóricas. Lo que se cuestiona es la consideración de lo biológico –el sexo–, como una superficie pasiva y vacía que brinda el soporte necesario para que lo cultural –el género– le otorgue forma. Las teóricas feministas deconstructivistas y performativistas – Butler, Haraway, Laqueur, etc. – buscan un marco conceptual que trascienda y socave esta distinción y las dicotomías asociadas a ella –naturaleza/cultura; pasivo/activo; etc. – y proponen también lo biológico como una construcción cultural.

Si la construcción de la sexualidad y del género son el producto y el procedimiento de su representación, el ámbito simbólico del lenguaje incorpora estos signos y símbolos como parte integral y, de ahí, a la cultura del imaginario colectivo. Los sistemas simbólicos, constituyen las formas en que las sociedades representan el género, hacen uso de él para enunciar las normas, las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia. Sin significado no hay

experiencia y sin procesos de significación, no hay significado. Una teoría del lenguaje debe tener en cuenta los poderosos roles que los símbolos, metáforas y conceptos tienen en la definición de la personalidad y de la historia humana.

Las diferentes teorías de género asociadas a los diferentes feminismos conllevan implícitas una preocupación y un análisis del significado y la resignificación, puesto que nombrar el mundo desde un punto de vista femenino y poder decidir las historias que contar y transmitir se vuelve fundamental para la construcción de las identidades de las mujeres y para una presencia igualitaria de lo femenino en las representaciones y percepciones políticas, sociales y culturales.

Con este extenso capítulo nos proponemos poner en evidencia el entramado que une el calidoscópico pensamiento feminista, como teoría y práctica social, con el uso del lenguaje. Las distinciones lingüísticas entre hombres y mujeres, entre lo masculino y lo femenino son consecuencia de las diferencias históricas, sociales, culturales entre los sexos. El patriarcado ha creado formas lingüísticas diferenciadas en lo gramatical, pero también y, sobre todo, en lo semántico y simbólico, de acuerdo con su estructura jerarquizada y su sistema de valores.

Nuestro último capítulo apunta a una hipótesis de trabajo que no puede ser demostrada por completo debido a la falta de datos provenientes de ciencias subsidiarias como sería la lingüística antropológica, la etnoantropología o la arqueología lingüística. En el nivel superficial y perceptible del lenguaje –morfosintáctico y fonético– el canon nos dice que el sistema sexo/género funciona de forma mecánica, mediante concordancias, sin posibilidad de análisis objetivo. En analogía, a nivel semántico, aceptamos que el femenino sirva de punto de referencia negativo de lo masculino, que sería el término positivo. Esta interpretación, basada en hechos biológicos, proviene de una tradición más cercana que la del indoeuropeo que, en cambio, nos muestra signos del mecanismo contrario, es decir, de la existencia del femenino primitivo a partir del cual se creó el masculino.

Esta hipótesis se basa en una interpretación feminista de las mismas evidencias lingüísticas que emplea la tradición lingüística, a la que se han añadido datos que provienen de

las investigaciones feministas realizadas en diferentes ciencias sobre el matriarcado y su posterior desaparición a favor del patriarcado. Este recorrido por el indoeuropeo nos permite, una vez más, formular la idea de que el sistema sexo/género está abierto al cambio, que puede, y debe, ser objeto de interpretación. Sus significados y su jerarquía pueden negociarse o subvertirse, como nos muestra la historia.

Si la propuesta de los feminismos es modificar las condiciones del patriarcado para que pueda producirse una sociedad mas igualitaria, este cambio, en términos lingüísticos, significa modificar las condiciones de la producción de los discursos y llenar con la experiencia de las mujeres, con su creatividad y con su historia las casillas que hasta ahora permanecían vacías. De esta manera, se podrá conseguir una representación libre de prejuicios y estereotipos sexistas y misóginos, y poder abatir las barreras simbólicas que codifican lo femenino y, por extensión, a las mujeres, como lo marginal e irrelevante, lo inferior y subordinado, lo débil y victimizado, o simplemente lo inexistente.

CAPITULO I

LENGUA/LENGUAJE ¿DE QUIÉN? ¿PARA QUIÉN?

El lenguaje, como modo de pensar, supone una forma de ver el mundo y de acceder a la realidad que nos rodea mediante la aprehensión, reproducción e interpretación (Lévi-Strauss, 1964).

El nacimiento de la sociolingüística en 1964, en ocasión de una reunión organizada por William Bright en la UCLA, marca el interés contemporáneo por las diferentes teorías lingüísticas, puesto que los procesos de política lingüística deben partir de los debates sobre la lengua que tienen lugar en la sociedad (Blommaert, 1999).

Como sostiene Calvet (1997), las políticas lingüísticas están en el entorno, de forma perceptible, en todo el mundo, en diferentes épocas, y están gestionadas por el grupo de hablantes, o *in vivo* en su día a día. También el intervencionismo gubernamental actúa sobre esas prácticas, o *in vitro*, mediante leyes. Las ideologías lingüísticas se configuran entonces como

todo un conjunto de creencias acerca de los lenguajes articulados por los usuarios como la justificación o racionalización de la estructura del lenguaje y del uso (Silverstein, 1979, p. 193).

Las ideologías lingüísticas y sus características dan forma a nuestra conducta verbal y de interacción, al mismo tiempo que se forman y se marcan por nuestros intereses y experiencias. De esta manera, el concepto *language planning* fue definido por primera vez en 1959, a raíz de las investigaciones de Einar Haugen, en un ensayo sobre los intentos en Noruega de convertir la lengua oficial en un adecuado instrumento de expresión de la identidad nacional.

Los estudios de género se proponen analizar las implicaciones sociales, culturales y los intereses políticos y/o económicos que toda política lingüística entraña, detrás de la cual actúan las “ideologías lingüísticas”. Con este término se hace referencia a esquemas explicativos de fenómenos lingüísticos que están influenciados por ciertos intereses del grupo que los produce:

Las ideologías lingüísticas representan la percepción del lenguaje y el discurso que se estrecha en el interés de un determinado grupo social o cultural (Kroskrity, 2000, p. 8).

Gal e Irvine las llaman “ideologías de esquemas conceptuales”, ya que están imbuidas en las cuestiones políticas y morales que impregnan el campo sociolingüístico y “están sujetas a los intereses de la posición social de sus *portadores*” (Gal e Irvine, 2000, p. 35).

Por otro lado, Mendoza-Denton sostiene que, si no toda, al menos, parte de la variación lingüística se usa de forma inconsciente por las y los hablantes. Es relativamente normal dejarse llevar por frases hechas, expresiones folklóricas o de la cultura popular, puesto que parte del lenguaje se usa de forma inconsciente. El hecho de que un rasgo lingüístico tenga relevancia en cuanto a los efectos en la diferenciación social, racial o sexual, no implica necesariamente que los hablantes tengan conciencia de las categorías sociales que están asociadas a él y a su representatividad. Esto nos lleva a la idea de que hombres y mujeres “son hablados, dichos, representados” por el lenguaje.

Sin embargo, en el caso de las mujeres, esas fórmulas constituyen la base de la violencia simbólica, puesto que el lenguaje objetiva, cosifica y convierte en inferior lo

femenino, por tanto, también a las mujeres; al mismo tiempo, las excluye, con lo cual su situación es paradójica: inexistentes en muchos de los discursos de prestigio –científico, religioso, político– y, a la vez, ya representadas, dichas, simbolizadas.

Las personas tienen conocimiento de cómo usar el lenguaje en situaciones diferentes, se posicionan y lo utilizan de una forma concreta, también basándose en sus experiencias y sus expectativas. Ya que distintos grupos e individuos tienen diferentes experiencias, las ideologías –lingüísticas u otras– son necesariamente múltiples (Kroskrity, 2000). Según estas experiencias diferentes, las personas tienen distintas nociones de “lo que es ‘verdadero’, ‘correcto’, ‘moralmente bueno’, o ‘estético’ sobre el lenguaje y el discurso” (Kroskrity, 2000, p. 8).

En los estudios más recientes sobre las ideologías lingüísticas el concepto de actitud o posicionamiento se ha convertido en fundamental. Kiesling (2006) define estas “posturas” como “las relaciones del momento”, mientras que Johnstone señala que estas

tienen que ver con los métodos por los que los hablantes crean y señalan las relaciones con las proposiciones que pronuncian así como la gente con la que se relacionan (Johnstone, 1999, p. 3).

La autora hace hincapié sobre lo que considera un vacío en la literatura acerca de la identidad: la actual comprensión de la identidad del individuo se pierde en el hecho de que las interacciones entre personas son maleables. Johnstone sostiene que, a pesar de que se ha reconocido la importancia del individuo, en los trabajos lingüísticos se ha prestado mayor atención a los grupos y sus relaciones y se ha descuidado el papel del individuo. Esto se debe, en parte, a la poderosa influencia de Saussure y su distinción

entre lengua y habla, y más tarde, a la distinción chomskiana de competencia y realización.

Por un lado, las teorías post-saussureanas, formuladas por Voloshinov, Bühler, Hjelmslev o Coseriu, no distinguen “lengua” de “lenguaje”; por otro, la misma escuela saussureana ha usado ambos términos como sinónimos aparentes: “lengua engloba a lenguaje como hiperónimo, y lenguaje es una parte determinada de la lengua” (Montes, 1998, p. 553).

Muchos filósofos del lenguaje posteriores, como Foucault, utilizan indiscriminadamente unas veces *lengua* y otras, *lenguaje*, para el mismo concepto. Es necesario constatar que hay otra causa añadida que podemos encontrar en el uso del código de fuentes en otros idiomas:

Frente a las lenguas romances que mantienen la pareja conceptual “lengua”- “lenguaje”, el inglés, el alemán (y otras lenguas) reúnen en una sola palabra los dos conceptos (al. *Sprache*, ingl. *language*), no puede evitarse la sospecha de que en el fenómeno [de confusión] ha influido de modo decisivo la situación en las lenguas germánicas (alemán e inglés básicamente)” (Montes, 1998, p. 557).

Para Johnstone, el resultado de la distinción entre lengua/habla es que se ha ignorado la idiosincrasia de la creación de la identidad. Precisamente, para lo que en este trabajo nos interesa, el rechazo del lenguaje androcéntrico, como identidad cultural y lingüística impuesta a las mujeres, figura en el debate más actual en nuestro país, donde la Real Academia Española no considera las nuevas identidades femeninas y se resiste a

nombrarlas. De gran actualidad es el caso de los nombres de las mujeres en el ejército: “soldada” “general”, “sargenta”, etc.

Una teoría pragmática debe dar cuenta de lo que es poco convencional y señalar que en la mayoría de las teorías lo “no convencional” está ausente, debido a que las personas hablantes se conciben como seguidoras de normas y convenciones, y también, y aún más, las instituciones.

El hecho de la que mujer no participe del acto público político, y más concretamente en la política lingüística de la RAE –institución donde tiene una representación mínima inaceptable–, produce una ausencia, que, además, es doble. Celia Amorós, en *Crítica de la razón patriarcal*, constató que dicha ausencia, ya que es muy sistemática, ni siquiera puede ser detectada como tal, puesto que no se reconoce que su lugar está vacío: “La ausencia de la ausencia” (Amorós, 1991, p. 27).

Existe una necesidad de revisar la cultura y la herencia como núcleo central del estudio lingüístico antropológico, pero también como centro de los estudios de género. Como precisa Alessandra Bocchetti (1995), todo lo que no entra en el universo del logos –tanto lo cultural, como lo lingüístico– permanece en los márgenes como sinrazón, desajuste, locura o, simplemente, queda condenado a la invisibilidad. Bocchetti lo llama “descartes”: lo que se descarta el orden simbólico dado.

El logos femenino de la mujer o, raramente la mujer como logos, aparece en el discurso masculino como lo gratuito y lo inexplicable, pero, enigmáticamente, sin intención de encontrarlo.

Cultura y sociedad, cultura e individuo o cultura y personalidad, lengua y cultura, cultura y medio, cambio socio-cultural y evolución social constituyen las principales áreas de estudio de la antropología socio-cultural y de los estudios de género. Ambos nos

permiten obtener un cuadro cada vez más centrado y objetivo de la historia natural y socio-cultural de la humanidad a lo largo del espacio y a través del tiempo. Su fin no es tanto político, sino más bien ideológico y su aportación es la de colaborar en el proceso de cambio, particularmente en la acción de las comunidades que, obviamente, es política también, pero en un sentido amplio no-partidista ni paternalista.

La antropología postmoderna ha conseguido unir lo empírico con lo teórico y, es más, se ha interesado por contribuir de un modo práctico a una acción socio-cultural (Berdichewsky, 2000, p.72).

Cuando Berdichewsky propone la “posibilidad de acción” en la antropología está induciendo a hablar de agentes de cambio. Inexorablemente, se habla de política, de la escena pública. La antropología aplicada sirve como herramienta lingüística a la hora de delimitar la posibilidad de acción a nivel de comunidades o incluso de sociedades enteras en la existencia de un conjunto socio-cultural, pero muy difícilmente, a nivel de casos individuales o de grupos sociales. Su finalidad es conocer íntimamente los procesos y así poder diagnosticar su tendencia e, incluso, indicar una planificación racional y positiva para la actuación de agentes de cambio. Se trata, por tanto, de pasar de la “observación participante” a la “participación activa” del compromiso social, inherente en el humanismo antropológico en que el ser humano no solo hace su propia historia, sino que es el centro y el fin mismo de la práctica histórica y social de cada sociedad en particular y también de la humanidad en su totalidad.

El ser humano es un ente social e individual, por lo que la realización del humanismo y de los derechos humanos se basa, al mismo tiempo, en la igualdad social, la libertad y la dignidad individual.

Nubiola, en el artículo *La investigación filosófica sobre el origen del lenguaje* (2000) señala que el origen y adquisición del lenguaje ha sido de interés en todas las culturas y en casi todas se asocia a un origen natural y divino. En Japón, existe la creencia de que la creadora del lenguaje fue la Diosa del Sol, *Amaterasu*; en China es el Hijo del Cielo, *T'ien-tzu*, quien dio el lenguaje a los hombres; en India, la diosa *Vak*, en la mitología griega fue Prometeo quien robó el fuego del Olimpo para llevarlo a los humanos de manera que con el fuego, se distinguía al ser humano de los animales haciendo que se facilitara que hablaran “los unos con los otros” (Nubiola, 2000, p. 87).

Las discusiones, dentro y fuera del ámbito religioso, sobre cómo Adán dio nombre a todos los animales –menos a los peces–, al que también hace referencia Umberto Eco en *La búsqueda de la lengua perfecta europea* (1999)¹, nos lleva a cuestionar el criterio lingüístico del primer para nombrarlos. La doctrina aristotélica, en intersección con la visión religiosa, situaba el origen de la lengua, en “los nombres”, en un hecho social convenido. Este será el marco filosófico que llegará desde Hobbes y Locke hasta Rousseau.

Por su parte, Étienne Bonnot de Condillac, en su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746), hizo hincapié en la manera en la que los seres humanos se hacen dueños de sus pensamientos, y de sí mismos, mediante el uso de las palabras.

¹ También en “*Man gave name to all the animals*” del álbum *Slow Train Coming* (1979), Bob Dylan repite constantemente que el “varón/hombre” es quien va dando nombre a los animales hasta que “vio un animal tan suave como el cristal/deslizándose por su camino a través de la hierba”. De esta forma termina el tema sin llegar a mencionar a qué se refiere.

Para este filósofo ilustrado, los animales carecen de la habilidad humana de crear signos, debido a la falta de capacidad de reflexión para establecer ese vínculo.

Rousseau afirma que entre las primeras necesidades del hombre se encuentra la de separar a las personas en vez de acercarlas y deduce que el origen de las lenguas no se debe a lo que los hombres necesitaron primero, ya que sería absurdo que la causa que los separa se convirtiera en el medio que los une:

No se empezó por razonar, sino por sentir [...] de las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de tratar de vivir obliga a evitarse. No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, los que les han arrancado las primeras voces (Rousseau, 1761, p. 76).

Los textos jurídicos, que recogen las consecuencias de las decisiones políticas y tienen un nivel de arcaísmo alto, son los menos propensos a cambios en el tiempo, y de esta manera, fueron los últimos en adecuarse a la razón cartesiana, cuando todavía lo emocional y lo racional se mezclaban en las normas de convivencia. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en la justificación para regular la felicidad en Constituciones y Cartas Magnas².

En esta línea se puede destacar de manera especial que “la lengua es la capacidad de denominar voluntariamente los pensamientos”, como afirma Johan Gottlieb Fichte en

² El art. 13 de la Constitución de Cádiz pone como objetivo “la felicidad de la nación”, la Declaración de Independencia de los EEUU de 1776 se encamina a la “*búsqueda de la felicidad*”, y la Déclaration des Droits de l’Homme en Société, de 1789, -a la que se añade la Constitución Francesa actual- termina su primer artículo con: “*et au bonheur de tous*”, “y a la felicidad de todos”.

su ensayo *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua* (1795) y que, después, reflejará también Bourdieu en sus estudios filosóficos en los que, como veremos, identifica la violencia simbólica de esta dominación provocada por las palabras.

Si seguimos una línea cronológica de otros postulados sobre el lenguaje y el pensamiento y su posible aplicación al sistema sexo/género, podemos rescatar a Alexander von Humboldt (1767-1835), filósofo, antropólogo, lingüista y fundador de la Universidad de Berlín, quien manifestó que en las relaciones entre lenguaje y pensamiento

el lenguaje no se limita a ser la exteriorización del pensamiento porque éste no se constituye independientemente, anteriormente a tal exteriorización. El lenguaje es un mediador entre el pensamiento y el mundo, pero no considerando a éstos como dos términos preexistentes, sino que el mediador –el lenguaje– es anterior a los términos (Humboldt, 1991, p. 54).

Humboldt formula que el hombre describe la objetividad del universo desde la subjetividad de la lengua, y que la imagen que los humanos se hacen del universo depende de la lengua que hable. De esta manera, el lenguaje es el punto de síntesis entre la objetividad del mundo y la subjetividad de la persona que lo habla (Meseguer, 1988, p. 70).

En este contexto, el segundo artículo de los estatutos de la Sociedad Lingüística de París de 1866, referente en el desarrollo de la lingüística durante la primera parte del

siglo XX, prohibía el estudio sobre el origen del lenguaje o búsqueda de una lengua universal³.

Son muchos los autores y autoras que han estudiado con metodología científica el “lenguaje de las mujeres”. Una lista sucinta clásica no podría prescindir de los nombres de Jespersen (1922), Malinowsky (1929), Sapir (1929), Trubetzkoy (1949), Flannery (1946) y Lévi-Strauss (1955). Todos ellos destacan que existen formas reservadas a los hombres y otras a las mujeres, aunque sus criterios de distribución no siempre son homogéneos.

Otto Jespersen, en su libro *Naturaleza, evolución y orígenes del lenguaje* (1922), llega a una serie de conclusiones importantes entre las que destacamos las siguientes: los varones son los principales artífices de los cambios del lenguaje; el vocabulario femenino es más reducido que el masculino y es más frecuente que las mujeres no terminen las frases. Todo ello le lleva a considerar “la lentitud de raciocinio de la mujer”. Ciertamente, Jespersen “parece complacerse en la burla del sexo femenino” (Meseguer, 1984, p. 238), pero dentro de sus ilaciones hay un principio que no se debiera descuidar, como sostiene Violi cuando afirma que

volviendo a leer los resultados de esas investigaciones se descubre que la exclusión del sujeto femenino ya está implícita en las teorías y métodos de la ciencia que los formula (Violi, 1991, p. 25).

³ García , J.M., Gaviño, V., (2009). Las ideas y realidades lingüísticas en los siglos XVIII y XIX. Servicio Publicaciones UCA, p. 184

Jespersen afirmó que la causa de la evolución del lenguaje diferenciado por sexos reside, sobre todo, en la división del trabajo. Siendo su medida la productividad que, obviamente con esta perspectiva, deja fuera al sujeto femenino.

Por su parte, Lévi-Strauss (1955) pone en relación “las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco” y el fenómeno lingüístico, puesto que ambos delinean un conjunto de operaciones destinadas a asegurar entre los individuos y los grupos un cierto tipo de comunicación. Para el antropólogo y etnólogo francés, según la revisión de José Antonio Pastor Cruz (1998), el lenguaje es un reflejo de un modo de pensar, una forma de acceder a la realidad que nos rodea. De hecho, en su disertación sobre la relación del lenguaje y el mito apunta que este último se desarrolla hasta que se agota el impulso intelectual que le ha dado origen, y que

cuando un esquema mítico pasa de una población a otra y existen diferencias de lenguas, de organización social o de género de vida que lo hacen difícilmente comunicable, el mito comienza por empobrecerse y confundirse (Lévi-Strauss, 1964, p. 252).

Antes de la enunciación la lengua no hay más que la posibilidad de la lengua, sostiene Émile Benveniste (1958), quien postuló que el fundamento de la subjetividad⁴ está en el ejercicio del lenguaje:

⁴ Definida por Benveniste como “la unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la permanencia de la conciencia” (Benveniste, 1966, p.180).

Es, en y por el lenguaje, como el hombre se construye como sujeto; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de ego (Benveniste, 1958, p. 180).

El lingüista francés manifiesta que la forma en que hablamos sobre el mundo afecta la forma en que se explica y se comprende. El mundo es a través de las palabras, del discurso, que es un proceso semiótico por el que un sujeto, mediante la apropiación del lenguaje, se identifica con el enunciado o con lo que es enunciado (Benveniste, 1958).

Es curiosa la corrección que hace Ludwig Wittgenstein. En su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) afirma que el lenguaje es un espejo que refleja la realidad desde fuera, una herramienta neutral:

5.6 Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites (...)

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

(Wittgenstein, 2003, p. 111-112)

Más tarde, en *Investigaciones Filosóficas*, pasa a describir la lengua como parte integrante de esa misma realidad: “Lo que hay que aceptar, lo dado, podríamos decir, son formas de vida” (Wittgenstein, 1988, p. 182). De esta manera, el uso del lenguaje/lengua implica el uso de numerosos tipos de estructuras, de modo que el significado de una palabra o enunciado depende del contexto en el cual esté usado, una forma de comportamiento humano. Así, para Wittgenstein, la palabra gana su significado concreto o particular dentro de la situación social donde se usa y depende de la forma en la que se

utiliza en dicha situación. La complejidad, las combinaciones posibles de que consta una lengua, expresaría la forma de vida de sus hablantes:

Es fácil imaginar un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y expresiones para contestar sí y no. Y muchos otros. E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida (Wittgenstein, 1988, p. 19).

Algirdas Julius Greimas, lingüista francés promotor del “Grupo de Investigación Semiolingüística” y de la “Escuela Semiótica de París”, trabajó sobre la dimensión semántica del análisis narrativo y los aspectos mitológicos en las narraciones. El autor veía el lenguaje como el lugar donde el sujeto se crea, ya que, a través del discurso, el sujeto se construye y construye el mundo como objeto (Greimas, 1987).

Pero, además, Greimas define el cuadro semiótico como “la representación visual de la articulación de un conjunto de símbolos dados”, con la lógica del sentido que se da entre los componentes semánticos de un relato, que son múltiples y constantes. Para el lingüista, la estructura elemental de la significación es binaria, es decir, un significante no tiene sentido más que por relación al o los significante(s) opuesto(s). En este sentido, con su cuadro semiótico deduce la diferencia que hay entre la contrariedad y la contradicción. En el primer caso, los elementos relacionados pueden coexistir: “blanco-negro” son contrarios que se oponen, pero uno no contradice al otro; en el segundo, “blanco-no blanco/negro-no negro” son contradictorios: la negación de uno es la afirmación del otro y viceversa; la presencia de uno es la ausencia del otro. Consecuentemente, permite visualizar tanto las oposiciones semánticas como las

oposiciones lógico-gramaticales. La oposición blanco-negro es una oposición semántica, mientras que la oposición blanco-no blanco es una oposición que expresa una contradicción lógica.

Julia Kristeva, en su obra *El lenguaje, ese desconocido* (1969), añade que el lenguaje “es demarcación, significación y comunicación” (Kristeva, 1969, p. 6). No se pregunta tanto por el qué del lenguaje, sino el cómo fue pensado el lenguaje, evidencia un lenguaje no verbal previo en el aprendizaje y resalta que la gramática, desde que comenzó hasta hoy en día, es didáctica y pedagógica, además de ser el primer instrumento que “*enseña* el arte del buen pensar decretado por la filosofía” (Kristeva, 1969, p. 295).

Mijail Bajtin confiere un enfoque marxista a las teorías estructuralistas y en él sostiene que cualquier teoría literaria o ideología no puede separarse de la materia social, es decir, el lenguaje en sí mismo.

Valentín Volóshinov añadirá a esta reflexión que las palabras no son más que signos sociales, modificados en la historia por dos características intrínsecas: el dinamismo y la actividad; por esto, pueden adquirir nuevos significados y formas en las dimensiones del espacio y del tiempo.

Bajtín hace una de las aportaciones fundamentales hoy en día al priorizar el enunciado en la comunicación, de manera que no sólo hay que decodificar el mensaje, sino también vincularlo con la persona que lo pronuncia: “La palabra no se olvida de donde ha estado” (Bajtín 1973, p. 167).

Los sociolingüistas Ricci y Zani (1990) han estudiado las relaciones del sistema de comunicación dentro de un sistema social donde el proceso cognoscitivo, a la vez que el comportamiento simpático, actitud esencial y lugar de germinación social, es, en definitiva, un instrumento de objetivación y una forma de legitimar la realidad.

En *La construcción social de la realidad* (1986) Berger y Luckmann visualizan en el lenguaje un depósito de acumulación de experiencias y significados, preservados a lo largo de la historia, transmitidos y reproducidos en cada nueva generación. Al presentarse como una facticidad externa, objetiva, el lenguaje tiene efecto coercitivo, influyendo u obligando a adaptarse a sus pautas, tipificando experiencias, e insertando en categorías los términos que adquieren significados para una comunidad determinada.

En esta línea, Jesús González Requena afirma que no hay sujeto productor, sino que se trata de un sujeto producido, ya que el sujeto nace en el discurso.

Un proceso productivo carente de sujeto: en él se engendra el discurso y en éste, como su efecto de sentido más profundo, estructural, es engendrado, a su vez, el sujeto (González Requena, 1987, p. 10)

Para González Requena la enunciación tiene como finalidad necesaria la confluencia del sujeto –un cuerpo singular– con el lenguaje y donde la subjetividad está en el ejercicio de la lengua.

Para Violi, en el *Infinito Singular* (1991), en el lenguaje la categoría género simboliza la diferencia sexual. Además de ser una categoría gramatical que regula las reglas y leyes de la gramática,

es una categoría semántica que manifiesta dentro de la lengua un simbolismo profundo ligado al cuerpo: su sentido es precisamente la simbolización de la diferencia sexual (Violi, 1991, p. 31).

En el nivel de la estructura del sentido el masculino se configura como término primero fundamental, y el femenino como su derivación negativa sin especificidad propia. Como sucede en español con los morfemas de género, del masculino singular se crean el femenino y el plural. De esta forma, el masculino es, al mismo tiempo, específico y genérico: es el término respecto al cual el femenino sobra, pero a la vez es el término que lo subsume.

En *Hablar y Callar: Funciones sociales del lenguaje a través de la historia* (1996), Peter Burke busca los valores y cómo se usa el lenguaje donde se puedan aplicar, y afirma que “la historia social del lenguaje, lo mismo que las otras formas de historia social, no puede divorciarse de las cuestiones de poder” (Burke, 1996, p. 38). En el prefacio de su obra, el historiador inglés realiza una serie de afirmaciones entre las que se encuentran que “la lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se usa” y que “la lengua modela la sociedad en la que se usa” (Burke, 1996, p. 18).

La lectura de estos textos sugiere que una teoría verdaderamente general de la conversación debería tratar la tensión y el equilibrio entre los principios competitivo y cooperativo, entre la igualdad y la jerarquía, entre la inclusión y la exclusión y entre la espontaneidad y el estudio, en lugar de colocar todo el peso del acento en el primer término de cada uno de estos pares de conceptos (Burke, 1996, pp. 118-119).

Holly F. Mathews (1992), Alfredo López Austin (1993) y Ana María Fernández Poncela consideran que “todas las sociedades tienen un núcleo dominante de valores y principios que constituye una especie de columna vertebral ideológica” (Fernández

Poncela, 2002, p. 22). Fernández Poncela deduce de Hare Mustin y Marecek (1994) que es obvio que en la historia los grupos dominantes ejercen autoridad sobre el lenguaje. Así, la influencia de los hombres en el lenguaje es históricamente mayor que la de las mujeres. Sin embargo, estas también ejercen su influjo sobre él.

La antropóloga cultural reflexiona sobre los cambios culturales, las grandes transformaciones económicas, políticas y sociales que no se han desarrollado en todos los espacios y relaciones por igual y que, en algunas de ellas, se ha reproducido el modelo hegemónico de forma tenaz. Este es el caso de la cultura popular, en general, y la literatura oral tradicional, en particular.

Según Meseguer (1994) el lenguaje es el primer sistema simbólico que se utiliza para estructurar la experiencia. Como vehículo de comunicación y comportamiento lingüístico, el lenguaje sería una forma más de comportamiento. Dicho de otra manera, nos adecuamos a la lengua en la que nacemos porque en ella estructuramos nuestra forma de aprehender la realidad. Según esto, el pensamiento toma cuerpo en los moldes predeterminados de la lengua en la que hablamos.

Se podría aseverar que la literatura en su más extensa gama es una de las causas importantes que legitiman, mantienen y perpetúan las tecnologías de poder, y de valor, en cuanto a las relaciones de género, al menos, se refieren. Porque la violencia y el desprecio ejercidos contra la población femenina, que de una u otra forma justifican la discriminación –o a la inversa–, están presentes no solo en las prácticas y comportamientos sociales, sino que se inscriben en la manera de concebir, representar y narrar la sociedad, en las formas de comunicarse y expresarse y también en el mismo ejercicio de hablar (Fernández Poncela, 1997).

La indudable relación directa entre lenguaje/lengua y cultura se sometió a debate especialmente a finales de los años 70 del siglo XX, cuando se introduce una lingüística crítica que, a partir del meta-análisis exclusivo, explora los sistemas de valores y conjunto de creencias que residen en textos y, por tanto, se ocupa del estudio de la ideología en el lenguaje/lengua (Simpson, 1993, p. 5).

No mucho más tarde, en 1980, la lingüista australiana Dale Spender publicó el libro *Man made language*, donde propone una correlación directa y causal entre el varón y su control de la mujer con un orden wittgensteiniano:

el varón hizo el lenguaje,
el lenguaje controla la realidad,
los varones controlan la realidad,
los varones controlan a las mujeres (Simpson, 1993, p. 162).

El estudio de las relaciones entre género y discurso surge en 1975 con tres libros fundamentales: *Language and woman's place*, de Robin Lakoff, *Male female language*, de Maq Richty Key, y el volumen colectivo, editado por Barrie Thome y Nancy Henl, *Language and sex: Diference and dominance*, que se centran fundamentalmente en documentar, pero sin explicar, las diferencias del habla de hombres y mujeres por separado.

Posteriormente se dan dos enfoques explicativos en el estudio de las diferencias de género en la conducta lingüística:

1. El enfoque de la dominación, que interpreta las diferencias en función del desequilibrio de poder entre hombres y mujeres.

2. El enfoque de las diferencias culturales, que hace hincapié en que hombres y mujeres utilizan el lenguaje de forma diferente a causa de la distinta socialización. Hombres y mujeres tienen estilos conversacionales diferentes, en base a los cuales los hombres están más interesados en transmitir información y mantener su independencia, mientras que las mujeres se presentan más preocupadas por establecer y mantener una relación (Tannen, 1990). Estos estilos diferentes se forjan en la infancia en el subgrupo de iguales entre niños y niñas: mientras los primeros fomentan la competitividad y la dominación, las segundas promueven la cooperación y la igualdad (Maltz y Broker, 1982).

A partir de los años 90, los estudios sobre relaciones entre discurso y género han experimentado un gran crecimiento y han transformado la relación discurso y género en la relación género y discurso. Se distinguen diferentes líneas de investigación:

- a) La que amplía el tema del género al lenguaje de los hombres.
- b) La relativa a la relación entre lenguaje y masculinidad.
- c) La que extiende la investigación a los estilos discursivos de las mujeres afroamericanas e hispanicas de Estados Unidos.
- d) La que estudia la construcción social del género.
- e) La que cuestiona el dualismo de género.

La idea de que el género es el producto de un lenguaje en el que se reflejan mecanismos de poder, sufre un revés en las teorías de Patricia Violi, quien subraya el poder que el lenguaje tiene en sí mismo y propone una nueva perspectiva:

Hay que empezar a leer las carencias, las insuficiencias, las faltas de las mujeres en relación al lenguaje, como una carencia del lenguaje en sí, que permite solo formas de expresión codificadas por el registro masculino (Violi, 1986, p. 125).

Las diferentes teorías sobre las diferencias en el lenguaje de hombres y mujeres carecen de una reflexión en el modo en el que la diferencia sexual obra en el nivel de la estructura simbólica del lenguaje, que ya ofrece una forma orientada y jerarquizada de los géneros.

CAPITULO II

EL ORDEN SIMBÓLICO

2.1. El Sistema Sexo/Género

En la década de los años cincuenta del siglo XX, se atribuye la “paternidad” del término “género” a Patricia Tucken y John Money que la usaron en su libro *Asignaturas Sexuales* (1955). Posteriormente, en 1968, Robert Stoller utiliza por primera vez el término “género” diferenciado de “sexo” tras un debate terminológico y filosófico en su *Sex and Gender*. El término “sexo” se usa para designar los rasgos biológicos, y “género” para recoger la “cantidad” de feminidad y masculinidad de una persona. Esta discusión sigue vigente, ya que no se ha llegado a un acuerdo sobre la relación entre naturaleza y cultura en el análisis de la correlación entre los sexos.

En 1972, Ann Oakley en su trabajo titulado *Sex, Gender and Society* atribuye al sexo las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres y, al género, las pautas de comportamiento culturalmente establecidas en el ámbito de lo femenino y lo masculino. En estas investigaciones, el término “sexo” se asocia a características biológicas donde los machos y las hembras son diferentes a los varones y mujeres. En el ámbito de diversas culturas el concepto “género” se relaciona con la conceptualización de lo que es la feminidad y la masculinidad. Sin embargo, todavía no se ha sistematizado al completo en ninguna de estas obras.

Las feministas liberales de principios de los años 70 definían la situación patriarcal como un caso de desigualdad, no tanto de opresión y explotación entre sexos. Kate Millet, en *Política sexual* (1977) y Shulamith Firestone, en *La dialéctica de la sexo* (1976), parten de la idea de que el patriarcado es un sistema de dominación sexual sobre la que se construyen otras dominaciones como la de raza o clase social. Millet plantea la dificultad de reconocer las diferencias sexuales reales, que son el producto de la acción social sobre

los individuos, puesto que hombres y mujeres no reciben ni la misma educación ni un trato igual. Si se divide la humanidad en hombres y mujeres, ninguno de los dos llega a explotar todas las potencialidades de lo humano; por tanto, de alguna manera, el género amputa o atrofia una parte de las personas.

Millet se opone a los estereotipos sexuales:

Modificar cuantitativamente el modo de vida equivale a transformar la personalidad, lo cual entrañaría una liberación de la humanidad respecto a la tiranía ejercida por las castas económicas, raciales y sexuales y por la adecuación a los estereotipos de la naturaleza sexual (Millet, 1977, p. 90).

El feminismo radical, que nace en estos años, y que constituye su manifiesto fundacional en torno al *New York Radical Women* (1967), inaugura la investigación del género como categoría de análisis. El concepto de “sistema sexo/género” aparece por primera vez en *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo* (1975), donde Gayle Rubin lo describe como

un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas (Rubin, 1986, p. 44).

Rubin define la producción social y cultural de los roles de género como consecuencia de un proceso de atribución de significados sociales: "una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres a los hombres". A partir de esta formulación

se descarta el término “sexo” como dato natural (esencialismo) para interpretar las relaciones sociales, para sustituirlo por “género” (interseccional), como relación social de dominación.

Según Rubin las desigualdades entre hombres y mujeres son productos culturales y sociales, no necesidades naturales, y la sexualidad se encuentra dentro de la compleja articulación entre sexo y género. La opresión de las mujeres reside en esta articulación que, a su vez, está implicada en la organización del parentesco. Con el término “tráfico de mujeres” Rubin subraya el control de la sexualidad femenina y su domesticación como producto de intercambio por parte de los hombres y de las relaciones de parentesco.

¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *Playboy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre... ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra se convierte en una mujer oprimida? (Rubin, 1986, p. 36).

La antropóloga hace un paralelismo con los animales domésticos y las hembras de la especie humana y llega a la conclusión de que la opresión hacia las mujeres no es natural, sino que se trata de una intervención humana satisfecha de modo convencional, como producto social perpetuado mediante un sistema patriarcal de parentesco que, lógicamente bajo control de los varones, utiliza el sistema sexo/género para poder perpetuarse (Rubin, 1986, p. 36).

Tomando a Levi-Strauss y su obra *Las estructuras elementales de parentesco* (1969), Rubin postula que en las sociedades primitivas la organización social se basa en el simbolismo del intercambio, del regalo o dote para mantener vivas las relaciones de parentesco en todas sus actividades tanto políticas, económicas, sexuales y/o ceremoniales. Estos regalos circulan e imponen una reciprocidad en la que se ve también como regalo –con el significado de donación o intercambio– a la mujer, es decir, a la hija, para que esta sea la “esposa de”. El hecho más importante, y que se debe destacar, es que este trueque convierte a la mujer en un objeto con el que poder intercambiar en un plano simbólico, imaginado, pero también económico y de poder. De esta manera, la cosificación de las mujeres es una evidencia de que el parentesco está jerarquizado de tal forma que un sujeto puede convertir a otro en objeto (objeta) sin que esta pueda darse a sí misma, es decir, sin la capacidad de ser sujeta (sujeto), y sin poder deshacerse de la categoría de regalo.

Según Rubin en el sistema social radica la forma primigenia de opresión y no en la biología, ya que si el matrimonio es la forma básica de intercambio, la heterosexualidad es la única opción implícita en la que se produce un intercambio de mujeres, razón principal por la que la heterosexualidad se construye como obligatoria.

Rubin, en su *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad* (1989), sostiene que el sexo y la sexualidad es también una estructura organizada atravesada por categorías jerárquicas, inmersa dentro de un sistema de poder, que castiga o reprime, donde la heterosexualidad ocupa la posición dominante, con unos mecanismos por los que unas sexualidades son consideradas normales, legítimas, buenas,

saludables y otras como anormales, antinaturales, malas, pecaminosas. Estas diferencias sirven para justificar la opresión y el sistema jerárquico⁵.

En *La marca del género* (1971) Wittig sostiene que todas las palabras, incluso las más alejadas de las marcas gramaticales de género, están marcadas por el género, bien en sus formas o en sus significados. Por lo tanto, propone una alteración estructural en el lenguaje para poder destruir el género o modificar su uso. Para esta teórica feminista la división que se lleva a cabo de lo humano en mujeres y hombres es un hecho social que trae consigo la heterosexualidad como privilegio y como sistema de opresión. En esta línea de rechazo de una esencia femenina va a cuestionar no solo la naturalidad del género, sino también del sexo, considerando que los dos son fruto de elaboraciones socioculturales y lingüísticas. De esta manera, Wittig rechaza el término “mujer” para sustituirlo por el término “lesbiana”, ya que, al romper el contrato heterosexual, no es una “verdadera mujer”.

El término “mujer” tiene sentido solo en los sistemas económicos y de pensamiento heterosexuales. Las lesbianas no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre) (Wittig, 2006, p. 57).

Witting (2006) sostiene que la sexualidad heterosexual oprime a las mujeres, al presentarse bajo la categoría de naturaleza, enmascarando su verdadero origen cultural. Según ella, la restricción binaria del sexo colabora con los objetivos de reproducción de

⁵ En la crítica de la heterosexualidad como elemento de presión de las mujeres insistirán autoras como Adrienne Rich, Monique Wittig, Teresa de Lauretis o Judith Butler.

un sistema de heterosexualidad obligatoria, cuyo abandono inaugurará un humanismo verdadero de “la persona” liberada de las cadenas del sexo. También sugiere que la profusión y difusión de una economía erótica no falocéntrica disipará las ilusiones del sexo, el género y la identidad y propone la figura de “la lesbiana” como un tercer género.

En la misma línea, Lucy Bland (1981) afirma que la sexualidad históricamente se ha basado en la oposición entre la masculina y la femenina. Como esta última se contempla solo en base a su relación con el varón, se contribuye a la construcción de una única sexualidad: la heterosexual. Autoras posteriores como Butler (1990) van intentar eludir la homogeneización del término mujer mediante genealogías de la ontología de género, siempre situadas y limitadas.

Adrienne Rich se suma a la crítica de la heterosexualidad y señala que es una institución social obligada, relacionada con la dominación masculina y que perpetúa el sexismo.

Reconocer que, para las mujeres, la heterosexualidad puede no ser una “preferencia” en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza, es un paso inmenso a dar si te consideras heterosexual «de forma innata» y libre (Rich, 2001, p. 65).

La teoría del sistema sexo-género que publicó Rubin fue redefinida en varias ocasiones con adaptaciones y asignaciones a diferentes ámbitos del conocimiento, con nuevas delimitaciones que son extrapolables a la lingüística en el sentido que son sistemas de género gramatical existentes y donde la carga de género gramatical es “cero”:

Pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. El sueño que me parece más atractivo es el de la sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que uno hace y con quién hace el amor (Rubin, 1986: p. 83).

Izquierdo (1983) señala la necesidad de saber más sobre la creación de géneros culturales y de la aceptación de estos géneros, ya que entre los grupos se desarrollan relaciones de agresividad y competencia. De esta manera, la feminidad o masculinidad no se encuentra en estado puro en ningún ser humano y, además, la primera no es necesariamente atributo de las hembras, como la segunda no lo es de los machos.

“Género” se convierte en una palabra clave en un periodo en el que los estudios sobre el sexo y la sexualidad proliferan porque ofrece un modo de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres. Si bien las diferentes teorías reconocen la conexión entre sexo y "roles sexuales", no asumen que esta sea una relación sencilla ni directa. De hecho, el término “sexo” no solo es la categoría que nombra diferencias anatómicas y fisiológicas entre varones y mujeres, sino también la determina las distinciones sociales entre “lo femenino” y “lo masculino” (Hintz, 1995). El uso del término “género” pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente definido por él ni determina de forma directa la sexualidad.

Según las filósofas y teóricas feministas Donna Haraway (1978), Teresa de Lauretis (1990) y Rosi Braidotti (2000), el concepto de género no tuvo un origen claramente feminista. La literatura feminista de la década de los 70 del siglo XX lo importó de sus primeras conceptualizaciones en el campo de la medicina, la biología o la lingüística. Por lo tanto, su uso se generaliza en un momento de cambio epistemológico que coincide con el desplazamiento de los paradigmas científicos en favor de los literarios.

A nivel teórico responde a dos necesidades por parte de los feminismos:

- 1) Insistir en la insuficiencia de la teoría existente para nombrar las múltiples discriminaciones.
- 2) Reivindicar un criterio específico de definición que pueda explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres.

Estas necesidades parecen hoy apremiantes si atendemos al *Informe de Social Watch*, del año 2008, que advertía de algunos hechos fundamentales. En primer lugar, la brecha de género persiste en todos los países del mundo y que la tendencia general es que el proceso para conseguir la igualdad entre mujeres y hombres es muy lento o incluso inexistente. Por otro lado, el empoderamiento de las mujeres no está relacionado con la riqueza de los países. Por lo tanto, un mayor nivel de bienestar no comporta necesariamente una igualdad entre hombres y mujeres.

La feminización de la pobreza es un hecho, continúa el *Informe de Social Watch*, con un 70% de mujeres de los 1.200 millones de seres humanos pobres. A pesar de ser las mujeres la mitad de la población mundial, solo poseen una décima parte del dinero del mundo y solo son propietarias de la centésima parte de la tierra. Con respecto a la

ocupación, las mujeres realizan la mayor parte del trabajo no remunerado y la mayor parte del menos remunerado. Así mismo, las diferencias salariales por los mismos trabajos siguen siendo en detrimento de las mujeres. Las mujeres, niños y niñas son las principales víctimas de las guerras y constituyen el 80% de los refugiados del mundo.

Por último, el informe revela que la representación política y social de las mujeres está muy lejos de la equidad: el 10% de parlamentarias en el mundo, el 6% de ministras y el 14% de administrativas y ejecutivas en economía.

La perspectiva de género ha permitido romper la predeterminación biológica, “la anatomía como destino”, al sostener que las identidades de mujeres y varones son el resultado de una construcción social que definen, para cada sexo, comportamientos y expectativas diferentes y predeterminados (Lamas, 1996).

A partir de los estudios de género podemos afirmar el carácter androcéntrico de nuestra cultura, de modo que el varón ha constituido la medida “neutra” de todas las cosas. Este androcentrismo, producto de una división jerárquicamente binaria, instituye dentro del “conjunto positivo y superior” masculino la razón, el pensamiento lógico deductivo objetivante y la autoridad. En el “campo negativo e inferior” femenino ubica el cuerpo, la intuición, el pensamiento inductivo y subjetivo y la sumisión.

El género conlleva toda una serie de funciones, atributos, símbolos, valores, cualidades, expectativas, espacios, etc. asignados a uno y otro sexo, aunque en él caben distintas construcciones e interpretaciones en el espacio y en el tiempo. Estas diferencias no se sitúan en un plano de igualdad, sino que están jerarquizadas, de modo que las relaciones de género, es decir, entre mujeres y hombres y entre lo femenino y lo masculino, son relaciones de poder que suponen la subordinación de las mujeres a los hombres.

Las distintas corrientes de pensamiento feminista han desarrollado un corriente de pensamiento crítico y de presupuestos teóricos nuevos, con dos objetivos fundamentales:

- 1) Visibilizar la aportación de las mujeres a la construcción de las sociedades.
- 2) Conocer las causas y argumentos de la marginación histórica de las mujeres.

El concepto de género es una categoría central de la teoría feminista, puesto que:

ofrece tanto una descripción del fenómeno estudiado, es decir, la subordinación de la mujer; como una explicación de sus causas y consecuencias y la prescripción de estrategias para su superación, ya que su objetivo es transformar la posición de la mujer en la sociedad (Coddetta, 2001, p. 31).

La idea fundamental de la que partimos es que los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y que la diferencia sexual es una forma primaria de diferenciación significativa. Por tanto, el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana. Al enfatizar lo sexual, dicha diferencia es en primera y última instancia una diferencia de las mujeres respecto de los varones, de lo femenino respecto de lo masculino. Incluso la noción más abstracta de diferencias sexuales que resulta no de la biología o de la socialización, sino del significado y de los efectos discursivos,

termina siendo, en última instancia, una diferencia (de mujer) respecto del varón, o mejor, la instancia misma de la diferencia en el varón (De Lauretis, 1989, p.7).

En lingüística, el “género” es un sistema de clasificación de las clases de sustantivos, presente en la concordancia gramatical donde hay una relación de género obligatoria entre distintos elementos dentro un sistema (Montes, 1997: p. 144).

Una de las dificultades en castellano es la adaptación del término inglés *gender* que se refiere tanto a un accidente gramatical como a una cuestión relativa a los sexos, mientras que en castellano no tiene una correspondencia perfecta en el término “género”, que es clasificatorio o relativo al género gramatical, que en última instancia es también clasificatorio. Como sostiene Marta Llamas:

En español la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino solo se comprende en función del género gramatical, pero únicamente las personas que ya están en antecedentes del debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural (Llamas, 1999, p. 148).

El “género” como categoría de análisis se aplica a diferentes ámbitos del conocimiento con el fin de desmontar las teorías tautológicas que inducen a pensar que la biología, o arquitectura biológica del cuerpo, determina lo “femenino” o lo “masculino” cultural, lo que se entiende y percibe cuando una persona se enfrenta a la otredad, a otra persona en cuanto a su sexo. Estas construcciones se encuentran tan universalizadas que se interpretan y perciben en muchas culturas o subculturas en el espacio o en el tiempo

conocidos, pero presentan variaciones antropológicas, psicológicas e históricas que desmontan algunos de los mitos asociados a la relación entre cuerpo sexuado y feminidad/masculinidad.

Desde los feminismos en torno al “género” se van concentrando una serie de definiciones con una serie de características: conjunto de rasgos adquiridos entre mujeres y varones en el proceso de socialización, compartidos por un gran número de personas con una gran intensidad, de forma duradera y con una marca de prestigio/desprestigio inherentes. La relación entre la carga biológica y las categorías culturales que se le asignan se gradúa dependiendo de los grupos sociales, del momento histórico, de condiciones socioeconómicas, políticas o religiosas, entre otras.

El inicio de este proceso se efectúa incluso desde antes del nacimiento, ya que se facilita a los progenitores una predisposición imaginaria del grupo al que pertenece la/el no-nata/o y las características que le son atribuibles “naturalmente”. El proceso identitario, la sintomatización del cuerpo, el lenguaje, la afectividad, el alcance social, los valores sociales transmitidos y adquiridos, la valoración económica, además de “el otro generalizado” –o la generalización de un aprendizaje privado cotejado con el de “los demás”–, y el hecho de que las responsabilidades atribuidas se afiancen en la individualidad como signo de pertenencia grupal produce asignaciones simbólicas de forma diferenciada a mujeres y a varones con la intención de perpetuidad.

El “género” como sistema epistemológico interpela todas las disciplinas científicas, puesto que todavía no se ha producido un saber de las mujeres, sobre las mujeres que no forme parte de la visión del varón. No es una cuestión baladí y de ninguna manera el estudio de género es una tarea fácil. Implica un desarrollo todavía más extenso de conceptualizaciones y teoremas que, convertidas en acciones, redefinen otras

realidades posibles, no sin ello provocar incursiones políticas y resistencias desde los prejuicios y desde lo que Saussure llamó para la lingüística “el espíritu del campanario”.

El análisis del mundo con una perspectiva de género va a repercutir en la aparición de un conocimiento nuevo que simplemente ha estado invisibilizado –por incomprendido, por falta de voluntad para comprenderlo, o por necesidad de que no se comprenda. Este conocimiento es sistémico porque representa un sistema de relaciones delimitable, definible y comprensible; pero, además, es sistemático, ya que se toma como respuesta la necesidad de asignar categorías a la otredad animal, dependiendo de la percepción de su anclaje biológico-sexual.

Como elemento constitutivo de las relaciones sociales, basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género, según Joan Scott (1996) comprende cuatro elementos interrelacionados:

1) Símbolos culturales que evocan representaciones múltiples – y menudo contradictorias, como la de Eva y María –, pero también mitos de luz y oscuridad, de inocencia y corrupción. Estos símbolos culturales encuentran un buen campo de expresión en las artes o en literatura, donde como dice Chadwich, asistimos a unas

claras distinciones entre las figuras varoniles que, erguidas y con los músculos tensos, juran fidelidad ante las espadas desenvainadas, y las figuras femeninas desmayadas y llorosas, sino que la composición entera reforzaba la separación en la obra en esfera masculina y esfera femenina (Chadwick, 1990, pp. 171-172).

2) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.

3) Las instituciones y las organizaciones sociales con respecto al género. La antropología ha restringido el uso del género al sistema del parentesco –centrándose en la casa y en la familia como bases de la organización social. Necesitamos una visión más amplia que incluya, no solo a la familia, sino también –en especial en las complejas sociedades modernas– el mercado de trabajo –que está segregado por sexos, y por lo tanto, forma parte del proceso de construcción del género–, la educación –las instituciones masculinas, las de un solo sexo, y las coeducativas forman parte del mismo proceso– y la política –el sufragio universal masculino y el sufragio femenino restringido o inexistente, es parte del proceso de construcción del género.

Pierre Bourdieu (2003) sostiene que la división del mundo se basa en referencias a las diferencias biológicas y, sobre todo, las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción, que actúa como “la mejor fundada de las ilusiones colectivas”.

En algunas culturas la explotación agrícola se organizó de acuerdo con conceptos de tiempo y temporada que se asentaban sobre definiciones específicas de la oposición entre masculino y femenino. Como sostiene Marcela Lagarde (2013) el tiempo tradicional de las mujeres forma parte de tiempos comunitarios estacionales y de género, que son cíclicos, ligados a la producción agrícola e industrial y que forman parte de la condición

tradicional de la mujer en la que los otros constituyen la pauta del tiempo. En cambio en las sociedades postindustriales el tiempo normalmente asignado a las mujeres es tiempo que no les pertenece, es el tiempo de-los-otros, para-los-otros. Un tiempo asignado a las mujeres como cuerpos-para-otros, seres-para-otros.

4) La identidad subjetiva es otro aspecto del género. Scott habla de los análisis individuales, de las biografías. Otras autoras tratan de los tratamientos colectivos que estudian la identidad genérica en grupos. Como sostiene Gayle Rubin, el psicoanálisis ofrece una teoría importante sobre la reproducción del género, una descripción de la “transformación de la sexualidad biológica de los individuos a medida que son aculturados” (Rubin, 1986, p. 199).

Autoras como Adan (2006), Nicholson (2003) y Pujal Llombart (2010) sostienen que hay dos formas de utilizar el término “género”. Ambas conducen a la desesencialización de la idea de hombre y de mujer.

1) “Género” como conjunto de aspectos culturales que se establecen en un sexo dado. Se habla de género para referirse solo a las mujeres (Rubin) y en los últimos tiempos también a los hombres, con la línea de investigación sobre masculinidades.

2) “Género” como categoría que analiza el conjunto de construcciones culturales-sociales implicados en la relación masculino-femenino. Esta categoría comprende a su vez diferentes posiciones teóricas que parten de la crítica al androcentrismo y a la razón patriarcal:

a) Dualismo. Crítica al falogocentrismo. Propuestas del feminismo de la diferencia: el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos (Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Wittig). Luce Irigaray, Elene Cixous y Julia Kristeva, tras un trabajo de deconstrucción cultural, coinciden en la idea de que el Orden Simbólico Patriarcal es falocéntrico y deja a la mujer al margen de la cultura. Se sostiene, de esta manera, la existencia de un lenguaje femenino y uno masculino.

b) Desaparición de los géneros. Propuestas del feminismo radical, que sustituye el concepto de diferencia por el concepto de dominación (Monique Wittig, Cristine Delphy, Kate Millet, Germaine Greer o Shulamith Firestone).

c) Interseccionalidad, deconstruccionismo, performatividad. El género como una forma primaria de relaciones significativas de poder, teniendo en cuenta dos tipos: uno de carácter individual, en el que el poder sería como un motor generador de nuestras capacidades físicas, mentales y emocionales; otro, de proyección externa y que afecta a lo colectivo, concebido como la capacidad de los seres humanos de influir sobre otras personas, de dirigir sus acciones y determinar su destino. Este último, que es lo que socialmente se entiende por poder, se puede relacionar más con las estructuras que rigen nuestro entorno social y se ha ejercido –y se ejerce–, mayormente desde un género sobre otro, el masculino sobre el femenino. Todo esto conduce a la reflexión sobre las relaciones de género y al tipo de ejercicio de poder que han desarrollado, de forma desigual, los hombres y mujeres en nuestra sociedad (Michel Foucault, Teresa de Lauretis, Rosi Braidotti, Judith Butler, Gloria Alzandua).

Seguimos la línea argumental de Rosi Braidotti (1989) cuando afirma que:

1) El género es (una) representación, pero tiene implicaciones concretas, tanto sociales como subjetivas, para la vida de las personas.

2) La representación del género es su construcción. Se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental están moldeados por la historia de esa construcción. La representación social de género influye en su construcción subjetiva y, viceversa, la representación subjetiva del género –o auto-representación– está influenciada por la construcción social del género. La construcción de género es tanto el producto como el proceso de su representación, es decir, es tanto el producto de la representación como de la auto-representación.

3) La construcción del género tiene la misma vigencia en nuestra sociedad que en épocas anteriores porque está presente en lo que Louis Althusser ha llamado los “aparatos ideológicos del Estado” –escuela, academia, comunidad intelectual, prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales, especialmente en el feminismo. La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género –como el cine, los medios de comunicación, las redes sociales– y de discursos institucionales –por ejemplo, teorías– con poder para controlar el campo de significación social y producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde fuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micropolíticas,

estos términos pueden tener también un rol en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación.

4) En consecuencia, la construcción del género también se ve afectada por su deconstrucción, es decir, por cualquier discurso, feminista u otro. Porque el género, como lo real, es no solo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que puede romper o desestabilizar cualquier representación.

El género, o los sexos, no se refiere a uno o varios fenómenos concretos, sino que alude, por el contrario, a un conjunto complejo de relaciones y procesos. Es preciso “pensar en relaciones” si se quiere entender el género, no solo como una categoría analítica, sino como una realidad cultural, tanto del pasado como del presente.

El género es un aparato ideológico que se apoya materialmente en el cuerpo sexual. Lo que se regula y reproduce mediante el género es una diferencia específica de poder entre hombres y mujeres; en este sentido, es una institución social y no un elemento biológico. El cambio de sexo pertenece a la noción de “transgender”, es decir, al hecho de identificarse con un sexo diferente al de nacimiento, pero sin llegar a la metamorfosis de uno a otro sexo, sino a la metamorfosis inmediata y sin dolor que va más allá de los dos géneros –masculino y femenino– y los dos sexos – varón y hembra–, y más allá de las formas tradicionales de organización sexual –homo y hetero– o las llamadas neosexualidades que comprenden prácticas como la bisexualidad o el transexualismo etc. que connotan el sujeto postmoderno.

En los últimos años asistimos a la indistinción o intercambiabilidad de sexo y género que se entienden no como datos biológicos, sino como construcciones discursivas y funciones de *performances*. Como señala De Lauretis, sexo y género pueden modificarse “a través de los cosméticos, las hormonas, el gimnasio, la cirugía o la performance misma” (De Lauretis, 2000, p. 102).

2.2. Género e Historia de las mujeres

Para Joan W. Scott (1996) la aparición del término “género” coincide con la búsqueda de la legitimidad académica por parte de las estudiosas feministas en la década de los ochenta. Hablar de “género” es un eufemismo que suena más neutral y objetivo en sustitución de “mujeres”.

“Género” también parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la – supuestamente estridente – política del feminismo. En esta acepción, “género” no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando oprimido que hasta entonces se encontraba invisible.

Por otro lado, el término “historia de las mujeres” proclama su política al afirmar –contrariamente a la práctica habitual– que las mujeres son sujetos históricos válidos. “Género” incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas.

Sin embargo, además de sustituir al término “mujeres”, “género” se emplea también para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Es decir, la misma Scott lo emplea para designar las relaciones sociales entre sexos, pasando a ser una forma de denotar las “construcciones culturales”, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres. En este sentido, los estudios históricos sobre las mujeres de Scott recuperan la dimensión del género al ocuparse del

análisis no solo de la relación entre experiencia masculina y femenina en el pasado, sino también de la conexión entre la historia pasada y la práctica histórica actual (Scott, 1996).

Para la historiadora estadounidense existe una conexión profunda entre el género, como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y el género como forma primaria de relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un solo sentido.

Scott sostiene que hablar de “género” es plantearse problemas históricos, como revela esta declaración sobre cómo empezó su interés por la historia de las mujeres en los años setenta:

Fue allí [Berks Conference of Women Historians] donde escuché por primera vez mencionar las cuestiones de género, en una conversación con Natalie Zemon Davis, quien nos recordó que “la mujer” siempre se definía en relación con los hombres. “Nuestro objetivo”, dijo, “es comprender la importancia de los sexos, de los grupos de género en el pasado histórico. Nuestro objetivo es descubrir la gama de roles sexuales y del simbolismo sexual en distintas sociedades y épocas, para averiguar qué significado tienen y cómo funcionan para mantener el orden social o para promover el cambio (Scott, 1996, p. 47).

Esta historiadora define la diferencia sexual como una “estructura social móvil”, mientras que el género es el “discurso de la diferencia entre los sexos”. Su visión de la

diferencia sexual se articula en el interior de la(s) diferencia(s) y se inspira en conceptos estructuralistas saussurianos:

El significado es construido a través del contraste, implícito o explícito, con la idea de que una definición positiva se apoya en la negación o represión de algo que se representa como antitético de ella (Scott, 1996, p. 23).

La diferencia es, al mismo tiempo, un sistema significador de diferenciación y un sistema históricamente específico de diferencias determinadas por el género. La diferencia como categoría general es útil para analizar cómo se construyen históricamente los significados de las diferencias entre las mujeres: diferencias de clase, culturales, de raza, etc. Pero también para desentrañar la diferencia sexual y las operaciones diferenciadoras que ella establece y que producen significados de género. Por eso, Scott adopta conceptos deconstruccionistas de cuño derridiano, al añadir que

la tradición filosófica occidental se apoya en oposiciones binarias: unidad \ diversidad, identidad \ diferencia, presencia \ ausencia, y universalidad \ especificidad (Scott, 1996, p. 24).

El significado de las diferencias sexuales se construyen de forma binaria, opuesta, interdependiente. Además, como se funciona dentro de relaciones de poder y saber, los masculinos históricamente han sido considerados de mayor valor que los femeninos, como sucede con razón \ intuición; fuerte \ débil; dureza \ dulzura; etc. Es decir, entre las

diferentes prácticas que se entrelazan hasta configurar el tejido histórico, opera la diferencia sexual a través del discurso de género.

Scott pone el énfasis del estudio del género en la significación binaria de lo masculino y femenino que se establece desde la diferencia sexual y en las conexiones entre género y poder. Esta conexión es clave para el análisis de la historia política de las mujeres porque ayuda a descifrar los procesos sociales y políticos en los que se dan los juegos de poder entre lo masculino y lo femenino, sus estrategias y alianzas múltiples. Es decir, lo que hay detrás de las exclusiones de las mujeres y las formas bajo las que se las ha incluido históricamente. La diferencia sexual, a través del discurso de género, produce construcciones plenas de significados binarios, opuestos y jerarquizados, de poder, que revelan en contextos específicos cómo se produjo la exclusión y la subordinación de un sexo a otro.

El género, como otras categorías de análisis –clase, etnia, nación, opción sexual, edad, etc. –, funciona como discurso en contextos históricos concretos y se despliega en el orden social, legislativo, institucional y material mediante procesos que se significan a través del lenguaje, entendido este como un sistema de signos y como práctica social y política (Langue, 2001).

Desde una concepción amplia de la historia política, económica, social, cultural, cotidiana o de la vida privada, la historia de las mujeres analiza cómo el género actúa como elemento transversal (Bock, 2003), e investiga las interconexiones entre diferentes relaciones sociales entendidas como “relaciones desiguales marcadas por equilibrios de poder y por las negociaciones implícitas en torno a él” (Aguado, 2004, p. 61). Esta categoría resultaba muy apropiada para señalar las diferencias entre el “sexo biológico y

los mecanismos culturales, sociales o políticos” (Morant, 2005, p. 10), que contribuyeron a diferenciar la vida de las mujeres.

Para Isabel Morant, es necesario empezar a entender “cómo se constituye una cultura femenina en un sistema de relaciones desiguallitarias” (Morant, 1995, p. 42), así como estudiar la Historia de las Mujeres, lo hecho por las mujeres, como algo que concierne a toda la Humanidad, no solo a ellas (Morant, 1995, p. 44).

En opinión de Gisela Bock, el género es “una imagen intelectual” y

la biología es una metáfora moderna de una vieja creencia: que los hombres carecen de género y que las mujeres son seres con género; que los hombres son el sexo ‘principal’ y que las mujeres son el ‘otro sexo’ o incluso, como en el siglo XIX, el ‘sexo’ (Bock, 1989, p. 10).

La corriente de Historia de las Mujeres, desarrollada a partir de los años setenta del siglo XX, ha significado cambios fundamentales para romper los viejos esquemas de la historia política, en varias líneas:

1) Ha continuado, ampliado y profundizado en la recuperación de figuras políticas femeninas, ha investigado sobre mujeres que han ejercido el poder en instituciones de dominio masculino, y ha descubierto que había muchas más de las que se suponía en un principio.

2) La perspectiva de género ha ensanchado el campo de la política más allá del aparato del estado y se ha ocupado de grupos u organizaciones que participan activamente en la vida social, y en los que las mujeres han intervenido.

3) Ha establecido la asunción de que todo aquello que en la sociedad tiene que ver con las relaciones de poder es político, puesto que el poder es relacional e implica una capacidad de acción y de influencia, aunque no esté legitimado y formalizado. Esto ha conducido al análisis de los espacios de poder femeninos y ha visibilizado la autoridad e influencia públicas de las mujeres más allá del poder político directo y formal, además de señalar cómo la dicotomía entre espacio público y espacio privado es más normativa que práctica.

Entre las nuevas aportaciones de otras disciplinas a la historiografía se encuentra el estudio de los significados codificados en el lenguaje de los discursos. Esta orientación metodológica, llamada “giro lingüístico”, es una mirada distinta que rompe la división estructural, el determinismo económico y las separaciones que la historia mantenía con la lingüística y la crítica literaria.

Para la tradición dominante el lenguaje (estructuralismo) se concibe como un instrumento que permite expresar el pensamiento previa y autónomamente formado en la mente. Sin embargo, a partir del giro lingüístico, con Humboldt (1991), se considera que lenguaje, conocimiento y expresión son la misma cosa. Las ideas se forman a medida que son verbalizadas, el pensamiento se da en el lenguaje y la experiencia es siempre pensada y sentida lingüísticamente. Nietzsche (2010) añadirá que el lenguaje es inseparable de su

naturaleza retórica; las palabras no se corresponden con las cosas, sino que son figuras retóricas que traducen en enunciados las experiencias.

Hayden White (1992) define la historia como estructura discursiva simbólica en donde se combina forma y contenido, de tal manera “que dice más de lo que dice”, que puede ser útil para interpretar el género, pues, al poner el énfasis en el discurso y en la significación, ayuda a desentrañar sus procesos de construcción y producción.

El concepto de discurso en el análisis histórico de Scott proviene principalmente de Foucault. Para Scott, al ser el discurso “una estructura histórica, social e institucionalmente específica de enunciados, términos, categorías y creencias”, es un procedimiento útil para analizar los mecanismos del poder en el ámbito de las ideas y de las instituciones.

Sin embargo, esta autora, contrariamente a Foucault, no hace ninguna distinción entre prediscursivo y discursivo, puesto que para ella las significaciones de la realidad material se incluyen en la estructura discursiva. Siguiendo a White, Scott piensa que el contexto histórico “ya está en el texto” e interesa en la medida en que proporciona recursos para la producción de significados que el texto revela.

Vista así la interrelación de texto y contexto, contexto histórico discursivo es una herramienta para analizar formaciones de género concretas, construidas mediante procesos sociales en los que se dan intercambios de significados religiosos y políticos que pueden ser excluyentes por estar vinculados a relaciones de poder que se despliegan en el orden social, institucional y material.

Una de las aportaciones de Scott a la teoría del género es la búsqueda, a través del lenguaje, de las operaciones de la diferencia sexual contenidas en los discursos. El lenguaje para Scott es un sistema de signos y una práctica social y política, como también

la creación y la comunicación del significado en contextos concretos. El género, de este modo, proporciona el lenguaje conceptual y es creado por y a través de ese lenguaje.

El análisis del discurso, definido como el intercambio de significados en un contexto social, ha conducido a una “semiótica feminista” que considera tanto al hombre como a la mujer en su estatus de “signos” (Castellanos, 2001). A la arbitrariedad del signo, como lo concibe Saussure, se opone el carácter dialógico del lenguaje (Bajtin, 1998), puesto que la ideología es un proceso por el que se producen y reproducen diferentes tipos de significados. Por consiguiente, el género sería un diálogo de continuo intercambio de signos y significados entre mujeres y hombres, variable históricamente y, por tanto, con posibilidades de transformación.

Scott señala los diferentes enfoques para el análisis del género desde una perspectiva histórica, que podemos resumir en tres posiciones teóricas. La primera intenta explicar los orígenes y el funcionamiento del patriarcado. La segunda se centra en la tradición marxista, intentando buscar una explicación “material” para el género. La tercera se basa en esas distintas escuelas del psicoanálisis para explicar la producción y reproducción de la identidad de género del sujeto.

1) Las teorías sobre el patriarcado

La causa de las relaciones desiguales entre los sexos es, en definitiva, las relaciones desiguales entre los sexos. La teoría feminista que teoriza el patriarcado ofrece un análisis desde el propio sistema de géneros para afirmar también la primacía de ese sistema en toda organización social. Pero no se demuestra cómo la desigualdad de géneros

estructura el resto de desigualdades o, en realidad, cómo afecta el género a las áreas de la vida que no parecen conectadas con él.

En segundo lugar, tanto si la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetificación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física que comporta un aspecto universal e inmutable, incluso si las teóricas del patriarcado tienen en cuenta la existencia de formas y sistemas variables de desigualdad de género (Rowbotham, 1981, pp. 363-373).

Catherine MacKinnon apunta que la clave del patriarcado reside precisamente en la sexualidad:

La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo que nos es más propia, pero más quitada. La objetificación sexual es el proceso primario de la sujeción de las mujeres, Asocia acto con palabra, construcción con expresión, percepción con imposición, mito con realidad. El hombre jode a la mujer; sujeto, verbo, objeto (MacKinnon, 1979, p. 541).

Continuando con su analogía de Marx, MacKinnon, en lugar del materialismo dialéctico, proponía la promoción de la conciencia como método del análisis feminista. La sexualidad así entendida se situaba fuera de la ideología, y podía revelarse como un hecho experimentado no mediatizado.

También Foucault (1968) sostiene que las formaciones discursivas y dispositivos prácticos han construido una verdad del sexo y de la sexualidad femenina en parte

asexuada, o por el contrario, desmedida y patológica. Una sexualidad vinculada, por un lado, a la reproducción sin placer y, por otro, a la enfermedad –la histeria, la criminalización.

Según la definición de Kate Millet el patriarcado es una política sexual ejercida fundamentalmente por el colectivo de varones sobre el de mujeres. Se trata de una política de dominación presente en los actos más aparentemente privados y personales, pero que no se restringe al ámbito de las relaciones interpersonales, sino que es un sistema con implicaciones familiares, sociales económicas, políticas y culturales. De este modo, se rompe la dicotomía entre lo público y lo privado propia del pensamiento liberal, y se vincula la idea de política a la relación entre los sexos. A su vez, el patriarcado se señala como el sistema de dominación básico, sobre el que se erigen el resto de dominaciones.

Kate Millet (1977) despliega una crítica al patriarcado desde una posición individual y no solo en la esfera pública. Para Millet el sexo tiene una dimensión política al desarrollarse una “colonización interior” en la que el patriarcado actúa como una política de dominación adquirida culturalmente para ambos sexos. Millet establece la identidad de género en base a la adquisición del lenguaje ya que este marca las pautas para la actuación posterior de los seres humanos donde va implícita toda la carga del dominante sistema patriarcal. En este sentido, la dominación masculina es una política en la que la sexualidad actúa como elemento fundamental y, por tanto, es necesario llegar a la esfera privada de las relaciones entre los sexos para poder redefinirla y modificar la esencia de la sociedad.

2) Las teorías marxistas

Heidi Hartmann (1980) considera el patriarcado y el capitalismo como sistemas separados, pero que interactúan. El rechazo del esencialismo es un punto importante, puesto que las “exigencias de la reproducción biológica” determinan la división sexual del trabajo bajo el capitalismo.

Joan Kelly, en su ensayo *The Doubled Vision of Feminist Theory* afirma que los sistemas económicos y de género se entrelazan para dar lugar a experiencias sociales e históricas y que ninguno de los dos sistemas fue causal:

La relación entre los sexos actúa de acuerdo con y a través de las estructuras socioeconómicas, como también la relación sexo/género. Operaron simultáneamente para reproducir las estructuras socioeconómicas dominadas por el varón, de (un) orden social concreto (Kelly, 1984, p. 58).

Esta historiadora sugiere que los dos ámbitos, el privado y el público, asignados a los dos sexos no son independientes:

Lo que vemos no son dos esferas de realidad social, sino dos (o tres) conjuntos de relaciones sociales. Por ahora, podría denominarlas relaciones de trabajo y de sexo (o de clase y de raza, y de sexo/género (Kelly, 1984, p. 58).

Esta relación ya la había puesto de manifiesto Rousseau, cuando en *El Emilio* o *De la Educación* (1762), muestra su ideal de ciudadano, derivado de la teoría del sujeto,

procedente del racionalismo. Según Rousseau, las mujeres no podían ser consideradas sujetos, ya que no eran imparciales, ni equitativas y no podían universalizar, por ello, solo podían ser educadas como complemento del hombre, ya que al ser moralmente inferiores no podía reconocérseles dicho estatuto. Su función había de desarrollarse, por tanto, en el espacio doméstico y, desde ahí, debían ser las reproductoras de aquellos que eran iguales, sin serlo ellas mismas.

Kelly introdujo la idea de una “realidad social de base sexual”, pero de esa realidad recalcó más la naturaleza social que la sexual, puesto que “lo social” para ella está concebido en términos de relaciones económicas de producción:

En cualquiera de las formas históricas que toma la sociedad patriarcal (feudal, capitalista, socialista, etc.), un sistema sexo-género y un sistema de relaciones productivas operan simultáneamente para reproducir las estructuras masculino-dominantes y socioeconómicas de ese orden social particular (Kelly 1984, p. 61).

3) Las teorías psíquicas-psicológicas

Una serie de teóricas feministas que publican el volumen colectivo *Power of Desire*, 1983, insisten en la necesidad estudiar la estructura psíquica de la identidad de género. Si en ocasiones se habla de “ideología de género” para “reflejar” estructuras económicas y sociales, hay también un reconocimiento crucial de la necesidad de comprender el complejo vínculo entre la sociedad y la estructura psíquica permanente.

Tres corrientes han tratado de generar conocimiento sobre la categoría del género desde la epistemología en Psicología:

- a) La sociobiológica.
- b) El constructivismo social.
- c) La psicodinámica.

Las tres corrientes de pensamiento difieren principalmente en el origen. La sociobiología explica un origen biológico y relaciona el comportamiento con las diferentes estrategias de mujeres y varones para que se garantice “el éxito reproductivo de la especie” (García-Leiva, 2005, p. 72).

El constructivismo social propone que el origen del género reside en el ámbito sociocultural. Esta corriente ha tenido una especial consideración en los países anglosajones al poner de relieve la manera en la que se oculta la diferencia entre los dos sexos principales en la lengua inglesa. Además de quedar muy restringida la visualización sexual, se hace visible el carácter de construcción sociocultural presente en esta diferencia (Tubert, 2003).

De acuerdo con este planteamiento, un lenguaje en un tiempo y en un lugar específico y una historia y una cultura determinadas son la base para la construcción del género (Hare-Mustin y Marecek, 1994). Por tanto, además de útil, es extremadamente necesario entender los dos conceptos, sexo y género, y sus referidas competencias psicológicas, ya que la definición adecuada de cada uno de ellos constituye una parte imprescindible en el vocabulario psicológico. Además, ambos términos son herramientas fundamentales a la hora de entender el comportamiento humano dentro de un mismo

contexto cultural donde pueden coexistir distintas construcciones de género (Barberá Heredia, 1998).

Por último, la corriente psicodinámica busca en la infancia la génesis de las diferencias de género cuando se inicia el proceso de identificación con base en la teoría freudiana del complejo de Edipo y complejo de Electra. Es decir, el enamoramiento como objeto de deseo de la niña con respecto al padre a la vez que se identifica con la madre y, de forma paralela en el caso del chico.

Chodorow considera que el periodo pre-edípico tiene una duración distinta para las niñas que para los niños, y precisamente las diferencias de género se originan en ella y dependen del carácter de la relación entre madre/hijo-a. Es difícil demostrar cómo las madres viven de forma diferente la relación con sus hijos que con sus hijas, las preferencias que la progenitora manifiesta por uno u otra y luego se traducen en un comportamiento diferente hacia cada uno de ellos. Las expectativas con respecto a los varones son mucho más grandes, puesto que los varones gozan de un prestigio social que no tienen las mujeres.

Gilligan (1984) discípula de Nancy Chodorow, se centra en las primeras etapas de desarrollo del niño en busca de las claves para la formación de la identidad del género. Los teóricos de las relaciones-objeto hacen hincapié en la experiencia real —el niño ve, oye, se relaciona con quienes cuidan de él, en particular, por supuesto, con sus padres—, mientras que los posestructuralistas recalcan la función central del lenguaje en la comunicación, interpretación y representación del género, entendiendo por “lenguaje” no palabras, sino sistemas de significados —órdenes simbólicos— que preceden al dominio real del habla, la lectura y la escritura.

La división familiar del trabajo y la asignación real de funciones a cada uno de los padres tienen un papel crucial en la teoría de Chodorow, puesto que en los sistemas occidentales dominantes existe una neta división entre varón y mujer: “El sentido femenino básico del yo está vinculado al mundo; el sentido masculino básico del yo está separado” (Chodorow, 1978, p. 169).

De acuerdo con Chodorow, si el padre estuviera más implicado en la crianza y tuviera mayor presencia en las situaciones domésticas, las consecuencias del drama edípico podrían ser diferentes.

Mientras sean las mujeres las que ejercen la función maternal, podemos esperar que el periodo preedípico de la niña sea más largo que el del niño y que las mujeres estén más abiertas y preocupadas que los hombres a los propios hechos relacionales que forman parte de la maternidad, sentimientos de identificación primaria, falta de separación o diferenciación (Chodorow, 1978, p. 169).

Esta interpretación limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica, pero, como veremos, el género tiene una dimensión social.

El lenguaje es el centro de la teoría de Lacan (1986) es la clave para instalar al niño en el orden simbólico. A través del lenguaje se construye la identidad de género. Según Lacan, el falo es el significante central de la diferencia sexual, pero su significado debe leerse metafóricamente. Para el niño, el drama edípico se manifiesta en términos de interacción cultural, puesto que la amenaza de castración incluye el poder y las normas legales del padre. La relación del niño con la ley depende de la diferencia sexual, de su

identificación imaginativa –o fantástica– con la masculinidad o la feminidad. En otras palabras, la imposición de las normas de interacción social son inherentes y específicas del género, porque la mujer tiene necesariamente una relación diferente con el falo que el hombre. Pero la identificación de género, si bien siempre aparece como coherente y fija, es de hecho altamente inestable.

Como las propias palabras, las identidades subjetivas son procesos de diferenciación y distinción que requieren la eliminación de ambigüedades y de elementos opuestos con el fin de asegurar –y crear la ilusión de– la coherencia y comprensión común. La idea de masculinidad descansa en la necesaria represión de los aspectos femeninos del potencial del sujeto para la bisexualidad e introduce el conflicto en la oposición de lo masculino y femenino. Los deseos reprimidos están presentes en el inconsciente y son una amenaza constante para la estabilidad de la identificación de género, al negar su unidad y subvertir su necesidad de seguridad. Además, las ideas conscientes de masculino y femenino no son fijas, sino que varían según el uso del contexto. Existe siempre conflicto entre la necesidad del sujeto de una apariencia de totalidad y la imprecisión de la terminología, su significado relativo y su dependencia de la represión (Mitchel, 1983).

Esta clase de interpretación hace problemáticas las categorías de “hombre” y “mujer”, al sugerir que masculino y femenino no son características inherentes, sino construcciones subjetivas o ficticias. Esta interpretación implica también que el sujeto está en un proceso constante de construcción y ofrece una forma sistemática para interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis. El problema del antagonismo sexual tiene dos aspectos en esta teoría. Primero, proyecta una cierta cualidad independiente del tiempo.

La lectura de Lacan llevó a Alexander a concluir que:

el antagonismo entre los sexos es un aspecto ineludible de la adquisición de la identidad sexual. Si el antagonismo está siempre latente, es posible que la historia no ofrezca una solución definitiva, sino solo la remodelación constante, la reorganización de la simbolización de la diferencia y de la división sexual del trabajo (Alexander, 1981, p. 135).

Si se parte de la infancia como el momento en el que se adquiere el lenguaje, tomando como base las palabras de Muraro (1991), la experiencia preverbal es restituida a través del arte. En efecto, el arte comparte el régimen de separación que afecta a la condición infantil. Además del arte, Winnicott (1988) incluye también la religión y la filosofía, siempre como clave para una posible restitución de la experiencia de la primera infancia, reconstituyendo así la tríada de la vida del espíritu absoluto según Hegel.

Winnicott, psicoanalista y pediatra, cercano al pensamiento de Melanie Klein, figura entre los pocos estudiosos que hablan de la experiencia de la primera infancia, pero sin aislarla del resto de la experiencia humana.

Cada ser humano crea de nuevo el mundo y esta tarea se inicia al menos en el momento del nacimiento y de la primera mamada teórica (Winnicott, 1988, p. 127).

El primer contacto con el conocimiento es, por tanto, una invención filosófica para Winnicott. La operación de integrar la experiencia infantil en la experiencia humana

entraña al menos dos riesgos. Uno, bien conocido, es el reduccionismo al usar lo que hemos comprendido o creemos haber comprendido de la infancia como una clave que, como llave, pretendemos que lo abra todo. El otro riesgo es aún más grave, en opinión de Luisa Muraro (1991), y sería acabar considerando que la experiencia preverbal, es decir, cuando nuestro cuerpo, mente y deseo eran uno con el cuerpo, la mente y los deseos de la madre, es la única verdadera experiencia humana; por tanto, si la comparamos con cualquier otra, esta última nos parece falsa y vana. Se trata de un fenómeno mental antiguo, que también ha tratado Julia Kristeva (*). El filósofo griego Parménides, habiendo reconocido el sentido del ser en el hecho de ser uno, inmóvil y positivo consideró el mundo múltiple y variable de la experiencia como ilusorio, hecho de nombres, como dice un fragmento de su obra.

Lo que el lactante crea, explica Winnicott, depende en buena medida de lo que se le presenta en el momento de la creatividad por una madre que se adapta activamente a sus necesidades. Pero, si la creación del niño está ausente, lo que la madre le presenta carece de significado. Se trata de una teoría científica rigurosa en la cual se vislumbra al mismo tiempo una cosmología y una teología, de significado variable según si quien forma pareja creadora con la madre es una niña o un niño. El autor concluye:

Sabemos que el mundo ya estaba allí antes que el niño, pero él esto no lo sabe y al comienzo tiene la ilusión de que lo que encuentra ha sido creado por él (Winnicott, 1988, p. 123).

El niño, convencido ya, como “nosotros”, de que el mundo existe independientemente de nosotros y de que la experiencia creadora fue una ilusión,

conservará, añade Winnicott, una huella de la misma: la sensación de que el mundo es una creación subjetiva. Sobre los escombros de su buena filosofía, que él mismo destruye para dar cabida al “nosotros” que “sabemos que el mundo estaba allá antes”, quién sabe desde cuándo, Winnicott desarrolla una concepción nihilista, según la cual “no existe ningún contacto directo entre la realidad externa y yo mismo, solamente una ilusión de contacto”. Finalmente, también este autor inglés cae en el síndrome de Parménides, del cual no podía salvarlo la introducción del “nosotros”, supuestamente lúcido y consciente, que, en realidad, es el pobre punto de vista del realismo dogmático.

Muraro (1991) considera esta intrusión arbitraria y señala que la infancia paga con el precio de una generalización toda la experiencia humana del juicio pronunciado por el monstruoso “nosotros” sobre la experiencia infantil: es una ilusión. El punto sobre el cual es necesario volver a reflexionar hace referencia, claramente, a la experiencia creadora de los orígenes. No es referible a un sujeto en sentido corriente. Es la experiencia de un sujeto en relación con la matriz de la vida, sujeto diferenciable de la matriz, pero no de su relación con esta. No se trata, por tanto, propiamente de una relación entre dos, sino más bien del ser con el ser, una relación dinámica, no tautológica ni autorreflexiva, en términos de la relación del ser parte. El ser-parte puede establecer, en ciertas condiciones, una relación creativa con el ser-ser. El camino para adentrarse en este tema nos está vedado, dice Muraro (1991), por un hecho evidente tanto en el texto de Winnicott como en tantos otros textos de nuestra cultura. Es el hecho de que el punto de vista de la pareja creadora original –mitológicamente hablando–, formada por una niña o un niño en relación con la madre, se pierde y es reemplazado por el de un sujeto solipsista, individual (“yo”) o colectivo (“nosotras”). Este se pone a emitir juicios sobre la antigua relación con la madre, ignorando que ella es portadora de una práctica original y despreciando

indeliberadamente la verdad potencial de esta, que consiste en el hecho de ser experiencia del sentido auténtico del ser. Si estas palabras tienen algún sentido, este se encuentra, dice Luisa Muraro (1991), en el espejo que nos ofrece la experiencia mística. Precisamente la filósofa italiana aniquila las estructuras dictadas por la ley del padre que ve objeto y sujeto armados en una lucha *sine die* por la supremacía.

Parveen Adams (1992) en su trabajo sobre la maternidad, la psique y lo social sostiene que

las normas sociales siguen estando abiertas a discusión y el feminismo ha de preocuparse por la cuestión del establecimiento de diferentes normas, menos desventajosas para las mujeres (Adams, 1992, p. 193).

Sin embargo, no se puede encontrar una explicación determinante de lo psíquico, e incluso patológico, solo en lo que es social. Esto no significa que se deba evitar renunciar a transformar lo social.

2.3. Crítica al Falogocentrismo y Dualismo. Propuestas Del Feminismo De La Diferencia

La asimetría mostrada por la designación de características a las categorías de género manifiesta una bipolaridad insertada en las formas de la lógica occidental, fundamentada en la mitología desde la que parte el pensamiento griego, en especial, del dualismo ontológico de Platón. Como exponía Wittgenstein en su estudio comparativo de la religión y la mitología, el esquema sinóptico sirve para comprender, es decir, ver las correlaciones que dan una forma visible a las relaciones de homología o de oposición, restituyendo el orden lineal de la sucesión temporal al mismo tiempo.

El dualismo platónico estructura nuestro sistema lógico con base en una forma dual por el que cada componente se ordena de acuerdo a dos elementos, uno y su opuesto, constituyendo una organización bipolar a partir de la cual se distribuyen características bivalentes: espíritu/naturaleza, mente/cuerpo, bueno/malo, dinámico/estático, verdadero/falso u hombre/mujer.

Sin embargo, este ordenamiento de pares mínimos tiene un prestigio y un valor diferente, por lo que los dos términos de la bipolaridad se reparten un valor positivo y su par uno negativo. De esta manera, se produce una importante dicotomización de la realidad que provoca una jerarquización de las partes, en la que se realiza una de ellas sobre la otra. Los polos positivos se asocian a un grupo concreto, como el masculino, blanco, católico, caucásico, heterosexual, etc. y los polos negativos se asocian al femenino, el extranjero, otras religiones, etnias, etc. De esta manera, se confirma y se refuerza la jerarquía y se justifica la asimetría de los sexos entre el “yo” y “lo otro”.

En los estudios de géneros existen numerosas tablas en las que se asignan estos valores bipolares a los sexos, al menos, en la cultura occidental. Bourdieu, explica en *El Sentido Práctico* (1977), que el “agrupamiento del material factual” operado por el esquema de valores constituye por sí mismo un acto de construcción, o en otras palabras:

un acto de interpretación”, puesto que hace visible y comprensible el conjunto del sistema de relaciones haciendo desaparecer aquellos que nos parece fácil y por tanto, una persona se permite, cuando “manipula las relaciones por separado, al azar de los encuentros de la intuición, obligando prácticamente a referir cada una de las oposiciones a todas las demás (Bourdieu, 1974, p. 23).

Virginia Woolf en muchas de sus obras presenta la superioridad de la androginia (Orlando, por ejemplo) y en *Un cuarto propio* (2003) habla de mujeres y hombres que se lamentan de que dos sexos sean muy pocos. Lejos de abogar por la eliminación de las diferencias, se manifiesta a favor de aumentar aún más la diversidad.

Sería una lástima terrible que las mujeres escribieran como los hombres, o vivieran como los hombres o se parecieran físicamente a los hombres, porque dos sexos son pocos, dada la vastedad y variedad del mundo ¿cómo nos las arreglaríamos, pues, con uno solo? ¿No debería la educación buscar y fortalecer más bien las diferencias que no los puntos de semejanza? Es funesto ser un hombre o una mujer a secas; se debe ser mujer con algo de hombre u hombres con algo de mujer (Woolf, 2003, p. 38).

También para Simone de Beauvoir la humanidad está dividida entre hombres y mujeres cuyas diferencias se pueden borrar, y las que permanecen tienen menos importancia que el hecho de que hombres y mujeres sean seres humanos.

El dualismo en la concepción de la cultura de Lévi-Strauss (1964) tuvo gran influencia en las feministas en Francia y en el mundo, sobre todo a través de Simone de Beauvoir que partía de la importancia de la dualidad entre “lo mismo y lo otro”, como base de la conciencia en todas las sociedades que no definen a las mujeres por sí mismas, sino como lo *Otro* del varón, la alteridad frente a lo esencial y absoluto. Mientras el hombre tiene el privilegio del acceso al ámbito público y puede afirmarse a través de los proyectos que en él desarrolla, la mujer está encerrada en el hogar conyugal, el lugar donde su ser acontece, donde su vida cobra sentido y desde donde es definida.

La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro (Beauvoir, 1989: p. 12).

Simone de Beauvoir, con *El Segundo Sexo* (1949), establece la diferencia entre sexo y género, planteando que mujeres y varones son resultado de una construcción cultural, no biológica, al descubrir que toda la historia de las mujeres ha sido hecha por los hombres:

La historia nos demuestra que los hombres han tenido siempre todos los poderes concretos; desde los comienzos del patriarcado han juzgado útil

mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus códigos han sido establecidos contra ella, y de ese modo ha sido convertida concretamente en el Otro. Esta condición servía a los intereses económicos de los machos, pero convenía también a sus pretensiones ontológicas y morales (Beauvoir, 1989, p. 168).

Beauvoir deshace el supuesto de que masculino y femenino, macho y hembra, son dos pares de contrarios situados a un mismo nivel lógico, rechazando la retórica de la complementariedad, que oculta una relación de poder subyacente y contempla cualquier reivindicación igualitaria como antinatural.

La mujer aparece como lo negativo, ya que toda determinación le es imputada como una limitación sin reciprocidad (Beauvoir, 1989, p. 11).

Utilizando la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel como modelo para explicar las relaciones patriarcales entre el hombre y la mujer, Beauvoir sostiene que el Otro femenino solo ha tenido en la historia falsas emancipaciones, libertades vacías, “en un mundo donde los hombres siguen siendo concretamente los únicos amos” (Beauvoir, 1989, p. 23). El mundo femenino se ha estructurado sobre los márgenes del masculino, moldeado sobre un conjunto de reglas, prohibiciones, y principios de normalidad, que generó en las mujeres un universo simbólico, que se materializa en una “condición femenina” que no puede escapar del universo simbólico masculino:

Las mujeres se han esforzado siempre, antes como ahora, en ligarse para afirmar un contrauniverso, pero todavía lo plantea desde la entraña misma del universo masculino (Beauvoir, 1989, p. 67).

Simone de Beauvoir sostiene que las mujeres son el segundo sexo, no por su condición de mujeres sexuadas, sino precisamente por la supervivencia del eterno femenino, del género femenino:

todo ser humano hembra [...] no es necesariamente una mujer; necesita participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la femineidad (Beauvoir, 1949, p. 87).

En la misma línea se encuentra Virginia Woolf cuando escribe: “este deseo profundamente arraigado en el hombre no tanto de que ella sea inferior, sino más bien de ser él superior” (Woolf, 2008, p. 41). Beauvoir rompe con las teorías deterministas que ven a la mujer como un ser inferior, e inicia una crítica que se focaliza en los elementos socioculturales espaciales y temporales que convierten a las mujeres en “el segundo sexo”. La lucha por la igualdad se basa para ella en la emancipación económica de la mujer en un contexto concreto: el de una lucha colectiva, en grupo, en todas las áreas, para conquistar el espacio reservado a los hombres.

No es la inferioridad de las mujeres lo que ha determinado su insignificancia histórica, sino su insignificancia histórica lo que las ha

condenado a la inferioridad [...] No se nace mujer: se llega a serlo (Beauvoir, 1949, p. 53).

La filósofa francesa pone de manifiesto el subtexto de género presente en los mitos, la historia como dominio patriarcal, las trampas psicológicas de la educación sentimental represiva de las mujeres, la feminidad como modelo normativo castrante en la sexualidad y en el ideal doméstico, así como la percepción sexista de la madurez y la vejez femeninas.

A través de la deconstrucción de los mitos de la feminidad, influenciará autoras como Betty Friedan, quien retoma este tema en *La mística de la feminidad* (1963). Esta obra denuncia cómo la sociedad impone a la mujer un código de conducta que pasa necesariamente por el matrimonio, la maternidad y el trabajo en el hogar.

De acuerdo con la mística de la feminidad, la mujer no tiene otra forma de crear y de soñar en el futuro. No puede considerarse a sí misma bajo ningún otro aspecto que no sea el de madre de sus hijos o esposa de sus maridos. Y los artículos documentales presentan reiterativamente a las nuevas amas de casa de la nueva generación que han caído bajo esa Mística a las que ni siquiera se les plantea este problema en su interior (Friedan, 1974: 58).

Friedan adopta un planteamiento psicológico-social de la identidad femenina, el de ser amas de casa, que el sistema impone como única y exclusiva. El efecto de esta

heterodesignación⁶ se traduce en múltiples patologías psicológicas autodestructivas: ansiedad, alcoholismo, suicidio, falta de autoestima, representación negativa o anulación del yo:

Soy la que sirve la comida; la que viste a los niños y hace las camas; alguien a quien puede llamarse cuando se desea algo. Pero, ¿quién soy yo realmente? (Friedan, 1974, 43).

La mirada crítica de Beauvoir, que denuncia la falsa neutralidad del sujeto y de la razón, se continuó en dos tendencias feministas:

- a) La crítica a la razón patriarcal: feminismo radical de Kate Millet, Germaine Greer y Sulamith Firestone y en nuestro país Celia Amorós y Amelia Valcárcel.
- b) La crítica al logocentrismo: feminismo de la diferencia de Hélène Cixous, Luce Irigaray, Luisa Muraro, Adriana Cavarero y Rosi Braidotti.

Las posiciones de estas dos tendencias feministas son contrarias respecto al sistema sexo/género. Mientras el feminismo radical apuesta por la disolución del sistema sexo/género, el feminismo de la diferencia lo afirma, indagando sobre la especificidad femenina.

⁶ Sobre este concepto cfr. Valcárcel (1991).

La influencia de Simone de Beauvoir, a través de la conceptualización de lo *Otro*, llegará a las teóricas francesas del feminismo de la diferencia. Si para la filósofa francesa lo *Otro* es el reducto en el que el pensamiento occidental confina y silencia a la mujer – sombra frente a luz, intuición frente a reflexión, naturaleza en lugar de cultura, pasión frente a razón–, para las feministas de la diferencia lo *Otro* es el lugar sobre el que construir la subversión, recuperar la identidad femenina, explorar lo extraño, lo ajeno a lo *Mismo*.

Irigaray resume las tesis filosóficas de *la diferencia* –Derrida, Deleuze, Lyotard– para releer desde ellas que *lo diferente, en tanto no-idéntico*, en nuestra cultura está representado por lo femenino. La *diferencia* sexual es *la diferencia* por antonomasia: Irigaray habla de *lo otro, lo femenino*, como lo *descentrado* del discurso predominante, de la razón dominante, que escapa al discurso *logocéntrico*, dominante, que es en verdad orden *logo-falo-céntrico*. “Lo femenino es lo desconocido en la ciencia [...], el fleco ciego del logocentrismo”; lo que siempre ha sido negado por medio de “la negación de una subjetividad a la mujer, la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo” (Irigaray, 1994, p. 149, **cursivas más que citan**).

Podemos resumir el pensamiento de Irigaray agrupándolo en torno a tres cuestiones:

- 1) La crítica de la cultura, que es exclusiva del único sujeto, el masculino.
- 2) Definir una subjetividad femenina independiente de la masculina.

3) Redefinir una cultura de dos sujetos no sometidos a través de nuevos parámetros filosóficos, lingüísticos y políticos.

Sus ideas, no solo postulan un dualismo radical entre hombre y mujer, sino también entre el lenguaje de él y de ella. Por una parte, el lenguaje se presenta como universal o neutral, pero en realidad es un lenguaje masculino, por tanto, la mujer utiliza el lenguaje del “otro”, no tiene un lenguaje propio y, por otra parte, mientras el hombre habla con “la lógica de la razón”, y escucha imponiendo unas “casillas prefabricadas, un código preparado de antemano”, sobre lo que oye, la mujer dice palabras aparentemente contradictorias, que exigen la escucha:

Hay que escuchar de otra manera para poder oír “otro significado” que está tejiéndose constantemente, abrazando palabras sin cesar, y al mismo tiempo desechándolas para evitar estancarse, inmovilizarse. [...] Por lo tanto, es inútil obligar a las mujeres a dar una definición exacta de lo que quieren decir, hacerles repetir(se) para que el significado quede claro. [...] Si les preguntas insistentemente en qué están pensando, solo pueden contestarte: en nada. En todo (Irigaray, 1989: 154).

Es interesante la similitud entre esta descripción de los lenguajes de cada género y los conceptos saussureanos de lengua y habla. Podría decirse que Irigaray identifica el concepto de lengua con el hombre y el de habla con la mujer. El lenguaje del hombre no solo es el dominante, el de prestigio, sino que tiene toda la fuerza de un sistema estructurado, mientras que el de la mujer, caótico a la vez que poético, está fuera de los

cánones establecidos en la cultura, cuya identidad es relativa a un contexto continuamente cambiante, a una red de elementos que tiene que ver con los otros, con las condiciones económicas, con las instituciones culturales y políticas, con las ideologías (Alcoff, 1988: 433).

En opinión de Irigaray, la gramática sustantiva del género, que asume a varones y mujeres, así como sus atributos de lo masculino y lo femenino, es un ejemplo de una dualidad que enmascara eficazmente el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino –el falogocentrismo–, silenciando lo femenino como el lugar de una multiplicidad subversiva. La regulación binaria de la sexualidad suprime la multiplicidad subversiva de una sexualidad que perturba las hegemonías heterosexuales, reproductoras y médico-jurídicas.

Las mujeres, afirma Irigaray, somos solo “valor de uso, valor de intercambio para los hombres. Mercancía” (Irigaray, 1980: 105). En este planteamiento se advierte la huella de Lévi-Strauss, que introdujo la idea de que las mujeres, debido a su valor como reproductoras, se convierten en medio, objeto y signo de la comunicación social, en la medida en que los hombres se relacionan entre sí mediante el intercambio y la circulación de mujeres. Además, concibe la constitución de las sociedades humanas como un pasaje del estado de naturaleza al estado de cultura, postulando la “dualidad, la alternancia, la oposición y la simetría”, entre naturaleza y cultura y otros sistemas de oposiciones como datos fundamentales e inmediatos de la realidad social.

Irigaray plantea la existencia de un solo sexo, siendo el masculino el que de forma voluble va variando en dependencia de su otro. Las mujeres serían lo no-representable, lo que no tiene discurso para ser designado dentro del lenguaje falocéntrico. En *Speculum, de l'autre femme* (1974) la autora desarrolla el tema de la otra, la mujer, en calidad de

sujeto que desea autónomo y específico; critica la cultura del masculino como único, define los parámetros para construir una subjetividad femenina autónoma y busca las condiciones de posibilidad-filosóficas, lingüísticas y políticas de una cultura de dos sujetos no sometidos el uno al otro.

En esta línea, la filósofa feminista belga plantea que el sexo femenino no es lo que define al hombre en su carencia. Lógicamente, tal propuesta le valió la expulsión de la escuela de “la ley paterna” lacaniana. Sin embargo, con *Ce sexe qui n’en est pas un* (1977) Irigaray lleva a cabo una crítica a las teorías de su escuela y propone un redescubrimiento del deseo femenino que los grandes del psicoanálisis habían negado. Reconociendo a esta ciencia el mérito de haber revelado finalmente lo que desde siempre subyace a la lógica de todo discurso, o sea la indiferencia sexual, Irigaray pone en evidencia cómo Freud define la sexualidad y el deseo de la mujer, en relación al sexo masculino.

De Lauretis (1984) distingue entre la mujer como un concepto producido por discursos hegemónicos, es decir, como una construcción ficticia, y las mujeres como sujetos históricos. Esta diferenciación se origina en la posición estructuralista que asume siempre algún tipo de dualismo como punto de partida.

Una teoría que ha tenido mucha influencia en De Lauretis es la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, especialmente a través de los replanteamientos que Derrida hace de ella. Este último distingue entre la lengua como sistema formal, fijo, estructurado, y el habla como los actos individuales de uso de la lengua, cambiantes, variados, imposibles de ser estudiados por su diversidad y fluidez. Solo la lengua, como sistema de formas abstractas, representa la dimensión social del lenguaje, tiene reglas y puede ser estudiada, mientras que la producción individual de actos de habla solo muestra rasgos aleatorios y accesorios.

Por otra parte, el signo lingüístico es convencional y arbitrario, ya que no existe una relación lógica entre determinada forma de un mensaje, el significante, y su significado. La significación se da no mediante la relación entre el signo y la realidad a la que se refiere, sino solo en virtud de la relación de los signos entre sí. Esta posición de Saussure sobre el signo lingüístico fue extendida posteriormente por Derrida a todos los sistemas de signos y concepciones sociales, aunque se introducen también algunas críticas al logocentrismo saussureano (Derrida, 1972: 39-40).

Para Derrida, en la cultura encontramos múltiples códigos como sistemas abstractos de signos, por una parte, y por otra, eventos particulares de significación, mensajes concretos; la relación entre código y mensaje es siempre una convención social completamente arbitraria. Es obvia la importancia de estas posiciones teóricas para las ideas de Teresa de Lauretis, quien presenta como uno de los objetivos centrales de su libro *Alicia ya no*:

questionar las formas como se establece la relación entre mujer y mujeres”,
entendiendo mujer como un código cultural, y mujeres como los
individuos, y la relación entre los dos términos como “arbitraria y
simbólica (De Lauretis, 1982, p. 6).

De Lauretis insiste en la importancia de la experiencia en la formación de la subjetividad, pero su concepción de la mujer como “construcción ficticia”, código abstracto, se opone a las mujeres concretas. Esta forma dualista de concebir la relación entre los códigos culturales y los sujetos que en ella se forman, y la calificación de esta relación como arbitraria, pueden conducir a un profundo pesimismo.

Dentro de tales formulaciones, la transformación social y personal que aspira a lograr el feminismo parece imposible, ya que no se puede invocar la justicia, ni hacer obrar los deseos de cambio para transformar una relación que es totalmente arbitraria.

Está claro que si concebimos de este modo la relación entre el código cultural que nos marca y la mujer individual que aspira a liberarse, el resultado no es muy halagüeño, pues los sujetos concretos no pueden incidir de modo significativo en las concepciones generalizadas dentro de una cultura, sino mediante un largo proceso completamente inconsciente. Ser mujer se convierte en una prisión en el significado que el lenguaje y la cultura le asignan.

Las feministas, al intentar cambiar el sentido cultural que se asigna a la mujer, están abocadas a la contradicción que supone estar excluidas del discurso y, al mismo tiempo, aprisionadas dentro de él:

No podemos resolver o disipar la incómoda condición de estar al mismo tiempo dentro y fuera del género o bien por dessexualizarlo (haciendo del género meramente una metáfora, una cuestión de *différance*, de efectos puramente discursivos) o por androginizarlo (alegando la misma experiencia de condiciones materiales para ambos sexos en una clase, raza o cultura determinada) (De Lauretis, 1982, p. 7).

Desde la alteridad, señala Hélène Cixoux (1995), surgen otras escrituras, otras formas de leer y de nombrar, pues la mujer, al escribir, retorna al reino de lo imaginario, lo poético e indiferenciado. Lo *Otro* se convierte así en el lugar para una estética a la

búsqueda de un tiempo anterior al nombrar, a la sintaxis, al orden simbólico, a la superación del tejido gramatical.

Para Cixous, el pensamiento occidental se basa en una lista de oposiciones binarias relacionadas con el sistema de valores patriarcales, donde el “lado masculino” es el que recibe siempre los atributos activos, y el lado femenino siempre se considerará el más débil y más negativo: logos/pathos, actividad/pasividad, sol/luna, cabeza/corazón, cultura/naturaleza, día/noche, padre/madre, inteligente/sensible. Con este reparto, el patriarcado solo permite a las mujeres dos papeles: ser pasiva o no existir⁷.

Estar “excluidas del discurso” equivale a la anulación cultural de las mujeres: “ella no existe, puede ser no-existente” (Cixous, 1980: 92). Esto subraya la difícil relación de las mujeres con los signos culturales y el lenguaje elaborados los hombres y que codifican a su vez lo femenino según sus necesidades. Gran parte de la obra de Cixous se cifra precisamente en la imposibilidad para las mujeres de escapar del falogocentrismo y de crear nuevos lenguajes.

Tanto Hélène Cixous como Luce Irigaray van a defender el concepto de una “écriture féminine” o un “parler femme”, un lenguaje que se relaciona con la energía libidinal femenina y evoca la fase maternal cuando la madre y su hija se comunican a través de un lenguaje corporal:

Un texto femenino no puede ser más que subversivo: si se escribe, es trastornando, volcánica, la antigua costra inmobiliaria. En incesante desplazamiento. Es necesario que la mujer se escriba porque es de una

⁷ Cixous sigue el pensamiento de Lacan: “la mujer no existe”, para describir el papel de las mujeres en la cultura.

escritura nueva, insurrecta lo que, cuando llegue el momento de su liberación, le permitirá llevar a cabo las rupturas y las transformaciones indispensables en su historia (Cixous, 1995, p. 61).

Ambas autoras revisan el uso y abuso del lenguaje en relación con las mujeres, concluyendo con la necesidad de elaborar un hablar/discurso femenino en el que las mujeres puedan identificarse y que venga a colmar la laguna de su ausencia en todos los ámbitos de la ciencia y de la cultura.

Irigaray propone como estrategia para romper la lógica machista, un discurso femenino que parodie el discurso masculino. Hélène Cixous insiste en el papel privilegiado que las “oposiciones duales, jerarquizadas” tienen en el conjunto de los sistemas simbólicos, y afirma, al igual que Derrida, que el logocentrismo somete a todo pensamiento –todos los conceptos, códigos, valores– a un “sistema de dos términos”. También se pregunta si todas estas oposiciones se relacionan “con la pareja hombre-mujer” (Cixous, 1980, p. 91).

Siguiendo las ideas de Derrida, para Cixous, el logocentrismo somete el pensamiento –conceptos, códigos, valores– a un sistema de dos términos opuestos y jerarquizados. Rechaza la categorización binaria machista en sus propuestas hasta el punto de albergar una no diferenciación entre sexo/género, a favor de la bisesualidad.

La obra de Cixous es una apasionada afirmación del derecho y la necesidad de la mujer de escribir, de escribirse e inscribirse en una manera distinta de hablar, de relacionarse de una manera nueva con los signos culturales que, al haber sido elaborados por los hombres, convierten a la mujer en objeto inerte y la han condenado.

No obstante, a pesar de su innegable fuerza revolucionaria y liberadora, el pensamiento de Cixous sigue atado a la dicotomía que hace que todos los esfuerzos por crear lenguajes nuevos parezcan, en el mejor de los casos, paradójicos y, en definitiva, fútiles. Tanto el concepto de “écriture féminine” como el de “parler femme” quedan atrapados en el universo cultural masculino dominante y en la idea de una humanidad diferenciada social y políticamente en sexos dicotómicos y marcada en el lenguaje por el género gramatical.

Cixous e Irigaray proponen otro universo simbólico donde la escritura se realiza con “tinta blanca”, es decir, con leche materna, y el sexo femenino se convierte en “textualidad”.

Escíbete, acción que realizará relaciones de des-censura de las mujeres con su sexualidad, con su ser mujer, devolviéndole el acceso a sus fuerzas, y que le devolverá sus bienes, sus placeres, sus órganos, sus inmensos territorios corporales que estaban sigilados. Que la arrancaran de la estructura sujeta al super-yo en la que le reservaban siempre un lugar de culpable: (culpable de todo, siempre: de tener deseos, de no tenerlos, de ser frígida, de ser demasiado caliente, de no ser las dos cosas contemporáneamente, de ser demasiado madre, de no serlo suficiente, de tener hijos, de no tenerlos (Cixous, 1995, p. 13).

Este nuevo Orden Simbólico Femenino se basa en la relación madre-hija a través de una escritura erótica y orgásmica. Luce Irigaray propone el cuerpo femenino como una

“contra estrategia” al cuerpo masculino, un espacio desde el cual la mujer pueda hablar como sujeto:

(La mujer) es indefiniblemente otra en sí misma. Ésta es sin duda la razón por la que se dice que es temperamental, incomprensible, perturbada, caprichosa, por no mencionar el lenguaje con el que “ella” se expresa en el que “él” es incapaz de discernir significado alguno. Las palabras contradictorias le resultan disparatadas a la lógica de la razón, y son inaudibles para quien solo es capaz de oír a través de redes, de un código preparado de antemano (Irigaray, 1989, p. 154).

En 1991, Luisa Muraro publica *El orden simbólico de la madre*, que parte de la premisa que “el patriarcado ha imitado y expoliado a las mujeres”, y ofrece dos ideas fundamentales:

- 1) La necesidad de aceptar que el orden materno es el orden simbólico para las mujeres por excelencia.

- 2) El reconocimiento de *la autoridad de la madre*, primera mediadora de la mujer con el mundo y relación femenina originaria y, a través de ella, relación prioritaria con cualquier otra para una mujer – “quien por ella” –, a través de la cual es posible independizarse del orden masculino para adoptar otros parámetros simbólicos.

El saberse distinta del hombre no le basta a la mujer para saberse. La mediación masculina, como indirectamente reconoce Freud, se resuelve en un renegar de lo femenino por parte de hombres y de mujeres. Para que lo femenino pueda circular en el discurso de la ciencia y la política es, por tanto, necesario que la mujer disponga de una mediación femenina para relacionarse consigo misma y con lo otro en relación a sí. Pero en el sistema de relaciones sociales faltaba una estructura simbólica adecuada para ello, o más bien estaba expresamente excluida. Freud no podía haber sido más explícito al respecto cuando en su lección sobre *La feminidad* teoriza que para llegar a ser normal la mujer debe despegarse de la madre y convertir en hostilidad su amor hacia ella (Muraro, 1994, p. 87).

La relación privilegiada madre/hija establece la noción de genealogía femenina y una relación con el propio sexo que puede crear un ámbito de pensamiento, significación y libertad para las mujeres. La lengua materna, que no significa la lengua aprendida en la infancia, sino la lengua aprendida a través del sentimiento del amor, es crucial para la capacidad de autorrepresentación del sujeto femenino.

La lengua materna es un *continuum* de intercambios verbales y de gestos, que es una especie de escritura con el cuerpo, como lo es el canto, la danza y la mímica que, paso a paso abrazaban comunidades lingüísticas hoy separadas, llegando a superar las diferencias de familia lingüística y todo ello partiendo del propio pueblo o más bien de la casa natal, de la infancia, de la relación con la madre (Muraro, 1994, p. 60).

La madre, al ser la persona que nos enseña a hablar, también instaaura un sistema de intercambio basado en la palabra y que está en la base de la civilización, mientras que en la sociedad patriarcal la lengua materna es sustituida por el sistema de intercambio basado en el mercado y en el dinero.

De ella aprendimos a hablar y ella fue entonces garante de la lengua y de su capacidad de decir lo que es. Entonces la autoridad de la lengua es inseparable de la de la madre. Pero ella no tiene autoridad en nuestra vida adulta y esta, yo pienso, es la causa de la incompetencia simbólica (Muraro 1994, p. 35).

Conceptualmente, la *madre simbólica*, la relación de *affidamento* y la noción de autoridad femenina son los ejes sobre los que se constituye el actual feminismo de la diferencia en Italia. Se trata de una relación maternal que permite que dos mujeres diversas, situadas en posiciones jerárquicas diferentes, se ayuden a crecer mutuamente. La figura de la mediadora es también aquí la de la que ayuda a otra mujer a expresar sus verdaderas ideas, esas ideas que son la expresión y el pensamiento de la materialidad de la condición femenina. Esta mediación exige, y al mismo tiempo, permite y da cabida a las relaciones de *affidamento* y al reconocimiento de la autoridad.

Cuando hablamos de *affidamento*, hablamos de “un concepto de difícil traducción, en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel importante”. Hablar de *affidamento* es hablar de algo así como de

“dar seguridad: las mujeres tienen que reconocerse entre ellas y, por medio de sus maestras, comunicarse unas a otras la capacidad de determinar por ellas mismas sus vidas y de dar más relevancia a los contextos femeninos (Muraro, 1994, p. 80).

Estos conceptos responden a la necesidad de mediación simbólica que tienen todas las mujeres para con el mundo en el que viven. “Entre mí y mí, entre mí y el mundo una mujer”. El reconocimiento autorizado de la otra permite trascender lo inmediato y el amor de sí. La mediación de otra mujer garantiza ser y pensar el mundo “en grande”, no solo en términos de lo cotidiano, de lo que se considera mundo femenino.

Pienso que también es necesario para no ser cómplices del asesinato de la madre que afirmemos la existencia de una genealogía de mujeres. Una genealogía de mujeres dentro de nuestra familia: después de todo tenemos una madre, una abuela, una bisabuela, hijas. Olvidamos demasiado esta genealogía de mujeres puesto que estamos exiliadas en la familia del padre-marido (Muraro, 1994, p. 98).

Los binarismos jerárquicos son superados en el orden simbólico de la madre, dentro del “cerco de carne” que es el círculo de la mediación femenina en el que se funden cuerpo y palabra.

El círculo de carne”. El mundo nace con el círculo completo de la mediación en el cual yo estoy incluida alma y cuerpo, carne y huesos. Este

círculo grande y vivo no es una utopía. Los seres humanos nacen y se forman en él: todo lo que sabemos del lenguaje, del pensamiento, de la salud mental, concuerda con esta tesis de que el mundo en que la vida puede brotar, desarrollarse y tener sentido, es un círculo de cuerpo y palabra, sin precedencias absolutas entre uno y otra (Muraro, 1994, p. 104).

Sin embargo, para Lorde la mediación entre mujeres no es posible puesto que las divisiones de género se producen junto a otras formas de exclusión que proporcionan muchas variables que definen la posición de cada mujer, “La palabra sororidad”, señala:

Presupone una homogeneidad de la experiencia que en realidad no existe. En el sistema patriarcal, los mecanismos que nos neutralizan no son iguales. Para las mujeres Negras es fácil verse utilizadas en contra de los hombres Negros, no por su condición de hombres, sino por su condición de Negros. Nosotras debemos en todo momento distinguir entre las necesidades de nuestros opresores y nuestros propios y legítimos conflictos, como mujeres, al interior de nuestras comunidades. Este problema no existe para las blancas (Lorde, 2003, p. 35).

Luisa Muraro se hace eco de la idea de una genealogía femenina heredada de Luce Irigaray y de Virginia Woolf, las precursoras que actúan en el sitio de la madre simbólica y con las que las escritoras mantienen una relación de *affidamento* y de reconocimiento de autoridad. Es necesario que sean mujeres porque el sentido de la diferencia es para

Muraro la fuerza simbólica de la lengua. De esta manera, recoge la idea de Saussure para quien la lengua está hecha de diferencias.

No se trata de encontrar un lenguaje femenino, sino de dar voz a la experiencia de las mujeres. Para Luisa Muraro, el verdadero trabajo simbólico lo realizan los hombres, porque deben diferenciarse de la matriz materna y deben crear un lenguaje autosuficiente. En cambio, en la vida de relación y diálogo se usa un lenguaje que no es autosuficiente, que basta para expresar la experiencia femenina. Muraro sostiene la necesidad de romper con el monopolio del lenguaje androcéntrico:

Este recurso al masculino pretende demostrar que la diferencia sexual que se significa en los géneros gramaticales, [...] en sí misma no existe y que la vemos a causa de las formas simbólicas. La experiencia femenina, privada de la posibilidad de autosignificación, se encontraría así totalmente a merced de los códigos culturales vigentes y de quienes tienen el poder de manipularlos (Muraro, 1981, p. 45).

Encontrar una expresión propia, exclusivamente femenina, supone la invención de un nuevo lenguaje que permitiría a las mujeres entenderse entre ellas y relacionarse con su propio cuerpo sin mediaciones, liberar el inconsciente femenino y acceder a un deseo no mediatizado por el varón.

Para las mujeres es necesario encontrar la libertad de decir lo que piensan, sienten, o viven. En muchos contextos dominados por hombres las mujeres no tienen la libertad de expresarse, puesto que el orden patriarcal y su organigrama simbólico no pretenden para sí la realidad. Aun así, lo femenino permanece como atópico,

se muestra como algo que es y que resiste, indica un lugar real e innegable que pide significación para sí, para lo que de hecho es y, a un tiempo, pide significación para lo que de hecho es el mundo (Muraro, 1981 p. 34).

La comunidad filosófica de Diotima constituye, en este sentido, un intento de búsqueda filosófica a través de una palabra que se intercambia entre mujeres y utiliza la autoconsciencia como método, partiendo de las experiencias vividas.

En *Maglia o uncinetto* (1981) Muraro sostiene que el lenguaje “sabe que somos cuerpo” sexuado, no solo en los tonos de voz masculinos y femeninos.

No hay nada fuera del lenguaje, sería absurdo pensarlo y sin embargo hay siempre algo que el lenguaje no representa, un implícito y nosotros lo sabemos. Nos lo dice el lenguaje mismo, metonímicamente (Muraro, 1981, p. 15).

Kristeva parte de presupuestos afines a los de Luce Irigaray para explicar que la función de nominación que establece que el sentido dentro de una lengua es posible al excluir lo materno, que se corresponde con los elementos pulsionales que atañen a la etapa anterior a la significación, anterior al ingreso de los hablantes en el mundo del sentido organizado y dominado por la ley paterna.

Solo al precio de la represión de la pulsión y de la relación continua con las madres se constituye el lenguaje como función simbólica. En cambio,

será el precio de una reactivación de lo reprimido pulsional materno como se sostendrá el sujeto en el lenguaje poético, para quien la palabra nunca es exclusivamente signo (Kristeva, 1982, p. 263).

Partiendo de la idea de que toda organización social y subjetiva tiene la forma de un lenguaje y entendiendo este último no solo como un sistema y sus prácticas de actualización reproductiva, sino como un campo heterogéneo y productivo, Kristeva sostiene que lo simbólico se corresponde con el “nombre del padre” y con la sociedad, fundados a partir de límites o exclusiones establecidos.

En cambio, lo semiótico sería lo que permanece excluido y, por lo tanto, sería una dimensión del lenguaje relacionado con el “cuerpo materno pulsional”. Si lo simbólico es el lenguaje de la lingüística, lo semiótico es el lenguaje cuyos procedimientos primarios entran en contradicción con lo simbólico. La escritura poética se produce en el ámbito de esa contradicción en la que el sujeto hablante revela su heterogeneidad. Lo semiótico abre paso al sinsentido, a la destrucción de la sintaxis y la subversión del código.

Los procesos semióticos que introducen lo vago, lo impreciso en el lenguaje son, desde un punto de vista sincrónico, marcas de los procesos pulsionales, y desde un punto de vista diacrónico, se remontan a los arcaísmos semióticos del cuerpo en situación de dependencia respecto a la madre (Kristeva, 1981, p. 263).

De aquí el interés de Kristeva por los estados límites del lenguaje, en el bebé, cuando el lenguaje todavía no existe, y en casos de psicosis, cuando el lenguaje está en fase de disolución o eclipse.

El trabajo discursivo nos permite comprender el proceso de significación como anterior al sentido producido por los significantes socialmente dominantes. En esos casos, la voz adquiere un valor fundamental y la escritura, un modo de acercarse a lo semiótico y encontrar su traducción en lo simbólico, puesto que el primero es prácticamente interno al segundo, mediado por él y, como tal, inasequible de manera directa.

La escritura, la literatura y el lenguaje son capaces de crear una continuidad entre cuerpo y palabra: “la escritura tiene que ver con lo “semiótico [...] de manera que la palabra sirve para llenar la separación, reparar la ruptura (la laceración niño-madre)” (Zaccaria, 1995, p. 17). Si es verdad que el cuerpo materno lo es en sentido físico, es también verdad que su misma determinación de materno está proporcionada por procedimientos culturales y no por una esencia (Muraro, 1991).

A este propósito, Judith Butler (1990) va matizar que lo que en la dialéctica entre semiótico y simbólico parecería estar de parte del origen pre-lingüístico y pre-semiótico, pero que, en realidad, es un efecto histórico-social de la producción de un discurso dado. Lo materno, concebido como sustancia universal, como destino biológico del cuerpo femenino en su presunta universalidad, es el resultado de una precisa división del trabajo y de los roles sexuales que transforman lo biológico en discursivo, como el sexo en género.

Kristeva (1979), por otra parte, observa que en la escritura se insertan elementos que en el uso ordinario del habla están frenados o hasta borrados. A través de estos elementos, que en terminología freudiana se podrían llamar pulsiones o procedimientos

primarios, se hace manifiesto otro funcionamiento del sujeto, en las fronteras entre biológico y simbólico, que intenta encontrar su significante. Se trata de un nivel propio y esencial de la escritura que modifica los signos. Eso permite, en efecto, la entrada de procedimientos primarios en la fonética, el léxico y la sintaxis.

Todas estas autoras tienen en común varios puntos importantes, empezando por la constatación de que la lengua no es neutra, contrariamente a las tesis de Saussure, que concibe la misma *langue* como un sistema universal y abstracto. Como sostiene Patricia Violi, “la lengua inscribe y simboliza en su estructura interna la diferencia sexual ya jerarquizada y orientada” (Violi, 1986, p. 97).

Esta hipótesis comporta la existencia de una relación entre categorías semánticas profundas y categorías gramaticales, y también una correspondencia entre la experiencia y su categorización lingüística, en la que están comprendidos varios niveles, desde el que une categorías gramaticales con la oposición semántica masculino/femenino, al que hace referencia a la oposición “natural” entre hombres y mujeres. Las categorías lingüísticas serían el resultado de una inversión extralingüística semántica y simbólica que las precede.

Sostener que el lenguaje es sexuado significa pensar el género no solo como una categoría gramatical que regula mecanismos de concordancia, sino como una categoría semántica que logra manifestar un simbolismo ligado al cuerpo. El género como categoría gramatical se funda en una base semántica, y su significación remite a nuestra experiencia corpórea.

Como sostiene Donna Haraway, el cuerpo se transforma en la dimensión virtual a la que nos someten las nuevas tecnologías, que supone a su vez una “infidel heteroglosia”.

El sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, de una denominación de la experiencia completamente fiel, es totalizador e imperialista. En este sentido, la dialéctica es también un lenguaje quimérico, que anhela resolver las contradicciones. Irónicamente quizás podamos aprender de nuestras fusiones con animales y máquinas cómo no ser un Hombre, la encarnación del logos occidental (Haraway, 1995, p. 76).

La conceptualización dicotómica como base para comprender la situación de la mujer en la cultura sirvió en su momento para crear conciencia de que los papeles y funciones sociales desempeñados por las mujeres, así como la ideología generalizada acerca de las capacidades femeninas, no eran condiciones naturales sino realidades culturales; no obstante, el concepto de mujer que se desarrolló a partir de este tipo de dualismos ha mostrado sus deficiencias. Se necesita ahora proponer una alternativa para esta concepción; la mejor manera de hacerlo es partir de una crítica a la definición estructuralista del signo lingüístico. Para los estructuralistas de corte saussureano, lo que interesa no es la relación del signo con la realidad ni con el individuo que se comunica, sino

la relación entre un signo y otro dentro de un sistema cerrado, ya aceptado y autorizado [...] completamente independiente de los significados ideológicos que les dan su contenido a los signos (Voloshinov, 1986, p. 58).

Desde una posición radicalmente opuesta, la de Mijaíl Bajtín, los contenidos ideológicos aparecen como los elementos que permiten la producción de sentido mediante el lenguaje que está “ideológicamente saturado” (Bajtín, 1981, p. 271). El código de la lengua como sistema abstracto, a pesar de lo que pensaba Saussure, solo se construye mediante el trabajo de un(a) lingüista, cuando él (o ella) reflexiona sobre el idioma que habla determinado grupo de personas. Lo que existe en la realidad de la comunicación es un enunciado o serie de enunciados que no son, como creyó Saussure, fenómenos individuales, sino sociales, y por tanto, cargados de posiciones ideológicas desde el punto de vista de los participantes: “El enunciado”, nos dice Voloshinov, “se construye entre dos personas socialmente organizadas. La palabra está orientada hacia un destinatario o, en ausencia de un(a) destinatario(a), hacia quien podría ser su destinatario” (Voloshinov, 1986: 85).

El signo lingüístico, entonces, es un acto de doble faz [...] determinado tanto por quien lo produce como por aquél a quien se le dirige (..) Es precisamente el producto de la relación recíproca entre hablante y oyente, destinador y destinatario (Voloshinov, 1986: 86).

Esta concepción dialógica del lenguaje nos permite pensar en el sentido del signo “mujer”, no como en un código preexistente a las mujeres reales, independiente de sus actitudes y posiciones, ni como en una “construcción ficticia”, una abstracción determinada socialmente, según pretende De Lauretis, sino como en el resultado de un diálogo continuo entre mujeres y hombres, y entre las mujeres mismas, cargado de

significaciones diversas, de resonancias, de los sentidos a veces simplemente diferentes, a veces contradictorios, que les han dado quienes han participado en él.

Esas significaciones, ese contenido ideológico, además, van variando históricamente y, por lo tanto, podemos creer, en la posibilidad de una transformación, en los efectos de nuestras luchas ideológicas, pues “ninguna palabra se relaciona con su objeto de manera singular”. Entre un término cultural y su referente “existe un ambiente elástico de otras palabras ajenas sobre el mismo objeto, el mismo tema” (Bajtín, 1981: 276).

En la medida en que las mujeres y los hombres digamos otras “palabras”, construyamos otros significados para el término “mujer”, ese “ambiente elástico” se transformará, y otros hablantes podrán modificar el significado incluso de palabras ya utilizadas.

La *feminización* de la lengua no se configura solo como respuesta a la ocultación de la mujer en el discurso, sino que, además, debe constituir el espacio de nuevas relaciones simbólicas y genealógicas entre mujeres que permitan, a su vez, significar libremente la existencia femenina.

El hecho de que se siga planteando la cuestión del género en uno u otro de estos términos, cuando la crítica al patriarcado ya ha sido completamente delineada, mantiene al pensamiento feminista atado a los términos del mismo patriarcado occidental, contenido en el marco de los discursos culturales dominantes y sus “narrativas principales” subyacentes –biológicas, médicas, legales, filosóficas o literarias– y, de esta manera tenderá a reproducirse a sí mismo, a retextualizarse, incluso en las reescrituras feministas.

El primer límite de diferencias sexuales, entonces, es que constriñe al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal –la mujer como la diferencia respecto del varón, ambos universalizados; o la mujer como diferencia *tout court*, y por esto igualmente universalizada– que hace muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres respecto de la Mujer, es decir, las diferencias entre las mujeres o, quizás más exactamente, las diferencias dentro de las mujeres.

Butler está en desacuerdo con la categoría de mujer como algo unitario y globalizante, porque a la larga se convierte en una categoría excluyente:

insistir en la coherencia de la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas que se construye el conjunto concreto de mujeres (Butler, 2007, p. 67).

Desde el punto de vista del dualismo polarizado no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna arquetípica esencia de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva.

Una segunda limitación de la noción de diferencia(s) sexual(es) es que trata de retener o de recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa principal, tomando prestada la metáfora de Audre Lorde (2003) antes que la nietzscheana prisión del lenguaje, por razones que en este momento parecerán superficiales. Por potencial epistemológico radical quiero decir la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de la década de los 80, de concebir al sujeto social

y a las relaciones de la subjetividad para la socialización de otro modo: un sujeto constituido en el género, seguramente, no solo por la diferencia sexual, sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales; un sujeto engendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio.

Para especificar este sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo necesitamos una noción de género que no esté tan ligada con la diferencia sexual como para ser virtualmente coextensiva con ella y, como tal, por una parte, se presuponga al género como derivado no problemáticamente de la diferencia sexual mientras que, por otro lado, pueda ser subsumido en las diferencias sexuales como un efecto del lenguaje o como puramente imaginario, nada que ver con lo real.

Este lazo, esta mutua contención entre género y diferencia(s) sexual(es), necesita ser desatado y deconstruido. Puede ser un punto de arranque pensar al género en paralelo con las líneas de la teoría de la sexualidad de Michel Foucault, como una “tecnología del sexo” y proponer que, también el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales –como el cine– y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana.

Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, por el despliegue de una “tecnología política compleja” (Foucault, 1991).

Esta tecnología, remarcó, hizo del sexo no solo un asunto secular, sino también un asunto del estado; para ser más exactos, el sexo se convirtió en una materia que requería del cuerpo social en su totalidad y virtualmente de todos sus individuos, que se pusieran a sí mismos bajo vigilancia (Foucault, 1994, p. 7).

2.4. Performatividad, Deconstruccionismo de la Identidad

La cantidad de factores diversos que afectan a la composición de la identidad del individuo es un fenómeno extremadamente complejo en el que actúan, desde propensiones individuales esencialmente cromosómicas y de parentesco, hasta factores como el del aprendizaje, la adquisición de diferentes capacidades durante el proceso educativo y de socialización, y todo ello bajo el contexto de elementos simbólicos, psicológicos, culturales y estrategias de poder.

Esta alta volatilidad del término embarulla una delimitación hasta el punto de considerarlo uno de los topos más debatidos desde finales del siglo XX hasta nuestros días. Aunque se ha abordado la identidad para referirse “al eterno problema filosófico de la permanencia en medio de los cambios manifiestos, así como de unidad en la diversidad manifiesta” (Brubaker y Cooper, 2011, p. 2), como categoría, no llegó al *mainstreaming* anglosajón de las ciencias sociales hasta los años 60 del pasado siglo, bajo la noción de “crisis de identidad” e, incluso, “crisis de la crisis de la identidad” (Brubaker *et al.*, 2011, p. 38).

La identidad se puede entender, siguiendo a Bourdieu, como *categoría de práctica* pero también como *categoría de análisis* y ambas percepciones no se excluyen mutuamente. La *categoría de práctica* se refiere a la experiencia social diaria, mientras que la *categoría de análisis*, señala al análisis teórico distanciado de la experiencia.

Frente al sujeto universal abstracto del discurso de la modernidad, que remitía en última instancia a un sujeto hegemónico masculino, el postestructuralismo y el feminismo han aportado la pluralidad de sujetos históricos contextualizados, representados por múltiples grupos de mujeres y hombres. El sujeto unitario de “la mujer” se ha revelado

como sujeto inexistente, porque en la realidad se trata de un sujeto múltiple, y excluido, que nos remonta a la reivindicación de los derechos de ciudadanía para las mujeres, primero, por parte de los movimientos sufragistas, y después por parte los grupos feministas que cuestionaron en el siglo XX el sujeto universal y el universalismo de los derechos del hombre.

De hecho hay que esperar a 1993 y a La Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos (Viena 1993) para que se produzca un cambio en el Derecho internacional de Derechos humanos que solo contemplaba la responsabilidad por parte de los estados y no por parte de los ciudadanos. De esta forma el maltrato, el abuso sexual y otras formas de violencia contra las mujeres no eran consideradas violaciones de los derechos humanos.

El sujeto “mujer” de la cultura occidental fue construido a través de diversos discursos con aspiraciones universalistas, desmentidas por la realidad cotidiana que vivían muchas mujeres, y con un carácter esencialista.

En los primeros años setenta, en su primer intento de definirse, el feminismo se hizo esta pregunta ¿Quién o qué es una mujer? ¿Quién o qué soy yo?

Al hacerse esta pregunta el feminismo descubrió la existencia de la mujer. Un ser espectacularmente exhibido, o bien no representado o incluso irrepresentable, invisible y al mismo tiempo construido como objeto y garantía de la visión: un ser cuya existencia y especificidad son al mismo tiempo afirmadas y negadas, puestas en duda y controladas (Teresa de Lauretis, 2000, p. 73).

Los sujetos se constituyen discursivamente y la experiencia es un “hecho lingüístico”. Según Scott, negar el origen discursivo de la experiencia es esencializar las identidades que produce –mujer, hombre, heterosexual, etc.–, y ocultar las operaciones de la diferencia que actúan en su constitución en lugar de historiarlas, separando la experiencia del lenguaje.

La cuestión del “sujeto” es crucial para la política, y en particular para la política feminista, porque los sujetos jurídicos son invariablemente producidos mediante ciertas prácticas excluyentes que no son visibles una vez que la estructura jurídica de la política ha sido establecida.

La modernidad alentada por la Ilustración hizo que esa mujer, “ángel del hogar” y buena madre, se consolidara e institucionalizara, imponiéndose en las metrópolis europeas y en sus colonias, especialmente en el caso de América Latina como heredera del discurso occidental y marcado fuertemente por el catolicismo, donde el “sujeto maternal” fue construido en diferentes países por el discurso político populista.

Luce Irigaray argumenta que las mujeres constituyen una paradoja, incluso una contradicción, dentro del discurso de la identidad. Las mujeres son el “sexo” que no es “uno”. Dentro de un lenguaje predominantemente machista y falocéntrico que descansa sobre la significación unívoca, las mujeres constituyen lo irrepresentable, lo indelimitable e indesiguable. En otras palabras, las mujeres representan el sexo que no puede ser pensado, una ausencia, que se identifica con la naturaleza, la materia, la ambivalencia simbólica, del “lado de la opacidad” (Amorós, 1985, p. 25). En este sentido, las mujeres son el sexo que no es “uno” sino múltiple.

En oposición a Beauvoir, para quien las mujeres son designadas como el *Otro*, Irigaray argumenta que tanto el sujeto como el *Otro* son pilares masculinos de una

economía de significación falocéntrica que consigue su objetivo totalizador mediante la exclusión total de lo femenino. Para Beauvoir, las mujeres son el negativo de los varones, la carencia con respecto a la identidad masculina.

Para Irigaray, esta dialéctica particular constituye un sistema que excluye un universo de significación totalmente diferente. Las mujeres no están únicamente representadas de manera falsa dentro del esquema del sujeto que significa y del Otro significado, sino que la falsedad de la significación señala que toda la estructura de representación es inadecuada. El sexo que no es uno, la mujer, ofrece un punto de partida para una crítica de la representación hegemónica occidental y de la metafísica de la sustancia que estructura la misma noción de sujeto.

Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino. Sometiéndose a ello, la mujer renuncia sin saberlo a la especificidad de su relación con lo imaginario. Y se coloca una vez más en situación de ser objetivada por el discurso en cuanto femenino. En él se re-objetiva a sí misma cuando pretende identificarse como un sujeto masculino (Irigaray, 1974, p. 34).

Para Teresa de Lauretis la constitución del sujeto “mujer” se produce a través de lo que ella llama “tecnología de género” –“tecnología del sexo” en Foucault– y la noción de ideología, independientemente de su vertiente económica y vinculada a la subjetividad, que supone como función la de constituir a los individuos concretos en sujetos.

Para Monique Wittig, la conciencia de la opresión y de la apropiación por parte de las mujeres es lo que las transforma en sujetos conscientes, y esta operación se da mediante el lenguaje:

La conciencia de la opresión no es solo una reacción a (luchar contra) la opresión. Es también una revaloración conceptual de todo el mundo social, su nueva reorganización con nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión... un llamado a la práctica subjetiva y cognitiva. El movimiento para adelante y para atrás entre los niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son ambas realidades sociales) se logra a través del lenguaje (Wittig, 1982, p. 24).

En su defensa del “sujeto cognitivo”, Wittig no plantea ninguna crítica a los modos de significación o representación hegemónicos; de hecho, el sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de la lesbiana: “la llegada de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo” (Wittig 1981, p. 53). No critica “el sujeto” como invariablemente masculino de acuerdo con las reglas de un simbólico invariablemente patriarcal, sino que propone, en su lugar, el equivalente a un sujeto lésbico como usuario del lenguaje.

Wittig aboga por la destrucción del “sexo” para que las mujeres puedan asumir el estatus de sujeto universal. En su camino hacia esa destrucción, “las mujeres” deben asumir un punto de vista tanto universal como particular (Wittig, 1984, p. 68). Como sujeto que puede hacer realidad la universalidad concreta por medio de la libertad, la lesbiana de Wittig se distingue de la de Irigaray no solo en lo que se refiere a las

oposiciones ya conocidas entre esencialismo y materialismo, sino en los términos de la adhesión a la metafísica de la sustancia que confirma el modelo normativo del humanismo como el marco para el feminismo. Donde parece que Wittig ha suscrito un proyecto radical de emancipación lesbiana y ha hecho valer la distinción entre “lesbiana” y “mujer”, lo que hace en realidad es defender una “persona” pregenérica, caracterizada por la libertad.

Wittig muestra que las personas no pueden ser significadas en el lenguaje sin la marca del género porque no solo designa a las personas, las “califica”, sino que, además, constituye una episteme conceptual por medio de la cual se universaliza el género binario.

La marca de género, de acuerdo con los gramáticos, afecta a los sustantivos. Hablan de esto en términos de función. Si se los interroga acerca de su significado, quizá bromeen, y lo llamen un “sexo ficticio” [...] en lo que se refiere a las categorías de la persona, ambos [el inglés y el francés] son portadores de género en la misma medida. Ambos en efecto permiten un concepto ontológico primitivo que hace valer en el lenguaje una división de los seres en dos sexos. [...] Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del ser, de acuerdo con toda una nebulosa de conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece pertenecer originalmente a la filosofía (Wittig, 1984, p. 4).

La perspectiva de Wittig es corroborada por el discurso popular acerca de la identidad genérica que utiliza la atribución flexiva del “ser” para géneros y “sexualidades” de forma no crítica. La afirmación no problemática de “ser” mujer y de

“ser” heterosexual sería sintomática de esa metafísica de las sustancias del género. En el caso tanto de “los varones” como “las mujeres”, esta afirmación tiende a subordinar la noción del género a la de identidad y a llegar a la conclusión de que una persona es un género y lo es en virtud de su sexo –sea éste masculino o femenino–, de su percepción psíquica del ser y de las distintas expresiones de ese ser psíquico, siendo el deseo sexual la más importante.

La identificación de las mujeres con el “sexo”, tanto para Beauvoir como para Wittig, es una refundición de la categoría de las mujeres con los rasgos ostensiblemente sexuados de sus cuerpos y, por tanto, un rechazo a ofrecer a las mujeres libertad y autonomía de la manera en que la disfrutaban los varones. Así, la destrucción de la categoría del sexo sería la destrucción de un atributo, el sexo, que ha llegado a tomar el lugar de la persona, mediante el gesto misógino de la sinécdoque, el cogito que se autodetermina. En otras palabras, solo los varones son “personas”, y no hay otro género que el femenino:

El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos.
El género es utilizado en singular porque en realidad no hay dos géneros.
Solo hay uno: el femenino; el “masculino” no es un género. Ya que lo masculino no es lo masculino, sino lo general (Wittig, 1984, p. 28).

Si trasladamos el discurso a la tradición filosófica, la relación entre la Filosofía y el sistema sexo-género da una idea de la importancia de la repercusión en la aplicación de esta perspectiva si entendemos la Filosofía como el estudio teórico de la realidad, como la búsqueda de la sabiduría y justificación racional de los principios universales de las cosas y de las ideas que la persona elabora sobre sí misma y su entorno.

La importancia que tiene la Filosofía como síntesis reveladora de la realidad y del sentido de las cosas, como camino que conduce al despertar crítico y como la meta para alcanzar, al menos, una capacidad racional garantista del análisis ha ido sorprendiendo a propios y extraños con su “neutralidad” pretendida en relación al sexo/género, pero “la sexualidad, el sexo, la diferencia hombre-mujer no contaban en apariencia demasiado para la Filosofía” (Puleo: 1995, p.7).

No resulta extraño que se identifique a la Filosofía como una de las prácticas discursivas más utilizadas por la élite dominante como discurso de legitimación de la ideología patriarcal,

la más alta, difícil y abstracta reflexión de las humanidades es uno de los vehículos conceptuales de sexuación, quizá el principal (Valcárcel, 1997: p. 74).

Pero cuando se trata de presentar algo como evidente en sí en un recurso discursivo, lo normal es simplemente no presentarlo. La historiadora Genevieve Fraisse (1991) indica que en la Filosofía el sexo ni siquiera tiene un “filosofema”. De esta manera, no se ha llegado a conceptualizar el género, ni la mujer, hasta la llegada del feminismo.

Salvo en algunos casos, cuando en Filosofía se habla de “el hombre” se entiende “ingenuamente” como “anthropos” o “la especie humana”, sin señalar cuando se refiere a “varón” o “andros”, a excepción de cuando se hace expresamente.

La relación de la Filosofía y el sistema sexo/género pasa de ser una relación no cuestionada, “neutra”, con reminiscencias de la isonomía de algunos sofistas a estar claramente centrada en un canon que porta un mensaje que viene de los varones y se

dirige a los varones –o en todo caso, a las mujeres entendidas como que es mujer a través de los ojos del varón (Puleo, 1995, p. 8). Lo aparente es que se obvian, se invisibilizan y se menosprecia a las mujeres como “sujetas emancipadas”, sin una percepción condicionada por el varón y por el sesgo del sistema de valores y categorías. De esta manera, se ignora no solo a las mismas mujeres filósofas, sino también a todas las pensadoras y escritoras que participan en la Querrela de las mujeres, es decir, en el debate filosófico acerca de la naturaleza femenina que se desarrolla en Europa a partir de la obra de Cristine de Pizan. Como sostiene Adriana Cavarero:

Si me mantengo fiel a lo que enseña la tradición filosófica, mi ser mujer corre el riesgo de resultar de por sí un hecho desnudo y crudo –un mero existir sin significación simbólica y, por tanto, irreal– y me obliga a buscar mi realidad en los códigos patriarcales que me definen –con perspectiva totalmente masculina– como madre del hombre y como fantasma de sus pulsiones eróticas o, prescindiendo de mi sexo, en una política igualitaria, como casi-hombre a pesar de que soy mujer (Cavarero, 2007, p. 34).

Ante esta deficiencia, la propia Adriana Cavarero proclama la necesidad de “decir el nacimiento”, es decir, opone a la tradición filosófica basada en la muerte, la vida representada en el nacimiento. La filosofía occidental cosifica el ser, lo ata y lo sujeta a una condición “irreal” en tanto que lo desnuda de la percepción, la sensación, la acción y la vida con el fin de crear un ser esencial y no perecedero que no desaparezca con la muerte. Frente a ello la filosofía de la diferencia sexual, pretende dar sentido a la vida concreta, a esos rasgos concretos que hacen de mi existencia lo que es y de los cuales no quiero ni puedo prescindir.

Para ser fieles a la segunda opción, es decir, al hecho de dar significado a las vidas concretas, ocurre que lo primero que debo reconocer y valorar es el nacimiento, algo que todo ser humano hace bajo una forma corporal sexuada en masculino o femenino. Este hecho, el nacimiento en un cuerpo sexuado en masculino o femenino, me da mi primera y básica dimensión de mi realidad, si bien se trata de una realidad atópica en el caso de las mujeres, ya que la realidad sociosimbólica de nuestra cultura tiene un sesgo patriarcal y solo me permite encontrar mi “lugar” en dicha realidad si me someto a los códigos patriarcales.

El sujeto del deseo y el sujeto de conocimiento no es universal, sino parcial, es deseo y sujeto de los hombres, en el que las mujeres no están representadas. Por lo tanto, decir, vestir con palabras el propio cuerpo sexuado, enseñarlo, representarlo con ropaje simbólico es un acto trasgresor:

De ahí que ella represente un misterio en una cultura que pretende enumerarlo todo, cifrarlo todo en unidades, inventariarlo todo en individualidades. Ella no es ni una ni dos. No se puede, en rigor, determinarla como una persona, pero tampoco como dos. Ella se resiste a toda definición adecuada. Por otra parte no tiene nombre propio. Y su sexo que no es un sexo, es contabilizado como no sexo. Negativo, revés, reverso del único sexo visible y morfológicamente designable (aun cuando esto plantee algunos problemas de pasaje de la erección a la detumescencia): el pene (Irigaray, 1985, p. 22).

El argumento que da Teresa de Lauretis puede resumirse en estas líneas de su texto de 1995, titulado *Imaginario materno y sexualidad*:

Si, por tanto, como nos dice Lacan, el deseo de la histórica es el deseo femenino por antonomasia, y éste es “sostener el deseo del padre”, entonces ciertamente la imposibilidad de ser sujeto del propio deseo es definitiva e irrevocable (De Lauretis, 1995, p. 6).

También Rosi Braidotti parte de la idea de la orfandad epistemológica y la inseguridad ontológica que padecen las mujeres en tanto condición histórica y propone una re-significación de la filosofía en torno al problema *del reconocimiento del cuerpo* como la raíz del proceso de pensar.

Para compensar esta orfandad, la epistemología feminista –Sandra Harding, y otras–, señalará tres dimensiones hacia la concepción heredada de la ciencia:

1) La importancia del sujeto que conoce, frente a la pretendida universalidad. En este sentido se propone una ampliación del sujeto de conocimiento, que comprenda también a las mujeres, alejadas de la ciencia durante siglos. El feminismo busca un espacio discursivo que acoja una proliferación de voces, de perspectivas, de intereses, en el que las mujeres puedan escribir, leer y pensar en cuanto mujeres. Entonces el feminismo crea una epistemología alternativa: la mujer se transforma constantemente de sujeto en objeto y sujeto, y eso sienta las bases de una diferente relación con el erotismo, la conciencia y el saber.

2) El carácter situado del conocimiento, frente a la pretendida objetividad. La ciencia está contextualizada. Los discursos no androcéntricos son formas de resistencia frente a los

poderes y saberes hegemónicos, se conciben como una estrategia o arma intelectual que, mediante todas sus formas de denuncia, se revela como discurso no totalitario, ni de verdades únicas. En este sentido, el feminismo se debe presentar, desde la reconstrucción del conocimiento teniendo como origen la experiencia de las mujeres, así como de las formas de entender e interpretar el mundo, dentro de las tradiciones que se decidan femeninas, pero con una finalidad más sublime que su propia identidad, la identidad de “lo humano”.

“El conocimiento no puede prescindir del género de quien conoce-aprende” (Vinella, 2000, p. 87) y la contribución más importante realizada por las pensadoras y las escritoras es haber puesto de manifiesto que “todo saber tiene una colocación, y por lo tanto es parcial” (Braidotti, 1994, pp. 17-18).

La Filosofía como búsqueda de los fundamentos, y el Feminismo como postura política, no pueden menos que acoplarse perfectamente. [...] El feminismo en tanto que contestación y rechazo de todo orden patriarcal (con sus secuelas económico-políticas) nos abre nuevas puertas al mundo, solo de la ruptura epistemológica que con este encuentro (Filosofía-Feminismo) se produce, ha de germinar algún día lo que realmente podremos llamar humano (Comesaña, 1998, p. 102).

3) El nexo entre conocimiento y poder, frente a la pretendida neutralidad. La epistemología feminista estudia los efectos negativos que la ciencia y la tecnología tiene sobre la vida real de las mujeres, no solo a través de determinadas teorías científicas, sino

también como receptoras de tecnologías que instrumentalizan y cosifican sus cuerpos, por ejemplo en las técnicas de reproducción asistida.

También indaga sobre la construcción de género presente en la ciencia y en la tecnología, que se traduce en rasgos sexistas y excluyentes. Un ejemplo lo encontramos en la educación que propone algunas ciencias para mujeres y otras para hombres, restringiendo el acceso de las mujeres a algunas carreras.

Una tercera dimensión la constituye también el análisis del lenguaje científico, en sus metáforas y explicaciones, para detectar sesgos de género. Como sostiene Patricia Violi,

un saber aparentemente objetivo impide ver o sacar a la luz las formas diferenciadas en las que hombres y mujeres están (diversamente) colocados con respecto a un orden patriarcal: sencillamente uno de los dos términos se sitúa al margen, fuera de la cultura y de los procesos simbólicos (Violi, 1991, p. 32).

La identidad se adquiere y se conforma en la primera experiencia de la infancia – de la que no se sale jamás si no hay emancipación económica (Beauvoir) – momento en el que sucede el aprendizaje de la diferencia: “yo soy yo [...] que no soy las otras y las otras no son yo”. Las niñas al nacer viven en el todo y no tienen una otredad para existir; así, se experimenta la primera noción de individualidad en el sentimiento de “carencia”, es decir, no está, ya que ausencia y diferencia son “dos caras de la misma moneda” (Izquierdo, 1983, p. 19).

Este “yo”, además, se encuentra en un discurso por el que no tiene un sexo o no es consciente de ello, pero que se presentas sin pensar en sí mismo como “neutral” (Cavarero: 1987, p. 43). Si no se supiera quien ha redactado un texto, no se podría asignar un sexo concreto a la autoría; lo que en extrapolación y como se ha referido anteriormente, es el sesgo del lenguaje científico que no ha sido consciente del género –o conscientemente neutro– aportado a sus disertaciones.

Como hemos visto, Gayle Rubin planteaba el origen antropológico del género como relación al sexo: las mujeres-objeto quedan limitadas a un mínimo ontológico denominado “ser-en-sí”, sin tener la posibilidad de autoconciencia o “al ser-para-sí” o autorrepresentación. En otras palabras, se previene e imposibilita a la sujeta de ser sujeto, “de tener capacidad de nombrar y significar el mundo” (Mayobre, 2006, p. 4).

En la lucha constante por transformar significados heredados radica la fuerza real y la especificidad de la escritura de mujeres del siglo XX. La identidad única y visible calificada de falocéntrica por el feminismo posmoderno de la diferencia y su lucha por la deconstrucción de la identidad, que al igual que el discurso ha de convertirse en múltiple y fluida, caracteriza la prosa experimental de escritoras como Monique Wittig que, al igual que Luce Irigaray “insiste en que el lenguaje es ajeno a las identidades de las mujeres” (Sánchez-Pardo, 1999, 216).

Dentro de un sistema falocrático, cualquier evolución de la mujer, incluso muy radical, no es suficiente para liberarla del discurso del deseo, como el deseo de escribir; invertir la relación no parece un objetivo envidiable, por la homologación con los varones. Habría que plantearse, “huelgas” como estrategia para alejarse el tiempo necesario para aprender a defender el propio deseo, en particular, con la palabra. Si el deseo, tal como está codificado, sirve para reducir las mujeres a un producto de intercambio o mercancía,

hay que rechazar la entrada en el mercado y crear un estatuto social que imponga un reconocimiento de la mujer que le permita salir de la condición de “prostituta”.

En el orden patriarcal la mujer como icono que soporta la imagen del varón se usa como instrumento para configurar la identidad masculina, ya que de esta manera se le permite reafirmar su virilidad. Sin embargo, la mujer no tiene esta posibilidad ya que queda reducida a espejo, objeto. Como sostiene Patricia Violi,

el lenguaje, como la cultura, dan la palabra a un solo sujeto, aparentemente neutro y universal, pero masculino en realidad, al que someten toda diferencia como su simétrico adversario (Violi, 1986, p. 8).

La diferencia sexual es visible en el lenguaje y, como “caricatura de sí misma”, es “incapaz de liberar sus capacidades creativas porque no puede reflejar dos objetos diversos” (Violi, 1986, p. 8).

A este respecto, se puede hacer un análisis que parte de los supuestos biopsíquicos de las nociones de mujer y hombre. La noción de identidad se adquiere por un proceso mediante el cual se aprende la diferencia:

El primer aspecto del yo que se constituye en nosotras es el del sexo/género. La forma de vestir, lo que está prohibido y permitido. El nosotras para una niña son las niñas, el nosotros para un niño son los niños. Además del sexo/género, también genera la noción del nosotras la nacionalidad, el color de la piel, la edad, la clase social, etc (Izquierdo, 1983, pp. 20-21).

De esta manera, Izquierdo evidencia que el hecho de tener unas características sexuales biológicas no tiene que determinar “ser mujer” o “ser hombre”, al separar analíticamente los componentes de sexo y género de cada persona sin prejuzgar lo que la individua o el individuo es. Se pone de manifiesto que términos como “mujer” u “hombre”, que se usan normalmente de un modo irreflexivo y que prejuzga por la apariencia, no son aplicables tan indiscriminadamente como se viene haciendo.

La experiencia identitaria refleja un interés en el orden de las cosas y las personas, un orden social. La población humana ya no está dividida en dos mitades —las mujeres y los hombres—, sino en infinitas porciones, tantas como personas hay. De hecho, se puede concluir a este respecto que solo son mujeres una parte de las que así venimos denominando, y no todos los que denominamos hombres lo son realmente (Izquierdo, 1983).

Por otra parte, como afirma Marcela Lagarde, la diferencia de género se usa para reivindicar todas las diferencias étnicas, de clase, de pobreza, y denunciar la falta de derechos y la injusticia (Lagarde, 2013).

Además, el género está directamente relacionado con la identidad individual y colectiva de las mujeres, dependiendo del mayor o menor nivel de igualdad de las sociedades. En las primeras prevalece la configuración moderna en su condición de género y, como tal, continúa en transformación. En las segundas, la modernización abarca aspectos que no trastocan su condición patriarcal y están definidas por un complejo sincretismo de género.

Según Marcela Lagarde, las mujeres contemporáneas son “sincréticas”, viven las contradicciones de tiempos asociados a estereotipos de las condiciones de género,

experimentando una profunda escisión subjetiva y objetiva. Por tanto, la subjetividad de las mujeres contemporáneas se ve fortalecida al superar antagonismos, paradojas y contradicciones.

Se da, así, un desdoblamiento y se crean nuevos estamentos de género: las mujeres con derechos o con poderes sociales pueden acceder a la condición moderna de género teniendo tiempo propio para su individualidad como personas, pudiendo acceder a ciertos trabajos y ciertas formas de poder, mientras que las mujeres de otras nacionalidades, condición étnica y socioeconómica, reproducen la condición tradicional cuidadora y reproductora de género, agravada por mercado global.

La modernidad es para unas un territorio propio, aunque sean tradicionales, y la condición tradicional-moderna es para *las-otras*. Para millones de niñas y jóvenes modernas, *el sincretismo de género* implica contenidos sexuales tradicionales, como la ignorancia, creencias fantásticas, idealización y subordinación a otras personas y, especialmente, a los hombres.

Esa base de género potenciada con la *cosificación sexual global* de las mujeres, su exhibición, uso y consumo, idealizada como libertad sexual y modernidad, aumenta su riesgo personal a sufrir daños y mantiene altos niveles de opresión de género de todas las mujeres. El tiempo *para-sí* como experiencia individual, construida para el género surge cuando cada mujer integra en su subjetividad su derecho a tener derechos” (Lagarde 2013, p. 45).

Cuando se precisa conocer los parámetros para prejuzgar el género que corresponde a un sexo, se necesita de una dimensión histórico-cultural. Como en el “alma de las palabras” que van dejando un rastro, “la palabra no se olvida de donde ha estado” (Bajtín 1973, p. 167).

Como se ha comentado anteriormente, una vez que las tecnologías e ideologías implican una alteración de los modelos preexistentes, polarizando las estructuras en valores antagónicos contradictorios donde la posibilidad de elección queda supeditada al sexo biológico, funcional para esos sistemas e ideologías, se crea una forma de identidad colectiva heredada en el imaginario colectivo. La búsqueda de la pertenencia en la identidad como individuo o individuo adquiere un fuerte valor histórico y tradicionalista.

Las ideologías, según Teun Van Dijk (2005) son creencias sociales compartidas por colectivos o grupos sociales específicos que se apoyan en sistemas de creencias o ideologías, que a su vez, tienen como base tanto al individuo como a los discursos o narrativas que se crean entre ambos, porque implícitamente las ideologías no son privadas o de carácter personal (Van Dijk, 2005).

Esta experiencia de la identidad refleja un interés inconsciente del que la autora no comenta nada sobre el orden social y la percepción al enfrentarse a

una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento (Bourdieu, 1992, p.171).

Para Bourdieu, el orden social está tan arraigado que no hace falta ninguna justificación que lo explique; se impone natural y, por tanto, es un orden acordado “autoevidente”. Es una “ilusión colectiva” impregnada de y en las estructuras sociales, en el día a día de la organización social, tanto en la dimensión espacial como temporal o en

la división sexual del trabajo; pero también perceptible en el *habitus* o “clase incorporada” tanto en los cuerpos como en el pensamiento.

Como afirma Izquierdo (1983), Bourdieu también insiste en que lo que consideramos biológico es una construcción social. Por ejemplo, la biología muestra que, aparentemente, los seres humanos se distinguen en dos sexos; sin embargo, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas, de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el “sexo biológico” de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos o genitales. Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía de unidades, cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso, para entender la realidad biológica de la sexualidad es necesario introducir la noción de “intersexos” (Fausto-Sterling, 1993).

La cuestión de la alteridad –la mujer es lo otro del varón y el varón es lo otro de la mujer– supone un problema para la conceptualización del varón, si este se asimila a lo universal y como tal, engloba lo femenino y lo masculino en lo masculino universal.

Sin embargo, en cuanto al discurso, esta contradicción dota al varón del privilegio de ser el sujeto parlante que habla del mundo y de sí mismo, y necesita obviar la diferencia sexual en negación de lo femenino que engloba, no pensándola, o en caso máximo, refiriéndola, como accidente. Es por esto que la Mujer no se encuentra en el discurso hecho por el varón, pensado por él, donde se ha asimilado no lo femenino con lo neutro, sino lo neutro con lo masculino sin lo masculino-masculino (“*machile di più*”)⁸, y donde lo femenino-femenino (*femenile di più*), queda relegado al neutro menos lo femenino

⁸ También llamado por Simone de Beauvoir el sub-hombre.

(Cavarero 1987: pp. 43-49). Por lógica, en otras palabras, el femenino es “menos que” el eje marcado por el neutro y el masculino, “más que” ese mismo eje (Cavarero, 1987: p. 48).

Para Cavarero, la mujer es portadora de una doble alteridad. Es la “otra” con minúscula, asimilada ya por el lenguaje –yo sujeto universal hablante que se especifica como mujer o hombre, cada uno de los cuales es el uno del otro, ambos previstos por el yo–, pero también es la “Otra”, con mayúscula, que el proceso de universalización masculina no ha contemplado, pero que ha sobrevivido materialmente.

La mujer dentro de la cultura y del lenguaje no puede encontrarse como la Otra, porque no existe, sino simplemente como la “otra”, como cuerpo tangible. En el proceso de universalización, la identidad de la mujer abandona la alteridad de la mujer “la Otra” y se hace con la reducción de esta, “la otra”. Es por esto, que *La Otra* no puede encontrarse a sí misma en el discurso universal, “porque nunca ha estado” (p.62) aunque sí que se encuentra como *la otra*:

Ella es la Otra que se piensa como la otra, y en esta manera de pensarse experimenta la separación entre la otra y la Otra, que es precisamente “ser ajena” del pensamiento de la Otra (Cavarero, 1987, pp. 62-63).

Dándose la Otra y la otra en sí misma se manifiesta la separación del ser del ser-ella-misma. Esta separación en el universo interno de la mujer traído desde el universo patriarcal se va a ver reflejado en lenguaje y lengua.

El milagro de forzar el lenguaje para nombrar la que no dice, es más bien nombrar de la alienación que el lenguaje mismo produce obligando a la Otra a llamarse la otra (Cavarero, 2007, p. 14).

Cavarero se centra en buscar el lugar que la “Mujer”, como negación simbólica, y la mujer, como cuerpo material, tienen en el imaginario colectivo para poder “Ser” o “ser” y, es más, extrapola al lenguaje esta divergencia, curiosamente descrita como “milagro”. En el lenguaje, la “Otra” no se halla en el uso lingüístico de nuestras lenguas porque se encuentra como la “otra”, y la “Otra” se ve forzada a conocerse, pero no a reconocerse. En cierta manera, Cavarero en la línea de Chomsky, considera que la Otra está en el no uso del lenguaje, ese “órgano del lenguaje” chomskiano.

Tras la identificación del Yo y yo de Cavarero, Izquierdo (1983) no realiza tal diferenciación, sino que va a entender un yo-mujer colaborativo y un yo-mujer combatiente dependiendo de su nivel de maduración. El yo-mujer se construye en el nosotras y el sistema sexo/género exhorta a agruparse como respuesta al no-niño. La interiorización del nosotras responderá a si la construcción del yo ha madurado: si el caso es del yo sobre vosotras, competitivo y agresivo, el nosotras no se ha interiorizado; en el caso de haber interiorizado el nosotras, el yo responde de forma cooperativa ya que ha sufrido un proceso de maduración en el que se ha tenido que esforzar para poder abrirse camino hacia el nosotras. Esta agrupación es única para los seres humanos, las otras –las diferentes–, pero que están divididas como “sentido de especie”, enemigas si están “impregnadas del nosotras”, pero no son “nosotras” (Izquierdo, 1983, p. 21).

La socialización de las mujeres de la que habla Izquierdo responde a lo que teóricamente también se puede encontrar en el canon de la sociología. El sociólogo

Rogers Brubaker y el historiador especialista en colonizaciones, Frederick Cooper (2002), sin ser feministas ni visualizar el sistema sexo/género, consideran que las ciencias sociales han sobrevalorado o depositado demasiadas tareas y responsabilidades a la identidad.

Estos autores analizan diversas definiciones sobre la identidad y las conceptualizan como una versión “dura”, que responsabiliza a la identidad de todo:

- 1) Algo que todo el mundo tiene, debe tener o está buscando.
- 2) Algo que todos los grupos tienen o deben tener.
- 3) Algo que la gente y grupos pueden tener sin saberlo. Algo que descubrir y algo que puede resultar un error.
- 4) Identidad como una clara demarcación de diferencia de quien está en el grupo con quien no lo está (Brubaker, R. y F. Cooper, 2002, p. 10).

Por otro lado, conceptualizan una versión “blanda” que encuentra en la comunicación la vía para rescatar los espacios de intersección identitarias:

- 1) La constitución de la comunidad: una comunidad de habla, donde se expresa la subjetividad y en la cual destaque un atributo común, por ejemplo, el lenguaje, la religión, el pasado, la región, etc.
- 2) La conectividad: las relaciones o redes sociales que mantienen entre sí, el capital social.
- 3) La grupalidad: los sentimientos de pertenencia compartida ligados al grupo, la pasión grupal en sus diversas manifestaciones (Brubaker *et al.*, 2011, pp.19-21).

Se plantean así cuestiones sobre la identidad que hacen relevante la comunicación, y el lenguaje, alejándose de las ideas biologicistas:

Hoy se afirma que en el sexo radican gran parte de las diferencias anatómicas y fisiológicas entre los hombres y las mujeres, pero que todas las demás pertenecen al dominio de lo simbólico, de lo sociológico, de lo genérico y que, por lo tanto, los individuos no nacen hechos psicológicamente como hombres o mujeres, sino que la constitución de la masculinidad o de la feminidad es el resultado de un largo proceso, de una construcción, de una urdimbre que se va tejiendo en interacción con el medio familiar y social (Mayobre, 2006, p. 1).

Desde el punto de vista de la variación, la diversidad de enfoques para desarrollar algunas investigaciones ha contribuido a una mejor comprensión de las diferentes dimensiones de la identidad, así como los mecanismos internos empleados por los sujetos para crear y negociar sus identidades.

La identidad se crea principalmente cuando se entrelazan elementos del ámbito físico, psíquico y social, con un peso específico y variado en ese proceso: subjetividad y cultura. La diversidad y complejidad de la naturaleza humana, ya sea de forma individual o colectiva no puede abarcarse solo mediante una perspectiva intelectual.

Lamas (1994), nos recuerda que, si se eluden los conceptos de deseo e inconsciente y su nexos con la diferencia biológica, parece que se hace evidente que el terreno donde encontraremos una “solución” está en lo social y, por tanto, el conflicto se

solventa mediante una serie de cambios en las reglas de convivencia. Sin embargo, esto conduce a un reduccionismo que daría a entender que la identidad individual se construye solo

mediante lo sociocultural del género. Sin embargo, las relaciones sociales se revelan de un modo muy simplista y voluntarista, como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico (Lamas, 1994, p. 382).

Dentro del debate feminista, además del par social-psyque, J. Butler (1986) reflexiona sobre el conocido axioma de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”, se focaliza sobre el “llegar a ser” que interpreta como una imposición cultural, pero también una decisión elegida, no de un Yo cartesiano que no tiene cuerpo, sino de un Yo corpóreo que ya tiene aprehendida la cultura; con lo que nos encontraríamos con un par *sociocultucorporal-psyque*.

En cualquier caso, el carácter positivo de la diferencia sexual se opone a la identificación centenaria del sujeto pensante con lo universal y de “ambos con lo masculino”. Dada la ausencia de simetría entre los sexos y los géneros correspondientes que se encuentran en construcción, se hace necesaria una voz de mujer que reclame su espacio: “deben pensarlo, escribirlo y representarlo en sus propios términos” (Braidotti, 2000, p. 141).

Para Braidotti, la subjetividad se construye entre la realidad y el lenguaje que redefinen el sujeto como un proceso. Así, el feminismo rompe con el universalismo del sujeto masculino, afirmando diferentes y múltiples subjetividades femeninas:

El feminismo nómade posmoderno sostiene que para ser político, es decir, para hacer elecciones deliberadas o para tomar decisiones críticas, no debe establecerse en una visión sustantiva del sujeto (Braidotti, 2000, p. 28).

El nomadismo toma en consideración las diferencias entre los diferentes sujetos mujeres, pero también la contradicción y la diferencia dentro de cada sujeto mujer. El *estilo nómade* supone la subversión de las convenciones, un pensamiento crítico, capaz de superar las concepciones binarias de la filosofía tradicional, un modo figurativo de pensar, que puede ser autobiográfico. El sujeto nómade es alternativo, por lo que, de esta forma, se elaboran relatos de subjetividades alternativas para aprender a pensar de modo diferente acerca del sujeto.

La mujer como “sujeto alternativo” se propone como sujeto válido a la crisis del sujeto racional y logocéntrico:

En una compleja inversión, lo “femenino”, que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto (Braidotti, 2002, p.94).

Para Teresa de Lauretis el sujeto femenino no es estable, idéntico a sí mismo, ni está dividido entre masculinidad y feminidad, sino que es

un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de varios ejes de diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser – y a menudo lo son– recíprocamente contradictorios [...] y [que] tiene la capacidad de obrar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en su contradicción y no coherencia (De Lauretis, 2000, p. 137).

Para Teresa de Lauretis el sujeto, al haber superado la heterosexualidad, excede la categoría de género, y está caracterizado por nueva comprensión de la historia y le la cultura.

Una posición que se logra solo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos (De Lauretis, 2000, p. 102).

Es fundamental la noción del sujeto que se constituye como tal a través de los lenguajes de la sociedad en la que vive y se coloca en una posición de significación históricamente variable. Teresa de Lauretis considera que el lenguaje, como realidad cultural externa, no es lo único que determina nuestra forma de pensar y estar en el mundo.

Siguiendo a Bajtín sostiene que la subjetividad se construye, no simplemente mediante el influjo de un sistema de ideas culturales –por ejemplo, la oposición entre hombre y mujer–, sino mediante un proceso de interacción entre la cultura y la realidad personal. La experiencia de ser mujer consiste en una serie de hábitos que resultan de la

interacción entre los conceptos, signos y símbolos del mundo cultural externo, y las distintas posiciones que cada mujer va adoptando internamente. Por esta razón, podemos advertir que las mujeres de determinadas culturas y época presentan determinadas tendencias, sin suponer que tenemos que ver en ellas la evidencia de una “esencia femenina” universal.

Hay “lenguajes”, estrategias lingüísticas y mecanismos discursivos que producen significados; hay diferentes modos de producción semiótica, formas distintas de invertir esfuerzos para producir signos y significados. En mi opinión, la manera de emplear ese esfuerzo, y los modos de producción implicados, tienen una relevancia directa, incluso material, para la constitución de los sujetos dentro de la ideología: sujetos diferenciados por la clase, la raza, el sexo y cualquier otra categoría diferencial que pueda tener valor político en situaciones vitales concretas y momentos históricos determinados (De Lauretis, 1992, p. 55).

Precisamente las feministas, según Alcoff, se caracterizan por afirmar el derecho de construir su propia identidad como mujeres, escogiendo aquella posición política frente a las características que la cultura impone, como la única manera “natural” de ser mujer.

La identidad es relativa a un contexto continuamente cambiante, a una red de elementos que tiene que ver con los otros, con las condiciones

económicas, con las instituciones culturales y políticas, con las ideología (Alcoff, 1988, p. 433).

Partiendo del análisis de Teresa de Lauretis sobre la importancia de la interacción personal con el lenguaje y con la cultura en la formación de la subjetividad, Alcoff redefine el “ser mujer” en función de los resultados de una experiencia histórica. Ser mujer, entonces, es estar en una posición cultural que induce a las mujeres a tomar, consciente o inconscientemente, una serie de actitudes frente a lo que nuestra cultura exige como conducta y características “femeninas”. Al presentar a la mujer como un sujeto histórico, constituido a partir de su experiencia, Alcoff define el concepto de “posicionalidad”, como la posibilidad de adoptar una identidad que sirva de base a una actitud y una actuación políticas frente al género. El objetivo sería “articular un feminismo que no continúe construyéndonos de una manera fija e invariable” (Alcoff, 1988, p. 436).

En la relación entre cuerpo y símbolo, así como en su establecimiento identitario del sujeto, se articulan la subjetividad y la cultura, “desde los *habitus* y estereotipos culturales, hasta la castración simbólica, pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social, clase social, etnia, edad” (Lamas, 1994, p. 382). Sin embargo, aclara la antropóloga mexicana, todos estos factores actúan de forma diferente y con diversas intensidades, ya que “el sujeto está en un proceso constante de construcción, y los procesos por los que se crea su identidad varían” (Lamas, 1994, p. 382).

Quienes han investigado la relación entre lengua y sociedad, y más específicamente entre lengua e identidad sexual, han emplazado el enfoque en la manera

en el que el lenguaje unifica o diferencia grupos de personas, según van creando su realidad, centrándose en los mecanismos mediante los cuales elaboran su identidad individual en base al momento que viven.

A este respecto, como comenta Mirizio (2007), Foucault deja entrever que el discurso no es un instrumento ideologizado porque habla de ideología, sino ideologizante, es decir, creador de realidades. Foucault incluye en estas realidades los sermones religiosos, las disposiciones legales, el discurso científico o médico etc., una serie de prácticas discursivas descriptivas, prescriptivas o prohibitivas. En el análisis foucaultiano tanto las prohibiciones como las prescripciones o definiciones referentes a la conducta sexual lejos de inhibir o reprimir la sexualidad, la han producido y la continúan produciendo.

Afirmando que la representación social del género incide sobre su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género (o autorrepresentación) incide sobre su construcción social, estamos admitiendo una posibilidad de acción y de autodeterminación a nivel subjetivo e incluso individual de lo micropolítico, y de las prácticas cotidianas que Althusser ciertamente negaría (De Lauretis, 2000, p. 43).

Como en otro momento las feministas hicieron más complejo el concepto de lo político al instalarlo en nuestras relaciones personales, Teresa de Lauretis reclama continuar en esa línea y no detener ese movimiento en los límites de lo que pareciera ser un individuo acabado, sujeto pleno de conciencia, sino penetrarlo también, desde la politización de su compleja constitución, inevitablemente excedente. La teórica feminista

italiana sostiene que no hay posibilidad de suspender enteramente las estructuraciones que el género produce en nosotros, de suspender nuestro ser *generado*.

No tenemos la opción de ubicarnos por entero fuera del sistema de género, porque, de hecho, no existe ni fuera ni dentro, sino, más bien podríamos decir, que lo que hay es un pliegue, que dentro del sistema de género constituye un fuera-dentro. Entonces, solo podemos aceptarnos en la incómoda condición de sujetos excéntricos, dentro y fuera del género. Esta es la condición que posibilita por momentos ser irónicos con nuestro género y, otras veces, sucumbir a él.

No es una pregunta insustancial la que se hace De Lauretis (2000), en boca de una militante del *Laboratorio*, ni la que se hace Foucault (1999) al introducir *El uso de los placeres*, cuando se interrogan por la causa a partir de la cual una mujer o un hombre aceptarían abandonar los “privilegios” sociales de la heterosexualidad.

Nos parece sugerente aquí introducir una diferencia dentro del trabajo de Teresa de Lauretis donde existen dos posibles lecturas en función de los esquemas teóricos considerados, el desarrollado en su trabajo *La tecnología de género* (1987) y en *Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite* (1996).

Nos interesa destacar cómo lo expresado en los párrafos anteriores se continúa de forma diversa en los dos textos señalados, ya que es también un objetivo de este escrito poner en juego esa diferencia que aparece en la teórica feminista italiana como dos miradas posibles respecto al tema de la subjetivación y, por lo tanto, también del posible sujeto del feminismo.

Mientras que en *La tecnología del género* estas estructuraciones se ponen de relieve por la analogía topológica con el fuera del campo cinematográfico, en *Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite* se traslada hacia otra

dimensión de la subjetividad, caracterizada por las cargas instintuales y narcisistas que pueden contrastar con la voluntad política y oponer resistencia a la misma comprensión conceptual (De Lauretis, 2000, p. 163).

Es decir, si el énfasis en el primer texto se coloca en esos dos espacios volcados hacia fuera, hacia lo social –y lo que caracteriza al sujeto del feminismo es su ir y venir entre esos espacios–, en el segundo artículo la oposición principal se plantea entre “negatividad del deseo y positividad de la política” (De Lauretis, 2000, p. 168).

El desafío es quizás aferrarse a esa introducción a otros modos de vida –no fascistas–, pero continuar en la subversión de lo instalado como subjetividad generificada que, según Teresa de Lauretis, no terminan de hacer ni Foucault (1999) ni Deleuze-Guattari (1974). Nos referimos al sujeto del feminismo que lleva a cabo esa subversión con la frase de Haraway “¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (Haraway, 1995, p. 330).

La primera versión del sujeto del feminismo gira en torno al conflicto entre subjetivaciones disponibles/posibles. En este marco, lo “irreductible del deseo” no se opone a los proyectos políticos, sino que tanto la vivencia más individual del género, la “identidad sexual”, como la crítica y la batalla contra la institución social de la heterosexualidad obligatoria están animadas –y no existirían sin estar investidas– por un deseo. “El fantasma nunca es individual, es fantasma de grupo” (Deleuze y Guattari, 1974, p. 37). Esto permite también percibir las relaciones de fuerza dentro de las que se

dan esas subjetivaciones, y evita pensar en términos de Voluntad –vs. Deseo– nuestras prácticas como sujetos críticos.

Instalarnos con Teresa de Lauretis en la *Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite* reconduciría muchas de las consideraciones anteriores a un planteamiento no ya micropolítico, sino individual, y podría llevarnos, contra nuestro entendimiento, quizás a entender la consigna del taller como una “petición de reconocimiento” por parte de las mujeres; el reconocimiento de que son ellas las que “objetivamente” padecen más el sistema de género y son ellas las que más lo combaten; es decir, que salga de las bocas de ellos un discurso legítimamente de la militancia feminista.

Nuestro problema está en el uso de conceptos como reconocimiento, que no permiten pensar subjetivaciones salvo “en deuda” con el Otro, lo que implica interiorizar una autoridad, otorgar primacía –porque son necesarios– a los mecanismos de represión, etc. Hacemos nuestro el concepto de sujeto del feminismo, como pieza teórica y estratégica de una (bio)política.

La toma de conciencia [por parte del sujeto del feminismo] que deriva de este análisis, y del análisis de la macroinstitución que sostiene todas las tecnologías del género, esto es, la institución de la heterosexualidad, hace que el sujeto del feminismo –y no digo sujeto femenino– se sitúe en una posición crítica, distanciada, excéntrica respecto a la ideología del género. Por eso yo lo he llamado un sujeto excéntrico, es decir, no inmune o externo al género, pero autocrítico, distanciado, irónico, excedente-excéntrico (De Lauretis, 2000, p. 154).

Para D. Cameron (1995), que sigue un “modelo fluido”, “ser una mujer” o “ser un hombre” dependen de las diversas prácticas que definen la feminidad y la masculinidad en una cultura dada, que van desde el tipo de trabajo hasta las preferencias sexuales, desde la vestimenta hasta el modo de interactuar verbalmente.

La propuesta de Donna Haraway para salir del atolladero de las identidades propone una fusión entre lo orgánico y biológico, las personas, con las máquinas, para propugnar un nuevo sujeto del feminismo: el sujeto ciborg, un ser híbrido, sin género, capaz de regenerarse, que supera lo natural y lo artificial, la naturaleza y la cultura, lo femenino y lo masculino.

La imaginería del ciborg puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas. No se trata del sueño de un lenguaje común, sino de una poderosa e infiel heteroglosia. [...] Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un ciborg que una diosa (Haraway, 1984, p. 56).

El sujeto ciborg nos muestra una identidad con múltiples fracturas que rompe con tres barreras que hasta ahora parecían insuperables: la ideología determinista biológica, la determinación tecnológica, y la separación tajante entre lo físico y lo no físico.

Fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas que gentes progresistas pueden explorar como parte de un necesario trabajo político (Haraway, 1984, p. 34).

En esta misma línea de un sujeto híbrido –Haraway– y en proceso –Braidotti y Butler–, Gloria Anzaldúa en *Bordelands/La frontera* (1987) propone un sujeto mestizo, con conciencia de las fronteras, que desafía las identidades de raza y desborda las fronteras geográficas y de lengua. De hecho, la mestiza es una “deslenguada” que utiliza varias lenguas de forma imprecisa y con su acento de procedencia para poder expresar lo periférico, lo descentrado. La escritura, el cuerpo y la lengua de la mestiza están fuera de cualquier sistema social y simbólico nacional/hegemónico.

Anzaldúa propone una identidad que reubique y negocie sus diferencias y articule todos los déficits –raza, color, lengua, nacionalidad, sexualidad. La mestiza es el producto de la emigración y de la negociación entre identidades, vive y se reproduce en la frontera, como espacio de contacto e integración, preserva al mismo tiempo un elemento indígena, que no pudiendo utilizar su lengua para expresarse, utiliza la lengua oficial para encauzar su relato. De hecho Anzaldúa habla de la posibilidad de que la lengua mestiza renazca en la lengua hegemónica, abriendo un espacio de negociaciones interculturales entre los sujetos transfronterizos

De esta manera, la noción de frontera podrá servirnos para agrupar muchas de las características de los postfeminismos.

1. Rechazo de las barreras sociales y culturales que desde siempre han dividido los saberes centrales de los marginales, los saberes que fundan los superfluos, los saberes masculinos de los femeninos.

2. Colocación mental en un espacio intermedio que tiene conciencia de los discursos patriarcales de género, como construcción social y cultural de la sexualidad, y al mismo tiempo los reutiliza, los deforma, los agranda, los ridiculiza en un juego donde las identidades femeninas se multiplican.

3. Representación de un yo femenino “descolocado”, “nómada” – Braidotti, 1994–, “excéntrico” –De Lauretis, 2000–, “mestizo” –Anzaldúa, 2001–, performativo –Butler, 2000–, ciborg –Haraway, 1984– que se identifica con performances nómadas y utiliza un carácter marcadamente autobiográfico, donde se funden diferentes géneros literarios de escritura: crítica literaria, diario, poesía, artículo periodístico, ensayo, etc.

La teoría feminista en la búsqueda de la identidad no solo trata una compleja relación entre conocimiento y poder, razón y dominación, racionalidad y opresión, sino de todos ellos, con la masculinidad, y a su vez “lo humano, el ser humano”. La primera vinculación entre conocimiento-poder-saber-masculinidad implica, indudablemente, la categoría de modelo ideal, del que las mujeres quedan apartadas, y que refleja un acto de prejuicio contra las mujeres:

La misoginia no es un acto irracional de odio a la mujer sino, más bien, una necesidad estructural, un paso lógico en el proceso de construir la identidad masculina oponiéndola –es decir, rechazando– a la Mujer. Consecuentemente, la Mujer se vincula con el patriarcado por la negación. La paradoja de ser definida por otro reside en que las mujeres terminan por ser definidas como otros: son representadas como diferentes del Hombre y a esta diferencia se le da un valor negativo. La diferencia es, pues, una marca de inferioridad (Braidotti, 2004, pp. 12-13).

El engaño de supremacía masculina generalizado, insertado en el discurso sistematizado legitimador o “patriarcado”, engloba machismo, androcentrismo y falocentrismo y esa misoginia se traslada en el tiempo perpetuándose a través de la educación y la tradición –con un componente “inconsciente” al no cuestionar lo real–, como “explícita”.

Ortner (1979) pone en relación el estatus inferior de las mujeres y de la naturaleza y demuestra que existe una desvalorización universal de las mujeres y que lo que hacen los varones se considera automáticamente cultural, mientras lo que hacen las mujeres es percibido como instintivo, natural, como algo que no trasciende la animalidad. Por ejemplo, el dar la muerte propio de las actividades de caza y de guerra masculinas ha sido considerado superior a la capacidad femenina de dar la vida y cuidarla. Matar y parir son hechos naturales y culturales –los animales cazan y se reproducen–, pero se ha valorado cada actividad de forma desigual.

Ortner recoge tres elementos, a veces interrelacionados, que sientan la inferioridad femenina en cualquier cultura del mundo y en las que encontramos la subordinación femenina:

- 1) Elementos de la ideología cultural que explícitamente desvalorizan las funciones, las tareas, los productos de las mujeres, concediéndoles menos prestigio que a sus equivalentes masculinos.
- 2) Elementos simbólicos con un contenido explícito de afirmación de inferioridad de las mujeres o de lo femenino.
- 3) Orden socioestructural que no permite a las mujeres participar en las esferas o poderes sociales y/o de prestigio, por ejemplo la exclusión de ritos sagrados o políticos.

Para Ortner, la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas asimétricas pone sobre la mesa la relación entre sexos biológicos, cultura y naturaleza, con la implicación que esto tiene en los mecanismos culturales y lingüísticos no solo de

devaluar a la mujer, sino de circunscribir y restringir sus funciones, ya que la cultura debe mantener el control de sus mecanismos (pragmático y simbólico) (Ortner, 1974, p. 87).

La antropóloga norteamericana sostiene que una visión cultural diferente solo puede surgir de una realidad social diferente y viceversa, por lo tanto,

los esfuerzos dirigidos exclusivamente a cambiar las instituciones sociales –como cuotas [femeninas en política]– no pueden tener efectos de largo alcance si el lenguaje cultural e imaginario sigue suministrando una visión relativamente devaluada de la mujer. Y viceversa (Ortner, 1974, p. 87).

El ecofeminismo parte de premisas muy cercanas a las de Ortner, siguiendo la idea de que la Naturaleza como categoría sociológica ha sido feminizada y, por tanto, devaluada y oprimida, y las mujeres han sido naturalizadas y, por tanto, devaluadas y oprimidas.

Hemos sido vistas durante siglos como Naturaleza pura, hemos sido explotadas y violadas como la Tierra o el Sistema Solar; no es extraño que ahora queramos convertirnos en la Cultura: puro espíritu, mente. Sin embargo, esa misma Cultura y sus instituciones políticas son las que nos han arrinconado. Y por lo mismo han arrinconado la vida, convirtiéndose en una cultura muerta, cuantitativa y abstracta, con una voluntad de poder que ha llegado a constituir la destrucción más refinada de este siglo. Esta cultura y esta política de abstracciones es lo que las mujeres desean cambiar, devolviéndolas a unos planteamientos más humanos (Rich, 1996, p. 99).

Michelle Rosaldo explica la subordinación femenina como el resultado de la dicotomía público/doméstico. Una vez más, se ve en la maternidad el factor que relega a las mujeres al espacio de lo familiar. La gran dedicación de tiempo y esfuerzo que supone la crianza imposibilitaría a las mujeres para realizar las actividades del espacio público que los varones, en cambio, tienen la posibilidad de realizar porque no soportan las mismas cargas que las mujeres. Ellos son libres para administrar la sociedad.

Estos dos modelos de ser persona se perpetuarían, como afirma Chodorow, a través de la socialización: los niños se identifican con los varones adultos y con el ámbito público, y las niñas se identifican con las mujeres adultas y con el ámbito doméstico. La configuración de la personalidad es, por tanto, diferente: las mujeres no se sentirán seguras en el espacio público, donde se toman las decisiones, donde se ejerce el poder.

En cuanto a la conexión existente entre conocimiento y poder, desde el punto de vista de los géneros, y en su relación con la masculinidad, Foucault conceptualiza la “tecnología del género”. Un sistema de dominación del imaginario colectivo, de la significación social, que legitima una ideología patriarcal, además de una sociedad jerarquizada transversalmente entre hombres y mujeres. Para Foucault el género es un dispositivo, que comprende

discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales filantrópicas (Foucault, 1994, p. 299).

El género es un conjunto de elementos heterogéneos y variables que producen y regulan las identidades sexuales y la subordinación de las mujeres. Este dispositivo regula

la creación de la propia subjetividad relacionada con la dicotomía de sexo. Hay que considerar que el sujeto también es el resultado del carácter histórico de sus conceptualizaciones que, en apariencia neutras y universales, esconden un pensamiento androcéntrico basado en una construcción cultural, donde el masculino se ha identificado con lo universal y lo femenino con lo particular. Los sujetos son el resultado de las prácticas discursivas y normativas y esto se refleja en la legitimidad que algunos sujetos alcanzan. La relación entre saber y poder se vuelve fundamental en la conformación del sujeto mujer en los discursos médicos, psiquiátricos y educativos. Los discursos acerca de la naturaleza de las mujeres son especialmente relevantes en la producción de cuerpos y subjetividades femeninas *adecuadas*.

No es complicado encontrar ni líneas de pensamiento, ni sistemas filosóficos legitimadores del sexismo –e incluso de la misoginia– y del androcentrismo que den valor a ese poder. Así, se oferta un saber que se instala como verdad, y de esta manera, a través de esta verdad, se legitima un sistema de conocimiento de carácter “hommosexual” –con doble “m”. Luce Irigaray usa este neologismo no con sentido de orientación sexual, sino que etimológicamente sería la suma del término latino <homo>, hombre, y la voz griega <homo>, igual, idéntico. Se compone así un lema donde la verdad y la razón del todo es el varón.

Este enfoque filosófico reduccionista del arquetipo viril causa que el carácter *hommosexual* en la cultura occidental, de molde aristotélico, haga que el varón se proponga como sujeto único, definición de ser humano, *logos*, eje central desde el que se mide, alfa y omega, canon de todas las cosas, y desde el que las mujeres han sido creadas conceptualmente como un ser no perfecto, castrado y corrupto, participante parcial de la racionalidad, en palabras de Platón, con respecto al ideal masculino (Mayobre, 2006).

Marcela Lagarde lleva el tema de la identidad y el género al terreno de los derechos humanos, partiendo de la constatación de que ser hombre o ser mujer conlleva para cada uno un conjunto de derechos y poderes o falta de ellos:

En nuestro mundo, por su marca patriarcal, ser hombre implica pertenecer a la categoría de género que da contenido identitario a la humanidad (y a todas las categorías derivadas), tener el poder de hegemonizar y ser superior. Ser mujer, refiere a la categoría satelital, subordinada y periférica del emblemático ser humano (Lagarde, 2013, p. 104).

Ser mujer contiene las implicaciones de género relativas a la opresión y ser hombre contiene las implicaciones de género del dominio. Por ello, construir los derechos humanos con perspectiva de género exige llevar al territorio de las condiciones de género personales y colectivas y a las relaciones entre mujeres y hombres la democracia y el desarrollo. Hernando (2007) ejemplifica la identidad de género a través de un diferente ejercicio del poder y de la ética: “ética del logro” de la identidad de género masculina que exige individualización y se basa en la objetivación del otro con respeto a la “ética del cuidado” de la identidad de género femenina, que requiere vinculación y dependencia, y se basa en el conocimiento explícito o intuitivo de la subjetividad del otro.

Las propuestas postmodernas y postestructuralistas describen la cultura actual como una cultura de la fragmentación, de la multiplicidad, de la diversidad, del reconocimiento de la diferencia y de la alteridad del otro/a. La reelaboración de la subjetividad femenina y masculina se entiende, como señala Rosi Braidotti, como un elemento *nómada*, es decir, una identidad que se está configurando en un continuo devenir

como una identidad fluida, versátil, sin fronteras, abierta a nuevas posibilidades y con una gran potencial para resignificar el mundo y las cosas (Braidotti, 2000).

Esta cultura de la autoafirmación de las diferencias se propone favorecer la multiplicidad y la complejidad y combatir el esencialismo, el sexismo y la violencia de género, desmantelando las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas de los sexos. El esencialismo es una forma de reduccionismo que concibe el género como la única forma de subordinación, sin considerar todos los demás factores de identificación y discriminación social.

En contraposición el enfoque de “género interseccional” indaga las desigualdades que sufren las mujeres dentro de las minorías, no solo teniendo en cuenta las estructuras de subordinación dentro de los grupos subordinados, sino también considerando las desigualdades de poder entre las mujeres según las condiciones económicas, culturales y étnicas. La interseccionalidad se ha convertido en un concepto crucial para examinar las distintas dimensiones de la vida social, que sin embargo, se distorsionan con un enfoque de análisis único.

Judith Butler, a partir de las perspectivas lesbiana y *queer*, problematiza el género y la correlación o coherencia entre el sexo “mujer” y el “género femenino”, por un lado, y entre el sexo “hombre” y el “género masculino”, por otro. Para esta autora, no tiene por qué existir dicha vinculación o paralelismo desde el momento que se admite que el género es una construcción que no tiene nada que ver con la anatomía. El sujeto se hace, se construye social, cultural y lingüísticamente como individuo generizado, pero teniendo en cuenta que el sexo es ya género, es más, puede considerarse como su efecto, dado que no existe ninguna identidad previa al trabajo de lo cultural. El carácter performativo del género subraya su carácter inestable y frágil.

Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizás esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler 2001, p. 40).

Ha sido un supuesto habitual considerar, por un lado, que la capacidad de acción del sujeto implica presuponer que es preexistente al discurso, donde la acción y el habla hallan su anclaje, y, por otro lado, considerar que el sujeto constituido por el discurso está al mismo tiempo determinado por él, hasta el punto de que su acción queda eliminada. Butler discute estos razonamientos replanteando la capacidad de acción del sujeto y se pregunta por funcionamiento de la significación y de la resignificación, un modo de proceder que ya sabemos que es el de la necesidad de la repetición, el de la citación:

El sujeto no está *determinado* por las reglas mediante las cuales es generado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un proceso reglamentado de repetición* que a la vez se oculta e impone sus reglas precisamente mediante la producción de efectos substancializadores (Butler, 2001, p. 176).

De acuerdo con esta noción de significación, Butler puede defender un sujeto constituido discursivamente y, al mismo tiempo, constituido con una capacidad de acción que se gesta en el movimiento mismo de ese proceso de significación que se alimenta de la repetición:

En cierto sentido, toda significación se da dentro de la órbita de la obligación de repetir; la “capacidad de acción”, pues, es estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición (Butler, 2001, p. 176).

“*Queer*” surge, entonces, como un término omnicomprensivo, que busca ampliar toda esta gama de formas fluidas y de identidades múltiples que están surgiendo en las sociedades occidentales actuales. Pero, además, Butler lo utiliza para ejemplificar el proceso de resignificación. De hecho, el término *queer*, que se utilizaba como instrumento de violencia, exclusión y marginación, ha experimentado un proceso de resignificación tan potente que ha llegado a alcanzar un valor positivo y se ha convertido en signo de reconocimiento entre esas personas que el término *queer* pretendía excluir, es decir, se ha convertido en un término de libertad y creatividad.

En ocasiones, el mismo término que nos podría aniquilar se convierte en un espacio de resistencia, en la posibilidad de una significación social y política efectiva: creo que hemos presenciado este proceso muy claramente en la sorprendente modificación experimentada por el significado de la palabra *queer* (Butler, 2002: 65).

Butler acuña la idea de la performatividad del género para ofrecer una reasignación del cuerpo diferente y múltiple –no solo a los principios de masculino y femenino–, utilizando criterios visuales y estéticos. Analizar el lenguaje bajo la óptica de la performatividad es lo que nos permite entender que el poder del lenguaje es de

opresión, pero también de transformación. La intelección del género como performativo implica entonces que las normas de género que nos configuran no nos atrapan, que pueden ser disputadas, de ahí el título de su libro *El género en disputa* (2001d).

La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es también una teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. La contra-sexualidad supone que el sexo y la sexualidad deben comprenderse como tecnologías socio-políticas complejas; que es necesario establecer como tecnologías socio-políticas complejas; que es necesario establecer conexiones políticas y teóricas entre el estudio de los aparatos y los artefactos sexuales (Butler, 2001).

2.5. Cuerpos, Cuerpos Simbólicos y Violencia Simbólica

Las formas en que las sociedades representan el género hacen uso de los sistemas simbólicos para enunciar las normas de las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia. Sin significado, no hay experiencia; sin procesos de significación no hay significado, lo que no quiere decir que el lenguaje lo sea todo, sino que una teoría que no lo tiene en cuenta ignora los poderosos roles que los símbolos, metáforas y conceptos juegan en la definición de la personalidad y de la historia humana.

El dominio simbólico es la pieza clave que explica y mantiene el orden genérico, es decir, la valoración del mundo femenino y del mundo masculino es parte del dispositivo que garantiza el orden sociosexual (Godelier, 1986, p. 24).

De estas palabras se desprende que no solo existe un orden simbólico, sino que también existe la posibilidad de actuar para modificarlo, de crear uno nuevo. En confrontación dialéctica con Jennifer Butler, Slavoj Žižek manifiesta que las sociedades actuales ya no están conformes con la Naturaleza ni la Tradición, por lo que se encuentran sin orden.

No hay un orden simbólico o código de ficciones aceptado (lo que Lacan llama el Gran Otro) para guiarnos en nuestro comportamiento social. Todos nuestros impulsos, desde la orientación sexual hasta la identificación étnica, son percibidos como cosas que elegimos. Cosas que

antes parecían obvias—cómo alimentar y educar a un niño, cómo proceder en la seducción sexual, cómo comer y lo que se come, cómo descansar y divertirse—, han sido “colonizadas” por la reflexividad y son experimentadas como algo que podemos aprender y sobre las que decidimos (Žižek, 2000).

Ante esta pérdida de control y de dominio sobre lo que ha de aceptarse, el modelo se eleva una cuestión mayor y aún más complicada como es identificar esos mitos a través de la lingüística y el entendimiento. Desde este punto de vista, Jesús G. Martínez del Castillo plantea, con el apoyo de las teorías de Eugenio Coseriu, que

el problema de la intelección no es un problema de psicología, sino un problema lingüístico que encuentra su justificación en la concepción original del ser humano como ser libre e histórico que sale de sí mismo para concebir el ser. Por tanto, este problema de la intelección es un problema que es manifestación [...] en la comunidad como en las formas comunes, en la tradición, es decir, en la Lengua (Castillo, 1997, p. 214).

La Lengua no solo es un elemento básico del discernimiento, un código de intercambio de información o comunicación con un tejido de estructuras tratadas por la lingüística, sino que también es un tren transportador de tradición, de la “comunidad imaginada que existe por encima de cada individuo [...] y que vincula a cada individuo con la identidad colectiva nacional simbolizada con la bandera, los héroes, de mitos, las leyendas y los dramas históricos” (González, 2005, p. 85), *ergo* patriarcado.

Si bien Butler cuestiona el actual orden simbólico y Žižek afirma que el ‘Gran Otro’ lacaniano aceptado es un proceso de aprendizaje adquirido, ambos coinciden en que el orden establecido predominante se puede cuestionar.

El orden simbólico es presupuesto como el ámbito de la existencia social que se reproduce en los gestos reiterados una y otra vez, ritualizados, desde los cuales los sujetos asumen su lugar en este orden, entonces, queda abierta la posibilidad de modificar los contornos simbólicos de la existencia a través de la performatividad de actuaciones (Butler, 2002, p. 124).

Es decir, ambos autores indagan en las consecuencias ilustradas de la caída del axioma “se hace así porque es así”, como respuesta absoluta, desmembrando los mitos relacionados.

Elvira Burgos sostiene que las normas de género ejercen violencia sobre las mujeres en especial. Esta cuestión se puede enfocar desde varias perspectivas:

1. Ejercen violencia porque para ocultar su carácter contingente, arbitrario, proponen solo dos modos estrechos, rígidos, imposibles de realizar: la femenina y la masculina.
2. Ejercen violencia porque el sujeto femenino y el sujeto masculino, esconden su inestabilidad constitutiva.

3. Ejercen violencia contra las personas que no cumplen con las normas establecidas, y que son por ello consideradas como seres que ponen en riesgo la viabilidad de su propia coherencia de género y, en definitiva, la posibilidad de su existencia bajo la categoría de lo humano (Burgos, 2002).

Analizada de este modo, la violencia del género adquiere un amplio alcance, afecta a todas las personas, si bien en medida ciertamente diferente, porque aunque la vulnerabilidad sea característica común de lo reconocible como humano, femenino y masculino, las normas reguladoras de género excluyen las vidas de sexualidad y género más ambiguo y equívoco del ámbito de lo pensable, y vivible, como humano.

La concepción del cuerpo femenino, tal y como la plantea Iris Zavala, podría ayudarnos:

El cuerpo femenino [...] es un constructo simbólico, un simulacro, cuya existencia depende del discurso social —verbal, especulativo, ficticio, histórico, religioso, legal— y está mediado por puntos de vista axiológicos o juicios de valor (Zavala 1993, p. 72).

El gran obstáculo para las mujeres dentro de la cultura patriarcal ha sido su propio cuerpo. Si habláramos del debate feminista del par *sociocultucorporal-psique* de un Yo corpóreo que ya tiene aprehendida la cultura,

el cuerpo de la mujer ha sido el vehículo para reforzar los valores tradicionales, cuando no es la Otra silenciada, o que permite proyectar la

uniformidad formal (la totalidad de la cultura), de un sujeto centrado en los valores dóxicos homosociales (Zavala, 1993, p. 63).

A lo largo de la historia, la literatura y el pensamiento universal el cuerpo de la mujer ha sido disciplinado por duras reglas de comportamiento, propuestas por la mayoría intelectual de los varones, disciplina que después ha sido propuesta para el resto de mortales, de otras regiones u otras clases sociales.

Una explicación del porqué las palabras han sido pensadas, escritas y pronunciadas en el intento de normativizar el cuerpo de la mujer se encuentra en el trabajo de Michel Foucault (1976), *La Volonté de Savoir*, donde se define la sexualidad como el producto y el principio generador del discurso de y sobre la misma sexualidad. Foucault, concentrado su análisis en la presunta “naturalidad” del sexo, denunciaba que este no era en absoluto natural, sino que debía su estructura a una serie de técnicas y figuras de discurso, de formas de producción, de factores sociales, cuyo fin era y es “construir la sexualidad” y que, por esto, en su conjunto, lo denomina “tecnología del sexo”.

Este procedimiento que se realiza a través del discurso, la política, lejos de ser un elemento transparente y neutro en el que la “sexualidad se desarma y la política se pacifica”, se revela más bien “uno de los lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temidos poderes” (Foucault, 1970, p.12). Concretamente, Foucault establecía que

el discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder (Foucault, 1970, p. 12).

Con el término “microfísica del poder”, Foucault indica el alcance capilar que las relaciones de poder adquieren en lo social, pero que también alcanzan y atraviesan los cuerpos. Siguiendo esta idea, Rosi Braidotti señala que el cuerpo de la mujer ha sido el escenario de aplicación de técnicas, corporales normalizadoras y, por consiguiente, también una de las más persistentes formas de exclusión.

Rosa María Rodríguez Magda (1999) señala la división entre la esfera pública y la privada que minimiza el estado de reclusión y privación que supone para los cuerpos de las mujeres. Se trata de un “encierro femenino” que, a diferencia de la cárcel, el manicomio o el hospital, tiene sus propias características peculiares. La reclusión de las mujeres no es grupal, es en el hogar, y allí se la priva de la solidaridad con las otras marginadas.

Entre los dispositivos de poder que tienden a la subordinación femenina a través del cuerpo, Mac Kinnon señala la objetivación sexual, ampliando su análisis al dominio de lo visual:

Una mujer deber mirarse continuamente a sí misma. Ella está casi continuamente acompañada por la imagen de sí misma [...] Llega a considerarse dentro de sí misma como la inspectora y la inspeccionada, como dos elementos distintivos de su identidad como mujer. [...] Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se miran a sí mismas siendo vistas. Esto determina no solo la mayoría de las relaciones entre los hombres y las mujeres sino también la relación de las mujeres con ellas mismas. La inspectora de la mujer dentro de sí misma es masculina, la

inspeccionada, femenina. Entonces ellas se transforman a sí mismas en objeto, sobre todo particularmente en un objeto de visión: una vista (Mac Kinnon, 2006, p. 12).

Susan Bordo (1993) ve en enfermedades femeninas, como la agorafobia y la anorexia femenina, una cristalización corporal de determinados imperativos culturales y prácticas de poder. También Sandra Lee Bartky (1988) contempla las prácticas estéticas actuales como prácticas disciplinarias de sometimiento femenino.

Rosi Braidotti, al hablar de la construcción del sujeto femenino, se hace eco del “materialismo corporizado femenino” de Teresa de Laurettis (1987) y también de Dona Haraway (1995), quien afirma que el cuerpo representa la materialidad radical del sujeto. Las “tecnologías del género” de Foucault sirven a Braidotti para definir el *gender* como “representación”. De esta manera, entiende que el género y la sexualidad no aparece de forma espontánea como una manifestación natural del sexo o como “expresión de unas características intrínsecas de los cuerpos sexuados” (Mayobre, 2006, p. 2), sino que, con base en unos modelos propuestos por la cultura dominante, estos se van esculpiendo con las resistencias forzosas correspondientes.

El género, como la sexualidad, lejos de ser una propiedad de los cuerpos, son características originalmente existentes en los seres humanos, o más bien, el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos, las relaciones sociales por una compleja tecnología política que hace que esta representación sea su “construcción”.

Cuerpos y discursos, contextos y textos que alejan el biologicismo y el esencialismo del género femenino —la feminidad—, y muestran cómo el género es una construcción sobre la materialidad del mapa corpóreo. Se trata de una nueva visión del

materialismo feminista, porque va más allá de la triple reproducción femenina — biológica, social y material— operativa en el reparto de roles. Se puede decir, entonces, que la significación masculina y femenina de los cuerpos producida a través de los discursos son procesos materializadores.

La *Historia de la Sexualidad* nos muestra cómo el cuerpo femenino se convierte en un espacio estratégico, blanco de ejercicio del biopoder y sujeto a un proceso progresivo de objetivación y de control por parte de los discursos médicos y psicológicos. Es lo que Foucault denomina histerización o patologización del cuerpo de la mujer.

La sexualidad se definió “por naturaleza” como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y a la vez, escuchar (Foucault, 1976, p. 86).

Foucault pone de manifiesto la vertiente histórica de esta patologización y el proceso de naturalización del sexo y de la sexualidad, es decir, las mujeres han estado sometidas a un proceso de objetualización más intenso a causa de su atribuida naturaleza carnal y su función reproductora, a través de técnicas de dominio que moldean la conducta de los individuos.

Se ha intentado durante mucho tiempo fijar a las mujeres a su sexualidad.

“No sois nada más que vuestro sexo”, se les decía desde hace siglos. Y

este sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y casi siempre causa de enfermedad. “Sois la enfermedad del hombre”. Y este movimiento muy antiguo se precipitó hacia el siglo XVIII desembocando en una patologización de la mujer: el cuerpo de la mujer llega a ser el objeto médico por excelencia. Intentaré más adelante hacer la historia de esta inmensa “ginecología” en el más amplio sentido del término (Foucault, 1977c, p. 261).

La noción de biopoder se apoya y consolida la división del papel de los sexos y resulta fundamental para entender la producción y reglamentación de la vida a través del cuerpo-especie, un cuerpo femenino destinado a la reproducción.

En la *biopolítica* el término “género” se rehace paradójicamente a partir de la idea de que lo “femenino” y lo “masculino” como construcciones naturalizadas culturalmente. Su aportación fundamental es la artificialidad de los órdenes taxonómicos:

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (Foucault, 1968, p. 5).

Butler, siguiendo los presupuestos de Foucault, sostiene que los cuerpos se construyen en una negociación constante con la norma social reguladora de los mismos y que es excluyente y jerarquizadora. Así algunos cuerpos son más importantes que otros.

Las normas reguladoras del sexo obran de una manera performativa para construir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual (Butler, 2008, p. 18).

Mayobre (2006) también sigue a Foucault para hablar de las prácticas discursivas mediante las que actúan las “tecnología del género”, entre las que incluye, y pongo en primer lugar, una serie de ideologías lingüísticas, a la que se añade el sistema educativo que aplica en cada comunidad o nación los discursos institucionales que van marcando las pautas de lo “políticamente correcto”, el día a día en las prácticas de la vida cotidiana, cine, medios de comunicación, literatura, discursos históricos etc., es decir, todas las disciplinas de las que la cultura dominante dispone para poder delimitar, definir, nombrar o representar cualquiera de los arquetipos para la masculinidad, la feminidad u otros, a la vez que se destruye, se crea y se reordena con una infraestructura disponible al alcance de todo ser humano en cualquier edad en cualquier parte del planeta. Todo esto hace que el género sea el producto y el proceso de su representación y de su auto-representación. El resultado es el procedimiento que hace de un ser de sexo biológico femenino una mujer que permanece intacta en lo que Louis Althusser (1974) denominó “aparatos ideológicos del Estado” para diferenciarlos de los “aparatos represivos del Estado” (Mayobre, 2006, p. 9).

Toda ideología tiene por función (que la define) la “constitución” de los individuos en seres concretos, en sujetos. [...] El género tiene por función

[...] la “constitución” de los individuos concretos en hombres y mujeres
(De Lauretis 2000, p. 39).

Si la construcción de la sexualidad y del género son el producto y el procedimiento de su representación, el ámbito simbólico del lenguaje incorpora estos signos y símbolos como parte integral y de ahí los introduce en la cultura del imaginario colectivo.

Entre las consecuencias de que el cuerpo participe en sociedad, el antropólogo François Laplantine (1979) defiende que cada sociedad castiga determinadas formas de comportamiento:

Los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina.
Tramos íntegros de una cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos
(Laplantine, 1979, p.62).

El autor destaca que esta condena es especialmente notable en el ámbito de la sexualidad. Cada cultura crea sistemas de defensa erigidos “contra la angustia y la tensión” que surgen en toda sociedad entre sexos, grupos de edad y clases sociales, donde la existencia humana solo se puede soportar a través de una “pantalla deformadora” de la realidad.

Se plantea así la posibilidad de dilucidar la “normalidad” y “anormalidad” psiquiátrica de las sociedades, etnológicamente hablando. Cada cultura elabora una serie de defensas interconectadas e interdependientes con una base común que Laplantine llama las “constelaciones psicoafectivas” (Laplantine, 1979, p. 31).

Con el objetivo de negar la trágica realidad, el ser humano tiene la capacidad de reprimir ciertos deseos, impulsos, ciertos fantasmas pero, igualmente, expresar otros abiertamente. El antropólogo explica cómo la cultura articula el conjunto de mecanismos de defensa del yo frente a una situación determinada.

Reischer y Koo (2004) sostienen que existen dos planteamientos con respecto al cuerpo y su relación con la sociedad. El cuerpo simbólico, portador de significado social, y el cuerpo agente, participante activo o agente en el mundo social.

Los significados culturales y los valores residen en y sobre el cuerpo material, el cuerpo no solo refleja estas construcciones, sino que también tiene la capacidad de desafiarlos. El cuerpo, por lo tanto, sirve como un vehículo para la acción social incluso cuando significa las realidades sociales (Reischer y Koo 2004, p. 315).

Para Mary Douglas (1973) el cuerpo humano es una importante fuente de metáforas sobre la organización/desorganización de la sociedad y considera que las categorizaciones que rodean y definen al cuerpo tienen un origen social y no natural, puesto que toda expresión natural está determinada por la cultura.

Michel Foucault considera al cuerpo como un texto donde se pueden leer las relaciones de poder que se han inscrito sobre él. En *Vigilar y Castigar* (1989) analiza la desaparición del castigo como espectáculo público de violencia en contra del cuerpo y el surgimiento de la prisión como una nueva forma general de castigo moderno basado en el disciplinamiento corporal, cuya finalidad es la de crear cuerpos dóciles y al mismo

tiempo constantemente visibles, con la consecuencia de crear un estado de conciencia sobre esa visibilidad.

Foucault no realiza un análisis de género ya que permanece en la idea de un cuerpo equivalente entre hombres y mujeres, mientras que sabemos que históricamente en la construcción del cuerpo existen prácticas diferenciadoras entre los cuerpos femeninos y los masculinos. Sin entrar en las diferentes épocas, podemos decir que el cuerpo de las mujeres se ha conceptualizado como “defectuoso” en referencia al cuerpo masculino.

El imaginario responde a una instancia pre-verbal e individual, mientras que lo simbólico es estructural, social y vinculado al lenguaje, es decir, al sentido, al valor y a la resonancia que las palabras o conceptos contienen en un determinado código cultural. Teniendo esto en cuenta, la gran tragedia para el psicoanálisis es que en el desarrollo del sujeto el imaginario siempre queda alienado en lo simbólico.

El imaginario se forma en una etapa de la vida anterior a la adquisición plena del lenguaje. En esa fase el sujeto tiene experiencias que aún no están ordenadas: el significante, es decir, la experiencia en sí, no tiene todavía un significado, lo cual otorga una gran plasticidad al ‘yo’ por la falta de límites, incluso una experiencia de omnipotencia en la que la niña o el niño se forjan un personaje, lo que quieren ser o lo que imaginan ser. Sin embargo, ese personaje se va desarrollando dentro de una cultura con unas pautas, valores y conceptos determinados que imponen límites y una dirección determinada al desarrollo de ese sujeto.

Como vivimos en sociedades en las que impera la estructura de dominación, ese aprendizaje lo realizamos a través de las “prohibiciones” –que imponen los límites de lo que se puede o no se puede hacer, pensar o querer–, y la “renuncia”, que canaliza los deseos del sujeto hacia objetivos determinados y no hacia otros.

En este proceso consiste el paso a un orden simbólico determinado, es decir, que partiendo del mundo en el que la madre es todo para nosotros e imaginamos que somos todo para la madre, se pasa luego a un proceso de individuación a través del imaginario para desembocar en el mundo simbólico de la ley del padre, que es el orden simbólico imperante en una cultura determinada.

Este orden simbólico es la condición *sine qua non* de lo humano, de nuestra socialización. Este esquema no podemos modificarlo, pero lo que sí es modificable es el contenido del orden simbólico que es lo que da un significado determinado a nuestras acciones, a nuestros deseos, a nuestros logros, a todo lo que realizamos y sentimos. A este orden simbólico, Lacan lo denomina la “ley del padre”, porque nuestra cultura es patriarcal y nuestro modelo de mundo es un modelo masculino. El Padre es el dueño de las palabras, el que atribuye significados concretos a los significantes, es decir, a las cosas, los hechos y las experiencias, es decir, quien otorga el sentido.

Según Kristeva (1974), el nacimiento del sujeto se basa en un corte entre significante y significado, entre lo semiótico y lo simbólico donde existe una discontinuidad, una heterogeneidad que ocasiona el regreso a la funcionalidad pre-verbal inherente a la semiótica. Luisa Muraro lo llama el “corte tético”⁹, la frontera que es posible transgredir siempre y cuando se den unas condiciones extraordinarias, entre lo fantástico y lo maravilloso, como en el arte o en el sueño. Lo “tético” es el umbral del orden simbólico.

Yo afirmo que el orden simbólico comienza a establecerse necesariamente (o no se establecerá nunca) en la relación con la madre y que el “corte” que nos separa de ésta no responde a una necesidad de orden simbólico (Muraro, 1991, pp. 44-45).

De manera foucaultniana, el orden simbólico patriarcal o el orden simbólico dado es el que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar (Larrauri, 1996, p. 14) como “logos”. A esto Irigaray, en su vuelta a lo maternal e inexpresable, añade como “o eres mujer o hablas-piensas” (Irigaray, 1991, p. 8).

Maximilian Weber (1864-1920), al hablar sobre los sistemas simbólicos y, particularmente, en sus escritos de religión, aporta la noción de “violencia simbólica” (Weber et al., 2012) para designar la aceptación de la legitimidad y de la dominación por parte de los individuos de una sociedad. Para el sociólogo alemán, la dominación es una construcción social y, por lo tanto, es imprescindible el estudio de los mecanismos que crean obediencia, dominio y legitimidad.

Sin embargo, fue Pierre Bourdieu quien, durante la década de los años setenta del siglo XX, usó el término “violencia simbólica” como elemento esencial en sus postulados, asociando este concepto a *La dominación masculina* (1999), como se titula el más importante de sus libros. Bourdieu parte de un estudio de campo que realizó en la Cabilia argelina, considerada como una reserva del inconsciente mediterráneo, donde las relaciones de género se nos muestran en toda su crudeza, en el sentido de que obedecen literalmente a una estructura patriarcal de dominación, ya que las diferencias sexuales han sido transformadas en un conjunto de oposiciones que organizan todo el cosmos.

En estas oposiciones, lo masculino tiene siempre la primacía, pero no solo lo masculino, sino los varones, ya que lo simbólico coincide literalmente con lo real. Lo curioso es que la superioridad de lo masculino prescinde de toda justificación: es lo “natural”. Por lo tanto, el orden social funciona como una gran máquina simbólica que ratifica la dominación masculina en la que se apoya. Es un círculo vicioso en el que la división sexual del trabajo se ve como algo natural, así como el sometimiento de las mujeres, los malos tratos que se les infringen, su impureza, los espacios propios de cada uno de los sexos y todo el mundo organizado en esta sociedad y, en primer lugar, el cuerpo en sí, su realidad biológica. Se trata de oposiciones y privilegios masculinos que no solo operan en la realidad organizativa externa, sino que afectan a las estructuras cognitivas de todos los sujetos, varones y mujeres, que, a su vez, refuerzan esta estructura.

La dominación se ejerce a través de una serie de comportamientos que, cuando pasan a ser asumidos como naturales por el imaginario, se convierten en dominación simbólica. Por eso, cuando los sujetos dominados toman conciencia de su dominación objetiva, pero no de la subjetiva, actúan en muchos casos con los mismos esquemas aprendidos sin conseguir emanciparse de un esquema simbólico de dominación, es decir, de primacía frente a exclusión.

Cuando se plantea un esquema de emancipación puramente igualitario, no se está cuestionando el sistema en sí, sino la posibilidad de compartir los privilegios y los derechos del dominador. Entonces, vuelve a reproducirse el círculo vicioso y, sobre todo, las diferencias se convierten en desigualdades.

Bourdieu designa una forma de violencia que, al contrario que la violencia abierta o evidente, se presenta y se ejerce de forma casi invisible y que juega un papel transcendental y fundamental en las relaciones humanas. La violencia simbólica es, en

manera abstracta, “esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales, apoyándose en unas expectativas colectivas, en unas creencias socialmente inculcadas” (Bourdieu, 1999, p. 173). Por tanto, es un tipo de violencia que solo puede funcionar si se basa en las estructuras cognitivas de la víctima. La violencia simbólica se ejerce sobre un agente social, pero sin su (re)conocimiento, sin su aceptación de un conjunto de premisas fundamentales, prerreflexivas, consideradas en el mundo como autoevidentes, “naturales”. Es una

violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término del sentimiento (Bourdieu, 2000, p. 11).

Los dominados aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las mismas estructuras de dominación. La aceptación de algunos postulados y axiomas desde muy temprana edad revierte en una “aceptación dóxica”¹⁰ del mundo, que resulta del acuerdo entre las estructuras cognoscitivas y la política (Bourdieu, 1999, p. 120).

Es solamente a través de toda una serie de transacciones insensibles, de compromisos semi-concientes y de operaciones psicológicas –proyección, identificación, transferencia, sublimación, etc.– socialmente sostenidas, canalizadas, organizadas, que

¹⁰ En el sistema binario de Platón, la “doxa” es la “opinión”, como contrario a “episteme”.

las disposiciones pre-existentes en el seno familiar se transforman en disposiciones específicas que van a desempeñar el papel central en una trayectoria social del individuo.

Para Bourdieu, la violencia simbólica entra en la esfera del análisis de las relaciones entre “libido” e “illusio”, forma originaria del aporte del espacio doméstico, el lugar de un proceso complejo de socialización de lo sexual y de sexualización de lo social.

Se puede hablar entonces del poder simbólico como el que se percibe con el apoyo de unas expectativas colectivas, y unas creencias socialmente inculcadas, que, al ser interiorizadas, se presentan incuestionables y evidentes, para quienes, en esas relaciones de poder, entienden el sometimiento como una serie de relaciones afectivas simbólicas.

Esta relación química produce una reacción de reconocimiento que reporta, en el mismo ámbito simbólico, beneficios para quien lleva a cabo los actos de eufemización, que pueden transformarse y materializarse también como beneficios económicos. Esto es lo que Bourdieu (1972) denomina “capital simbólico” que, como para Karl Marx, constituye la base de la dominación.

El sociólogo francés reconoce cuatro tipos de capital: capital económico, capital cultural, capital social y capital simbólico. Es interesante señalar las tres subespecies enunciadas en el capital cultural:

a) El capital cultural en estado incorporado, es decir, referido a las disposiciones duraderas del individuo, por ejemplo, la forma de presentarse a uno mismo, el estilo lingüístico usado, etc. Son las disposiciones adquiridas por las personas durante el proceso de socialización.

- b) El capital cultural en estado objetivado que comprende, por ejemplo, la colección de libros o cuadros u otros artefactos culturales. Por tanto, es un capital que adopta la forma de bienes culturales.
- c) El capital cultural institucionalizado que está sancionado por un sistema de enseñanza que extiende títulos y diplomas.

La conversión más poderosa es la transformación en capital simbólico de cualquiera de las otras formas que, de este modo, pasan a ser percibidas y reconocidas como legítimas, confiriendo así un sentido riguroso a lo que el sociólogo alemán Max Weber designa con el término “carisma”. El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor, percibida por los agentes sociales que, a través de categorías de percepción y de valoración, se vuelve simbólicamente eficiente, “como una verdadera fuerza mágica” (Bourdieu, 1999, pp. 172-173).

El capital simbólico confiere autoridad y legitimidad y representa el sentido común, creando la “versión oficial del mundo social” y, con ello, el poder de nombrar. Según Bourdieu,

sea cual sea la posición de las mujeres en el espacio social, tienen en común su separación de los hombres por un coeficiente simbólico negativo (Bourdieu, 1999, p. 45).

Esto se traduce en la devaluación de ciertas características o espacios femeninos frente a la valoración de las características y espacios masculinos. Los principios que rigen este coeficiente simbólico son las siguientes:

1. Las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas.
2. Las mujeres no pueden tener autoridad ni verdadero poder sobre los varones.
3. El monopolio masculino de los objetos técnicos y de las máquinas.
4. La entrada de las mujeres en ciertas profesiones o su acceso a determinados cargos siempre despiertan violencia en los varones y muchas veces se expresa a través de la burla.
5. Las profesiones en las que se han incorporado gran número de mujeres son inmediatamente devaluadas.
6. No existen características neutras. Las mismas realidades o conceptos se perciben distintos según los encarnen mujeres o varones.
7. Todo esto escapa a una percepción consciente.
8. La dominación simbólica va configurando las personalidades masculinas y femeninas.

La lengua, como parte de esa estrategia de dominación masculina, vehicula la transmisión cultural, en cuanto al sistema sexo/género, en el proceso de aprendizaje. A este respecto, Bourdieu enfatiza este proceso como elevación, puesto que el remitente se posiciona en el mismo nivel que el receptor que se acerca al saber del remitente. Este mecanismo no solo es propio del sistema educativo, donde las necesidades locales condicionadas históricamente se universalizan y legitiman, sino también de los modelos de estado político, posición social, género, ciertas categorías cognitivas o de pensamiento. Estas estructuras mentales crean taxonomías, que se convierten en esquemas, que se repiten en el tiempo, y a través de los cuales se percibe el mundo.

La violencia abierta, en cualesquiera que sean sus formas, y la violencia simbólica coexisten sin contradecirse entre sí, se presentan por una combinación o alternancia, de la violencia material y de la violencia simbólica. Las formas dulcificadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como forma de ejercer la dominación cuanto más difícil y censurada sea la violencia directa y brutal.

El desarrollo de una sociedad, cuando es bajo, refleja esta violencia simbólica más personalizada y constatable, mientras que en las sociedades con un desarrollo institucional adecuado la importancia y la eficacia de las estrategias de dominación no llega a desaparecer, pero disminuye y se difumina, pasando a ser algo inherente a la dinámica de los diferentes campos, implicando imposiciones y sanciones que configuran los universos sociales.

Con algunas formas de reproducción legitimadora de los ámbitos, tanto público como privado, los grupos dominantes se aseguran su beneficio, sin la necesidad de atender a la lógica de la explotación. Las transformaciones de las sociedades modernas no son procesos lineales y universales, sino

evoluciones complejas que, cuando atañen a los modos de dominación, son siempre ambiguas, al quedar la regresión del recurso a la violencia física, por ejemplo, compensada por una progresión de la violencia simbólica (Bourdieu, 2002, pp. 90-91).

La dominación masculina se presenta entonces como un paradigma de la violencia simbólica. En una entrevista, Bourdieu (1993) ofrece una explicación para entender la sumisión de las mujeres en todas las sociedades humanas conocidas. Para explicar este

fenómeno es necesario, según él, tener en cuenta la totalidad del orden social estructurado sobre la división entre mujeres y hombres, llena de mandamientos judiciales, y referencias al orden y la asimetría de los estatus asignados a cada uno de los sexos en la economía de los intercambios simbólicos. Por ejemplo, en las estrategias matrimoniales los hombres aparecen como sujetos que mantienen o acrecientan el capital simbólico, mientras las mujeres son tratadas siempre como objetos, circulan como símbolos para sellar alianzas. Esta función simbólica asignada obliga a las mujeres a adaptarse al ideal masculino de mujer para salvaguardar su valor simbólico.

Una de las razones, añade Bourdieu, se encuentra en la relación del “mercado de bienes simbólicos”, o en otras palabras, el mercado en el que un tipo de bienes obtienen valor, pero solo para personas que tienen ciertas categorías de percepción para poder apreciarlos. La violencia simbólica implica asegurarse la transubstanciación real de las relaciones de poder, donde la violencia se transforma en poder simbólico, capaz de “producir efectos reales sin ningún gasto aparente de energía” (Bourdieu, 1991, p. 170).

Uno de los conceptos fundamentales es el de “habitus”, concebido como conjunto de saberes implícitos que guían el sentido práctico. En palabras de Bourdieu,

sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes– que integra a todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones, y las acciones de los agentes (Bourdieu, 2000, p. 105).

A partir del “habitus” se generan prácticas y conductas variadas, pero todas ellas se rigen por el mismo principio explicativo. Por lo tanto, no se trata de una noción abstracta, sino de un conjunto de esquemas de percepción y apreciación de la realidad que forma al individuo de una manera total y profunda, puesto que se manifiesta en el cuerpo y en la mente. En el cuerpo, a través de una la hexis corporal que determina la forma de hablar, de moverse, o gesticular. En la mente, porque implica un determinado conjunto de disposiciones morales.

La hexis corporal es la interiorización del campo social, expresada en diferentes formas de pensar y de sentir que se transmiten por el cuerpo. Bourdieu sostiene que esta es una verdadera “mitología política realizada”.

Los “sujetos” son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un sentido práctico [...] sistema adquirido de preferencias, principios de visión y de división (lo que se suele llamar un gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El habitus es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada –lo que, en deporte, se llama el sentido del juego, el arte de anticipar el desarrollo futuro del juego (Bourdieu, 1997, p. 40).

El sociólogo francés ejemplifica la hexis corporal en la identidad sexual que se manifiesta a través de la división del trabajo entre los sexos y de la división del trabajo sexual en su totalidad. A la mujer se le asigna el trabajo doméstico, al hombre las tareas

intelectuales. La división del trabajo entre los sexos es también una manipulación simbólica que automatiza la forma en la que mira el hombre –arriba– a la mujer –abajo.

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social (Bourdieu, 1999b, pp. 186-187).

El habitus corporal de género puede definirse como sistema de normas interiorizadas que rigen la relación de hombres y mujeres con su cuerpo y cada uno posee características que los define. Mientras el habitus corporal masculino se caracteriza por la seguridad y por la actividad, el femenino se define por un sentimiento de inseguridad, fragilidad y pudor:

Las mujeres han podido liberarse intelectualmente, pero sus cuerpos siguen encorsetados. Siguen considerándose a sí mismas como algo pasivo, no agresivo, sometido (Vázquez, 1987, p. 62)

Desde esta perspectiva, la mujer sigue siendo “un cuerpo para el otro”, siendo ese otro el género masculino. En este punto, Bourdieu no está muy alejado de las ideas de Simone de Beauvoir, cuando sostiene que “la mujer encara la glorificación de su cuerpo a través de los homenajes de los hombres a quienes ese cuerpo está destinado” (De Beauvoir, 1982, p. 81).

Las mismas mujeres aplican a cualquier realidad y, en especial, a las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que “crea” de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre (Bourdieu, 1998, p. 49).

Dos definiciones de cultura nos interesan en especial modo cuando se trata el tema de la violencia simbólica: la primera es la que la define como “herencia”, bien sea de objetos concretos –cultura material–, o de “ideas, procesos técnicos, costumbres y valores que se transmiten socialmente” (Malinowski, 1970, p. 135). La segunda es la que define la cultura como mecanismo que determina modos de comportamiento. No podemos olvidar que, tanto esos saberes heredados, como esas reglas sociales están profundamente marcados por una concepción androcéntrica y patriarcal del mundo. En nuestra cultura la mujer ha sido pensada, categorizada, definida, “hablada”, por un pensamiento construido exclusivamente por hombres que, al mismo tiempo que construían su identidad, relegaban lo femenino al silencio.

Trasformar la arbitrariedad cultural en conciencia “lógica y natural” del estado de las cosas entre hombres y mujeres es una de las operaciones del patriarcado para perpetuar la subordinación de lo femenino y justificar la sumisión de la mujer. Esa arbitrariedad cultural determina cuál es la naturaleza y función de las mujeres, independientemente del

papel social que desempeñan y de sus derechos civiles y políticos. Dicha arbitrariedad está marcada por la desigualdad con respecto a lo masculino y, como sostienen Eva Giberti y Ana Fernández,

desigualdad-discriminación-violencia forman parte de un particular circuito de realimentación mutua que se despliega a través de la producción social de las diversas formas de aceptación que legitiman las desigualdades como práctica discriminatorias, y, a la vez, invisibilizan los violentamientos (Giberti y Fernández, 1989, p. 17).

Subraya Rosusseau en su *Emilio* que los dos “vicios” más “peligrosos” en las mujeres son la “ociosidad” y la “indocilidad”, y para librarnos de ellos, sugiere que

toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumbrarlas a la sujeción cuanto antes, con el fin de que nunca sea violenta (Rousseau, 1993, p. 61).

El filósofo francés da con la clave de la violencia simbólica que aquí nos ocupa y es la de crear una conciencia y una censura interior en la mujer que haga innecesaria la violencia física. Erica Jong lo había formulado de esta forma: “La mejor esclava/no necesitará ser golpeada./Se golpeará a sí misma/[...]con el agudo látigo/de su lengua/y el golpeteo sutil/de su inteligencia/contra su inteligencia” (Jong, 1978, p. 126).

Los argumentos pseudomédicos de Aristóteles, que ve la mujer “como un macho deforme”, los de Freud, que niega la especificidad de una sexualidad femenina, y los

argumentos pseufofilosóficos o pseudoteológicos de San Pablo, San Agustín y otros padres de la Iglesia en torno a la creación, el alma y la salvación de la mujer, podrían no preocuparnos, ni afectarnos, si la cultura fuera, como dice Michail Bajtín, solo el “reino de las opiniones”, pero, por desgracia, dichos argumentos, profundamente ideológicos y misóginos han invadido y fundado las estructuras sociales, religiosas, educativas y jurídicas para justificar

la incapacidad de las mujeres para formar parte no ya de la voluntad general y el Estado, sino de la propia sociedad entendida como cuerpo simbólico moral (Canterla, 2002, p. 19).

Nos encontramos entonces con que la identidad social, sexual y personal de las mujeres, dictada por una cultura es al mismo tiempo “algo construido desde fuera, pero también algo interiorizado” (De Lauretis, 1999, p. 21). En este sentido, el inconsciente, como señalan diferentes teóricas feministas, es el lugar en el que la cultura patriarcal se perpetúa y se reproduce.

La igualdad de derechos y de deberes entre hombres y mujeres, sancionados por las constituciones vigentes, dejan casi inalteradas las desigualdades entre hombres y mujeres en la vida privada, por una parte, y las desigualdades en las oportunidades que se proyectan en la vida social, por otra. Dichas desigualdades se fundan en el consenso, a veces inconsciente, y a veces no, que existe en torno a la “natural” inferioridad de la mujer, y que persisten a través de la cultura en sus dos nociones mencionadas, más concretamente a través de los “habitus” sociales de género, como hemos ya señalado: sistema de normas profundamente interiorizadas, y que son las que regulan el

comportamiento, las actitudes, la forma de movernos, las posturas del cuerpo e, incluyen la forma de utilizar el lenguaje en el mundo.

La desigualdad invisible se transmite sobre todo a través de la cultura y los medios de comunicación, es decir, a través de textos escritos y visuales que constituyen y configuran nuestra forma de pensar y nuestro conocimiento del mundo, pero, sobre todo, condicionan los modelos de identidad e identificación en los que podemos reconocernos.

La identidad se basa en categorías de conocimiento como la comparación, la percepción de parecidos y de las diferencias. La falta y, al mismo tiempo, la necesidad de poseer una imagen positiva de nosotras mismas está relacionada con supuestas “enfermedades” o “anomalías”, aunque sería mejor llamarlas “formas de resistencia”, típicamente femeninas. Si la histeria es la reacción de la mujer silenciada que, a falta de un lenguaje y un espacio en el que expresarse, utiliza su cuerpo como “texto vivo” de protesta; la deprimida, “figura emblemática de los años noventa” (De Lauretis, 1999, p. 76), es solo una “perdedora”, que traduce su malestar profundo, su sentido de “ser inadecuada”, en pasividad, en renuncia a actuar en el mundo.

Como subraya Celia Amorós (1985, p. 59) “el discurso de la mujer sobre su propia condición es el discurso del deprimido y el discurso del deprimido es el discurso del otro”. Un discurso que enseña a la mujer a concebir su propia subordinación en lo privado y su propia exclusión en lo social y cultural, como algo “natural” e “indiscutible”.

En esta línea, Bourdieu (2000, pp. 53-54) sostiene que la violencia simbólica “no se produce en la lógica pura de las conciencias concedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción”, es decir, a través de formas sociales consideradas “normales”. La violencia simbólica se mueve en el territorio sutil de las relaciones afectivas, de las sugerencias, de las seducciones, de las amenazas, reproches,

órdenes o llamamientos al orden, en el campo de lo personal, y en el silenciamiento y la exclusión de las obras, creaciones y logros de las mujeres en el campo de lo social y cultural.

La violencia simbólica persiste a través de la adhesión a un conocimiento, a un saber, a una lógica patriarcal: “cuando los dominados aplican a los que les dominan unos esquemas que son el producto de la dominación” (Bourdieu, 2000, p. 26). Entonces, las mujeres que se acercan a la cultura, a los textos, desde una posición androcéntrica solo podrán reconocer y aceptar en ellos su propia sumisión y su propia exclusión porque:

1. La cultura es una creación realizada casi exclusivamente por hombres, donde las aportaciones de las mujeres han sido excluidas u olvidadas. La única identidad posible es la masculina mientras que la femenina constituye sus márgenes, su revés, su deformación o su monstruosidad.

2. La cultura ha construido a las mujeres, sujetos históricos, como objeto de conocimiento, al mismo tiempo que les negaba la posibilidad de ser sujetos. Como sostiene Lola Luna (1996), la narración histórica ha sustituido las “voces” de las mujeres que en algún momento fueron protagonistas o intervinieron en ella. Ese patrimonio cultural perdido es irrecuperable en muchos casos: las obras de mujeres que sabemos tuvieron influencia en la cultura de su tiempo y de las que solo quedan los testimonios que los autores nos han transmitido de ellas. Sabemos que, incluso en la Grecia clásica hubo mujeres destacadas como Hypatia de Alejandría, filósofa, matemática y astrónoma, de cuya obra solo tenemos transcripciones. Tampoco sabemos nada de primera mano de Diotima, la maestra de Sócrates, sino lo que él mismo nos dice de ella en *El banquete*.

3. Si la cultura es, como dice Lotman (1987, p. 71), “memoria no hereditaria de la colectividad”, debemos concluir que dicha herencia es parcial. Por otra parte, la cuestión de la memoria-identidad es uno de los puntos fundamentales de la investigación feminista porque, como señala Annamaria Buttafuoco (1990, p. 49), la identidad de las mujeres ha sido “constantemente definida por otros” y, por lo tanto, “necesitan más que cualquier otro grupo construir una memoria que sirva de autorreconocimiento y valoración”.

4. La cultura ha creado a las mujeres como personajes, objetos de arte, pinturas, esculturas, comics, iconos publicitarios, constituyéndolas en objetos estéticos, mientras que, al mismo tiempo, les negaba la posibilidad de ser maestras, autoras, creadoras de estética. Dona Haraway (2000) ha puesto de manifiesto en sus escritos que la cultura científica es masculina, no solo porque ha excluido a las mujeres, sino, sobre todo, porque se ha definido y fundado ignorándolas dentro de la especie humana. Lo mismo puede decirse de la cultura humanística.

5. La mujer dentro de la cultura se ha caracterizado por la invisibilidad y el silencio, su escritura se configura desde el principio como resistencia porque hasta nuestro siglo, incluso las autoras que aprueban y refuerzan los modelos patriarcales de referencia, son leídas y percibidas como una trasgresión a los límites del mundo femenino. Límites espaciales, sociales y culturales que aún no han desaparecido, porque en la jerarquía de los saberes (Foucault, 1972), que es la que establece de qué y de quién se puede hablar, los discursos de las mujeres ocupan los lugares periféricos, sometidos como están a un mecanismo de exclusión.

El universo simbólico es el lugar y el medio a través del cual el ser humano intenta proyectarse y comprenderse. La realidad solo puede apreciarse a través de los signos que la configuran, pero, cuando los signos están contruidos por el grupo dominante, el de los hombres, y están contruidos “en contra” del grupo dominado, las mujeres, se produce lo que Rivera Garretas (2003, p. 75) llama “desorden simbólico” y Adrien Rich (1996) denomina “molestias textuales”, y que consiste en la imposibilidad de autoreconocerse en los modelos dados. Por tanto, las mujeres mantienen una posición “excéntrica” (De Lauretis, 1999) con respecto a su propia cultura y practican el desacuerdo con textos y autores canónicos que en diferentes momentos de la historia han descrito, definido, prescrito lo femenino en contra y fuera del estatus de la dignidad de lo humano.

En este sentido, uno de los proyectos políticos de los postfeminismos es la deconstrucción de la cultura heredada, la des-identificación con respecto a los modelos de feminidad creados por nuestra cultura, y la creación de nuevos modelos. Si es verdad que las mujeres sueñan a través de los sueños de los hombres, se hace necesario un cambio de valores, un cambio en la conducta ética que genere nuevos valores estéticos que permita a las mujeres soñar sus propios sueños.

No debemos dejar que la sociedad patriarcal defina las posibilidades de las mujeres como seres. Como sostenía Simone de Beauvoir (1987) no somos seres cerrados, sino seres abiertos a la trascendencia, que tenemos que realizar nuestros propios fines para proyectar un nuevo modelo de vida. Las mujeres no hemos sido creadas a “imagen y semejanza” (Cavarero, 1990) del hombre, como nos ha hecho creer la cultura patriarcal en la que vivimos, sino que estamos en “el camino de nuestra evolución”, como dice Maria Zambrano, que pasa por la construcción de nuestras propias imágenes.

Aún queda por mucho por hacer en el campo de la cultura y del imaginario social y la única forma de promover cambios duraderos en la sociedad es la transformación de las ideas, la transformación de la cultura. Dice Simone de Beauvoir que “escribir una obra es mostrar el mundo”. El mundo de las mujeres todavía no ha sido mostrado.

La tradición literaria tiene trazos y trozos de cuerpos al que se le asignan roles, de manera que el varón mira a las mujeres, y las mujeres se ven a sí mismas a través de los ojos de los varones –todo esto sin apuntar a orientaciones sexuales. Creadora y creada por el lenguaje del logos, a la vez que negada o vilipendiada, la mujer puede encontrarse con el cuerpo y con lo que la sociedad pide de él, de un cuerpo real a un cuerpo objetivado a merced del mercado, dirigido a un espectador imaginario, que en la distancia del no tocar, tiene a la mujer sumisa, accesible y disponible.

Las relaciones entre el poder de la dominación, la sexualidad, hacer de la “forma del saber” masculino una forma objetiva de conocimiento, y la posible configuración de un punto de vista ontológico y epistemológico es visible, en palabras de Nancy Hartsock (1999), de la misma manera que para Karl Marx, la comprensión del mundo desde el punto de vista proletario le permite ir más allá de la ideología burguesa. El punto de vista feminista permite, en primer lugar, definir las instituciones patriarcales, y las ideologías como las convenciones perversas de las relaciones humanas sociales.

En este sentido, la violencia simbólica puede ejercerse mediante la censura y la cancelación. La censura es muy eficaz, y en casos, difícil de percibir. Existen dos formas de conseguir una censura efectiva, la primera es cuando los agentes se limitan a comunicar lo que están objetivamente autorizados a decir, una serie de mensajes recurrentes que no atenta al orden de lo establecido, y tenido por natural. La segunda consiste en excluir a

determinados agentes de esa comunicación ya sea mediante la expulsión de los grupos que hablan, o de los lugares donde se habla con autoridad.

El límite de qué es aquello que se puede o no puede decir, no solo afecta a las relaciones de fuerza simbólicas que se establecen en ese grupo, y que impiden a ciertos individuos hablar, o les obligan a conquistar por la fuerza su derecho a la palabra, sino también las leyes mismas de formación del grupo, como la lógica de la expulsión consciente o inconsciente, que funcionan como una censura previa (Bourdieu, 2001, pp. 109-110).

La violencia simbólica que aparece enmascarada en el aspecto, también tiene efecto paralelo en su opuesto, la ausencia de la forma de presentación. En este caso, mediante el proceso de no-existencia, se naturaliza la ausencia de los escritos de las mujeres que persiste mediante la no reproducción cultural. La violencia simbólica se dará, por tanto doblemente. La cancelación de los escritos de mujeres supone también la ventaja de los escritos de los varones, especialmente, los que son normativos en la esfera del análisis de las relaciones del espacio doméstico, socializando lo sexual y sexualizando lo social.

2.6. Violencia simbólica en la lengua

La violencia simbólica se realiza por un acto que es a la vez de conocimiento –de la estructura, del sentido común, de la posición propia y la ajena, etc. –, de reconocimiento –porque dota de sentido subjetivo a esa estructura, ese sentido común, esas posiciones–, pero también de des-conocimiento.

Llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que se le desconozca como violencia”, al hecho de “aceptar este conjunto de premisas fundamentales, prerreflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar al mundo como autoevidente, es decir, tal como es, y encontrarlo natural, porque le aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las estructuras mismas de dicho mundo (Bourdieu, 1997, p. 120).

Si la violencia simbólica se ejerce a partir de los mecanismos de poder que constituyen al sujeto, debemos pensar en el lenguaje como uno de estos mecanismos. El estado y algunas instituciones nombradas por él detentan el monopolio de la violencia simbólica legítima, es decir, imponen una visión del mundo, construyendo visiones y divisiones que instituyen e inculcan “formas simbólicas de pensamiento comunes”, mediante la imposición de un marco de significación, de unos principios de clasificación que afectan al conjunto de la sociedad. Este es el caso, como veremos, de la RAE en nuestro país.

En *Qué significa hablar. Economía de intercambios lingüísticos* (2008), Bourdieu se presenta en contra de la lingüística que analiza a la lengua desde su interior y que excluye las condiciones sociales de producción y utilización. “Los discursos se encuentran determinados entre la estructura social en que se producen y dentro de una clase social” (Bourdieu, 2008, p. 14). Este sociólogo, en una línea parecida a la de Foucault, propone un estudio del lenguaje en el que este se considere instrumento o soporte de las relaciones de poder, a través de contextos interrelacionales y estructurales de su producción y su circulación. Por otro lado, también rechaza la lingüística saussuriana, que adopta el punto de vista de un espectador imparcial, privilegiando la perspectiva sincrónica y estructural, por encima de los aspectos prácticos y olvidando que no es la lengua la que circula entre el receptor y el emisor, sino que

las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de fuerza simbólica a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los locutores y sus grupos respectivos se actualizan bajo una forma transfigurada (Bourdieu, 2008, p. 16).

La forma en la que se ejecuta la lengua tiene importancia dentro de la economía de los intercambios lingüísticos que forman parte de una estructura del capital lingüístico.

La violencia simbólica en la lengua/lenguaje se ejerce, según Bourdieu, mediante “el orden de las cosas” a través de su formalización inherente, es decir, es la misma estructura de la lengua la que controla tanto la forma de acceso a la expresión como la forma de la misma. Bourdieu se interroga: por qué la gente no domina la mayor parte de las palabras prescritas por la lingüística, o en todo caso, cómo se dan las desigualdades

entre las palabras pronunciadas por diferentes emisores; qué ocurre cuando las personas no se dan cuenta de la forma en que hablan; cuáles son los cambios que ocurren en la estructura lingüística. La lengua que está en uso es, siempre, la que ha sido oficializada por un grupo concreto y que es reconocida como legítima.

Una explicación social e histórica debería evitar apelar a la intención del hablante o a las reglas lingüísticas para ver cómo se impone el poder simbólico. El análisis del habla es un fenómeno parecido al del intercambio de dones. Una gran cantidad de actos de habla podrán imponerse con éxito dependiendo de la posición social del emisor, en relación con el receptor, no tanto por lo que se dice o cómo se dice. Sin embargo, lo central del caso de imposición verbal no es el acto de intimidación en sí mismo, ya que este solo se producirá cuando la persona esté predispuesta a sentirlo y siempre tiene la opción de ignorar el mensaje.

La forma de explicar la violencia simbólica, especialmente si se trata de un acto de intimidación verbal, es el “habitus”, como se ha visto, es decir, las disposiciones inculcadas en el agente por los aspectos insignificantes de la vida cotidiana, en el hogar, en el comportamiento corporal, o en los múltiples modos de ver las cosas o hablar de ellas (Bourdieu, 1991b, p. 43).

Los esquemas del habitus, formas primarias de clasificación, deben su eficacia específica al hecho de que funcionan por debajo del nivel de la consciencia y del discurso, más allá del alcance del examen introspectivo y del control voluntario (Bourdieu 1979, p. 466).

Al igual que cualquier otra práctica, todo acto, habla o discurso es el resultado del encuentro entre un *habitus* y un campo. La importancia del capital cultural y, dentro de este, del capital lingüístico es para Bourdieu (2012, p. 78) “un principio de diferenciación casi tan poderoso como el capital económico”. El lenguaje no es independiente de los sujetos sociales, sino que está condicionado por el entramado social de producción y utilización y, por lo tanto, sufre también la influencia de una clase social hacia otra. La imposición de la lengua oficial, ocasiona que cualquier otra lengua espuria sea llamada “jerga regionalista o vulgar”. De ahí la importancia diferenciadora del acento de las personas como connotación de pertenencia a una comunidad o a un territorio, considerados prestigiosos o desvalorizados y que arrastran la valoración social que se les atribuye:

El lenguaje, un campo en el que se ejerce la dominación simbólica de una manera más visible, por ejemplo, la desigualdad de acento es muy poderosa en la mayoría de las sociedades, me refiero a las desigualdades relacionadas con el acento (Bourdieu, 1993, p. 67).

Para Bourdieu no es la lengua –en sentido de Saussure– la que circula entre el receptor y el emisor, sino “discursos caracterizados en un sistema de relaciones de fuerzas lingüísticas fundados en la desigual distribución del capital lingüístico”. De esta manera, la competencia lingüística, además de ser una capacidad técnica, depende también de la colocación social de los individuos, para quienes el acceso al lenguaje “oficial”, monopolizado por los grupos dominantes, es desigual. La violencia simbólica en la esfera del habla, no se manifiesta abiertamente

como en las correcciones —coyunturales o constantes— que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, consciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico —con todas las formas de eufemismos— y de su sintaxis; o en la angustia que les hace “perder los nervios” incapacitándoles para “encontrar palabras” como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua (Bourdieu, 2001, p.26).

La violencia simbólica se adecua a los patrones simbólico-culturales elaborados desde una concepción andro-logo-céntrica:

- 1) Se manifiesta a través de los signos y sentidos que se especifican de acuerdo con las posiciones y las disposiciones entre los géneros.
- 2) Aparece “como una aplicación más de un sistema de relaciones de sentido perfectamente independiente de las relaciones de fuerza” (Bourdieu, 2000, p. 20), y logra determinar, a través de la socialización de género y de una práctica continua, la subordinación de las mujeres.
- 3) Constituye una subordinación genérica que se vincula a otros órdenes socioculturales. Impone y reproduce jerarquías, significados y valores simbólicos, que producen: invisibilización, discriminación, minimización, negación, diferenciación, desvalorización, deslegitimación, coerción

simbólica, dominación sexual, inferioridad y, sobre todo, subordinación simbólica.

Bourdieu, rescata la subjetividad frente a la dominación objetiva de la palabra saussureana y reivindica el papel social del discurso donde la lengua oficial impone sus competencias y su monopolio, restringiendo el acceso a las clases sociales bajas y a las mujeres, puesto que los intercambios lingüísticos conllevan una violencia simbólica que no se encuentra solo en los discursos, sino en las *hexis* corporales, es decir, en los gestos, las actitudes, etc.

Javier Gomá (2009) expone que se abusa del lenguaje de la liberación cuando lo que urge es preparar las condiciones culturales y éticas para la emancipación personal. El autor destaca la categoría *vulgaridad*, positivizándola como la que otorga valor cultural a la libre manifestación de la espontaneidad estético-instintiva del yo. El filósofo español parte de que el saber hace más conscientes y más libres, y que, una vez descubiertos los injustos presupuestos ideológicos de las culturas, donde incluyo al patriarcado, aunque que el autor no lo menciona, no se trata de socializarse para ser responsable y productivo, sino de socializarse para una individualización más auténtica.

La interpretación que Gomá desarrolla de la individualidad, en la línea de “lo personal es político” de Friedan (1963), es que quien se socializa, asumiendo las instituciones y costumbres de la polis, se convierte en “persona pública”, sin que adicionalmente tenga que participar en la toma de decisiones referentes al autogobierno, integrarse en partidos políticos o asociaciones, movimientos sociales, voluntariado, o tenga que expresarse a través de la comunicación social. La realización de alguna de estas sería un *plus*, pero no una novedad.

Se establecen así lazos de unión bidimensionales entre la Lengua y las personas, como individuos e individuos diferentes, pero iguales en su vulgaridad o, como comunidad vulgar, entes participantes del hecho comunicativo. De lo que no habla Gomá, ajeno al *techo de cristal*, es que se impone un rictus que impide la fluctuación en el sistema comunicativo, por igual de hombres y mujeres, lo que implica que son relaciones de poder, *quid* de la cuestión.

Podemos identificar dos puntos de partida de lo que se entiende por Lengua, uno desde la perspectiva patriarcal e institucional y otro, desde la individualidad y coincidente con puntos de vista próximos o incluidos en el feminismo. Es el momento de introducir el género como indicador y no solo como categoría, y de esta manera, comprobar si esa historia y cultura, unión, vínculo y hermanamiento es excluyente para con las mujeres desde ambas perspectivas.

Se puede recurrir al conocimiento de cómo funcionan las diferentes estructuras de una lengua y cómo se interrelacionan con los factores individuales y su entorno: social, económico e histórico, es decir, el sistema denominado lingüística¹¹, incluyendo en esos factores los estudios de género. Es particularmente necesario que se parta desde las nuevas bases de la filología actual en la que los viejos preceptos quedan invalidados.

¹¹ Martínez también usa el DUE como *alteridad* al DRAE. Si la RAE en 1931 entendía la Gramática como “el arte de escribir y hablar correctamente” y Moliner define arte como “manera como se hace o debe hacerse una cosa” o también “cualquier actividad humana encaminada a un resultado útil, que tiene un carácter más práctico que teórico”, la gramática sería más práctica que teórica y buscaría enseñar “cómo se debe hablar y escribir”. “La lingüística moderna rechaza todos estos conceptos que exponían las gramáticas tradicionales. Su ámbito de estudio es la variada manifestación del lenguaje. No tiene pretensiones prescriptivas, es decir, no pretende enseñar a hablar ni bien ni mal a nadie. Es evidente que toda persona aprende a hablar interactivamente con su entorno familiar y social, y además, habla bien en cualquier caso sin necesidad de enseñarle [...]. Por otra parte, tampoco se piensa que la lingüística sea un arte, sino más bien una ciencia”(Martínez et al., 1998).

Como todo sistema, la lingüística tiende a la entropía, entendida como incertidumbre o como

una distribución de la probabilidad que asigna varias posibilidades a un conjunto de mensajes [...]; en otras palabras, si la entropía es máxima, es decir, si todos los mensajes posibles son igualmente probables, entonces también la ignorancia del receptor es la máxima [...]. Se reconoce que, para toda explicación del mundo que pretenda ser completa, no bastan las teorías de la física o la química, se requiere añadir la teoría de la información (Shannon y Wiener). La naturaleza debe ser interpretada como materia, energía e información (Corsi, 2004, pp. 194-196).

Esta entropía permite a la persona hablante formular tantas posibilidades como considere, con la condición de que el hecho comunicativo se dé lugar, y la objeción entrópica, en otras palabras, que con la voluntad garantizada, el mensaje se entienda – se decodifique - como el emisor cristalizó antes de codificar. En el caso del tan discutido uso de “@” para designar igualmente varón o mujer: la persona lectora que pretende comprar un libro de autoayuda que se ilustre con “Sé tu mism@”; y el mismo caso si nos atenemos a las recomendaciones, “Sé tú mismo”. La decodificación será de género neutro, si se trata de mujer, y si es varón, en caso masculino, reforzando así dos de los tres roles: masculino y neutro. La violencia simbólica contra las mujeres en la lengua, en los diferentes niveles de la lingüística que la componen como las reglas convenidas en gramática u ortografía, que se mencionarán inevitablemente en contadas ocasiones, se centra de forma específica en la semiótica, ciencia que patentó la existencia simbólica:

“Una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social” como lo definía Saussure (1976) a principios del siglo XX.

La importancia de incorporar el simbolismo y la semiótica a los Estudios de Género radica en la intencionalidad del mismo, desde el empirismo de la Ciencia Lingüística a florado en los diccionarios, y que no tendría utilidad si no fuera porque, como señala Esther Forgas,

El texto lexicográfico es un especial tipo de descripción, la descripción científica, que ha sido ya objeto de interés por parte de numerosos analistas del texto, en la que no intervienen los factores subjetivos ni estetizantes de otros tipos de descripciones insertas en textos literarios o persuasivos. [...] deberemos tener en cuenta [...] los rasgos explicativos que el tipo de texto llamado diccionario posee, en relación con su carga intencional. Así, el diccionario, que por su estructura retórica general pertenecería a un tipo de texto descriptivo, por su intencionalidad pertenecerá al tipo explicativo, de ahí su condición discursiva mixta (Forgas, 2002, p. 4).

Por esa condición discursiva mixta es necesario actualizar la actual ampliación sintagmática de la lingüística –por la que la unidad mínima de expresión no es solo la frase como se ha venido a difundir antaño, sino la frase y su contexto, es decir, el texto completo– y este, en relación a las mujeres y hombres y su correspondiente creación cultural, el género, las relaciones y vínculos que se crean, mantienen o disuelven simbólicamente.

La violencia¹² contra las mujeres se ejerce desde la Lengua como parte integral del discurso completo, un discurso androcéntrico donde el género morfológico, por defecto masculino/neutro, marca la otredad del femenino, básicamente, al comenzar errando desde la base de construcción de la ciencia lingüística lexicográfica, al dotar los diccionarios de una casi total invisibilidad de la existente aportación de las mujeres a la literatura en su más amplio sentido –no solo narrativo o escrito, sino cualquier tipo de documentación reproducida para la posteridad–, así como en el estricto –textos literarios dependientes de los mercados editoriales–, desde el feminismo, el postfeminismo u otros.

Es visión y misión hacer visible esta violencia contra las mujeres ejercida desde la Lengua y sus herramientas, los diccionarios, desde la perspectiva del discurso simbólico. Es motivación también, en sintonía con el objetivo principal, aportar y apoyar acciones que pongan freno a la desigualdad entre sexos en todos los campos del conocimiento, y en concreto, en los objetos emergidos por la ciencia lingüística, diccionarios perpetuadores de lo que Victoria Sendón De León (1994, p. 90) denomina ser una enfermedad estructural y sistémica “que se llama patriarcado, realidad que no podemos analizar en toda su dimensión si no recurrimos al elemento simbólico”.

En esta línea, se plantea que los diccionarios son espejos donde mirarnos como comunidad, pero también que retroalimenta a la individua y al individuo y, de esta manera, define y hace saber quiénes somos:

¹² DUE: Violencia. 5 ("Cometer") Acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien.

Un diccionario puede revelarnos, más allá de la definición misma que ofrezca, diversos aspectos de hondo significado a la hora de estudiar la historia y la cultura de una nación (Camacho, 2000, p. 167).

Mientras para la Real Academia Española de Lengua - en adelante, RAE -, la lengua es “el sistema de comunicación verbal y casi siempre escrito, propio de una comunidad humana”, es decir, una comunidad humana como una unidad colectiva homogénea, un todo, María Moliner concibe el diccionario como compilación de términos que “iconizan” la cultura de una nación, en concordancia a lo que expone Iris Marion Young que cuestiona el modelo de *ciudadanía universal* que es la perspectiva desde la que parte la RAE, como un “ciudadano universal [que] no tiene cuerpo, es razón –masculina– desapasionada” (Pateman, 1986, p. 1) en beneficio de una *ciudadanía heterogénea*, siendo esta la perspectiva de la mayoría de las mujeres lingüistas que se encuadran en un discurso feminista:

La lógica de la identidad niega o reprime la diferencia [...]. Ninguna manifestación puede tener significado como no se destaque por su diferencia respecto de otra manifestación. [...] La diferencia, sin embargo, no es completa alteridad o una total ausencia de relación sino atributos compartidos (Young, 2000, p. 187).

En esa masa uniforme propuesta por la RAE en la que no se dirimen las diferencias de la ciudadanía heterogénea de Young, se puede ver a Foucault, quien resaltó que “no es necesario morir realmente para ser matado físicamente, ya que también es una forma de

muerte la exclusión, la negación, el exterminio o la ignorancia del otro” (Foucault, 1984, p. 80).

Otro de los hechos filológicos que igualmente corrobora que la Lengua está íntimamente relacionada con la cultura androcéntrica es la actividad de traducción. “No se traduce de lengua a lengua, sino de ‘habla’ a ‘habla’, es decir, de un texto a otro texto” (García, 1989, p. 36). Esto significa que “en los actos de discurso, ciertas expresiones lingüísticas tienen por misión denotar, es decir, señalar e identificar magnitudes extralingüísticas (los referentes)”, que no son extrapolables entre idiomas. La luna es de género masculino en árabe o alemán, con lo que el referente será diferente en idiomas donde la luna tiene por género gramatical el femenino.

Especialistas en la traducción como John Dewey, Roman Jakobson, Benedetto Croce y Umberto Eco coinciden en que la función primordial de la traducción es la emotiva “aquella con que el espíritu cognoscitivo toma posesión del mundo y convierte la impresión en expresión, la emoción en palabra” (Croce, 1997, p. 23) y el medio por excelencia [es] la connotación, es decir, una denotación de varios grados. El referente no existe como preestablecido, sino que se produce en cada lectura.

De esta manera se evidencia la separación cultural entre Lenguas, transportadoras todas de un bagaje cultural propio y con un punto en común que universaliza el androcentrismo, según Celia Amorós:

Si lo genéricamente humano es el producto de un solapamiento de lo masculino con lo humano, éste es el producto de una “universalidad sustitutoria”; en este caso, una particularidad (la masculina) se ha

apropiado exclusiva y excluyentemente de lo Universal (Amorós, 2004, p. 74).

CAPITULO III

EL DESORDEN SIMBÓLICO DE LAS LENGUAS:

INTRODUCCIÓN A LA TRANSVERSALIDAD DE DISCIPLINAS

SOCIALES Y HUMANISTAS EN LA CONSTRUCCIÓN

LINGÜÍSTICA DE LOS GÉNEROS

Tras el anterior capítulo, ya tenemos herramientas suficientes para analizar, con las categorías sexo y género, la configuración de poder del sistema sociocultural y que, según los postulados feministas, se revela patriarcal, androcéntrico y de manera transversal en el conocimiento occidental. Para analizar el sistema lenguaje/lengua, usaremos los enfoques que propone Scott (1996), centrándonos en el primero de ellos: la explicación de los orígenes y el funcionamiento del patriarcado, en nuestro caso. Los otros dos enfoques que propone –la explicación “material” marxista y el psicoanálisis- se usarán puntualmente como soporte al primer enfoque.

La elección de esta primera forma de análisis, propuesta por Scott (1996), radica en nuestro posicionamiento con las teorías de Patrizia Violi (1991) que revisa la categoría de género en las lenguas contemporáneas. Utilizando su metodología, se hace necesaria una revisión diacrónica del origen conocido de estas lenguas, el indoeuropeo y el proto-indoeuropeo (centrados en el hitita).

Por un lado, nos preguntamos si es en esta protolengua donde el régimen de fuerzas de poder patriarcales interfieren en los marcos conceptuales de la disciplina lingüística/simbólica, y por otro, si la narrativa que encontramos explicando el fenómeno, continúa desarrollando roles asignados tradicional y culturalmente¹³ de forma sesgada.

Esto nos permitirá llegar a la propuesta de la lingüista italiana Patrizia Violi (1991) que encuentra la diferencia sexual inscrita en las lenguas en su naturaleza simbólica, en un nivel profundo de organización semántica:

¹³ Entendamos, en este caso, por tradicional la parte cultural del rol que se ha heredado y no está en el centro de la discusión, y por cultura, el hecho sincrónico de cambios y transformaciones innovadoras, normalmente al margen.

Es en este nivel [profundo] en donde lo masculino se coloca como término fundador, como sujeto, y lo femenino como su negación, su límite, y al mismo tiempo como su condición para existir. Si efectivamente es cierto que un término no puede definirse nunca por sí mismo, sino sólo por su relación de oposición con otro término, lo masculino puede existir únicamente en cuanto contrapone a lo femenino y lo construye como algo suyo, como su negación. Lo femenino se sitúa así con la doble postura de ser límite de lo masculino y a la vez su condición para existir (Violi, 1991, p. 68).

Sin entrar a discutir las Teorías del Discurso, debemos entonces reinterpretar la Historia del lenguaje/lengua con los mismos datos de los que esta disciplina se ha provisto, añadiendo el enfoque feminista, al entender que:

las propiedades o relaciones sociales de clase, género o etnicidad, por ejemplo, son asociadas sistemáticamente con unidades estructurales, niveles, o estrategias de habla y de texto incorporadas en sus contextos sociales, políticos y culturales (Van Dijk, 1996, p.16).

En el nivel superficial y perceptible del lenguaje, morfosintáctico y fonético, el canon nos dice que el sistema sexo/género funciona de forma mecánica, mediante concordancias, sin posibilidad de análisis objetivo (Violi, 1991, p. 41). Pero en el nivel semántico, aceptamos que el femenino sirva de punto de referencia negativo de lo masculino, que sería el término positivo en un binomio, como hecho biológico. Pero esta

es una interpretación que nos llega de una tradición más cercana que aquella del indoeuropeo. En aquel tiempo, lo corpóreo tiene un papel fundamental en la comunicación social que, para Violi, es precisamente el anclaje de la lengua:

en la base misma de la significación se encontraría por tanto una primera atribución de valores que no son sólo significados, sino también emociones y sensaciones conectadas con los niveles más elementales y profundos de nuestra organización perceptiva, lo corporal y lo biológico (Violi, 1991, pp. 115-116).

La estructuración arcaica de las lenguas se manifiesta con más fuerza en el paradigma de los géneros gramaticales, nos dice Violi (1991). Como veremos más adelante, de una no diferenciación sexual gramatical, en un momento dado comenzó a evidenciarse el femenino. Sin embargo, las lenguas indoeuropeas actuales (aquellas del latín, eslavo, y germánico, principalmente) terminan por difuminar el nuestro primero, y de forma conveniente, tanto el cuerpo como la representación de las mujeres posteriormente. Es evidente, pues, que se ha llevado a cabo un proceso con base en preceptos patriarcales que “en la lingüística, así como en todas las ciencias androcéntricas”, ha sido obviado ya que “la diferencia sexual ha sido un concepto relegado al olvido, desprovisto de valor”, nos dice la filóloga chilena Andrea Franulic Depix (2015), pasando desapercibido.

Para acotar este amplísimo debate, pondremos un contexto antropológico crítico en el que se advierta, desde un punto feminista, sobre las interpretaciones canónicas de los inicios de la Historia y antes que esta, la prehistoria. En el apartado “la creación del

sujeto histórico”, atendemos al contexto en el que la individualidad femenina ha podido describirse, reflexionarse y construirse como sujeto cultural antes o durante la creación del patriarcado como fuerza exterior, encuadrados en una configuración de poder arcaica y sus procesos de interacción social. *Per se*, recapitula Violi (1991), el sujeto:

Cuando no está expresamente excluido del lenguaje en cuanto sistema (Saussure), el sujeto se introduce sólo o en cuanto función lógica racional (mentalismo chomskiano), o expresión de la consciencia transcendental (Benveniste) o está totalmente determinado por los códigos y los procesos culturales de la significación (Eco) (Violi, 1991, p. 143).

Con este sujeto *deconstruido*, a lo femenino simbólico, mitológico y a aquello que se comunicaba socialmente, se introdujeron patrones e interpretaciones androcéntricas, para el uso de las generaciones coetáneas, que se han ido reforzando de diversas formas hasta las generaciones presentes, permitiendo una relectura histórica desde esta misma perspectiva y que se nos presenta evidente. Se debe, en este trabajo, corregir esta deficiencia:

En este punto podemos empezar a develar que el supuesto masculino universal genérico es en realidad la huella lingüística de la exclusión de las mujeres y lo femenino, de todo acto humano en la historia. La historia es, literalmente, la historia de *el hombre*. [...] Esta ambigüedad y vacilación son muestra de que el significado de hombre no está consolidado como

sinónimo de toda la humanidad, y que el masculino no resulta ni universal, ni genérico, ni incluyente (Rosso, 2011, p. 142).

Para aclarar esta afirmación, con la arqueolingüística, indagaremos en los orígenes de las ramas lingüísticas europeas, el protoindoeuropeo, el indoeuropeo y el hitita en especial, con los estudios feministas o aquellos que pueden ser útiles para este fin, conscientes de que

como lingüistas y antropólogos celebramos la diversidad humana. Nos asombra el poder mediante el que los seres humanos construyen una infinita variedad de universos simbólicos, cada uno de ellos dotado de una intrincada sutileza y de una organización tan depurada que nuestras ciencias no llegan a abarcarlos en su totalidad (Hill y Hill, 1986, p. 446).

Enmarcada en el postmodernismo feminista que discute los supuestos científicos más fundamentales, nuestra tesis tiene como base principal demostrar que, con una interpretación desde la óptica androcéntrica actual, no se puede inferir adecuadamente en los eventos del pasado. Frente a ello, se realiza la hipótesis de que el lenguaje desde el que surgen la gran mayoría de lenguas europeas fue una creación donde las mujeres desarrollaron un papel activo y relevante en el que se veían a sí mismas: “allí donde se instalan ideologías y religiones” (Kristeva, 1969, p. 6).

Las hipótesis que extraigamos sobre la organización social y cultural son indicadores del modo de vida de los seres humanos en un contexto dado. El objeto de estudio es la manera en la que un grupo de personas viven en un contexto geográfico y

ecológico, un hábitat, y cómo se organizan e interactúan (Rossi & O'Higgins, 1981, p. 45), teniendo en cuenta también la asignación que nos aporta la visión de un sistema sexo/género.

Preguntarnos hasta qué punto la combinación de estos elementos se construye el “sujeto histórico” y este se refleja y se hace mediante el lenguaje, nos ayudaría a hacer las mismas preguntas a nuestras sociedades actuales, además de resolver cómo fue la interpretación del sexo y del género en un hipotético proto-lenguaje/lengua y sociedad y, de esta manera, ver las conexiones, correlaciones o interrupciones que hayan ocurrido hasta nuestros días. Patrizia Violi aclara que “cualquier teoría del lenguaje es una teoría del sujeto” (Violi, 1991, p. 127)¹⁴. De eso se trata cuando nos referimos a la construcción del sujeto histórico, aunque para ser más ortodoxos, deberíamos referirnos a “la sujeta histórica”, ya que vamos a centrarnos en la formación del género femenino gramatical como categoría diacrónica.

Como nos explica Hernando, no es que no hubiera un interés en la Historia de la Antropología en estudiar las dinámicas comunitarias del pasado que “afectaban al proceso identitario de los hombres [...], aunque no ha tenido problema en que la Arqueología del Género los identificara en las mujeres” (p. 34). La cuestión está en que se ha aplicado a las mujeres el mismo patrón con el que se representa a los pueblos “indígenas para el mundo europeo en el orden evolucionista” (Aranda Jiménez, 2015, p. 34), una fase kantiana identitaria ya superada de inmadurez que caracteriza a mujeres y a menores. Nuestra interpretación con base en esta antropóloga es que tanto mujeres como varones tienen capacidad de identidad relacional, o identidad de género, en el nivel en el que “sólo

¹⁴ Patrizia Violi (1991). *Feminismo y Teoría del Discurso*. P. 127

la representaron en su etapa de inmadurez cultural, en el estadio que hoy caracteriza a los cazadores-recolectores” (Hernando, 2015, p. 34).

En el campo de los Estudios de las Mujeres, los límites desaparecen mediante la reflexión sobre la experiencia femenina y las aspiraciones feministas. Son mujeres quienes actúan significativamente como agentes-sujeto, observadoras del mundo y de sí mismas, de forma consciente o inconsciente, desde fuera de la interpretación de la cultura heredada. Se puede decir que los Estudios de la Mujer, son aquellos debates metodológicos y epistemológicos que surgen desde las propuestas feministas para afianzar más las diferentes áreas y temáticas sobre la mujer. No cabe otra opción que la de denunciar estos límites naturalizados, no equitativos, ni igualitarios entre unas y otros. Es más, se correlacionan en una supremacía y abuso del varón con respecto a las mujeres. Igualmente, también emerge y se visualiza la inercia, intervención y manipulación humana que quita valor a la producción y reproducción de los escritos de mujeres, que mantiene el *status quo* androcéntrico, patriarcal y machista (no siempre en ese orden, no siempre los tres casos a la vez) del que no queda exenta la Comunicación.

La Historia de las mujeres nos provee de datos, hechos, evidencias y teorías fundamentadas que nos llevan a la conclusión de que la participación de las mujeres en la creación cultural era mayor de lo que se ha venido mostrando hasta ahora. Como creadoras describían realidades y fenómenos que necesitaban expresar desde su experiencia de mujeres en el mundo, siendo el lenguaje en sus diversas manifestaciones, la escritura en especial, una forma de expresión más que desarrollarían como artistas. Esto se puede inferir de la enorme cantidad de figuras femeninas, que se interpreta representan a la Gran Diosa, al tiempo que también se decoraban con signos y símbolos la cerámica,

las zonas de culto, y presumiblemente, los cuerpos tras un largo periodo de muertes *naturales* en la adaptación biológica.

Al tomar la pregunta de Kristeva de cómo pudo haberse pensado el lenguaje (1988) y aplicar el sistema sexo/género, proponemos que el lenguaje fue pensado por mujeres que se quisieron ver simbólicamente en ellas, dejar su huella - como ya hicieran en las pinturas rupestres -, dejando constancia de su autorrealización, conscientes de que el primigenio género animado/inanimado era residual e insuficiente¹⁵, queriendo denotar el femenino como la representación simbólica de la Gran Madre, como respuesta a las invasiones de los pueblos guerreros que importaron el patriarcado, según nos cuenta la antropóloga Gimbutas (1979, 2013).

La llamativa y evidente uniformización que presentan entre sí los representantes de las primeras élites de la Prehistoria europea (Hernando, 2005, p. 37) podría haber provocado una respuesta en la identidad relacional del varón con el lenguaje. Como referente humano reflejado en el término usado, la distinción del femenino le deja relegado a confundirse simbólicamente con lo neutro/común¹⁶, no solo en lemas generales, sino también con los referentes de aquellos varones que se podrían considerar *no masculinos*¹⁷, como subgrupo segregado. En la línea crítica, tanto la Arqueología como

¹⁵ Con este fenómeno, se dio muy posteriormente en la lengua rusa pero de forma inversa, para diferenciar el masculino del neutro en el que había quedado difuminado.

¹⁶ Como hemos visto que sucede en el ruso, creando en su periodo arcaico, de nuevo, una distinción animado/inanimado de los tres géneros masculino/femenino/neutro, o en lenguas romances, que evitarán su uso cuando se interpreta como inanimado haciendo que desaparezca el neutro.

¹⁷ Con las siguientes citas pretendemos mostrar que las actitudes y/o orientaciones sexuales diversas se han dado a lo largo de la Historia, no desde el prisma provocativo heteropatriarcal, sino desde el hecho de que eran prácticas existentes con un posible recorrido histórico anterior. Moreno Resano (2007) afirma: “según indica Eusebio [de Cesarea]: una especie de hombres afeminados... aplacaba al demonio con el vicio afeminado y se permitía a la esposa y a las hijas prostituirse libremente. [...] También los cultos de Heliópolis son presentados por Eusebio como ejemplo de inmoralidad en la Teophania, pues allí, según el autor: “las mujeres unidas en legítimo matrimonio [...] participaban en un misterio de Afrodita contrario a

la Etnoarqueología, “han contribuido de manera fundamental a la construcción de un discurso de la verdad [en términos de Foucault] en el que se niega la importancia de la comunidad y los vínculos humanos para la supervivencia del ser humano” (Hernando, 2015, p. 34).

La propuesta es arriesgada, pero si contamos con los marcos conceptuales adecuados, sólo debería ser denostada por las mismas cuestiones por las que se duda de las explicaciones canónicas donde el lenguaje es por defecto masculino.



Fig. 6. Fetești – La Schit. Représentation anthropomorphe féminine no. 2 / Reprezentarea antropomorfa feminină nr. 2.

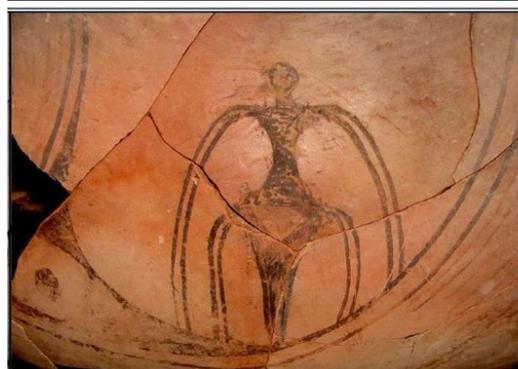


Fig. 5. Fetești – La Schit. Représentation anthropomorphe féminine no. 1 / Reprezentarea antropomorfa feminină nr. 1.

Ilustración 1 – Representaciones de mujeres en vasijas de Fetești – La Schit (Boghian *at al.*, 2007, p.3)

las leyes” (p. 465). Por su parte, Blázquez Martínez (2007) señala: “Los días solemnes la multitud se congregaba en el templo. Muchos galos y hombres dedicados al culto sagrado celebraban orgías y se herían los brazos; otros tocaban flautas y pequeños tímpanos. [...] El joven que se volvía frenético, se desnudaba gritando y se marchaba; cogía un cuchillo, se castraba y corría por la ciudad con los testículos en la mano” (p. 535).

En esta línea, al tratar esta construcción del sujeto en la Historia, es necesario nombrar la debatida hipótesis de Benjamin Lee Whorf y Edward Sapir, etnólogos, antropólogos y lingüistas, como ya hiciera Lévi-Strauss (1963). Con esta propuesta, se supone una correlación, parcial o total, entre la lengua nativa y la forma que modelamos el pensamiento, es decir, la estructura de una lengua debe determinar, en cierta medida, el modo de percibir el mundo:

Las personas que utilizan acusadamente gramáticas diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo (Whorf & Sapir, 1971, pp. 249-262).

Estos autores norteamericanos propusieron una hipótesis “fuerte” por la que la lengua de una persona monolingüe determina su conceptualización, memorización y clasificación a nivel semántico, aunque influya su forma de asumir los procesos de transformación y estados de las cosas. Y una opción “débil”, donde la influencia es menor pero donde dos hablantes de diferentes lenguas ante el mismo hecho en las mismas condiciones resolverían una situación de forma diferente.

Esta hipótesis se puede cruzar con lo que indica Lerner (1990):

El dios creador define mentalmente la naturaleza que va a tener su creación: cuando en su imaginación ya tiene la forma definitiva y le ha dado un nombre, el dios dibuja su figura con lo cual adquiere plena vida. [...] Dar un nombre tiene un profundo significado dentro del sistema de creencias de la antigua Mesopotamia, revela la esencia de su portador y lleva consigo un poder mágico. Con la institucionalización de los símbolos del género patriarcal, la simbolización de la capacidad de crear, como el concepto de dar un nombre, simplifica el alejamiento de la diosa madre como principio de poder creador único. (pp. 230-231).

Cuando Lévi-Strauss (1963) se pregunta por esta hipótesis de Whorf, lo hace al encontrar un paralelismo entre el trabajo de las personas que se dedican a la Antropología y la Lingüística. El antropólogo minusvalora la hipótesis de Whorf y Sapir o cualquier relación causal entre cultura y lenguaje –como aquello que no es simbólico-. Pero su crítica, como él mismo reconoce a lo largo de su exposición es exclusivamente sincrónica (1963, pp. 87-89), terminando con la cita de Benveniste por el que al final es un “problema metafísico de la congruencia entre mente y universo” (1963, p. 90):

¿No podría decirse que una sociedad que acuerda a las mujeres una importancia que se les niega en otras partes, debe pagar bajo otra forma el precio de esta licencia? El precio consistiría, en este caso, en la incapacidad para pensar el género femenino como una categoría homogénea. Una sociedad que, en oposición a casi todas las demás, reconociera a las mujeres una plena capacidad, estaría obligada, a su vez, a asimilar una

fracción de sus mujeres —las niñas aún muy jóvenes para desempeñar su papel— a animales y no a seres humanos. Pero al proponer esta interpretación no postulo una correlación entre lenguaje y actitudes, sino entre expresiones homogéneas, ya formalizadas, de la estructura lingüística y de la estructura social (Lévi-Strauss, 1963, p 63)

La comparación sistemática de distintos grupos humanos, a través de sus variantes, implica un relativismo cultural, no etnocentrista, que exige cierta imaginación para adentrarse en la mente de un cuerpo, de una cultura originaria con un código de comunicación, donde los fenómenos estaban bajo el control de los varones, como advierte Rubin (1986). Este viaje diacrónico es tan necesario como el viaje interior que realizábamos en la sección anterior con Kristeva, Zavala o Cavarero hacia la identidad y el cuerpo, ya que se resaltan no sólo las diferencias, sino ver las concomitancias, es decir, “explicar lo que las diferencias entre sociedades tienen en común” (Lévi-Strauss, 1963, p. 265), en búsqueda de una estructura de signos compartidos, con principios que gobiernen el intelecto humano que los generan. En cierta manera, es poner a prueba lo que defendía el psicólogo ruso Lev Vygotski, que el pensamiento y el lenguaje se desarrollan de forma diferente pero confluyen en un momento dado.

En el aspecto culturológico se encuentran las disciplinas relacionadas con la lengua: el estudio de la estructura – fonología, gramática, léxico –, el significado de los términos y, sobre todo, las más ligadas con el contexto cultural del significado – semántica, semiótica, simbolismo – y los modos de hablar, los niveles suprasegmáticos de la lengua. Ahí es donde se encuentra el foco entre cultura y lenguaje. En el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari (1974), la escritura salvaje es un modo de inscripción que se realiza

en el cuerpo (o el cuerpo de la tierra) y lo consideran independiente del lenguaje hablado: “la voz y lo escrito forman dos subsistemas formalmente independientes de inscripción; ninguno sirve como significante para el otro” (1974, p. 72) y una autoridad en el ritual (chamán, grupo social, o de toda la comunidad) confirma la aceptación con base en el dolor sufrido en el proceso de inscripción. La autonomía de lo gráfico y la voz, según los autores, desaparece cuando ya hay un Estado “imperial”, cuando la escritura suplanta a la voz y la subordina:

la voz ya no canta pero dicta, hace decretos; la grafía ya no baila, deja de mover los cuerpos, se establece por escrito en tablas, piedras y libros; el ojo se pone a leer (Deleuze y Guattari, 1974, p. 223)

La estructura del lenguaje está constituida, en lo perceptible, por fonemas y morfemas, cuyos conjuntos constituyen los distintos modos de hablar, que prevalecen y se distinguen en las distintas sociedades. Si el cambio permanente a la que está sometida la estructura del lenguaje obedece a ciertas leyes propias, relativamente independientes del cambio cultural, no sucede lo mismo con la semántica, que se va a ver influenciada por parámetros de poder. No es entonces que haya una relación entre cultura y lenguaje como se ha venido proponiendo sino entre cultura que afecta a la semántica y que esta va a determinar su relación con el resto de elementos del lenguaje –y viceversa-

2.1.1.- Lingüística Antropológica Y Sociolingüística

De la unión entre la Lingüística y la Antropología aparece la Lingüística antropológica, dentro de la Antropología sociocultural, que constituye prácticamente una disciplina autónoma debido a sus métodos propios y a su desarrollo histórico. Sigue las normas establecidas de cualquier otra ciencia y permite aproximarnos a las configuraciones *ad hoc* del lenguaje y la lengua con su contexto sociocultural. De esta manera, es posible aplicar un análisis desde el sistema sexo/género con el que proponer algunas hipótesis que apoyen o cuestionen los parámetros patriarcales.

En esencia, la Antropología socio-cultural, en toda su amplitud y a través de sus diversas disciplinas, dirige sus esfuerzos al estudio y análisis de los fenómenos culturales y sociales, así como sus conexiones mutuas, es decir, la relación e interdependencia entre cultura y sociedad. La antropología, además de analizar este binomio en sí mismo, se ocupa también de las relaciones con los fenómenos biopsíquicos que constituyen las percepciones individuales y sociales, de las interrelaciones entre cultura y personalidad. A estas, indiscutiblemente, se les añade no ya el lenguaje/lengua, sino también la visión adoptada mediante la tradición con sesgo androcéntrico y patriarcal que, si no se identifica, deforma la manera en la que se cuestiona esta tradición dada.

Este compromiso social de la Antropología debe reflejarse en su preocupación por el destino y el mejoramiento de las condiciones de vida del objeto de estudio. De esta manera “se prueba el humanismo de la antropología” que es condición inseparable de su propia existencia” (Wolf, 1964, p. 73). No es esta una idea ajena a la lingüística. Con las ciencias humanistas en general, se pretende la mejora de las condiciones de vida de las

personas que habitan el planeta. La definición que María Moliner realiza de en su diccionario de “Ciencia” es:

Conjunto de los conocimientos poseídos por la humanidad acerca del mundo físico y del espiritual, de sus leyes y de su aplicación a la actividad humana para el mejoramiento de la vida (Moliner, ed. 2007).

La que proporciona la Real Academia Española sobre el mismo lema:

Conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales (DRAE, ed. 2012, artículo enmendado).

Al escudriñar ambas conceptualizaciones, resalta cómo Moliner emplaza al ser humano como origen y fin de la Ciencia, y con ello, origen y finalidad de quien la debe disfrutar, pero dando a entender que sin esta ciencia, no podría nunca llegar dicha mejora. La lingüista presenta la Ciencia con un carácter corpóreo y tangible, práctico, para “el mejoramiento de la vida”. Así marca una dirección que si bien puede estar basada en postulados republicanos del final del siglo XIX, casa perfectamente con algunos postulados feministas del siglo XX que abogan por el cuidado de la vida, la *cuidanía*. Como indica la estudiosa aragonesa en el prólogo a su primera adición, pretende “completar aquella definición de la RAE” (1967, introducción) por la que *Ciencia* se encamina exclusivamente a “deducir principios y leyes generales”, obviando experimentadores y personas beneficiarias.

Al nivel lingüístico, en otras palabras, la concatenación de hechos, datos y evidencias es insuficiente si a esta no se le pregunta lo que queremos saber como relato, como producción artística. Lotman (1970), junto con Walter Mignolo (1978), considera que se puede crear una concepción polisistémica del texto, tal que la cultura pueda ser entendida como un complejo semiótico acomodado a la dinámica de distintos campos de producción, a sus agentes y mecanismos (Hernández, 2008). Si consideramos que la metáfora es una forma artística, esta forma parte del discurso, ya que “el contenido conceptual de la obra es su estructura” (Lotman, 1970, p. 23).

Pero, igualmente, como “entidad lingüística” la metáfora sirve como material con el que construir una estructura con reglas “de transgresión del sentido”, que permite crear símbolos monosémicos o polisémicos (Lejarcegui, 1990, p. 135). Como aclara la filóloga vasca Lejarcegui, basándose en palabras de Carlos Bousoño (1985), si el “desgarro [que produce la metáfora] no conduce al chiste o al absurdo, conducirá indefectiblemente a la poesía” (Lejarcegui, 1990, p. 142). Esto, aplicado a la retórica, hace que surja un discurso poético, evolucionado desde el mito al relato actual en el que, “como no se metaforiza sobre la totalidad de un texto, es necesario el inventario de los focos semánticos que se van a manipular” (Lejarcegui, 1990, p. 144). Este discurso codificado mediante metáforas, insertado en la lengua y el lenguaje, se extiende a través de los siglos, y demuestra un diálogo entre lo simbólico y lo físico, mediante la memoria histórica de las metáforas que las une, en cualquiera de sus manifestaciones.

A lo largo de la historia, tanto agentes internos – propios de la entropía comunicativa – como externos – poder, religión o mercado principalmente – han dejado huella en estas metáforas, por eso, a la hora de analizarlas hay que tener en cuenta todos

estos elementos para poder comprender lo que hay detrás de las diversas formas en las que se puede ver el mundo y discernir a cuál pertenecemos.

Para que sean viables, antes tenemos que decodificar cómo se han construido esos códigos comunes de entendimiento que le aportan al lenguaje la propiedad de ser el material principal del pensamiento, como diría Kristeva, con el que, y a través del que, se transmite la tradición, la misma cultura. El estudio de la literatura de mujeres nos aporta estrategias retóricas para desafiar este sistema y nos permite proponer concepciones tan arraigadas como poco estudiadas.

2.1.2.- Contexto Interdisciplinar con Perspectiva de Género

Gerda Lerner (1990) en “La creación del Patriarcado” hace una compilación y un análisis feminista de los estudios del ámbito antropológico hasta el siglo XX. Nos basaremos en ella para el próximo apartado de este capítulo, y así entablar un contexto en el que movernos con soltura desde el punto de vista feminista. Según la autora, el periodo de formación del patriarcado abarca desde del 6.100 al 600 a. C. (Lerner, 1990, p. 25), pero se afianza en distintas épocas, dependiendo de las diversas culturas conocidas del antiguo Próximo Oriente. Los sujetos de esta “creación histórica” fueron “hombres y mujeres” en un proceso que tardó cerca de 2.500 años en completarse (Lerner, 1990, p. 310).

Una vez que se han situado los orígenes del patriarcado, la esperanza de la mayoría de feministas estriba en que si el patriarcado, como sistema histórico, tiene un inicio, y por lo tanto debe tener también un final. Por tanto, si se actúa sobre este proceso, se puede transformar la manera en la que se desarrolla la Historia.

Si consideramos que la Historia empieza en el momento en el que nos encontramos las primeras evidencias escritas, también podemos marcar un punto de referencia tanto para las manifestaciones anteriores como para los cambios posteriores en las relaciones de parentesco y en las relaciones económicas. Queda patente, como veremos más adelante, que con la aparición de supra-estructuras estatales y religiosas, las cosmogonías existentes de divinidades femeninas –como diosas y sacerdotisas- van a verse dominadas por dioses masculinos, aunque se mantendrán presentes de forma subordinada (Lerner, 1990, p. 217-218), y esto se verá reflejado en la lengua/lenguaje. Este hecho es paralelo a la creación de Estados y a la instauración de la propiedad privada

al final de la Edad de Piedra, cuando, si nos basamos en tesis marxistas, aparecen las clases sociales.

Desde este marxismo, la ausencia de una perspectiva de las mujeres, nos induce a pensar que “el otro sexo” del sujeto masculino universalizante¹⁸ está bajo control, que no son necesarias ni sus interpretaciones ni sus aportaciones históricas y que “la cuestión económica” es el único punto de referencia. Por otro lado, toda relectura feminista está marcada, primero, por una interpretación del sistema sexo/género y, después, por una marxista, sin que esto signifique que se deba obviar una interpretación de una sociedad dividida en clases¹⁹, es más se suman otras interpretaciones postmodernistas como la espacial – racial, colonial –, temporal, tecnológica (Barañano, 1999). Evidentemente, si tomamos la descripción que se hace del comportamiento de las deidades en la Literatura – como por ejemplo, las asambleas de dioses en la Epopeya de Gilgamesh, se puede interpretar que estas corresponden a una extrapolación de las asambleas comunitarias en la sociedad mesopotámica (Lerner, 1990, p. 222). Es verdad que la relación entre mito y

¹⁸ Esta actitud universalizante todavía no se ha estudiado con rigor, pero hay estudios antropológicos que van rompiendo y desmontando los estereotipos de la cultura occidental que se consideran universales, entre los que se encuentra esta tesis. Se puede tomar, por ejemplo, uno reciente sobre el beso romántico-sexual, que nos proporciona un dato global: el 46% de las culturas usan esta forma de expresión afectiva sobre la base de 168 culturas (no población) en todo el mundo. En Europa, tendríamos una relación de siete culturas contra tres (Jankowiak *et al.*, 2015). También hay que tener en cuenta, como refleja Isidoro Moreno de la Universidad de Sevilla, el concepto de globalización: a lo largo de la Historia podemos hablar de cuatro intentos de globalización, siendo “la primera de las ofensivas [...] la religión, concretamente las religiones monoteístas no étnicas construidas sobre las idea de la revelación de la verdad por parte de una divinidad única e inmanente [...] a través de intermediarios. [...] Siendo la segunda desde la dimensión política [...] imponer el estado-nación como único modelo racional y la sacralización de la Razón. La tercera, la ciencia basada en una interpretación teleológica marxista como única vía posible. Por último, la sacralización del Mercado que rechaza o subsume las anteriores.” (Moreno, 2010, pp. 16-41).

¹⁹ En este sentido, afirma Rubin que “la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género. La opresión económica de mujeres es derivada y secundaria. Pero hay una “economía” del sexo y el género, y lo que necesitamos es una política de los sistemas sexuales, necesitamos estudiar cada sociedad para determinar con exactitud los mecanismos por los que se producen y se mantienen determinadas convenciones sexuales” (Rubin, 1986, p. 113).

realidad no tiene por qué ser directa, pero es inconcebible que se describa una acción si no se conoce o se ha experimentado con anterioridad “metafísicamente”.

El patriarcado ha sobrevivido adaptándose al razonamiento de cada época (Lerner, 1990, p. 23). De esta manera, al perder fuerza por el discurso religioso, se presenta en la Ilustración, época racionalista y empírica, de forma científica, provocando una universalización de la asimetría sexual, de la perspectiva androcentrista de las observaciones y arrastrando al margen a las personas que vieron el error.

Como nos describe Lerner en su obra sobre el origen del Patriarcado, en el Neolítico, las sociedades principalmente nómadas carecían de una definición del trabajo asignado por géneros. De hecho, las mujeres también participaban en la caza, además de dedicarse a la crianza de la prole. Para poder comunicarse dentro de la tribu se recurría a gritos, danzas, silbidos y cantos, entre otros. Estas formas de expresión preverbiales ayudaron a crear símbolos, ritos y mitos con los que transmitir un sinfín de experiencias a otros individuos.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la lectura histórica darwiniana ha interpretado la prehistoria como una “barbarie”, en la línea que se traza desde sociedades simples a complejas. Con esta perspectiva, se produce un sesgo tradicionalista que considera la subordinación de las mujeres un hecho universal, inmutable: si se ha conseguido sobrevivir es “porque era lo mejor; lo que sigue debería continuar siendo igual” (Lerner, 1990, p. 34).

Se nos presenta así la duda de si hubo modelos anteriores al patriarcado ya que, como se infiere por las evidencias del discurso heredado oral o escrito. Esa perspectiva tradicionalista prevalece con el discurso de la “naturalidad” del sistema patriarcal. De esta manera, si las características atribuidas según el sexo – por razón biológica o porque estén

dadas – también determinan el ámbito laboral, la desigualdad sexual y el patriarcado tienen justificación.

La maternidad es el principal objetivo del patriarcado, ya que es el motivo de la supervivencia de las tribus manteniendo sus privilegios. De esta manera, en el discurso, se cierra un círculo con la argumentación biologicista que atribuye una función “natural” a la mujer. Razón para su existencia en un sistema de asignación de roles que le funciona.

Por su parte, las antropólogas feministas sostienen que esta universalización es errónea y subrayan la existencia de sociedades sin subordinación masculina donde los sexos se concebían como complementarios, que “tienen papeles y estatus diferentes pero son iguales” (Lerner, 1990, p. 37). Todo esto sin obviar la contribución de las mujeres en el desarrollo de la civilización en muchas otras facetas. La explicación tradicionalista no sólo desdeña la iniciativa y cooperación de las mujeres, sino que también ha ido desarrollando una sociedad que ha liberado al varón de su rol genético del uso de la fuerza y la resistencia física, mientras que para las mujeres la asignación sigue siendo la misma, de tal manera que quedan siempre en “un estado inferior de existencia, a la naturaleza y no a la cultura” (Lerner, 1990, p. 41).

Independientemente de si el rol sexual se hereda genéticamente o se transmite culturalmente, la cuestión es que la “agresividad” necesaria para la supervivencia en el Neolítico no es funcional hoy en día. Igualmente, la superpoblación y el agotamiento de recursos del planeta inducen a que sea “más adaptativo frenar la capacidad reproductiva de las mujeres” (Lerner, 1990, p. 41).

Claude Lévi-Strauss (1963) también estudió la subordinación de las mujeres y reconoce que el tabú del incesto, como forma de evitar una endogamia dañina para la tribu, activó el mecanismo humano universal del “obsequio” de madres, hermanas o hijas.

De esta forma, se establecería un mito sobre el intercambio de mujeres como primera forma de alianza, comercio y la consideración de estas mujeres como objeto antes que como seres humanos. La evaluación de Lévi-Strauss concluye que, así, se creó una interacción pacífica y se llevaron a cabo alianzas entre pueblos vecinos que rompía las líneas de consanguinidad. Por su parte, la antropóloga Gayle Rubin, constata que este sistema de intercambio:

es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres [...] es una percepción profunda de un sistema en que las mujeres no tienen plenos derechos sobre sí mismas (Rubin, 1986, pp. 112-113).

Además, añade la pregunta de por qué este intercambio se realizaba sólo con las niñas. En su análisis, Lévi-Strauss había desviado la atención sobre los sistemas simbólicos mientras Sherry Ortner (1974, pp. 67-68), había argumentado que se identifica a las mujeres por “estar más cerca de la naturaleza que de la cultura”, potenciando una función maternalista que, a diferencia de las tradicionalistas, hablan de la igualdad de las mujeres e incluso de su superioridad femenina por este hecho. Las maternalistas aceptan y subrayan las diferencias biológicas entre sexos e interpretan como inevitable la posterior división sexual del trabajo.

Las obras en las que se realizaron hipótesis de una sociedad anterior, construida con criterios matriarcales en contraposición al patriarcado con una perspectiva marxista,

comenzaron a surgir a finales del siglo XIX. Entre estas, las referencias básicas son *Das Mutterrecht [El Derecho Materno]* de Johann Jakob Bachofen (1861), jurista suizo, Lewis H. Morgan *Ancient Society* (1877) en Estados Unidos, y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels (1884), este último uno de los precursores de las teorías de Karl Marx²⁰ y ramas importantes del pensamiento feminista y postfeminista. Bachofen afirma que desde la barbarie hasta el moderno patriarcado existió también un periodo de “matriarcado” que supuso el punto de inflexión entre uno y otro, cuando “la única luz que brillaba en medio de la oscuridad moral” era la del amor de una madre y su hijo (Bachofen, 1861, p. 79). El autor alemán, además, consideraba el patriarcado como el triunfo de un pensamiento, organización religiosa y política superior en oposición al desarrollo histórico de Asia y África.

En esta línea, Elizabeth Cady Stanton, nos cuenta Lerner, sostiene que la creación de nuevas naciones normalmente se adjudica a la mujer el papel de “madre de la república”, educadora de los varones dirigentes. Esta estudiosa convierte la doctrina de la “esfera aparte” de las mujeres en igualdad de derechos de la mujer para participar de la vida pública: con este rol asignado de madre, la mujer, como cuidadora, está más y mejor preparada para dirigir la sociedad. De hecho, las maternalistas afirman que hubo un modelo alternativo de organización social humana previo al patriarcado.

Bachofen, gran conocedor de los textos clásicos, defendía que “las madres, cansadas de la promiscuidad, inventan el matrimonio, creando el pacto de forma religiosa-jurídica” parafrasea Maria Àngels Roque (2008, p. 142). Morgan, por otro lado,

²⁰ La profesora de Derecho Catharine MacKinnon (1982) afirma: “Lo que las mujeres tienen en común se considera basada en la naturaleza, no a la sociedad; los análisis transculturales de puntos comunes en las condiciones sociales de las mujeres se ven como ahistóricos y carentes de especificidad cultural” (p. 517).

formulaba tres estados en las sociedades primitivas: heterismo o promiscua, ginococracia o sociedad matriarcal y patriarcal o civilizada. Aunque los trabajos etnográficos no apoyaron estas tesis, Engels las recogió y popularizó, “dado que el evolucionismo coincidía con las etapas históricas y el determinismo ideológico marxista” (Roque, 2008, p. 142).

Según la exposición de Lerner, la interpretación de Engels es errónea considerando que el rol femenino de las mujeres de su época era el mismo que el comportamiento sexual de las mujeres de las primeras tribus neolíticas, básicamente, con una perspectiva biologicista²¹. Engels entendía que en la familia el varón representaba la burguesía y la mujer el proletariado, extrapolarlo el Estado a la familia, en términos sexuales (MacKinnon, 1982, p. 523).

De hecho, el filósofo sitúa el punto álgido de desarrollo en el matrimonio monógamo entre clases obreras en una sociedad socialista. Pero, de esta manera, rompía con el determinismo biologicista, ya que vinculaba las relaciones sexuales a las sociales e imponía una interpretación que los marxistas jerarquizaron de tal manera que la relación de clases era más importante que la relación entre sexos (Lerner, 1990, p. 33).

Hoy en día, las evidencias de Bachofen y Engels han sido refutadas; no se habla de un matriarcado, sino de una “matrilocalidad” y “matrilinealidad”, las cuales establecen una conexión entre la estructura de parentesco y la posición social de las mujeres. En estas sociedades matrilineales, el varón es quien ostenta el control de las decisiones económicas y familiares (Martin y Voorhies, 1975, p.187).

²¹ Según Roque (2008, p. 142), Engels fue quien realmente popularizó las ideas evolucionistas y biologicistas de Bachofen y Morgan.

Por otro lado, se describe la existencia de sociedades igualitarias en cuanto a sus características en el ámbito de la caza y la recolección – debido a su interdependencia económica: a pesar de darle más relevancia a la caza, en los momentos de escasez de animales se dependía del trabajo de las mujeres, cuyos frutos constituyen la mayor parte de lo que se consume.

Algunas antropólogas feministas argumentan que esta complementariedad o ausencia clara del dominio masculino en las tribus es una forma de probar la igualdad o incluso el dominio de las mujeres; un matriarcado, según Eleanor Leacock (1977), donde “las mujeres tenían autoridad pública en las principales áreas del grupo”, aunque en todas estas sociedades estudiadas, las mujeres están subordinadas en algún aspecto. Además, tampoco se conoce ninguna sociedad donde las mujeres tomen “decisiones *sobre* los hombres o donde las mujeres marquen las normas de conducta sexual o controlen los intercambios matrimoniales” (Lerner, 1990, p. 56).

Se puede resumir así que en los estudios realizados sobre sociedades en la prehistoria, las evidencias de una igualdad femenina se encuentran en las matrilineales, matrilocales e históricamente transicionales donde el espacio público y decisorio es dominio del varón de la familia de más edad, sin que ello suponga ni la subyugación de la mujer ni que se trate de un matriarcado. Estas evidencias se han mantenido en el tiempo aunque están en riesgo de desaparición, ya que no han sido capaces de adaptarse a la competitividad y explotación de los sistemas técnicos-económicos. Según Lerner, debe quedar claro que quien interpreta el matriarcado como una sociedad donde la mujer domina al varón no se basa en datos antropológicos o etnohistóricos, sino en evidencias sacadas de la mitología y la religión.

También existen dos interpretaciones del matriarcado en el que la mujer tiene algún tipo de poder público o un estatus relativamente alto. Sin embargo, para Lerner (1990, p. 57), ese poder y estatus no sirve si no puede definir valores y sistemas explicativos de la sociedad, además de controlar el comportamiento sexual de los varones; es decir, el matriarcado como una extrapolación del patriarcado “nunca ha existido” (Lerner, 1990, p. 58). Sin embargo, se tiene conocimiento de la existencia de sociedades en las que las mujeres comparten poder y estatus altos con varones, así como colectivos femeninos con poder de control de la sexualidad del varón²².

Aunque, por las fechas de primera y segunda edición del libro que tratamos, se podría entender que Lerner parte de presupuestos heterosexuales y no ha tomado en consideración – posiblemente porque no se ha habido desarrollado todavía – la presunción de la diversidad en conductas y orientaciones sexuales, la autora afirma que el control sexual de las mujeres se produjo antes de la formación de la propiedad privada y la sociedad de clases, y que los Estados aparecieron como fórmula para mantener un interés básico: la supervivencia de la familia patriarcal. El aprendizaje de cómo subordinar a otros pueblos se hace, nos cuenta Lerner, a partir de la extrapolación de la subordinación de las mujeres, comenzando por la esclavitud de las que pertenecían a pueblos conquistados que con el tiempo, revertería en la institucionalización de esta subordinación que quedaría plasmada en códigos jurídicos y en el poder totalitario de los Estados.

²² Véanse los descubrimientos realizados en Anatolia (Turquía), en las ciudades de Hacilar y Çatal Hüyük, según relata Lerner (1990, p. 58) donde parece que no ha habido ninguna guerra en 1.000 años. En esta zona, el autor James Mellart (1967) en *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* sitúa la creación de la religión neolítica por las mujeres, con lo que, como afirman por defecto y defienden otras eminencias, se podría hablar de matriarcado. Con todas las precauciones que se puedan tomar con respecto, al menos, se puede hablar de un modelo alternativo al patriarcado, como encontramos también en los hallazgos de la cultura Vinča-Tordos que comentamos más adelante, y “afirmar que la subordinación de la mujer no es universal” (Lerner, 1990: p.63)

De esta manera, se dividía a las mujeres asegurando su cooperación, ya sea mediante privilegios o mediante la coacción. La posición social del varón estaba asociada a los medios de producción y la de las mujeres a su vínculo sexual con respecto a él. Automáticamente, nos encontramos con la separación entre mujeres “respetables” – ligadas a un varón –, y aquellas “no respetables” – libres o no ligadas a un varón. Es ahora cuando acontecen dos hechos fundamentales: por un lado, se mantiene y aísla el poder metafísico femenino de “dar vida”, que se venera en forma de deidades, incluso mucho después de la subordinación sexual y, por otro, el derrocamiento de estas deidades y su sustitución por dioses “varones”, al principio, y un dios dominante después. Esto tiene lugar en paralelo con la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. Así, se convierte a la diosa madre anteriormente venerada en la esposa o consorte de ese dios masculino y se imita la relación-modelo que se pretende inculcar.

Las sociedades mesopotámicas institucionalizaron el patriarcado mediante leyes escritas en las que se perfilaba un marco identitario por el que a las mujeres de clase alta se les proveía con privilegios a la vez que se limitaban sus derechos sexuales hasta llegar a eliminarlos. Mientras tanto, para las mujeres de clase baja sin privilegios, la capacidad reproductora se convirtió en mercancía para los varones de la familia (Lerner, 1990, p. 217). Sin embargo, durante ese largo periodo de tiempo había todavía mujeres que ocupaban puestos de poder dentro del servicio religioso, diosas y sacerdotisas, incluso en el mismo periodo en el que se destronaba a las deidades femeninas.

En las sociedades mesopotámicas, las mujeres y varones con necesidad de recurrir a una protectora, para comunicarse con sus deidades se humillaban, les aportaban alimento y rezaban, no sólo ante la figura de una diosa como Ishtar, sino también de la sirvienta religiosa que correspondiera. Ishtar y otras diosas como ella tenían poder por

derecho propio – a diferencia de la Virgen María que actúa como intercesora –, como el que hoy se atribuye a los hombres con proezas militares (Lerner, 1990, p. 220).

En el caso de la población en general, la necesidad de solucionar los problemas de fecundidad les llevaba a orar y pedir ayuda a la diosa a la que se le ofrecía una vulva tallada sobre lapislázuli²³. Con esto, se entiende que se celebraba el aspecto natural, sagrado y curativo de la sexualidad femenina hasta el punto de “obrar poderes metafísicos” (Lerner, 1990, p. 220). Aun así, Lerner aclara que, a pesar de la “grandeza” de Ishtar, se la consideraba una mujer que tenía la misma sexualidad del resto de las mujeres. El paso del politeísmo de poderosas diosas al monoteísmo del varón hebreo supone un ataque a las distintas diosas de la fertilidad, de la misma manera que los profetas Elías y Eliseo establecieron al dios único, Yahvé, tras un golpe de Estado y el asesinato de 400 sacerdotes de Baal en el 825 a.C. (Lerner, 1990, p. 249).

El cambio en el ser humano es drástico en las sociedades mesopotámicas, por lo que se hizo necesario que las personas tuvieran conciencia o imaginaran un poder invisible y abstracto – un nivel superior de pensamiento – y, de esta manera, ser capaces de aunar sus múltiples deidades en una sola (Lerner, 1990, p. 231). A principios del tercer milenio a.C., cuando se alzan reyes con Estados arcaicos, cae la figura de la diosa-madre y es sustituida por dioses del trueno o el viento que luego irán metamorfoseándose en las figuras de los nuevos reyes.

A pesar de todo y con el trascurso de los siglos, allí donde se fueron sustituyendo las figuras divinas femeninas por masculinas, la antigua diosa-madre también fue

²³ Lerner (1990, p. 218) comenta el hecho de aportar una vulva tallada en piedra preciosa celebraba el aspecto sagrado de la sexualidad femenina y el poder de dar vida, relacionándolo con el poder de sanación. La ofrenda de la vulva se encuentra en Erich Ebeling (1918).

transformándose para sobrevivir y poder adquirir notoria importancia incluso estando apartada. De esta manera, asimiló rasgos y características de deidades de otras regiones a medida que se iban extendiendo las conquistas guerreras. Sin embargo, la *Magna Mater* que en su periodo más antiguo aunaba roles contradictorios – desde protección a los guerreros en las batallas, en los nacimientos, en la muerte y resurrección – fue poco a poco desprendiéndose de características que estaban asignadas a los dioses varones. Se podría entender que durante esta época el concepto de los géneros se distribuyó de forma diferente, o al menos, de una manera que parte de la élite de la sociedad aprobaba (Lerner, 1990, pp. 240-241).

En el segundo milenio a.C., el mal y la mortalidad todavía no se explicaban o se atribuían por sexos, sino que la causa se encontraba en cada ser humano, que no cumplía con sus obligaciones con las deidades y sus comportamientos. En muchos otros aspectos filosóficos, la designación sexual era para ambos: desde “quien crea la vida humana o quién habla con Dios” (Lerner, 1990, p. 242). Desde este momento se puede dar el salto a la conceptualización de que el sexo que no sirve para la procreación es pecaminoso, y que la conexión dios-mujer se vehicula mediante la maternidad. Este periodo abarca desde el siglo décimo al sexto antes de Cristo, tal y como se relata en el Antiguo Testamento, libro del que surgirán posteriormente el catolicismo en el siglo I, y el Islam en el siglo VII de esta era. Como indica Cristina Segura (2010, p. 65), las tres mayores religiones actualmente parten de la misma concepción, con lo que construyen y proyectan una parecida organización social de mujeres y varones.

Nos centramos en el Libro del Génesis de la Biblia como “hipótesis documental” (Lerner, 1990, p. 243) en el que se puede poner en relación sus descripciones y narraciones con descubrimientos arqueológicos que se han llevado a cabo. De las varias

interpretaciones sobre la autoría de la obra, no creemos que Moisés fuera un autor, sino que se trata de una redacción a varias manos – ya sea con inspiración divina o no. Desde Abraham a Moisés habían pasado 400 años y muchas tribus que, aunque monoteístas, seguían practicando la adoración de deidades familiares. El único rito que creaba comunidad “consistía en la circuncisión y prohibición de ritos con sacrificios humanos” (Lerner, 1990, p. 246).

La fusión de los distintos elementos del Pentateuco se dio hacia el 450 a.C., lo que supuso la canonización de la ley y el logro judíos para las tribus patriarcales nómadas o seminómadas y familias de núcleo masculino, que consideraban el lazo sanguíneo como un vínculo de responsabilidad – el “ojo por ojo o el ojo de tu familiar” –, además de fomentar la solidaridad en el desierto. En el texto sagrado encontramos cinco ejemplos donde la mujer aparece como líder y con un papel heroico. El primero es el Cántico de Débora (Jueces, 4-5), donde Yael mata al guerrero Sísara, hundiéndole un clavo en la sien por inspiración de Yahvé. En este cántico ya se muestra la fuerza moral y física de estas dos mujeres.

Cuando el profeta Oseas introduce la prohibición de otras deidades, pasó a segundo plano la metáfora del matrimonio entre Israel²⁴, la novia, y Yahvé, y otras metáforas sexuales “ejemplarizantes”, así como el concepto de fertilidad en la mujer. Sólo quedaba la posibilidad de ser esposa y madre.

El patriarca disponía de autoridad sobre el resto de personas pertenecientes a la familia. La esposa se refería a él como “señor” y en el Decálogo, entre sirvientes, buey y

²⁴ Las guerras dinásticas por la sucesión del rey Salomón culminaron con la división de la monarquía creada por David (1004-965 a.C.) en dos reinos: Judá e Israel.

asno aparecen la esposa e hijas que, como en la historia de Lot, podían ser prostitutas²⁵. Teniendo en cuenta el deber de toda mujer de Israel de casarse (Lerner, 1990, p. 254), nunca se dejaba de ejercer la supervisión masculina, incluso cuando se utilizaba a las viudas como mecanismo para mantener el patrimonio.

Lerner destaca, con acierto que, además de la poligamia, el patriarca de la familia tenía libertad para disfrutar de su sexualidad con concubinas y esclavas, incluso cuando estas estuvieran casadas. Además, también ellos podían divorciarse con el simple pago de una multa. Por su parte, las mujeres no podían plantear el divorcio, debían llegar vírgenes al matrimonio, así como velar por ser fieles al marido, y en caso de violación, al violador se le obligaba a casarse – sin posibilidad de divorcio – con la violada. Se da por sentado que el honor y la vida de las mujeres estaban en manos de los varones de la familia. En cuanto a derechos, no había diferencia entre mujer esclava o libre, casada o virgen (Lerner, 1990, p. 261).

Los intentos de reinterpretar el Antiguo Testamento,²⁶ desde un punto de vista exculpatorio no han tenido fruto. Desde la prohibición de la participación de la mujer en el segundo templo con “el patio para las mujeres”, y pasando por la permisibilidad de que leyesen la Torá, la educación reinstituída del siglo II al I a.C. estaba restringida a los varones y no era obligatorio enseñar a las mujeres sobre el libro sagrado.

²⁵ En el Génesis, dos ángeles se presentan en casa de Lot en Sodoma y dos sodomitas aparecen pidiéndole que se les entregase “para que abusemos de ellos”. Lot se dirige a ellos diciendo “no hagáis esta maldad. Mirad, aquí tengo dos hijas que aún no han conocido varón. [...] Haced con ellas como bien os parezca.” En Jueces (19. 1-21, 25) aparece una historia parecida. Lerner (pp. 257-258) presenta la discusión sobre las interpretaciones del texto y concluye que esta podría ser una costumbre de la época, si bien también se reconoce en el Levítico (19, 29) que “no profanarás a tu hija, prostituyéndola; no sea que la tierra se prostituya y se llene de incestos” (Lerner, 1990, p. 260).

²⁶ No viene mal recordar que, etimológicamente, “testamento” consiste en dar prueba o contestación.

Con todo esto nos encontramos ante un proceso en el que se pasa de “comunidad hebrea” a “comunidad hebrea masculina”, con tendencia a la misoginia que más tarde aparecerá de lleno tras el éxodo, cuando se institucionaliza la prohibición a las mujeres de hablar con Dios (Lerner, 1990, p. 266).

Desde aquí, la devaluación simbólica de las mujeres en relación con lo divino en el desarrollo cultural, además de pasar a los códigos civiles para “materializarse”, se traslada a otro hito con la metáfora aristotélica en la que las mujeres son seres incompletos e incontrolables. La civilización occidental se basa en estas dos metáforas que se naturalizan y se hacen invisibles como ideologías y pasan a ser una realidad metafísica que Lerner (1990, pp. 25-27) resume en estas diez ideas-fuerza:

- 1.- El control sexual de las mujeres se produjo antes de la formación de la propiedad privada y la sociedad de clases.
- 2.- Los Estados arcaicos se organizaron para mantener la familia patriarcal.
- 3.- El aprendizaje de cómo subordinar otros pueblos viene de la extrapolación de la subordinación de las mujeres, comenzando por la esclavitud de las mujeres de los pueblos conquistados.
- 4.- La institucionalización de esta subordinación quedó plasmada en códigos jurídicos y el poder totalitario de los Estados. De esta manera se divide a las mujeres asegurando su cooperación, ya sea mediante privilegios o mediante la coacción.
- 5.- La posición social del varón estaba asociada a los medios de producción, las mujeres por el vínculo sexual con respecto a ese varón.

Sucede la separación entre mujeres “respetables” (ligadas a un varón) y aquellas no respetables (libres o desligadas a un varón).

6.- El poder metafísico femenino de “dar vida” era venerado en forma de deidades, incluso mucho después de la subordinación sexual.

7.- El derrocamiento de estas deidades y su sustitución por dioses “varones”, al principio, y un dios dominante, después, coincide con la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. La diosa madre se transforma en la esposa o consorte de ese dios masculino.

8.- El monoteísmo hebreo supone un ataque a las distintas diosas de la fertilidad. Se conceptualiza que el sexo sin procreación es pecaminoso, así como se indica en el relato del Libro del Génesis.

9.- Se vehicula la conexión dios-mujer mediante la maternidad, se le prohíbe el diálogo mediante palabras con la divinidad.

10.- La devaluación simbólica de las mujeres en relación con lo divino corresponde a la devaluación física teorizada por Aristóteles en la que se sustituye por la metáfora aristotélica en la que las mujeres son machos deformes. La civilización occidental se basa en estas dos metáforas, naturalizándolas y haciéndolas invisibles como ideologías y como realidad.

2.1.3.- El Caso del Protoindoeuropeo

Una vez que hemos revisado la Historia desde el relato antropológico y hemos interpretado, con una óptica feminista, el comienzo, la evolución y el establecimiento del patriarcado, pasamos a realizar un ejercicio de estudio de perspectiva desde el lenguaje para ver la evolución de esa materia con la que formamos los mensajes y discursos.

Somos conscientes de que cuanto más atrás en el tiempo nos trasladamos, menos claro se presenta la cuestión y más necesidad tenemos de estudios científicos que arrojen luz sobre esta temática. Por eso, partiremos desde el consenso sobre el indoeuropeo tardío para ir hacia atrás en el tiempo hasta el protoindoeuropeo, campo en el que en la actualidad se concentra un mayor número de discusiones.

No se pretende en esta sede dar una explicación completa, pero sí intentar, de la forma más detallada posible, poner en perspectiva la relación entre lenguaje y cultura, desde el punto de vista lingüístico y extralingüístico, aportar ejemplos ilustrativos, y realizar una presentación de diferentes estudios sobre el género. Los avances realizados en esta materia, aunque son muy limitados en general, en especial en los de género, nos permiten hacer una aproximación, visualizar el uso del idioma y ver cómo, al menos, entonces se describían sus realidades.

Se atribuye a un párroco italiano, el padre Sasseti (1588), haber sido el primero en preguntarse sobre las similitudes entre distintos idiomas al realizar una comparación entre ellos. Sin embargo, esta metodología resultaba excesivamente innovadora, se salía del pensamiento común y tuvo poca repercusión.

El contexto del siglo XVIII permitió al jesuita francés Gaston-Laurent Coeurdoux, residente en la India, escribir en 1767 una misiva a la Academia Francesa en la que

cuestionaba las razones por las que el sanscrito, el griego y el latín presentaban tantas similitudes. Sin embargo, tampoco sus ideas gozaron de una gran difusión.

Finalmente, entre otros, un militar inglés, William Jones, en 1786, también observó las similitudes entre varias lenguas, y consiguió que interesara su hipótesis: la existencia de un tronco común entre idiomas clásicos, persa antiguo y sanscrito (Valentín, 1999, pp. 138-145). Hasta el momento, está muy generalizada la aceptación de esta idea, gracias a la cual podemos reconstruir esas culturas anteriores, mediante un método comparativo y, de esta manera, “rehacer” y localizar focos con un *protoidioma* y sus diversidades. Así, teniendo en cuenta que cultura e idioma están interrelacionados de forma recíproca mediante elementos lingüísticos comparados – fonéticos, morfológicos, léxico, etc –, podemos, por ejemplo, considerar **axle* como protolema de *eje*, lo que nos permite inferir que entonces ya existía la *rueda*²⁷ (Anthony *et al.*, 2015). A la inversa, mediante elementos extralingüísticos podemos averiguar que, si hay particularidades individuales y locales a la hora de enterrar a sus congéneres, también tiene que haber cohesión en la forma de llevar a cabo el enterramiento.

Esto necesariamente implica una comunicación entre comunidades y, por tanto, existe una cohesión mediante la comunicación:

El hecho de que las dos clases de patrones se repitan con poca variación en cada cementerio [...] en la región sugiere que comunidades separadas compartieron ideas similares de formas apropiadas para expresar

²⁷ Interesante geolocalización de David W. Anthony, Don Ringe (2015).

distinciones interpersonales y cohesión de la comunidad (Bailey, 2000, p. 202).

Hasta el momento, el consenso en los estudios del protoindoeuropeo emplaza el idioma en una región definida entre las coordenadas 15° y 30° oeste y los 30° y 60° norte, desde el norte de Europa del Este al sur de Medio Oriente. Contaría con usos y costumbres propias tras la “revolución neolítica” – ca. 7.000 a.C., en Anatolia, Mesopotamia y cuenca del Nilo. En esta zona se habría abandonado paulatinamente el nomadismo, a favor del sedentarismo, aunque esto se llevara a cabo de forma desigual.

Antes de esta revolución, se hallan las típicas representaciones de animales del periodo Natufiano – 12.800-10.000 a.C. –, con algunas excepciones antropomórficas. Esta tendencia se invierte y aparecen figuras de aspecto humano, especialmente de mujeres, en el periodo designado como Neolítico A – 10.000-8.500 a.C. El Neolítico B, pre-cerámico, comienza con la domesticación de plantas y animales. En el arte sigue apareciendo gran cantidad de estatuillas de mujeres, siempre en número mayor que el de varones (Robb, 2013, p. 46; Lazarovici, 2005, p. 147; Pozzilli, 2006)²⁸, en casi todos los asentamientos²⁹.

²⁸ H. Christopoulou-Aletra, N. Papavramidou & P. Pozzilli (2006) comentan que la gran cantidad de estos símbolos muestran su importancia en la vida diaria de Grecia. Chapman (2000) también afirma que la mayoría de estatuillas tienen forma femenina, pero ese mismo año Douglass W. Bailey (2005) no refuta la idea de una gran cantidad de figuras femeninas, sino que sean asexuadas ya que, a veces, no se puede determinar su sexo. Robb (2013) corrobora esta tesis aunque no comparte la idea de Gimbutas de una ‘Gran Madre’. J. Chapman es conocido por afirmar que el primer problema de la Arqueología ha sido la manipulación indebida de “trozos y fragmentos” desechados, con lo que asistimos en la actual a un debate fecundo. Esta queja la realiza también Gimbutas: “I saw thousands of figurines lying in boxes in museum storerooms, completely ignored and not understood.” (Shadmi, 2015; Marler, 2005)

²⁹ Cfr. Anthony (2010).

Estas estatuillas femeninas muestran principalmente auto-representaciones, rituales o/y diosas y esto hace suponer una religión predominante que veneraba a la Gran Madre³⁰ en sus diversas formas – de la fertilidad, de la naturaleza, con pájaros, con serpientes u otros seres humanos, varones o andróginos – en panteones algunas veces dedicados a la Gran Diosa (Lazarovici, 2005, p. 146; Nesbitt, 2001, p. 55).

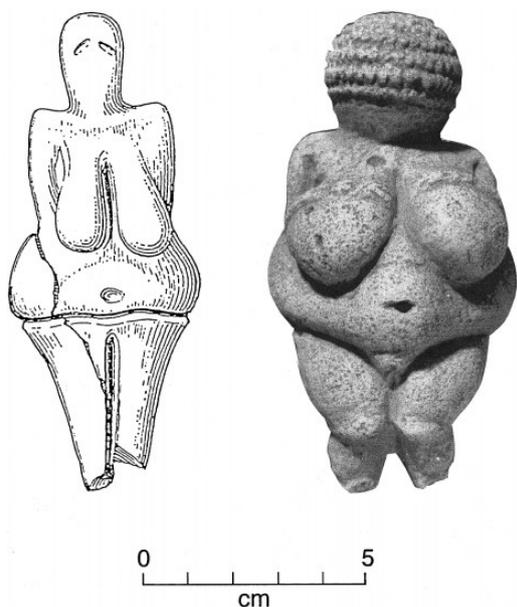


Ilustración 3 The Venus of Dolni' Veštonice I (left) and the Venus of Willendorf (right) (Soffer, Adovasio, & Hyland, 2000, p. 515)

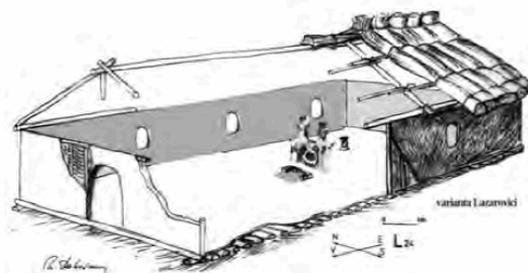


Ilustración 2. Reconstrucción de un Santuario en Truşeşti, Rumanía, (Lazarovici, 2005, p. 149) con dos divinidades, mujer-hombre, o “probablemente, mujer e hija” (Ursulescu *et al.*, 2013, p. 135)

³⁰ Cfr. Näslund (2009), Anthony (2010).

Las figuras femeninas aparecen con decoraciones que no se pueden considerar accidentales, sino con la intención de resaltar los atributos o “enviar mensajes a través de estos a la divinidad” (Lazarovici, 2005, p. 148)³¹. Se le atribuye un panteón además con decoraciones de espirales que representan el ciclo de la vida o el tiempo, o animales como las serpientes, asociadas a la fertilidad, la vuelta a la vida, la presencia de un feto en la forma de un triángulo del que sale una línea (Ilustración 3.6)

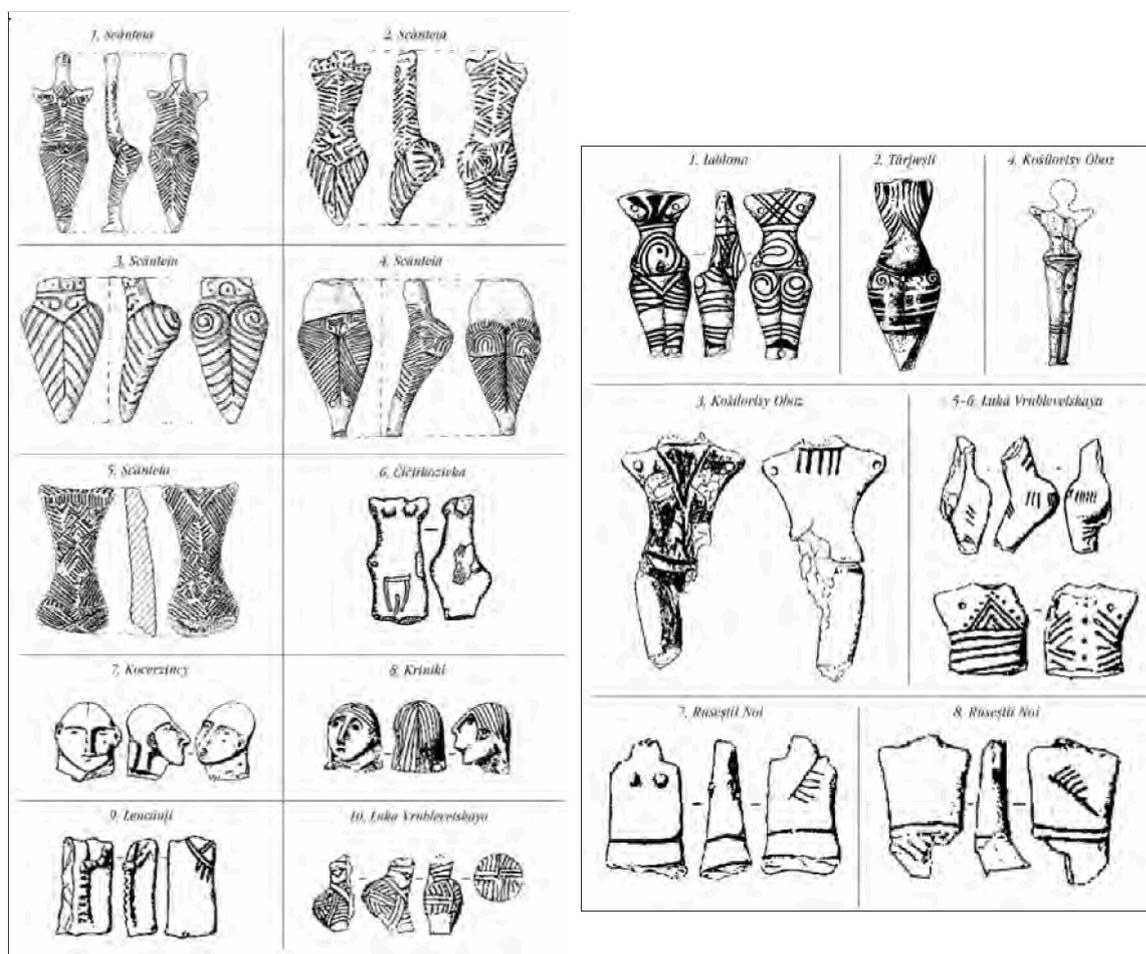


Ilustración 4 - Estatuillas, en Cucuteni-Tripolye (Lazarovici, 2005, p. 149)

³¹ Ya hemos comentado en nota al pie a James Mellart (1967), pero también lo encontramos en John Robb (2013), quien no defiende precisamente una conexión entre estas figuras y una ‘Mother Goddess’ (p. 54).

Las figuras masculinas, aparecen en escenas de *hieros gamos* o solos, y se interpretan como pareja de la Gran Diosa pero también de forma “andrógina” (Lazarovici, 2005, p. 150), sin definición sexual o con características femeninas y masculinas, que nos lleva a interpretar “la importante contribución de la androginia a la personalidad [...] como parte de las transformaciones cíclicas de la identidad de género”, tal y como explican Chapman *et al.* (2006, pp. 57-58). Estos autores hacen una interesante disertación sobre las figuras andróginas depositadas en tumbas en Hamangia y su posible relación con la vida después de la muerte, donde “el paso entre recién fallecido y ancestro pasa por la deposición de estatuillas de género dual que, en la Edad de Bronce tardío, se transformó en la deposición de imágenes de género neutro” (Chapman *et al.*, 2006, p. 193). Más allá de los sexos biológicos, encontramos representaciones de elementos vegetales además de otros símbolos y signos que pudieron funcionar como una forma escritura pictográfica importada de la actual Creta.



Ilustración 5 – Signos y símbolos en Cucuteni-Tripolye
(Lazarovici, 2005, p. 151)

La arqueóloga rumana Lazarovici (2005) interpreta estos signos y símbolos encontrados en la cerámica no sólo como mensajes divinos o a la divinidad sino también como una forma de conectar las individualidades y la comunidad, siguiendo la idea original de Gimbutas. La interpretación mayoritaria, por el tipo de estatuillas encontradas en los hallazgos, supone que en esta época la religión estaba presente en cualquier aspecto de la vida diaria.

Sin embargo, las diversas teorías y discusiones metodológicas sobre la reconstrucción del protoindoeuropeo han creado bastante incertidumbre sobre las deducciones, hipótesis y aproximaciones escolásticas, sobre todo en el ámbito de la interpretación de los datos, la semántica y sus metodologías. En el estudio metalingüístico, la lógica de la evolución técnico-lingüística del protoidioma y sus variantes dialécticas, con el que se llega a concluir el origen de un sonido o funciones gramaticales, también es objeto de un arduo debate de dos siglos, aunque el consenso es mayor.

Por un lado, nos basamos en las apreciaciones de Vittore Pisani (1947)³², gran crítico de las investigaciones antropológicas del indoeuropeo, defendiendo que “*la semantica costituisce la cerniera tra la lingua e la realtà che essa vuol significare*” (1947, p. 164). La falta de datos empíricos nos obliga a ser conscientes de las debilidades y fortalezas en este campo en concreto, pero las evidencias del objeto de estudio también

³² Pisani, apoyándose en la teoría de isoglosas del indoeuropeo, defendía que “è a priori impresa antistorica il voler identificare gli Indeupei, concetto meramente linguistico, con una cultura preistorica o con una certa razza o anche con una certa nazione che archeologi, antropologi, protostorici possono aver riconosciuto nel tratto di territorio in cui supponiamo che gli Indeupei hanno esistito” (1947, p. 169). Se acepta la crítica pero nos basamos en que una lengua/lenguaje porta una cultura y viceversa: sería esta suposición una primera excepción a una regla por ahora universal. Es más, según la hipótesis de las isoglosas, no es sólo una fuerza centrípeta la que actúa en el desarrollo de una lengua/lenguaje, sino también una centrífuga inherente.

nos permiten ver los campos que se nos abren al conocer nuestro pasado. El profesor Villar Liébana (2005), de la Universidad de Salamanca, ha afirmado rotundamente que estos “dos siglos de indagación arqueológica y lingüística [...] pueden resumirse en tres palabras: fracaso sin paliativos” (Villar, 2005, p. 204). Interpretamos el exabrupto del profesor como una muestra de su decepción ante los escasos resultados de la investigación en este campo, pero no creemos que haya que mostrar tal negatividad: existen todavía estudios en curso que empiezan a dar resultados y que van mostrando frutos en el debate sobre la protolengua.

En este sentido, se han añadido metodologías extralingüísticas nuevas, para alcanzar objetivos comunes, entre ellos los estudios arqueogenéticos – desde los que se infiere un movimiento migratorio³³ desde una determinada agrupación – o los basados en la glotocronología. Esta última podría proporcionar pruebas empíricas fiables, que dieran luz sobre lo que necesitamos saber para aplicar una perspectiva de análisis desde el sistema sexo/género. De esta manera, nos acercaríamos a un estudio con perspectiva de género sobre la evolución del lenguaje desde el protoindoeuropeo, cuanto más atrás mejor, sin olvidar las isoglosas, hasta la constatación del sistema de dos y tres géneros, típica de las lenguas evolucionadas desde el indoeuropeo.

Por el momento, esto todavía no ha sido posible, como confirman Quiles y López-Menchero (2012, p. 63). Estos autores critican que los estudios existentes, que usan esta

³³ Con estos estudios arqueogenéticos se infiere una continuidad genética fuerte en Europa del 80% de descendientes del Paleolítico. Los grupos genéticos definidos en el ADN con los holotipos R1a y R1b muestran las frecuencias en la población. La difusión del cromosoma-Y R1a1 - mutación del R1a, ca. 10.000 a.C. -, muy presente en Polonia, Rusia y Ucrania, se asocia a la expansión del indoeuropeo y se localiza el origen en las estepas euroasiáticas. El cromosoma-Y holotipo R1b, concentrado en el oeste de Europa hacia el este, se cree que pertenece a una cepa ibérica descendientes de la última máxima glaciación. Evidentemente, esto no necesariamente muestra el idioma usado, pero sí que permite hacer hipótesis sobre las inferencias de préstamos, bilingüismo, adopción de lenguas maternas en segunda generación, etc.. (Quiles & López-Menchero, 2012, p. 64-65).

metodología son muy controvertidos, y los que realmente se deberían hacer no pueden computar “los eventos socio-históricos imprevisibles desde los que surgen los cambios de una lengua” (Quiles y López-Menchero, 2012, p. 63), con lo que los resultados no pueden ser satisfactorios.

Adrados (1988, p. 421-422) aporta algunas conclusiones interesantes basándose, entre otros, en los trabajos de Julia Mendoza (1975) y los del mismo profesor Villar, antes mencionado, que contiene datos esenciales sobre el género gramatical: de estas extraemos que el dialecto indoeuropeo más arcaico conocido es el anatolio, concretamente el hitita, y que el verbo no era diferente en su flexión al nombre. Por otro lado, Quiles *et al.* (2012) nos aportan una cronología extensa que aquí resumimos en lo esencial, teniendo en cuenta que hay una variedad muy complicada tanto diacrónica como sincrónica. La nomenclatura usada para temporalizar el indoeuropeo se divide en tres, ya sea usando las hipótesis de Adrados, de Meid o de Sturtevant:

<i>Adrados</i>	<i>Meid</i>	<i>Sturtevant</i>
I – Proto-Indoeuropeo	indoeuropeo primitivo	pre-indo-hitita
II – Lenguas anatólicas II milenio	indoeuropeo medio	indo-hitita
III – Lenguas indoeuropeas no anatólicas	indoeuropeo tardío	indoeuropeo

Alonso De La Fuente, J.A. (2007), p. 22 y Adrados, F. R., Bernabé, A Y Mendoza, J., (1995)

Se le asigna como nomenclatura el acrónimo PIH o proto-indo-hitita o proto-indoeuropeo, en la mayoría de los casos. Todavía se sigue investigando las razones por las que se produce una clara ruptura evolutiva entre el grupo I o PIH, y el II o pre-IE. Pero es evidente que el grupo de lenguas anatólicas quedó aislado y, por tanto, privado de las innovaciones lingüísticas que se dieron en el indoeuropeo estándar posterior (Quiles *et*

al., 2012, p. 67), mientras que en ese mismo territorio las comunidades desarrollan un pre-indoeuropeo.

Generalizando, todos los estudios consultados están de acuerdo en la división del indoeuropeo en estas tres grandes épocas y las diferencias son pequeñas. En cuanto a las fechas, es más complicado encontrar consenso y solo raramente las fuentes aclaran las razones para decantarse por uno u otro milenio.

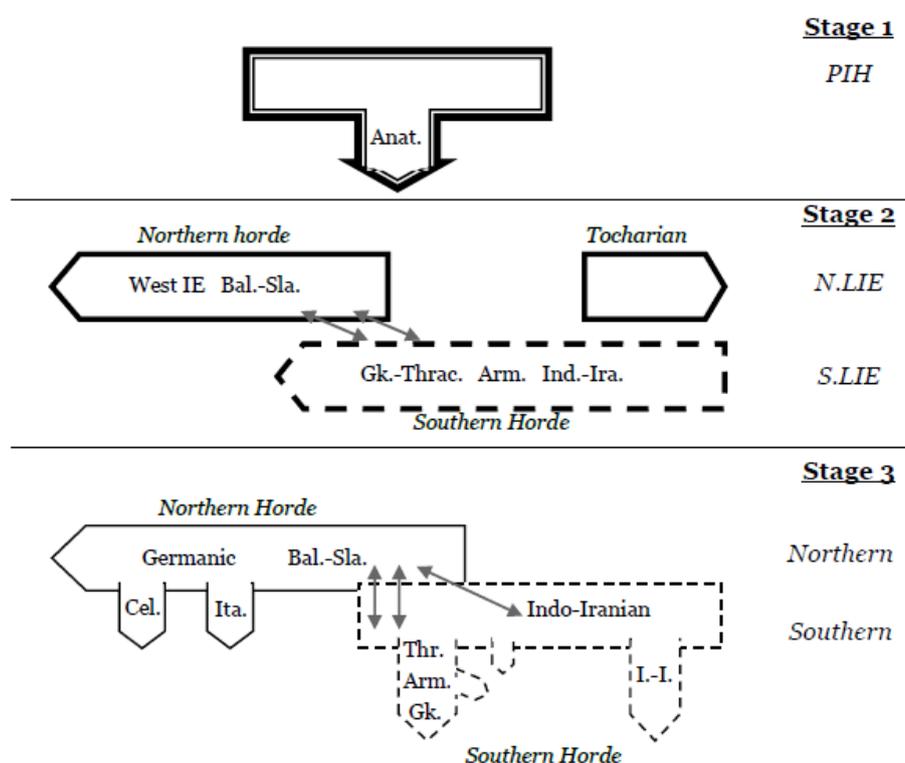


Diagram of the expansion and relationships of IE languages. Adapted from Adrados (1979).

Ilustración 6 - Mallory-Adams (2006, tabla 2.17, p. 30)

Teniendo en cuenta la publicación de estudios más recientes, se podría datar el uso de la forma más arcaica de indoeuropeo desde el 7.000-6.000 a.C. (Quiles y López-Menchero, 2012, p. 64) o 9.500-8000 a.C. (Renfrew, 1987).

En cualquier caso, las teorías principales coincidirían sincrónicamente con la revolución agrícola neolítica del Creciente Fértil (Remco Bouckaert *et al.*, 2012), como propuso Colin Renfrew o según la hipótesis canónica de Gimbutas de los Kurgan en *ca.* 4.500-4.000 a.C. (Quiles & López-Menchero, 2012, p. 67). Con respecto a la localización, la autora Marija Gimbutas defiende que la llegada en tres olas de tribus *kurganas*, de la cultura Yamna, desde Asia entre el 4.500 al 2.500 a.C., que fue alterando el ecosistema preexistente de la “Vieja Europa” (Gimbutas, 1979, pp. 113-137). Tradicionalmente, se considera el Neolítico del IV milenio como punto de inicio de la escritura. Consistía en unos pictogramas, un tipo de *pre-escritura* similar en muestras halladas tanto en Creta como en la cultura Vinča-Tordos³⁴ – al sur de Polonia – lo que adelantaría la fecha de este Neolítico al 6.000-5.000 a.C.

Sobre el año 5.000 a.C. ya podemos hablar con seguridad de una rama europea³⁵ en el centro del continente y en el Egeo, donde existían ciudades de fácil acceso, lo que nos hace suponer que se trató de un período poco belicoso. La familia nuclear no existía como hoy, ni tampoco el matrimonio ni la penalización del adulterio. A partir del III milenio, tanto en las tumbas de mujeres, varones y menores, así como de cenotafios, se produjo un cambio sustancial en la forma de enterrar: en su interior se depositaban bienes

³⁴ Cfr. Lazarovici (2005), Griffen (2005) y Gimbutas (2013).

³⁵ Según el árbol genealógico de C. Lottner (1858), el indoeuropeo se dividió en dos ramas: indo-irania y rama europea. Esta última, a su vez, en rama griega y pelásgica – celta, itálico, germánico, balto-eslavo – y, así, hasta nuestros días. Esta hipótesis vive en simbiosis con la de las isoglosas de J. Schmidt (1872) por la que el epicentro de un cambio lingüístico se expande como cuando se lanza una piedra a un lago. En resumen, mientras la primera teoría tiende a separar idiomas, la segunda tiende a asimilarlos. La cuestión está en que no se dan al mismo tiempo y depende de otras razones poderosas como los movimientos migratorios – véase el caso de los sefardíes – que desconocemos en gran parte. De esta forma, Henry Lee Smith desarrolla la idea de otro autor, A. Meillet, y propone una desmembración escalonada del indoeuropeo con lenguas arcaizantes e innovadoras. Basándose en esta idea, W. Meid propone tres estadios del indoeuropeo: primitivo, medio y tardío; teniendo en cuenta que toda la documentación que se posee pertenece al segundo y especialmente último periodo, entre el IV y III milenio a.C. (Ver nota 3 en bibliografía)

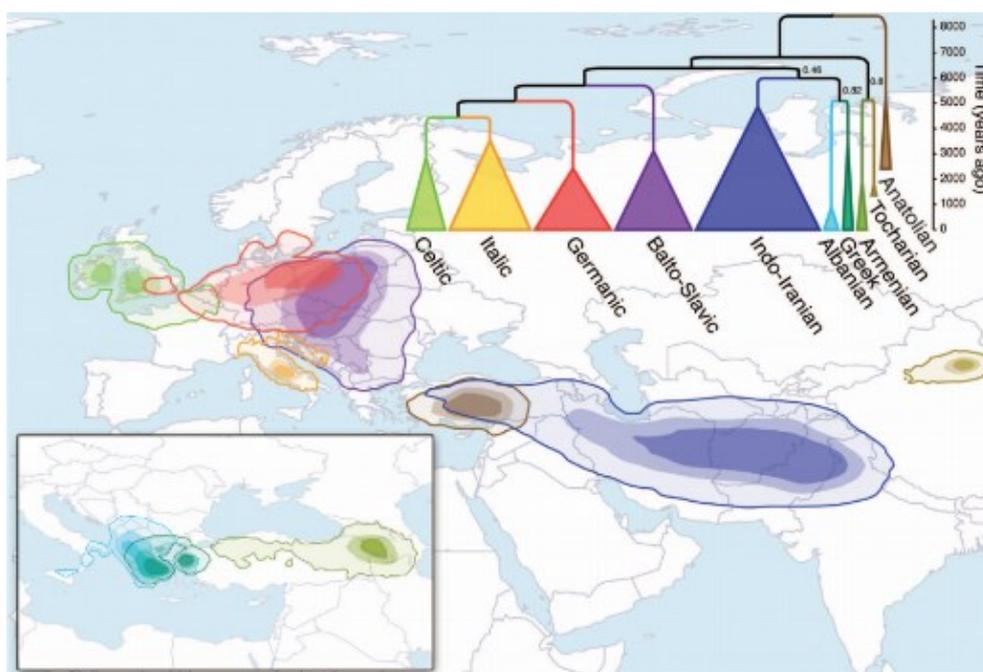
personales de distinto tipo dependiendo del sexo de la persona fallecida. La inclusión de elementos personales nos habla de un nuevo rasgo sobresaliente en cuanto al género:

El sexo era seguramente muy importante en el Neolítico, pero la evidencia arqueológica es un silencio sorprendente o ambiguo sobre cómo se simbolizaba o experimentaba, - o en otras palabras, como un cuerpo que tenía la capacidad de mostrar un género se hacía en un cuerpo sexuado. Esto cambió drásticamente en el Tercer Milenio a.C., en gran parte por la nueva práctica de colocar objetos funerarios relacionados a la identidad personal y nuevos desarrollos en las representaciones artísticas [...] Aunque también anteriormente podrían haber colocado bienes preciados y representaciones de género; el hecho es que existe esta nueva evidencia, nos habla de una nueva relevancia social del género (Robb, 2013, p. 74).

Sobre el 3.000 a.C., se suceden migraciones masivas que diseminan las innovaciones gramaticales y fonéticas así como numerosos préstamos de palabras (Adrados, 1988, p. 546). Esto coincidiría con la tercera ola de los kurganos, según Gimbutas (1979, p. 133), que sería la más decisiva para la configuración étnica. En Asia menor, ya podríamos hablar de un anatolio común con variedades como el hitita (Adrados, 1988, p. 409)³⁶.

³⁶ El interesante estudio sobre la situación legal de la mujer en la cultura hitita de A. Bernabé Pajares (2007) muestra en su colofón que las mujeres de esta civilización disponían de personalidad jurídica “la misma consideración que los hombres en lo que se refiere a lesiones y a responsabilidad legal, y pueden tener además igual retribución en trabajos no manuales de índole religiosa o que requieren conocimientos específicos. En cambio, tienen una consideración distinta como fuerza de trabajo físico y en la legislación

Todo esto sucedería sobre el 2.500 - 2.000 a.C., cuando se produce la ruptura entre distintas ramas del indoeuropeo: en el norte, con la nueva rama noroeste del germánico, y en el sur con el proto-griego. Con una cristalización social superior alrededor del 2.000 a.C., ya encontramos una oposición gramatical femenino/masculino (Adrados, Bernabé y Mendoza, 1995). Este asunto lo trataremos más adelante. Aunque las temporalizaciones que proponen diferentes autores se diferencian bastante en algunos casos, Mallory-Adams (2006, tabla 2.17, p. 30) sugiere que las evidencias de lenguas anatólias nos llevarían a dividir el periodo en hitita-palaico (del 1.500 al 1220 a.C.) e hitita-occidental (del 1.600 al 100 a.C.). Del hitita obtenemos *gēnu*, rodilla; *kēr*, corazón o *nēwas*, nuevo, aunque la cantidad de préstamos de escritos sumerios o acadios han levantado críticas sobre el



**Ilustración 7 – Extensión y temporalización de la evolución del PIE
(Bouckaert, 2012, p. 959)**

matrimonial” (p. 86). Con ciertas variaciones, “el valor de una persona resulta ser el mismo, sin que el sexo tuviera relevancia. [...] Todo tiene un tono muy poco romántico y que induce a considerar que el matrimonio es mayoritariamente un instrumento comercial o social, algo que puede decirse tanto de las clases bajas, como del propio palacio, que utiliza el matrimonio como instrumento de la política exterior. [...]. El adulterio y la violación tienen, en cambio, severas penas” (p. 87).

presunto origen de estas lenguas anatólicas (Mallory-Adams, 2006, p. 31). Por temporizar un final, aproximadamente sobre el 1.300 a.C., el hitita más común se deja de usar (Mallory-Adams, 2006, p. 29).

Del postanatolio tardío, surge el sánscrito en el que ya aparece la oposición femenina y masculina, en singular, plural y dual³⁷, se mantiene y se hacen más complejas las desinencias del sustantivo y la flexión del verbo. Las mayores coincidencias del sánscrito con las demás lenguas, aparte del griego, se encuentran en el sistema del sustantivo. Aun así, entre las evoluciones post-anatólicas el sánscrito presenta ya unas características propias e independientes de su rama que, aclara Adrados (1988, p. 427), hacen de este y el griego, los puntos culminantes de un cierto tipo de indoeuropeo

demasiado complejo, demasiado intelectual para los hablantes de las demás lenguas. Estas lenguas, de forma contraria [...] reducen la importancia de los casos nominales, los temas verbales, la importancia de los casos nominales y aumentando las preposiciones (Adrados, 1988, p. 428).

En este punto se podría hablar de un superviviente, el lusitano-celta en Iberia, y de otros grupos de lenguas que han desaparecido como el venático y mesapio en la península italiana, el ilirio en el oeste de los Balcanes, el daciano y traciano al este y el frigio en Anatolia central. (Mallory-Adams, 2006, p. 9).

³⁷ Hablaremos del número dual más adelante.

Igualmente, podemos destacar otros grupos de lenguas que actualmente no se relacionan con el indoeuropeo: el hático y el uránico, y – quizá erróneamente -, el vasco y el semítico. Por otro lado, se han excluido del indoeuropeo otras lenguas debido a la falta de evidencias. Es el caso del íbero y el etrusco (Mallory-Adams, 2006, p. 10).

Si nos centramos concretamente en el origen del sistema de géneros desde el proto-indoeuropeo, en la primera etapa arcaica o PIH aparentemente nos encontramos ante la ausencia de una marca de oposición entre sustantivos femeninos y masculinos. Se ha consensuado por el momento la idea de una diferenciación no sexual que nos permitiría establecer categorías sobre la base del binomio animados e inanimados (Benveniste 1969; Quiles *et al.*, 2012, p. 67; Alonso, 2007, p. 12, Luraghi, 2011, 2013;)³⁸ o de flexión común y neutro (Alonso, 2007; Matasović 2008). Destacamos, sin embargo, como indica Luraghi (2011), que los marcadores de género disponen de una tipología extensa y variada (Aikhenvald, 2004) y, por tanto, no es fácil generalizar.

Clackson (2007, p. 104) plantea la controversia actual sobre este tema: el masculino gramatical en otras lenguas para los hititas era de género común por lo que el femenino no se declinaba con el sufijo correspondiente **-eh₂* o **-ih₂*; es decir, el femenino gramatical no se marcaba o era inexistente en favor de un género común.

De las dos propuestas que lo explican por el momento, resume Clackson (2007), la primera argumenta que la formación del femenino se construía de forma diferente al del resto de lenguas. Sin embargo, para este estudioso es poco probable si el idioma más

³⁸ Alonso presenta las diferentes posturas al respecto y concluye que “la situación real respalda el arcaísmo anatolio y la condición arcaica de la distinción animado / inanimado.” Más adelante se vuelve a referir a estas: “En la parte morfológica la flexión nominal distinguiría dos géneros, común y neutro, seis casos – nominativo, genitivo, acusativo, dativo-direccional, ablativo e instrumental, y dos números, singular y plural” (p. 21).

cercano, el armenio, carece de toda distinción sexual desde la mitad del primer milenio de nuestra era. La otra versión aduce que nunca hubo distinción en hitita, y la diferenciación se dio en un estadio posterior del indoeuropeo. Es más, aclara el autor, se puede intuir una evolución de sexuación del lenguaje a medida que este evoluciona.

Clackson (2007, p. 105) pone como ejemplos pronombres interrogativos *¿Quién?* o *¿Qué?* Estos no flexionaban como tampoco lo hace en español, **kʷ* y **kʷid*, respectivamente. Sin embargo, en latín, por analogía se crea un femenino, *quis, quae, quod*. En griego podemos encontrar sustantivos que designan masculino y femenino como, inicialmente, *theós* servía para ambos sexos, hasta que desde los dialectos llegó la distinción sexual con *theā*, mientras se mantenía *theós*. Por otro lado, también en griego, la diferenciación en indoeuropeo de *caballo* y *yegua*, pasó a *hipos*, con ambivalencia sexual. Mientras el masculino gramatical funciona como término no marcado (Quiles, 2012, p. 156), con el sufijo **-h₂* se indicaba el femenino del sustantivo correspondiente, a la vez que con este sufijo también se podía crear un sustantivo abstracto al añadirlo a un verbo.

Table 4.6. *-h₂- (or ā)-stem endings*

	Singular	Plural
nominative	<i>-h₂</i>	<i>-h₂ es</i>
vocative	<i>-h₂</i>	
accusative	<i>-h₂ m</i>	<i>-h₂ ns</i>
genitive	<i>-h₂ os</i>	<i>-h₂ om</i>
ablative	<i>-h₂ os</i>	
Dative	<i>-h₂ ei</i>	<i>-h₂ mus</i>
locative	<i>-h₂ i</i>	<i>-h₂ su</i>
instrumental	<i>-h₂h₁</i>	<i>-h₂ bhi</i>

Desarrollo final de la desinencia (Mallory-Adams, 2006, p. 59)

Sin embargo, como veremos posteriormente, desconciertan las irregularidades en la asignación de género gramatical y se puede temporalizar más este proceso de asignación de género gramatical. Los adjetivos y pronombres neutros se distinguían del masculino solo en nominativo y acusativo en singular, dual³⁹ y plural (Matasović, 2008, p. 24). Una irregularidad que se ha mantenido hasta hoy en día en albanés es el número tres⁴⁰.

Tabla 4.7. Pronombres Personales

	Singular	Dual	Plural
Primera persona	<i>*h₁eg / h₁éme</i>	<i>*nóh₁</i>	<i>*wéi / *nos</i>
Segunda persona	<i>*túh_x</i>	<i>*wóh₁</i>	<i>*yuh_xs / *wos</i>

(Mallory-Adams, 2006, p. 60)

El dual se usaba principalmente con las partes del cuerpo duplicadas, sustantivos animados y era opcional en el caso de los sustantivos en la parte más baja de la jerarquía “animada”⁴¹. Posteriormente se disolvió en el plural. En el indoeuropeo tardío, encontramos algunas excepciones interesantes: los plurales de sustantivos neutros concuerdan con el verbo en singular, como por ejemplo en Anatolia, la frase “*titila (n. pl.) hāri (pr.3ª p., sing.)*” **los comestibles es caliente*. Se pueden encontrar otros ejemplos en la *Iliada* de Homero (Clackson, 2007, p. 101).

El género gramatical más fácil para los sustantivos animados corresponde al sexo biológico y en esto coinciden todos los autores consultados. Sin embargo, de entre los no

³⁹ Clackson destaca como en griego y sánscrito la mayoría de partes del cuerpo duplicadas - manos, ojos, orejas... - tienen dual, como cuando “el nombre del dios Mitrá aparece en dual, se refiere a su compañero Varuna [...] o el griego dual Aíante en el texto de Homero” se interpretó que era dos héroes, Ajax El Grande y Ajax el menor, o su hermano” (Clackson, 2007, p. 101).

⁴⁰ Mientras los demás cardinales solo soportan el neutro, el IE *treyes (neutro: *triha) pasa al albanés actual con una forma en femenino *tri* y otra en masculino *tre* (Gvozdanović, 1992, p. 880) o masculino *tre*, como genérico (Mallory-Adams, 2006, 29). El femenino posiblemente se mantuvo por el rechazo popular a la asimilación del sonido *tre* de origen italiano (Gvozdanović, 1992, p. 880-884).

⁴¹ Véase página 247

animados, la búsqueda de paradigmas que den sentido a la categorización entre los tres géneros es mucho más complicada hasta tal punto que algunos estudiosos reputados se dieron por vencidos. Brugmann, uno de los primeros en sentar cátedra sobre el indoeuropeo, en 1897 aseveró que la categoría de género gramatical era “accidental y redundante” (Kilarski, 2013, p. 140):

La categoría es totalmente superflua en cuanto al propósito principal del lenguaje, que es expresar el pensamiento de la forma más clara posible. No sólo es superflua, sino que incluso es a veces contradictoria y atontada (Kilarski, 2013, p. 140, op. cit. Brugmann, 1897, p. 6).

De hecho, la interpretación romántica neoclásica consideraba que la asignación de género gramatical estaba basada en las características “naturales”, que culturalmente se le atribuyen al referente: los inanimados percibidos activos y efectivos eran masculinos, y aquellos que no estaban en este campo semántico recibían el femenino o el neutro, el *oudeteron*, lo que no es ni una cosa ni la otra (Allan, 2013b, p. 370). Así, en griego se usaba *klibá*, en neutro, para eunucos y hermafroditas, aunque también se usaba *napumsaka*, que significaba “sin género” (Penney, 2011, 1-5p) y que se utiliza más en sánscrito para referirse al mismo referente.

Apollonius Dyscolus (ca. 175-110 a.C) a quien, junto a su hijo, se les conocía como “los técnicos” (Allan, 2013b, p. 332), consideraba que la frase se construía con la “congruencia” - concordancia, *akolouthia* or *katallelotes* - de los “inteligibles” (Allan, 2013b, p. 336). Entre estos inteligibles, *noêton*, se encontraba el género y nos presenta una oposición estoica entre lo corpóreo y lo incorpóreo (Allan, 2013b, p. 336). Esta idea,

como nos la recuerda Penney (2011), la veremos en Cicerón, nacido poco después de Dyscolus, en *Sobre la naturaleza de los Dioses* cuando le plantean la pregunta:

En cuanto a la afirmación de que los dioses son varones y hembras, bien podéis ver cuáles son las consecuencias que de ella se siguen. Por mi parte, no acabo de sentirme sorprendido cuando pienso de dónde pudo partir el fundador de vuestra escuela para ir a parar a tales nociones (Cicerón, I. cap. 34, v. 95).

Y también lo vemos en Corbett (1991), cuando afirma que todas las lenguas con sistemas de asignación de género gramatical incluyen palabras en un cajón desastre o “residuo semántico”, sin una motivación semántica aparente (Corbett, 1991, p.34).

A este respecto, las formas de análisis clásicas y convencionales del PIE no están dando los resultados que se esperan, como mostraba el exabrupto del profesor Villar, porque necesita nuevas vías de trabajo, tal y como destaca Kilarski:

Las explicaciones que se proponen en el siglo XIX sobre el origen y la función de género en el indo-europeo encontraron una continuación en el siglo XX [...] en el contexto evolutivo de la teoría lingüística y antropológica (2013, p. 157).

Jakobson empleaba el término *shifters* para referirse a las palabras con una función determinada, que señalan o localizan en el sentido del habla o del discurso. Es el caso de los pronombres para Adrados (1988, p. 239), que asevera que “el origen de la oposición

animado/inanimado está, pues, por más vueltas que se dé a la cosa, en subclases del nombre; [...] que los pronombres personales eran, por definición, animados”, lo que nos llevaría a diferenciar de esta manera a lo no animado, aunque el autor no lo dice explícitamente.

Adrados (1972, pp. 239-240) añade que la oposición genérica femenino y masculino sólo gramaticalizaba “una oposición entre aquellas palabras capaces de funcionar como sujetos del verbo y de dar vocativos, y aquellas que no eran capaces” (1988, p. 239). Algunas puntualizaciones en Mendoza (1975), una de las lecturas tratadas por Adrados con respecto al PIE, es que el adjetivo y el sustantivo no tienen una distinción formal, así como los verbos y sustantivos suelen tener raíces comunes. En tercer lugar, “tenemos evidencia en todas las lenguas de que la flexión pronominal es en gran medida diferente de la de nombres o adjetivos” (Mendoza, 1975, p. 153). Tenían casos diferentes y, en opinión generalizada de “todos los autores” (1975, p. 154), esto muestra una falta de flexión arcaica (y una distribución diferente a la de los nombres (1975, pp. 154-155). En su forma tónica se suelen ver reforzados (*ge-) y es frecuente la reduplicación para intensificar el sentido del pronombre. Por último, la autora destaca que desde el punto de vista etimológico, las raíces de los pronombres son diferentes de nombres y adjetivos, ya que provienen de las categorías de lexemas no-flexivos: partículas, preposiciones... (1975, p. 157).

Sin embargo, no es de la misma opinión el suizo de finales del siglo XIX, Jacob Wackernagel (Penney, 2011, II-13)⁴², que considera que fue el pronombre lo que provocó la diferenciación por géneros. Esta hipótesis que, al parecer, hereda de estudiosos

⁴² En este libro se han compilado las clases que el autor dio en la Sorbona, pero que no llegó a publicar. Aquí citamos la última publicación de sus clases.

anteriores a él, sería “errónea”. Según el filólogo, la flexión de la 1ª y 2ª del nombre y pronombre no marcó el género originariamente, ya que hubo otras palabras inanimadas que se vieron afectadas antes del desarrollo de los pronombres. Esta tesis parece encajar con lo antes expuesto por Mendoza.

Como se ha visto hasta ahora, la base del PIE contaba con una categorización por géneros entre aquello que llamamos “animado” e “inanimado”. En los trabajos de Wackernagel (Penney, 2011), se encuentra como ejemplo la evolución del lema “alma”, provenientes de *animus* (masculino, nom. sing., 2ª decl.) y *anima* (femenino, nom. sing., 1ª decl). Comenta Wackernagel que al inicio del Imperio romano, *anima* significaba “viento, respiración”, “vida” – específica después –, mientras que *animus* se refería a la actividad mental humana, concretamente, el deseo y el sentimiento. En algunos casos se presentaba de forma opuesta: *sapimus animo, fruimur anima; sine animo anima est debilis* (Accius)⁴³. Tras el proceso de evolución, el latín vulgar del último Imperio pierde *animus* que dona su significado a *anima*, como se atestigua en las partes más antiguas de la Biblia latina, Salmos y Evangelios, donde *animus* ya no aparece. De hecho, *animus* es inexistente en toda lengua romance. La razón, apunta, podría haberse debido al contagio con el griego. En este sentido, en algunas inscripciones oscas (Grecia, ca. siglo III a.C.) se usa *anima* con el sentido de alma⁴⁴. Por tanto, cuando se habla del género animado/inanimado deberíamos tener en cuenta a qué nos referimos exactamente con esta concepción: consciencia y/o espíritu.

Adrados (1972) y Luraghi (2012) comentan, con respecto a la posible evolución de la categoría de género, que los sustantivos se daban exclusivamente en nominativo y

⁴³ “Sabemos con la mente, disfrutamos con el alma; sin la mente el alma es débil”. [Traducción mía]

⁴⁴ Cotejado con Alvarez-Pedrosa (1997).

vocativo y que sólo con posterioridad se desarrollaron en el resto de casos. El resultado es que la categoría género está presente en todas las lenguas indoeuropeas, excepto en el hitita y en el inglés actual⁴⁵, que lo perdió en el siglo XV (Adrados, 1972, p. 250)⁴⁶. Al intentar comprender por qué y ponderar propuestas, Adrados expone lo que la crítica decía en los 70:

La concepción pansexualista del género, apoyada en la idea de la existencia de una capacidad personificadora o animadora en la mente primitiva y aun luego; o la concepción del sujeto como un agente en todos los casos. Estas críticas son justas, aunque exageradas y con un gran defecto: después de decir qué es lo que no es el masculino o el femenino o el sujeto, se abstienen de decir lo que es. Hay que añadir que si sólo falseando los hechos se puede dar una definición unitaria de éstas y otras categorías, sólo falseándolos se puede negar la existencia de un núcleo central en las mismas (Adrados, 1972, p. 251-252).

La finalidad de esta disertación es colocar la categoría sexo/género en el ámbito puramente sintáctico “en sentido estricto”, de manera que la oposición *macho/hembra* es el sentido central de la categoría y la categoría marginal, la concordancia. Y resume:

⁴⁵ Como angloparlante, Curzan (2003) ironiza sobre “la fuente de diversión [...] y frustración para quienes hablan inglés en la actualidad” (2003, p. 13) cuando se trata conocer la asignación por género de alemán, francés, español o italiano. Pone entonces sobre la mesa como el inglés antiguo (750 – 1100 d.C) contaba, como en el alemán actual, con tres géneros gramaticales.

⁴⁶ Vasco - indoeuropeo

“Pienso que el rasgo «sexo» debe llamarse semántico con toda justicia, tanto si está expresado lexicalmente como si lo está gramaticalmente” (Adrados, 1972, p. 253).

Finalmente, concluye que el centro semántico admite un margen gramatical e, incluso, sintáctico que permitiría en un idioma con diferenciación sexual vaciar el semema de la estructura. De ahí que algunos verbos permitan ciertos sujetos-agentes cuando no les corresponderían semánticamente. Y continúa:

Toda categoría tiene un centro y unos márgenes: no se debe sacrificar los márgenes al centro (como en la concepción unitaria) ni tampoco al contrario. E[s] claro que el centro del masc. y fem. es el sexo, el centro del sujeto es el carácter de agente: son los sentidos superiores en frecuencia y los menos condicionados por el contexto (Adrados, 1988, p. 252).

En cierta manera, Adrados se coloca en la línea de las investigaciones en psicología que proponen dos estadios en el acto de habla: primero se selecciona la concordancia de género y luego se practica el lexema. Con palabras de Adrados (1972), lo gramatical no semántico existe para cumplir con otras exigencias sintácticas de nivel superior. Es más, dentro de lo gramatical hay un espacio semántico que abarca el lexema en su totalidad (Adrados, 1972, pp. 257-258).

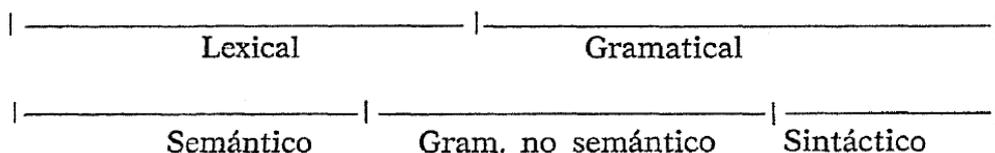


Ilustración 8 – En resumen, el lexema y el semema no son sinónimos, ni siempre lo gramatical se opone a lo semántico (Adrados, 1988, p. 252)

La propuesta de Adrados se concentra en la oposición femenino y masculino y menciona sin dar importancia “que el masculino tiene a veces un uso neutralizado que prescinde de la oposición genérica” (1972, p. 252), además de los epicenos. Penney (2011, II-12) nos recuerda de nuevo las lecciones de Wackernagel, en las que afirmaba que la marca de género tiene una fuerte tendencia a salirse de sus límites y, por ello, el griego, el latín y el alemán se deshacen de la heteronimia, es decir, de aquellas palabras que confluyen en la oposición de género, pero que su etimología es diferente, como pasa con algunos animales o *anus*, vieja y *senex*, viejo.

También este autor nos muestra un proceso interesante, por el que las palabras indoeuropeas comunes, mujer y varón, o epicenas, indiferente a un sexo u otro, adquirirían la marca de femenino rápidamente. Pone como ejemplos, el proceso en el uso de *femina* para indicar como

Ennius [Annales 65, 66 (Skutsch)] no llamó a la famosa *zorra* de Rómulo *lupa*, (que en Latín Antiguo significa *prostituta*) sino *lupus femina*; [...] en los Anales de Tácito encontramos *bubus feminis* (**vacas hembras*, literalmente); [...] Numa (Aul. Gel. 4.3.3) usó *agnus femina* [...] o en el

Persa de Plauto [donde se le da la ciudadanía a una esclava liberada⁴⁷, se dice:] *Sumne probus, sum lepidus civis, qui Atticam hodie civitatem maximam maiorem feci atque auxi civi femina?* (Plauto, Persa, 475) [¿No soy un buen ciudadano, un ciudadano de perlas, por haber acrecentado la ciudad de Atenas, al enriquecerla con una nueva ciudadana? (trad. de González Haba)]

Precisamente en estos ejemplos se usan en un “sentido de transferencia”, donde los sustantivos comunes y epicenos rápidamente adquieren el femenino. En latín antiguo, Petronius 75.6 usa el término *milua* (milana, de *miluus*) como fórmula con la que un marido se dirige a su esposa, cuando sin embargo, *milua* no se usó para nombrar al animal hembra hasta el latín antiguo (Penney, 2011, II-12). No es algo que suceda solo en latín. En irlandés antiguo, “se prefijaba *ban*, mujer, a los sustantivos masculinos de manera que *dea*, dios, daba *ban-dea*, diosa. En francés, la *femme professeur* [...] o *femme médecin*”.

Por último, para marcar el femenino gramatical también es posible añadir un sufijo a la raíz de la palabra, tendencia que se deriva para las nuevas palabras en las lenguas romances posteriores.

Con estas tres formas de marcar el género – las desinencias, números y congruencias sintácticas y gramaticales – según la escuela romántica neoclásica previa a la gramática estructural, funcional y generativa, podríamos preguntarnos qué sucede cuando el hablante, en el proceso y el hecho de habla, comete un error. En un estudio

⁴⁷ Véase alguna aclaración en Perry (2013, p. 21).

realizado, en 1999, por la psicóloga de Colonia Edeltrud Marx entre hablantes alemanes⁴⁸, se detectó la relación entre el proceso de la marca de género y las propiedades de errores del habla. La evidencia era consistente: en el proceso de elección léxica hay dos etapas, en la primera llega información sintáctica del lexema; separadamente, después, llega la producción *desnuda* de esta marca. Diez años más tarde, Pfau (2009) hace referencia a otro estudio que constataba que, entre hablantes alemanes, el error de producción de un lexema tendía a ser del mismo género gramatical. A este proceso se le conoce en psicología como “*identical gender effect*”. Como era de esperar, también se ha detectado entre hablantes de español europeo, solo que el resultado ha sido más alto que el obtenido en los experimentos con germanoparlantes, en este caso, el 95%; en comparación con Berg (1992), cuyo resultado fue del 67.4% y Marx, (79.2%) (Pfau, 2009, pp. 113-114).

Kousta (2011) y Vigliocco (2009) también analizaron cómo los hablantes adquieren las palabras concretas y abstractas, y concluyeron que se pueden apreciar dos partes con respecto a la información que soportan, como las dos caras de una moneda: un espacio experimental y otro lingüístico. Mientras las palabras concretas se adquieren mediante interacciones moto-sensoriales, las palabras abstractas se basan en información afectiva, como estados emocionales (Vigliocco *et al.*, 2009, p. 43). Este tipo de análisis está muy difundido en la rama de la psicología del lenguaje.

En otro artículo, Boutonneta, Athanasopoulos y Thierry (2012), se estudian a los bilingües de español e inglés, y se deduce que los seres humanos pueden acceder de forma automática, inconsciente y espontánea a la categoría gramatical del género en un contexto donde no se requiere acceder a dicha información (Boutonneta *et al.*, 2012, p. 72). Según

⁴⁸ El alemán es una lengua indoeuropea donde todavía existen los casos nominativo, acusativo, genitivo y dativo, singular y plural, con tres géneros gramaticales.

estos autores, se escoge el género gramatical en primer lugar porque, cuando está elidido no puede ser remplazado por otros patrones de lexificación - como los clasificadores -, pero también porque su asignación es arbitraria, excepto en el caso de referentes sexuales “naturales” (Boutonneta *et al.*, 2012, p. 73)⁴⁹.

Como advierte Mendoza “la expresión de la Lengua” que estudiamos “no deja de ser un espejismo” (p. 150). La cuestión de que estos estudios se puedan cruzar con los estudios *puramente* filológicos, y que estas conclusiones se puedan extrapolar al ser humano que vivió en los periodos del indoeuropeo y sus evoluciones posteriores, es radicalmente imposible por la falta de comunicación entre varias disciplinas pero abren puertas a espacios desconocidos, dejan en el aire preguntas que responder y orientan en qué dirección se puede avanzar.

Ante estos elementos lingüísticos de tipo histórico, podríamos preguntarnos si hay una relación de causalidad entre el hecho de que las mujeres hititas disfrutasen una situación legal acorde con un ideal de igualdad con los varones y la irregularidad gramatical exclusiva del hitita, por el que no existe la marca de género.

⁴⁹ Se ha de constatar que en inglés “language” equivale a nuestros “lenguaje y lengua”, con lo que se ha obviado las conclusiones a este respecto.

2.1.4.- Los Géneros Gramaticales: Arqueolingüística

Luraghi (2011) arroja luz sobre el sistema sexo/género del (proto)-indoeuropeo, consciente de que se puede reconstruir, aunque también se puede especular. La lingüista italiana afirma que esta categoría en concreto se encuentra entre la derivación y la inflexión. De esta manera, las lenguas sintéticas – aquellas en las que la función de las palabras se muestra mediante morfemas en vez de por partículas sintácticas como las lenguas asiáticas –, tenemos una estructura fija: [(lexema + derivación)+ flexión].

La derivación y flexión, según Vallejos (2005), cuentan con tres posiciones. La primera, la posición dicotómica en la que la derivación crea nuevas palabras, y la flexión crea nuevas formas de una misma palabra (Perlmutter 1988, Anderson, 1992); la segunda trata de un continuo entre los dos conceptos (Bybee 1985, Plank 1994, T. Payne 1997), lo que permite incluso que algunos morfemas puedan asumir ambas funciones, tal y como propone Doris Payne en 1986, y la tercera que plantea una distinción tripartita: flexión contextual, flexión inherente y derivación (Booij 1993, 1996, pp. 3-4).

La página web del DRAE devuelve las entradas, para “derivación” como el “procedimiento por el cual se forman vocablos alterando la estructura de otros mediante formantes no flexivos” y la Academia introduce estos términos como dos palabras diferentes: *tratable / intratable*, al igual que *juez / jueza*. La flexión la define como “alteración que experimentan las voces variables con el cambio de desinencias, de la vocal de la raíz o de otros elementos”, considerando la misma palabra *bailar, bailaré, al* igual que *camarero, -a*.

Propiedades diferenciadoras entre flexión y derivación

Flexión	Derivación
Relevante a la sintaxis	No relevante a la sintaxis
Obligatorio para oración bien formada	Opcional
Mismo concepto al de la base	Nuevo concepto
Significado relativamente abstracto	Significado relativamente concreto
Semánticamente regular	Semánticamente irregular
Menos relevante al significado de la base	Más relevante al significado de la base
Aplicabilidad ilimitada	Aplicabilidad limitada
Participa en un paradigma	No participa en un paradigma
Menos alomorfos	Más alomorfos
Ocurre en la periferia de la palabra	Ocurre cerca de la raíz
Puede expresar más de un concepto	No expresa más de un concepto
No se reduplica	Reduplicación es posible

Vallejos (2005, p. 4)

Según la filóloga Silvia Luraghi, el género en los sustantivos tiende a marcarse de forma derivacional, en vez de flexional. Teniendo en cuenta que, prototípicamente, la inflexión conlleva un cambio sintáctico, sobre todo en sustantivos, la derivación no cumple con esta condición. Sin embargo, de forma no prototípica, la misma raíz nominal con diferentes géneros resulta en dos lexemas independientes, como ejemplificó Benveniste: *vṛkah* / *vṛkīḥ* [lobo, loba] (Luraghi, 2013, p. 203)⁵⁰, cuestión que ya interesaba a los clásicos y hemos visto con la denominación de *heteronimia* más arriba en Penney (2011, II-12).

⁵⁰ En este caso, como se ha comentado, Booij (1993, p. 202) interpreta que hay una flexión inherente y otra contextual, siendo la primera aquella no viene a estar determinada por el contexto y la segunda, aquella que la sintaxis resuelve. Luraghi, sin embargo, arguye que los casos semánticos tienen significado por ellos mismos y no por el contexto, con lo que podrían tener una función en la formación de palabras. Mientras, esto no sucede con los casos estrictamente sintácticos.

Más allá de la interpretación del proceso de designación del género gramatical, que corresponde al “grado de motivación semántica” (Luraghi, 2013, pp. 203 y 205), debido a que existe una frecuencia en la unión del sexo del referente con el género gramatical, la cuestión está en que sólo en el caso del femenino no existe una relación con los seres animados de sexo femenino en exclusividad sino que, además, hacen referencia a entidades inanimadas.

Sobre este sistema inicial con el que se cuenta en el PIE, animado/inanimado, la lingüista considera que:

Posiblemente, la marca diferencial de los argumentos centrales es responsable de la aparición de la concordancia en el sistema de dos géneros basados en la animidad del PIE arcaico, mientras que la gramaticalización de un afijo derivativo sirvió de base para el sistema más tardío basado en tres géneros (Lutraghi, 2013, p. 199)⁵¹.

Por su parte, como propuso Adrados (1972, p. 252) “el masculino tiene a veces un uso neutralizado que prescinde de la oposición genérica”, lo que hoy llamaríamos “masculino genérico” o género no marcado (Meillet, 1931). Es esencial tener en cuenta que la forma de diferenciar en PIE los géneros animado e inanimado consistía en la ausencia de terminaciones para nominativo y acusativo en el género inanimado.

⁵¹ “Posiblemente, la marca diferencial de los argumentos centrales diferencial es responsable de la aparición de un acuerdo en el sistema de dos géneros basado en la animidad en el periodo anterior del PIE, mientras que la gramaticalización de un afijo derivativo sirvió de base para el sistema posterior basado en los tres géneros.” [Traducción mía]

Sin embargo, como aclara Luraghi (2012, p. 17), basándose en los estudios de Corbett (2004), lo que es “concordancia canónica” sintáctica, es decir, la que se espera por defecto (Gallego 2014), se da prototípicamente en adjetivos, no en sustantivos⁵².

TABLE 1: STAGE (A): 2 GENDERS - ANIMATE / INANIMATE (Anatolian)

morphology:	SINGULAR		PLURAL	
	ANIMATE	INANIMATE	ANIMATE	INANIMATE
nom.	-(o)s	Ø / -om	count	{ stage (a _i) = Pre-PIE no plural stage (a _{ii}) = PIE collective (< abstract)
acc.	-(o)m	Ø / -om		
all other cases	same endings		nom. -es	-h ₂ > -a
			acc. -(o)nt	-h ₂ > -a
			all other cases	same form

Características morfológicas del anatolio/hitita de dos géneros animado/inanimado (Luraghi, 2009)

La creación de los géneros gramaticales a partir del sufijo derivacional *-h₂ marcó primero a los sustantivos inanimados y posteriormente al femenino, pero dejó el masculino, aunque pueda parecer lo contrario, a su suerte con el neutro/común de manera defectiva.

Corbett (1991) denomina DOM – *differential object marking* – al hecho de que nombres de referente humano, muy concretos, adquieren un marcador diferente para distinguirlos de los inanimados o base de la jerarquía de animidad (Luraghi, 2013, p. 223). Corbett (1991, pp. 34-43) presenta como ejemplo la evolución del género en sustantivos rusos, en los que se creó una marca diferenciadora animado o inanimado en cada uno de los tres géneros masculino, femenino y neutro, debido a la confusión que se generaba

⁵² Es decir, si analizamos actualmente “Gran cantidad de periodistas lee dos libros a la semana”, la concordancia canónica exige al verbo de concordar con el número del objeto, “un libro”, pero es obligatorio que refleje el número del sujeto, aunque este sea colectivo.

entre el masculino y el neutro en algunos casos. De esta manera, la palabra “tipo”, que denota inanimado, se convierte en animado cuando se refiere a una persona (Corbett, 1991, p. 42) dando, en la práctica, un nuevo cuarto género gramatical.⁵³

Pongamos como ejemplo las palabras que se refieren a humanos jóvenes y animales sin capacidad de reproducirse, que son catalogados como neutros (Luraghi, 2009b, p. 127). De esta manera, la creación del género femenino surgió de la división del género animado en masculino y femenino, una propuesta que no se ha discutido desde Meillet (1931, p. 19). El *quid* de la cuestión es encontrar el “motor semántico”. En resumen, la lingüista italiana sugiere que el hecho de la procreación motivó la distinción concreta del género gramatical femenino:

Cuando hablamos de seres vivos, el parámetro actividad / inactividad se refiere significativamente a la posibilidad de procrear: en efecto, los sustantivos que se refieren a los animales jóvenes o a los niños suelen ser neutros en las lenguas indoeuropeas, a pesar de ser animados o incluso referentes humanos. Me gustaría sugerir que la posible participación en la procreación fue la característica más clara en el sistema de géneros de principios del PIE. Ya que la segunda característica relevante en este sentido es el tipo de participación en la procreación, la tendencia a un sistema de este tipo, en el caso de cambiar, sería hacia una división entre lo masculino y lo femenino en el género animado. Por lo tanto, cuando una

⁵³ La recientemente estudiada categoría de “animidad” se mantiene en algunos idiomas. Este fenómeno podemos verlo en español, p.ej. *veo a una profesora* - *veo a Mercedes* - **veo a una película*. En japonés, p. ej. Tenemos la diferencia entre los verbos existir: *iru* 居る [いる] (existir con categoría animidad) o *aru* 在る [ある] (existir sin animidad).

nueva clase de sustantivo motivado morfológicamente estuvo disponible, se asoció al tipo de participación en la procreación, es decir, con el sexo, y se convirtió en el género femenino, en lugar de estar asociado con un grado intermedio de abstracción, que fue indicado originalmente por el sufijo, y se convirtió en un posible género abstracto (Luraghi, 2009b, p. 17).

La animidad va a ser determinante en este estadio del análisis. Tengamos en cuenta la premisa de la “fuerte correlación existente entre número y género” y cómo el género gramatical animado “reflejaba más la individualización del referente que su animidad del mundo real”, como una tendencia más que como una regla, explica Melchert (2014, p. 258)

Los primeros usos del sufijo $*-h_2$ en pre-PIE resultan de la gramaticalización de un sufijo derivacional que formaba sustantivos concretos exocéntricos de segunda clase que se referían a entidades contables, pero que constaban de partes, así como, marginalmente, también se usaba este sufijo para el plural de incontables, tipo “aguas, arroces” (Melchert, 2014, p. 258). El desarrollo morfológico de $*-h_2$ como nos lo relata Luraghi (2012, p. 1) muestra que, tras un periodo donde este sufijo derivacional no era obligatorio, comenzó a usarse para designar los nombres neutros en nominativo y acusativo plural, para pasar después a ser un sufijo no flexivo obligatorio, que mantiene parte de su significado.

Por otro lado, un sufijo no obligatorio cargado de significado pasa a ser vocal de tema *-ā-*, por tanto, obligatorio. El mismo sufijo fue reinterpretado como marcador de género femenino, se crearon las raíces en *-a-*, junto con los adjetivos de primera clase, en las que las clases flexivas son unívocamente conectadas con el género, como en los sustantivos. Los referentes femeninos del género animado, términos de parentesco atemáticos, se trasladaron al género femenino. Esta nueva distinción se extendió a los demostrativos (Luraghi, 2011). En PIH no existían los pronombres de tercera persona, en su lugar, se usaban unas partículas derivadas de dos temas **so(-)* y **to*, que tomarían funciones demostrativas,⁵⁴ **seh_a* aquella, **so*, aquel y **tód*, aquello, (Mallory-Adams, 2006, p. 59), con lo que podríamos decir que el inicio del proceso de creación del género gramatical por asignación sexual se había completado (Melchert, 2014, p. 234) agrupando femenino, masculino y por diferencia fonética, un neutro.

TABLE 2: STAGE (B): 3 GENDERS - PIE after Anatolian split

morphology:	GENDER I (<ANIMATE)	GENDER II (<INANIMATE)	GENDER III
nom.	-(o)s	Ø / -om	-h ₂
acc.	-(o)m	Ø / -om	-h ₂ m

all other cases
same endings
-h₂+endings of athem. infl.

Concordancia sólo en nominativo y acusativo (Luraghi, 2012)

Todavía quedan muchos cabos sueltos, en especial estas partículas **so* y **tod* que pueden ser fundamentales. **so* se alinea con el masculino mientras la etimología del sufijo **-sor* podría estar conectado con *-(š)šara*, como podemos encontrar en *haššuššaraš*, reina, en Anatolio (Luraghi, 2009, p. 19; Mallory, Adams 2006, p. 214). La autora afirma que esta

⁵⁴ Además realizan otras funciones que actualmente se encuentran en debate académico. Cfr. Berenguer Sánchez. (2008).

raíz podría ser una antigua palabra para “mujer”, asociado a *hermana*, **swésor*, como sufijo derivacional femenino. Sin embargo, esta formulación que la propia autora pone en duda, colisiona si *-*so* va derivar en demostrativo masculino, y **seha* va a ser el femenino. En otro caso, el proto-dravidiano, el pronombre de 3ª persona, masculino era **awantu*, el femenino y el residuo *-*atu*, en concordancia con los lemas *hijo*, **mak-antu* e *hija* **mak-al*. Mientras, al sur, el pronombre femenino de 3ª persona se distinguía con -*al*; **awal* (fem.), **awantu* (masc.), *-*atu* quedaba para el residuo neutro (Luraghi, 2013, p. 24). Sin embargo, al contrario de lo que afirma la autora y sus fuentes, esto no tiene por qué significar una creación del género femenino desde el masculino (que también tiene un sufijo diferenciador) sino, simplemente, que en casos se marca el masculino, y en otros, el femenino y el masculino.

Si hasta el momento toda lectura e interpretación vista se encuadra en esta suposición de que la marcación del femenino mediante el sufijo *-*h*² se compartía con el género neutro marcado, se podría hablar de una interpretación androcéntrica o hasta cierto grado feminista-maternalista en los términos de Lerner. Intentemos, entonces, construir una formulación alternativa a las existentes.

La posición feminista debería partir de que las mujeres del PIE tuvieron conciencia de sí mismas, de una autorrealización, sin las limitaciones de la percepción contemporánea, que podemos presumir individual, pero también grupal – o de subgrupos – que interaccionan. Las individualidades y, por tanto, las jerarquías organizacionales, tendrían que haber aparecido como consecuencia del poder que ejercían sobre la comunidad entera o parte de ella tanto en su organización, como en la transmisión de conocimiento sobre alimentación, plantación, caza, curación, danza, rituales, arte, palabra y religión. Con base en Gimbutas, estos roles pertenecían a las mujeres. Eran ellas quienes

pintaban –también - en las paredes de las cuevas y las que dominaban la *Química* (plantas medicinales y alimentación) del momento. Por esta razón, emplazamos en el ámbito simbólico de la Gran Madre la asociación entre lo abstracto y el femenino del *-h₂.

El filólogo Georges Dumézil (1977) nos presenta una hipótesis sobre la sociedad protoindoeuropea, basada en una “trifuncionalidad”, en la que no se usa nombres para describir, sino funciones. Con esta hipótesis se nos relata una compleja sociedad, dividida en una trinidad patriarcal por funciones, y en la que la mujer, simplemente, no tiene para el autor más representación que no sea meras anécdotas –incluidas las biologicistas–, y algunas menciones casuales. Sin embargo, presenta también una enumeración de deidades femeninas. El análisis del autor francés es muy descriptivo y necesario para el discurso científico, de manera que, si dejamos de lado el sesgo político del que se le acusa⁵⁵ – su ideología pro-nazi y fascista católica –, nos queda su perspectiva comparativa del sanscrito y el estudio del texto sagrado y más antiguo de la India, el RigVeda (ca. 1200 a.C.). El autor no puede evitar nombrar a diosas indias como Sarasvati – diosa del conocimiento y la medicina –, además de mencionar “esta triple calificación [que] recuerda curiosamente a la gran diosa irania Arədvi Sura Anahita ‘la Húmeda, la fuerte, la Inmaculada’ (Dumézil, 1977, p. 236) o su interpretación de que la mujer se encuentra en un “tercer nivel de dignidad”, junto a “vacas, bueyes, caballos e hijos” (Dumézil, 1977, p. 278).

Sin embargo, nos revela al menos algunos detalles interesantes, como el himno de “*una mujer* llamada Vāc «Palabra» – que en realidad debe ser la Palabra divinizada – afirma que es el fundamento del universo” (Dumézil, 1977, p. 29, *cursiva mía*), en una

⁵⁵ Cfr. Arvidsson (2006).

clara analogía con la Biblia por lo que se refiere a la interpretación que se da al texto original⁵⁶. En este texto del RigVeda, Libro X, himno 125.4, decía así tras presentar una serie de deidades:

3 Soy la soberana, la que reúne bienes, la sabia, la primera de los dignos de veneración.

A mí los dioses me colocaron en muchas partes, a mí que tengo muchos lugares donde entrar y permanecer.

4 Sólo a través de mí, toda la comida que les alimenta, lo que cada hombre ve, [...], oye la palabra dicha.

No lo saben, pero aún viven a mi lado [dentro de mí].

5 Yo misma, de verdad, anuncio y digo la palabra que los Dioses y los hombres del mismo modo aceptarán.

Hago al hombre que amo poderoso en extremo, le hago un sabio, un Rishi, y un Brahmán.

6 Soy quien tensa el arco para Rudra, que su flecha destruya a quien odia. Me levanté y ordené luchar por la gente, y he penetrado la Tierra y el Cielo.

7 Yo doy a luz al Padre en la cima de sí mismo, yo madre de mí misma, en las Aguas, en el interior del Océano. De allí me disperso por todos los seres, y a aquel Cielo por mi altura alcanzo.

⁵⁶ Juan 1:1-14.

8 Respiro un fuerte aliento como el viento y la tempestad, al tiempo que mantengo unida toda la existencia. Más allá de esta amplia tierra y más allá de los cielos, he llegado a ser tan poderosa en mi grandeza.
(RegVeda, trad. mía desde varias fuentes en español e inglés)⁵⁷.

Además de recordarnos a la diosa egipcia de doble cabeza Neith, quien se hizo a sí misma⁵⁸, o a la Gran Madre de Marija Gimbutas (1974)⁵⁹, arqueóloga de mediados del siglo XX, que al estudiar las representaciones de las estatuillas del Neolítico, observó que las representaciones de la Gran Madre no tenían la cara pintada de blanco, sino que eran de color oscuro, un tema que ya había tratado al estudiar a las vírgenes negras del cristianismo en *Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.*

Como Georges Dumézil (1977, p. 31) explica, tras relatar los dioses de la India antigua, la diosa Vāc, la Palabra, “declara que lo trae todo, más allá incluso de la parte visible de nuestro mundo”. El filólogo halla que en la primera parte del RigVeda, la diosa Palabra se presenta “en su posición dominante con dos grupos de divinidades”, pero que, en términos teológicos, “[enumera] a dioses de quienes la Palabra dice que ‘camina con’ ellos o los lleva [...] y declara que es ella quien confiere *drávina*, los bienes materiales, pero [reservados] a quienes los merecen por su piedad y exactitud en las libaciones y sacrificios” (Dumézil, 1977, p. 34). Vāc se llama a sí misma *soberana*, “*regna-trix*”, y

⁵⁷ Trad. mía del inglés desde el texto en inglés (véase nota en bibliografía nº 5) y en el caso 10.125.3 y 10.125.7 con Vega (1998). Hay que tener en cuenta que la traducción es una interpretación de lemas que en sánscrito no corresponde exactamente a los términos en cualquier idioma occidental.

⁵⁸ Véase en Noble (2003) sobre la diosa Neith, diosa guerrera que se asocia a la también antigua diosa guerrera Atenas, lejana heredera de la Vieja Europa según Gimbutas (con atributos de serpiente y pájaro) y cuyo escudo pertenece a la Gran Madre, Neith, y a su “hijo sin padre”.

⁵⁹ Con su teoría de una divinidad, la Gran Madre, en el Neolítico la autora obtuvo mucha popularidad entre feministas y pensadores, pero también la acompañó la controversia. Autores como Graves (1983) siguen su escuela, pero también encuentra reacciones adversas como las de Eller (2000).

sus acciones permiten la acumulación de bienes y la inteligencia misma (Dumézil, 1977, p. 35).

Igualmente, como analizan Brown, Rocher *et al.* (1978), cuando el himno menciona que “así los dioses me han establecido en muchos lugares” (RV 10.125.3b), recuerda a la división de la diosa en cuatro partes: “La Palabra está medida en cuatro partes [...] Tres, que están apartadas, en secreto, no se activan. Los hombres hablan el otro cuarto de la Palabra” (RV 1.164.45), y como señala Brown *et al.*, (1978, p.77) entrando en “muchos hogares”, pero no en todos.

Según otros autores, Vāc, la Palabra, el Discurso, la diosa del Lenguaje y el Conocimiento, es un kristevaniano “lo que se dice pero anterior a cualquier lenguaje” (Padoux, 1990, p. 12)⁶⁰. Como representación de esta totalidad anterior, podemos leer cómo Vāc se presenta como Brahmā en otras partes del RigVeda y como esposa de Brahmā a su vez (RV 10.125.5), a pesar de que “Vāc se extiende sucesivamente hasta donde se extiende la Oración” (RV 10.114.8).

Cabe destacar que el filólogo francés denuncia manipulaciones ulteriores, de una “teología reformada” con el que se retoca el listado de deidades y sus funciones (Dumézil, 1977, pp. 52-54). Con esto, no es tan interesante el retoque del listado de exclusiones y adjudicaciones propio de un proceso de alteración y manipulación histórica, sino que ese retoque produjera que se interpretara que la diosa Vāc era menos importante y quedara fuera del plano que representaba.

⁶⁰ Cfr. también McDermott (1972).

Curiosamente y atendiendo a la fonética, Vāc también nos recuerda al lema indoeuropeo **weik* que conlleva la idea de “conocimiento”, “palabra”, “energía” y “lucha”. Sin embargo, no se han encontrado fuentes en las que se haga explícita esta relación entre Vāc y **weik*. De hecho, con **weik*⁶¹ (Pokorny, 1958, p. 1128), se produce una interesante discusión etimológica entre los estudiosos del indoeuropeo grecolatinos y germanos⁶².

El lema **weik-* tiene principalmente tres variaciones, aunque se han llegado a constatar hasta cinco (Watkins, 2000), p. 97). En primera instancia, la hipótesis más extendida, gracias a Benveniste, es la que relaciona los sustantivos **weik/*woiko* (York, 1995), como origen del (*w*)*oikos* griego, lugar de convivencia de varias familias sin propiedad individual, círculo de pertenencia social, hábitat de un grupo de personas en forma de clan⁶³ donde se protegen – origen de las actuales *economía* y *ecología*. La palabra se desarrolló ya en indoeuropeo tardío hasta la concepción de aldea/barrio, en latín, *vicus*, *vecindario* (Benveniste, 1969, p. 201) y en germánico, *bherg*, burgo (Pokorny, 1959, p. 1131).

Explica Benveniste (1969, p. 202) que se habría producido un deslizamiento semántico de la siguiente manera: la forma libre **d+m* se encuentra en la expresión “amo

⁶¹ Aceptación 1: v. Seleccionar, escoger; s. sagrado; Aceptación 2: demostración de energía, fuerza; latín, *vincere*, luchar; Aceptación 3: ser cierto, ser justo, rezar, ejemplo y de palabra rápida. [Traducción mía]

⁶² Por un lado, Oswald Szemerényi (1977, p. 151) asocia la raíz de este sustantivo “clan” al verbo “marchar, ir” influida por las migraciones nómadas, el clan en movimiento. Geart van der Meer (1990, p. 297) apunta a una relación en frisón antiguo, como recoge Benveniste, de “separado” y “sagrado”, aunque aclara que pocas palabras “paganas” sobreviven. Después, encontramos referencias y diálogos intertextuales con mayor frecuencia en la literatura que estudia las religiones celtas e historia de la brujería en las obras de Thurston (2001), Clarke (2004) y Hutton (1993). Por otro lado, los grecolatinos como el checo Pokorny (1958) y Benveniste (1969) y, en menor medida, López-Menchero y Quiles (2012) muestran la evolución con respecto a la perspectiva grecolatina, sin mencionar el aspecto nómada y sin pararse en las cuestiones particulares que interesan a los germanos. También Polomé & Winter (1992) tratan este tema.

⁶³ Benveniste (1969, p. 202) y Curchin (2008, p. 21).

de casa”, como *patir dan* y que en sánscrito se altera a *dam patih*. La forma correspondiente en griego -pótēs (-πότης) y -poina (-ποινα) nos la encontramos con una presunta redundancia *oiko despótes*, que en realidad supone una desambiguación entre (*w*)*oikos* del griego antiguo, que ya no podría significar la gran familia –la casa que no es de material construida–, la forma libre **d±m* (casa) + **pótes* (amo): el amo de la casa material e, implícitamente, la familia que en ella vive.

El indoeuropeo **dem-* (construir), pasaría al latín *domus*, femenino gramatical, coexistiendo con un antiguo tema en masculino gramatical, **domā* (causar violencia, oprimir, someter) del que aparecería *dominus*⁶⁴ (el que tiene autoridad en casa y no fuera de ella, más allá de la “puerta”, *foris*). Sin embargo, *domus* no alcanzará “ninguna cualificación material” y, es más, no obtendrá forma verbal (Benveniste, 1969, p. 195), mientras que *oikos* tomará un carácter material, apartando la evolución indoeuropea *dómos*, casa, y el femenino, *domé*, edificio, como se puede comprobar de nuevo con la expresión *oikós dómos* “quien construye la casa” (Benveniste, 1969, p. 194)⁶⁵. Ya que en indoeuropeo **dem* y **weik* se referían a diferentes niveles de sociedad, como indica Benveniste, la resistencia al cambio lo tenemos en latín donde vamos a encontrar *aedes/aedificare* para casa arquitectónica, templo y *domus* para casa no física, área bajo el *dominio* del varón⁶⁶.

De esta manera, como afirma Benveniste, “asistimos a la abolición de la estructura social indoeuropea y a la promoción de términos nuevos” (1969, p. 202), donde

⁶⁴ Según relata Dumézil (1977, p. 163), Plutarco contaba que los luperkos golpeaban “a los obstáculos” en su *domus*; se refería tanto a hombres como a mujeres, pero con la diferencia que a estas se las golpeaba para hacerles bien: con los golpes se quedaban embarazadas y tenían feliz alumbramiento. Véase un mosaico donde estos luperkos azotan a mujeres en Córdoba: Muriel, (1995).

⁶⁵ La explicación completa e imprescindible en Benveniste (1969, pp. 194-195).

⁶⁶ Según el relato de Virgilio, cuando Eneas desembarcó, exclamó: “hic domus, hic patria est” [Virgilio, Eneida, v. 7.122].

para el autor, en latín se impondrá la dualidad *dom/aedes*, casa no arquitectónica/casa material, y en griego se unirán ambos en *oikos* (Benveniste, 1969, p. 199) con lo que el discurso sobre el hogar queda zanjado.

Si relacionamos la casa en su doble acepción, la contraposición **weik-*, inicial, y **dom-*, posterior, el par mínimo relacionado en parentesco podría entablar una dualidad **pster/*atta* y **matter/*anna* que veremos más abajo. De esta manera, llegamos al rol de la mujer en la familia si atendemos a la interpretación de **weik*, como sanadora, hechicera, de la familia extendida (clan) que se supone en el **woikos*.

En segunda instancia, entre los estudiosos germanófilos del indoeuropeo, **weik* también podría haber derivado al actual inglés *wit* “saber, tener ingenio, tener energía” y en germano, *wissen*, saber, *wittich*, ingenio. Incluso en los diccionarios donde se obvian estas acepciones⁶⁷ de **weik-*, sí se acepta **wiklutom*, como “ampliamente sabido”, aunque “saber” partiría de la raíz *woida*. Aplicado a personas, **wikkan-* (Pokorny, 1959, p. 1128, acepción 1) representaría a quien “porte conocimiento”⁶⁸, derivando en *wiccan*. Esta raíz también cubre “lo consagrado” – como en griego *hagiasmos* o en *Weihnachten*, Navidad, en alemán actual, con la argumentación de Benveniste (1969, p. 348) –, lo que aseguraría la interpretación de Pokorny de que en inglés antiguo (ca. 700-1100 d.C.) *wicce* (femenino) / *wicca* (masculino) (1959, p. 1128, acepción 1)⁶⁹ significarían “pitonisa,

⁶⁷ Este diccionario solo plantea **weik* como “casa”: López-Menchero & Quiles (2012).

⁶⁸ La muy interpelada egiptóloga británica Margaret Murray, con *Witch Cult in Western Europe* (1921), puso sobre la mesa la existencia de un culto continuo desde el Neolítico a la Edad Media en el que la mujer se resistía a la Iglesia y manifestaba su sexualidad. Si bien algunas de sus suposiciones pudieran exceder en su “paradigma romántico” (Barry *et al.* 1998), su hipótesis de continuidad no ha sido descartada, sino que se ha anulado a la autora, y con ella a todo su bagaje, al tacharla de persona excéntrica y desconfiada. (Cfr. Simpson, 1994).

⁶⁹ La segunda acepción va dirigida al concepto de “energía” y “vencer”; la tercera acepción “llegar, prevenir, ser cierto” e incluso, *woikós*, “palabra rápida” como en *véikus*.

hechicera, adivinadora” (Bosworth, 2010) respectivamente en su sexo asociado. Se relaciona con ritos de sanación y, por el resto de acepciones, con connotaciones positivas, excepto por la de *wéiktomā*, *víctima*, en latín⁷⁰. Del inglés antiguo al inglés medio se encuentra bien documentado que *wicce* pasa a ser de uso casi exclusivo en femenino, quedando, finalmente, el actual *witch*, bruja, *wicked*, como participio de *embrujar*, y *wizard* para el masculino.

Se hace evidentemente que la llegada del cristianismo tuvo mucho que ver en todo el proceso de evolución negativa de la palabra (Aelfric, 1967)⁷¹, pero muy posiblemente el problema principal radicaba en que a estas *wicce* se las consideraría “revoltosas sociales” (Cruzado, 2009, p. 169), a diferencia de *wicca* (masc.) que pasa a obtener el beneficio de la sabiduría, *wizard* – ya sea con buenas o malas intenciones – o *sorcerer* (también *hechicero*). El hecho de tener conocimiento frente a la razón teológica tuvo que haber supuesto una revelación contra la subyugación del saber y de la mujer como su portadora en esa época en la que el varón, en la cumbre del poder religioso, dominaba la cultura.

Ya hemos visto cómo la llegada paulatina del patriarcado alteró el *habitus* de ese presente, dotando al femenino de “connotaciones negativas que aún posee en la actualidad” (Dunn Mascetti, 1998, p. 63). Este mecanismo se debe aplicar a las relaciones interpersonales, como es el caso de la unidad familiar. Silvia Tubert y Horacio Amigorena (1997) presentan y diferencian la terminología de parentesco en el indoeuropeo:

⁷⁰ Aparece también en la primera acepción de **weik-* del diccionario de Pokorny (1959).

⁷¹ El monje Ælfric, en p. 330, aconseja “*Eac swylce drymen, þe mid dydrunge farað, and feondlice wiccan and oðre wigeleras, beoð to helle bescófene for heora scincraeftum*” [Magos de igual manera, que andan con trucos, y brujas odiosas y otros brujos, se arroja al infierno por sus artes mágicas.] (Pope, 1968, p. 331, Trad. mía).

El vocabulario de parentesco indoeuropeo es un testimonio de la sociedad en la que se ha desarrollado una sociedad patriarcal que se apoya en la filiación paterna, aunque diferentes indicios [...] denuncian un compromiso entre el sistema patrilineal [...] y la supervivencia de un parentesco de tipo matrilineal, caracterizado por la preeminencia del tío materno (Tubert *et ali.*, p. 40).

En los estudios indoeuropeos para dar explicación sobre cuál es el objeto al que se refiere “padre”, Benveniste (1969) afirma que “el término *pəter [...] es la calificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos”, ya que “atta” es el término familiar, “el padre nutricional” (Tubert, 1997) para “quien educa al niño” (1969, pp. 243-247). Se interpreta que *atta puede traducirse por “papá”, a lo que añade Benveniste que “allí donde sólo está en uso *atta*, no quedan huellas de la antigua mitología en la que reinaba un dios “padre” (Benveniste, 1969, p. 139). Benveniste presenta los pares mínimos *pəter/atta y *mater/anna como términos cuyo desarrollo es asimétrico. *Pəter pasó al latín *pater*, al gótico *faðar*, al indio *pitā*, para referirse a un dios supremo mitológico, un padre universal. Así tiene sentido que repercuta en la creación de la *patria* y *potestas*. El padre familiar tiene otra denominación en hitita, antiguo eslavo –en ambas lenguas no hay *Pəter-, en latín y griego: *atta* (*padre*, usado para dirigirse a varones mayores, en latín, se señala en el Oxford Latin Dictionary, 1982), en antiguo irlandés *athir* (actual *atháir*), en vasco *aita*, en eslavo antiguo отець (actual, отец /etʲi'etsʲ/), además de otras formas cariñosas en védico, griego, latín y rumano, como *tata* y la fórmula en gótico *atta unsar*, “padre nuestro”, con la que se expresa en gran medida la deducción de Benveniste

(1969, p. 138). Sin embargo, las variedades de *madre* o *mamá* están menos estudiadas aunque cuenten con representaciones pictográficas. Al respecto, Benveniste explica en el *Vocabulario de las Instituciones*:

Los términos indoeuropeos relativos al parentesco figuran entre los más estables y mejor asentados del indoeuropeo, al estar representados en casi todas las lenguas y deducirse de correspondencias claras. [...] La estructura familiar que se esboza a través del vocabulario es la de una sociedad patriarcal que se apoya en la filiación paterna y que realiza el tipo de la “gran familia” [...] en torno a la cual se agrupan todos los descendientes machos y sus familias restringidas; por otro lado, los términos de parentesco se refieren al hombre; los que afectan a la mujer son poco numerosos, inseguros y de forma, a menudo, flotante (Benveniste, 1969, p. 135).

Pese a todo, esto no explica por qué no existe una *matria como *patria* ni una *matestas como *potestas*, ya que las madres siguen teniendo hoy en día sólo poder dentro de la familia. La teoría que presenta Tuvvert *et al.* (1997) es que *mater/pater* responden a la misma distinción que *anna/atta*, puesto que “bajo sus nombres “nobles”, sostienen representaciones simétricas en la mitología antigua: cielo-padre y tierra-madre forman pareja, por ejemplo, en el RigVeda” (Tuvvert *et al.*, 1997, p. 41). Sin embargo, la situación legal de las mujeres, tanto en el derecho romano como en el indio, donde la mujer no podía poseer, no permitió la creación de estos lemas:

¿Por qué el vocabulario indoeuropeo es tan pobre para el parentesco de la mujer? Se invoca el predominio de las funciones masculinas en la familia. Por supuesto, pero la preponderancia del hombre ha podido mantenerse en otros dominios sin entrañar las mismas consecuencias lexicológicas. La condición jurídica de la mujer apenas ha cambiado en Europa hasta el siglo XVIII, y esto no impide que nuestro vocabulario sea estrictamente recíproco (así, *beau-père*, *belle-mère* [suegro/suegra]). La explicación debe ser más bien, que la mujer abandona su clan para entrar en el del marido y que, a partir de ese momento, se instituyen entre ella y la familia de su marido relaciones que exigen una expresión; ahora bien, siendo esta familia una “gran familia” del tipo que se conoce en la sociedad homérica. Estas relaciones son numerosas: la recién llegada contrae relaciones distintas con el padre, la madre, el hermano [...]. Por el contrario, para el hombre, no hay necesidad alguna de distinguir con términos específicos a los parientes de su mujer con los que no cohabita (Benveniste, 1969, p. 136).

También en este caso, aclara Tuvert *et al.* (1997), la alteración en el vocabulario se produce por condicionantes extralingüísticos. Mientras *maternus*, derivado de *materinus* (-*inus*: del material de la madre) no supuso **matrius*, la pareja *patrius* y *paternus* coexistió durante un tiempo hasta que tendió a diversificarse. Del mismo modo, *rex* no tenía un

carácter militar al principio, sino que estaba más relacionado con la religión, aclara Enrico Capanile (2005, pp. 14-15), poniendo como ejemplo a los reyes Rómulo y Tatio⁷².

⁷² En vez de dirigir sus respectivos ejércitos – de esto se encarga Hostio Hostilio, el primero, y Metio Curtio, el segundo –, se convertían en guía moral. Rómulo, en el campo de batalla, invoca la ayuda de Júpiter, y el milagro sucede. También se observa al inicio del periodo republicano cuando el rey fue depuesto y se hacía necesaria la creación del *rex sacrificulus* para ejecutar las funciones que sólo podía hacer un *rex*.

2.1.5.- La Construcción del Sujeto Histórico Lingüístico

Una cuestión que nos planteamos sería por qué se optó finalmente por sexualizar el código lingüístico. Tomemos en cuenta los estudios más recientes al respecto, como el de Corbett (2011, chapter 31)⁷³, que analiza algunos de los idiomas más representativos de los 6.000 que pueden existir actualmente en el mundo. De momento, y hasta que se investigue de forma más rigurosa, presento solo estos datos: en 145 lenguas/lenguajes⁷⁴ no consta una distinción por género⁷⁵, 84 muestran distinción por sexos y 28 tienen consideración de género, pero preferentemente con el binomio animado/inanimado. Por otro lado, nos encontramos con lenguas que disponen de dos géneros – 50 lenguas –, tres – 26 lenguas –, cuatro – 12 lenguas – y cinco o más – 24 lenguas.

Si obviamos el dato de número de hablantes por idioma y otras características socio-políticas, la mayoría de lenguas no contemplan una marcación de género, y la suma de lenguas de más de dos géneros es mayor que la del binomio femenino/masculino. Todavía quedan muchos cabos sueltos que atar sobre estas cifras, pero podemos tomarlo para trazar, al menos, un mapa general de los idiomas y la demarcación del sistema sexo/género. Así nos permite afirmar, de manera general, que no es realista una hipótesis sobre la “necesidad universal” de distinción por géneros gramaticales. En esta afirmación no podemos no tener en cuenta hasta qué punto se puede llevar a cabo la diferenciación, ya que, como reporta Jespersen (1922, p. 237), hay tribus donde a menudo parece que las mujeres tenían un idioma distinto al de los hombres. Con esta apariencia, sin embargo,

⁷³ Cfr. Dryer & Haspelmath (2013).

⁷⁴ No consta que se haya tomado en cuenta el lenguaje de signos en cualquiera de sus diversidades.

⁷⁵ Es el caso del vasco, en el que está ausente la marca flexional de género, aunque existen marcas de índole semántica y/o derivacional muy concretas de referentes humanos u otros animados.

en el objetivo de Lévi-Strauss de buscar las concomitancias entre las diferencias⁷⁶, Violi (1991) nos dice que

un dato común a todos, los idiomas de género que se conocen, es la absorción de lo femenino por parte de lo masculino; el término genérico no marcado, y por lo tanto, la base, siempre es lo masculino y lo femenino se coloca como término derivado de éste a través de determinadas transformaciones morfológicas (1991, p. 68).

No hay estudios suficientes que tengan el recorrido deseable en paleontología/arqueología que nos permitan poder hacer afirmaciones categóricas sobre cuándo las homínidas devinieron las mujeres de la Prehistoria, en términos de Beauvoir. Sin embargo, ya empezamos a encontrar datos aclaratorios y debates interdisciplinarios que, más que contradictorios, son complementarios.

Está aceptado universalmente que la cultura es adaptación y que, por tanto, no es fija sino que evoluciona continuamente (Irons, 2009, p. 350). Por otro lado, los seres humanos, como afirma (Irons, 2009, p. 348) forman los grupos sociales más grandes y redes más amplias de cooperación que cualquier otra especie, y tienen las características únicas del lenguaje y el pensamiento simbólico. Este antropólogo emérito no aporta una perspectiva de género apreciable a primera vista, pero rechaza una explicación biologicista de la cultura y afirma que los seres humanos:

⁷⁶ “explicar lo que las diferencias entre sociedades tienen en común” (Lévi-Strauss, 1963, p. 265),

tienden a imitar las variantes más comunes que tienen una mayor probabilidad de adaptación local que las variantes menos comunes, [...] En ocasiones introducen nuevas variantes, [...] soluciones útiles a distintos problemas. Este proceso de innovación inteligente se llama *variación guiada*. (Irons, 2009, p. 349)

¿Qué pudo guiar a nuestros antepasados a derivar el género gramatical de animado/inanimado al sistema de tres géneros? Podemos buscar atrás en el tiempo, en la cultura o representaciones artísticas y en la interpretación de los fenómenos biológicos.

En este último caso, para empezar, el vietnamita Trần Đức Thảo investiga el origen del lenguaje y la conciencia (1973, 2012) y nos aporta que durante más de un millón de años, antes de que podamos evidenciar el lenguaje del Neolítico, existía una alta mortalidad entre las homínidas/mujeres, debido al proceso de adaptación de la pelvis a la posición erecta del cuerpo bípedo (Duc, 2012, p. 153). Solo los fetos prematuros podían venir al mundo “de una forma relativamente fácil”, afirma Duc (2012, p. 160).

La “aparición de la tragedia biológica de la mujer” (Duc, 2012, p. 160), se contempló al inicio del género Homo⁷⁷, hace dos millones de años y medio, y se generaliza sobre la tasa proporcional entre sexos al llegar el Paleolítico tardío, aproximadamente el Mesolítico, a partir del 12.000 a.C., cuando la reducción de asimetría sexual es significativa (Duc, 2012, p. 182). La alta mortalidad de homínidas/mujeres durante la gestación y el parto provocaría que el número de mujeres fuese muy inferior al

⁷⁷ Según el canon, el género Homo se inició hace dos millones de años y medio, desde el *homo habilis*, que creaba armas de doble cara y, por tanto, tenía organización grupal, hasta el *homo sapiens* actual.

de varones en el periodo paleolítico, “Neanderthal men”⁷⁸, cuando en el caso de primates, el número de hembras supera al de machos.

Tengamos en cuenta, además, la media de edad por sexos, la rareza de la senectud y las configuraciones de *maternidad* y *paternidad*, especialmente, este último, una figura recurrentemente ausente, según el autor vietnamita (Duc, 2012, p. 156).

El androcentrismo de los estudios arqueólogos y paleontológicos hacen difícil contemplar una perspectiva feminista, pero no plantean en ningún caso una refutación – e incluso justificarían – la factibilidad de la línea propuesta por Gimbutas de una Gran Madre como primera divinidad, una gestión y reparto del conocimiento adquirido en el trabajo en comunidad por las mujeres y una conciencia que posteriormente se reflejase en la autoidentificación del femenino gramatical en el lenguaje.

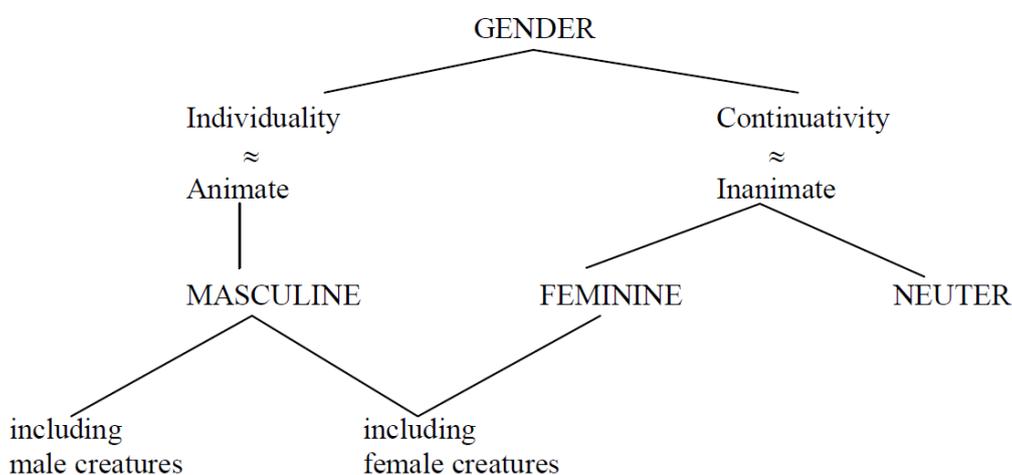


Ilustración 9 – Sistema conceptual de género [Vogel, 2000] (Luraghi, 2012).

⁷⁸ Véase la respuesta crítica sobre el planteamiento filosófico del autor vietnamita de Baribeau (1986). Como en otras lecturas de esta tesis, tomamos los datos de los que parten sus deducciones y damos una interpretación acorde a los postulados feministas.

FIGURE 2: THE DEVELOPMENT OF THE PIE GENDER SYSTEM

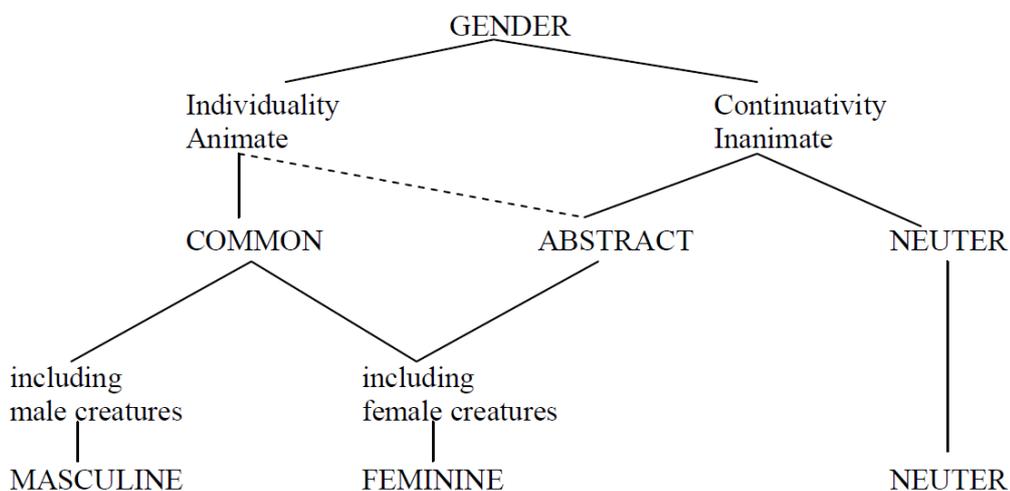


Ilustración 10 - Desarrollo del sistema de género en el PIE (Luraghi, 2012).

Volviendo a las evidencias filológicas, tomemos la propuesta de Silvia Luraghi (2009) por la que lo que sirvió de motor semántico para la generación de la distinción femenino/masculino fue “crucialmente la posibilidad de procrear” (Luraghi, 2009, p. 17). Esta explicación sintoniza con la propuesta del filósofo Emilio Lledó (2010) sobre la creación de la filosofía en Grecia que plantea el “asombro”, *thaumasía*⁷⁹, como detonante del inicio de la filosofía fue el y con esto, la necesidad de interpretación de este asombro, de expresar lo extraordinario

por conocer el significado de todo aquello que rodeaba cada existencia. También el significado de las palabras. Por ello fue la filología el descubrimiento de la diferencia entre lo que decimos y lo que queremos decir (Lledó, 2010).

⁷⁹ El autor plantea este *asombro* en estos términos “una extrañeza ante el mundo que los seres humanos intentaban comprender, asimilar, decir. Un asombro provocado por la experiencia de vivir” (Lledó, 2010).

Si tenemos en cuenta la “aparición de la tragedia biológica de la mujer” en la prehistoria (Duc, 2012, p. 160) como una tradición de una alta mortalidad de un millón de años, durante el embarazo y el parto, el *asombro* del patriarcado no debió producirse con el nacimiento tanto como cuando se produjo el control del cielo por parte de las homínidas/mujeres – o pérdida del cielo (Sanahuja, 2002, p. 99), como consecuencia de un instinto de supervivencia, y que implica un rechazo al deseo sexual del varón; aplicando un significado positivo, nacimiento, y negativo, rechazo, a las mujeres. Como hemos visto con Engels, la actividad y el lenguaje desarrollan la conciencia, sin embargo, en su interpretación se obvia la voluntariedad y causalidad entre el acto sexual, la procreación y el embarazo debido a que se consideran actividades o labores propias, naturales, de las mujeres. Desde una interpretación semántica, con el tema agente o/y experimentación activados, en este momento es determinante tener en cuenta que “punto de vista, tema y protagonista”, no siempre coinciden (Fretheim *et al.*, 1996, p. 61)⁸⁰.

Como indica Fretheim (1996), especialista en el estudio de la animidad⁸¹, esta categoría conlleva las nociones temáticas de agente y *experimentador/a*,⁸² roles que se presentan en la gramaticalización de funciones sintácticas. Entonces, podemos encontrar que la animidad se encuentra en las marcas de sujeto y objeto/complemento directo/indirecto y que, en una última posición, se halló en el genitivo (Fretheim *et al.*, 1996, pp. 49-54). Sin embargo, en el PIE el genitivo estaba fundido con el ablativo (procedencia, pertenencia, como la preposición “de” en español), por lo tanto, no

⁸⁰ Además, Fretheim *et al.* (1996, p. 61) muestran como la combinación de temas inanimados y puntos de vista animados son bastante comunes actualmente, en especial, en posición de sujeto, por ejemplo, *la sopa está deliciosa*.

⁸¹ Para saber más sobre la animidad en español: Nomdedeu *et al.* (2012).

⁸² Según la Teoría Θ de la gramática generativa de asignación de roles temáticos en una predicación.

profundizaremos más en él, ya que entendemos que si el genitivo no estaba presente en el momento de la aparición del trinomio de género, no es en la pertenencia - que indicaría que se posee el objeto/persona deseada - donde se desató la diferencia entre géneros.

Es remarcable para nuestro tema que la animidad aparece preferentemente cuando se marca el número – singular vs. plural – y fundamentalmente se favorece con la concordancia del plural con nombres colectivos (Fretheim *et al.*, 1996, p. 56). Con esto último, llegaríamos a una interpretación que seguramente no tendría nada que ver con la jerarquía de animidad que se instauró durante la Edad Media. El *- h_2 sintonizó el hábitat y las mujeres, con piedras y muros de cuevas *vivas*, así como con los animales y los fenómenos inexplicables: La Gran Madre. La hipótesis de una ausencia de femenino gramatical parece la más plausible, aunque también plantea una cuestión fundamental: cómo y por qué se usaba para los neutros plurales – que podían concordar con el verbo en singular como hemos visto -. La hipótesis de Clackson (2007, p. 107) y Mallory-Adams (2006) es que hay una relación entre el sufijo *- h_2 , con el que también se formaba la categoría *colectivo*. Como ejemplo encontramos el colectivo del hitita *arpa* (grupo de nubes), que se formaba a partir de *alpeš*, tomando por analogía un significado femenino (Quiles, 2012, p. 156). Proponemos que las mujeres, como individuos y como grupo, ya estaban conectadas con las deidades, la Gran Diosa o Gran Madre, y así debían verse en la flexión *- h^2 .

Así, el uso del sufijo *- h^2 conlleva una apropiación de lo extraordinario por el femenino gramatical, de lo mágico y/o religioso además de lo común, desde el neutro. Sin embargo, es en la interpretación donde se produce la divergencia patriarcal y canónica con la feminista. Desde una visión patriarcal, ese *asombro* que distancia a la mujer de la naturalidad de la procreación, indica también una ausencia de vínculo con la madre, y con

el hijo, de paternidad como quien comparte el embarazo, de “empatía como sinónimo de animidad” (Fretheim *et al.*, 1996, p. 60).

Por otro lado, diacrónicamente, para diferenciarse del neutro, en algunos idiomas se fueron creando nuevas clasificaciones, donde el neutro residual, se repartió entre los dos géneros gramaticales, como sucede con el latín, el griego y el germano. Todavía se encuentra presente en español en pronombres y demostrativos – esto, lo – y artículos *el/los, la/las*, en el pronombre “it” vs. “she/he” en inglés, en la segunda persona femenino/masculino del árabe, en el cuarto género animado/inanimado del ruso⁸³ o en la desaparición de heteronimias, entre otros. Todo esto sin olvidar que se pudo haber considerado asignar conveniente los géneros femenino/masculino/neutro-común, en su sentido más amplio, es decir, en sintonía con su propio sistema de valores de género/sexo teniendo como referencia la orientación sexual. ¿Podría haber una correlación entre el castigo a la homosexualidad y la desaparición del neutro?

En un momento dado, aunque todavía no fijado por unanimidad en los distintos estudios, se emplaza el momento de inicio del patriarcado. Si el patriarcado fue un “beneficio” para la comunidad ha sido/es mantener y propagar el carácter individualista del ser humano en una definición de entidad autónoma con seguridad ontológica en la que la comprensión racional del mundo le permite sobrevivir mediante asertividad y voluntad asociada a la potencia (Hernando, 2015, pp. 31-32). También es cierto que esta evolución no se hubiera mantenido sin un carácter relacional de la comunidad y un sometimiento paulatino, pero efectivo, de la mujer con respecto al varón. Si es claro que hubo un inicio, no podemos no preguntarnos ¿por qué no sucedió antes? La forma más

⁸³ Véase tabla de animidades en lenguas.

sencilla de responder a esta cuestión es situarnos en el mismo contexto de quien pregunta que, tan beneficiosa fue/es para la comunidad, “¿por qué no empezó antes la incipiente producción de alimentos?”. “Nuestra única respuesta en este momento es que la cultura no estaba todavía preparada para conseguirlo.” (Braidwood & Willey, 1962).

La tradición coloca al ser humano en un momento histórico con parte de textos y otros artefactos culturales, y este ser interactúa con y en ellos. En esta relación con lo simbólico, el cuerpo “es escrito” desde quienes escribieron y desde quienes “escriben” y, evidentemente, esto no puede suponer una direccionalidad exclusivamente masculina, donde el cuerpo simbólico varía y se adapta a los roles impuestos de forma simultánea y alterna, mantenido por la sucesión de cuerpos en la Historia hacia atrás. En este sentido, autoras como Zavala, hablan de los artefactos culturales como constituyentes del marco teórico que se deriva cuando “un texto literario (o un artefacto cultural) [se considera] un acto socialmente simbólico, que proyecta imaginarios sociales de identidad e identificación” (Zavala, 1993, p. 55). Cada texto, cada obra y cada comunicación van a representar, desde una perspectiva feminista, un acto de protesta ante la injusticia que supone el “patriarcado” – protopatriarcado en este caso – en la interpretación, pero también en la descripción del hecho.

Hay que ser conscientes que, desde nuestra postmodernidad, no podemos presuponer que entre los ‘otros’ del pasado y el ser humano contemporáneo existan “los mismo códigos de comportamiento y deseo”, como critica Hernando (2015, p. 30). Sin embargo, es fundamental sintonizar con la autora cuando en los escasos estudios en los que se alude a la individualización masculina en la Prehistoria en relación a la aparición de las primeras élites, sólo se reconocen las evidencias de individualización, aunque una mirada ‘liberada’ del discurso ilustrado (y patriarcal) permitiría ver también las de

identidad relacional, identidad esta última que implica una uniformidad desde la segregación de un grupo original en pro de una identificación con un nuevo grupo (Hernando, 2015, p. 35).

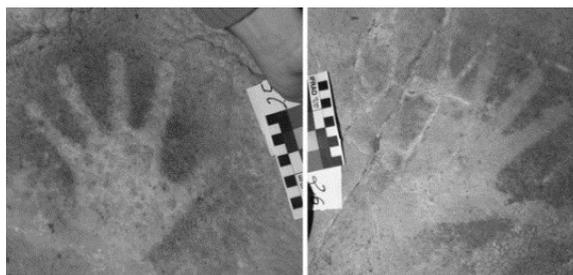
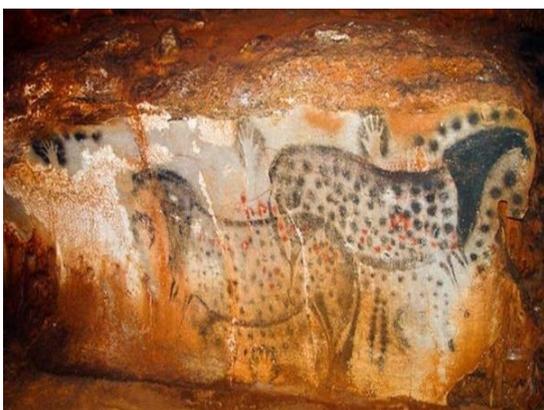
La identidad relacional se demuestra con una apariencia común del grupo o subgrupo, como “cualquier adorno facial o decoración corporal específica en los grupos cazadores-recolectores” (Hernando, 2015, p. 35). Esto significa la creación de élites distinguidas por alguna interpretación de alguna característica, como puede ser la capacidad de procreación ciertamente en el caso de la mujer, que se refleja en el lenguaje, pero también puede ser que esas mujeres que se revelaban al “coito obligado” se identificaran entre ellas mismas y marcaran la diferencia nombrándose.

Se ha observado un número considerable de estatuillas en las que la figura femenina aparece sin hija o hijo en brazos, (véase figura 4 y 5) además de “las venus” que aparecían principalmente en tumbas. En otras representaciones pictóricas más asociadas a un “expresionismo” prehistórico de la vida diaria en el levante y centro francés, se encuentran representaciones de lo que se ha venido a interpretar como mujeres parturientas, otras acompañadas de animales o con una cornucopia (Olaría, 1996, p. 77; Mayor, 2011). Pero, por el momento, hasta prácticamente el segundo milenio a.C, no vamos a encontrar una estatuilla en la que se represente el binomio mujer/menor. Lo cual plantea la hipótesis sobre el estatus de la mujer en ese periodo que no se correspondería única exclusivamente con el rol de procreadora.

Las mujeres en el arte rupestre levantino “componen pocas escenas, y cuando estas aparecen escenificadas son de escaso argumento y de poco movimiento” (Olaría, 2006, p. 37), es más, “las estatuillas [femeninas de la época cuaternaria] constituyen probablemente, más que un ideal estético, un ideal erótico” (Olaría, 1996, p. 80). Según

esta profesora, es común encontrar pinturas en las que la mujer se asocia con animales, incluso animales “grávidos” en una especie de “simbiosis bisonte/mujer” (Olaria, 1996, p. 80). La interpretación a la que se acoge, sin embargo, y como intenta defender Olaria (2006), resulta de nuevo androcéntrica⁸⁴.

Podemos apoyarnos para esta última cuestión en el estudio del profesor de antropología Dean Snow (2013), quien trabajó sobre el tamaño de las manos para suponer el sexo de quien pintaba en las paredes de las cuevas francesas y españolas, determinando que, con base en el estudio de Manninga *et al.* (2000) sobre diformismo sexual y diferencias poblacionales, que las huellas de las manos en estas áreas pertenecían en un 15% a jóvenes varones y en un 75% de los casos al tamaño estándar de las manos de mujeres, “No lo sé, pero una posibilidad es que simplemente quisieran afirmar ‘esto es mío, lo he hecho yo’, concluye.” (National Geographic)⁸⁵



Imágenes del video “Manos”⁸⁶ del Centro de Comunicación de Investigación de la Universidad de Pensilvania y del estudio de Dean Snow (2013)

⁸⁴ Véase en Olaria (2006) la ambigüedad del título “¿Las mujeres levantinas fueron pintadas o se pintaron solas?” (p. 65).

⁸⁵ Veáanse además las entrevistas realizadas al investigador en Elyse, A. y Hughes, V. (2013)

⁸⁶ Puede verse via internet en <https://www.youtube.com/watch?v=oyFd7d0LpJI>

Sin duda, todavía se necesita un estudio mucho más profundo de estos temas, temporalizado y distribuido por zonas, antes de poder llegar a conclusiones, pero en principio, la idea del asombro-procreación no es tan plausible si se intuye que solo se va a materializar en el lenguaje y no en el resto de artes que dejan rastro.

Con un método contrastivo, el español parece sufrir un androcentrismo más exacerbado si ponemos el concepto “nacer” en el foco. “Se nace” en todos los idiomas indoeuropeos, excepto en español que se admite “nací”, como en japonés “yo nací”, 私 (yo) が (marca y enfatiza el sujeto) 生まれました (nací). También es el caso de “los padres” como pareja (madre/padre), cuando encontramos que en la mayoría de idiomas europeos tenemos un término inclusivo *parents* (mère/père) en francés y, como préstamo, el mismo lema en inglés, *parents* (mother/father); *genitori* (madre, padre) en italiano; *Eltern* (Mutter, Vater) en alemán; *förälder* (fader, moder) en sueco; *ebeveyn* (anne/babadan) en turco, etc.

La madre **anna* y el padre **atta*, vivían en el **woikos*, hasta que **atta* y **anna* desaparecen como referencia dando lugar a un nuevo sistema. **anna* se asimila a *mater*, como interpretación de la relación familiar afectiva como la *materia* de la vida, *materinus* (-*inus*: del material de la madre), y lo vamos a encontrar en raíces semíticas – teóricamente distanciadas del indoeuropeo – dando el *yo*: hebreo, אָנִי /a’ni/, *yo* en árabe, أَنَا, /’ana: /, y *yo* en turco, *anne*. El padre familiar se asimila con el **pater* divino, y este en vez con la casa, **dom*.

Por otro lado, también encontramos la asimilación de “humanidad” al término *hombre*, como un hecho más generalizado:

Al enfrentar este Sujeto [femenino] como sexualmente marcado, es decir, al mostrar cómo el Hombre ha coincidido de hecho con los 'hombres', sujetos biológicamente masculinos, la teoría crítica feminista ha puesto en cuestión la voluntad de universalidad y totalidad implícita en dicha concepción (Colaizzi, 1990, p. 3).

Partimos de la hipótesis de Gimbutas de la llegada de los Kurgan, que alteraron en tres olas una sociedad pacífica, igualitaria, y donde el patriarcado aún no reinaba - basa su interpretación en la ausencia de representaciones belicosas, de fortificaciones en los poblados y de dominación masculina -. La Gran Madre está por encima o a la par de los dioses masculinos, es decir, como Vāc e Ishtar y deberíamos tener en consideración que la Gran Madre estuviera asimilada a *mater*. Como explica Lerner, la tradición grecoromana nos presenta el triángulo *pater* = *Zeus* = *Júpiter*. Tomamos en consideración, con la distancia que representa la tradición celta, el mito de “Macha⁸⁷ y los gemelos” (Mendoza, 1995)⁸⁸. Para Mendoza, este mito significa que

la superioridad de la Mujer de estos relatos representa simplemente el carácter sagrado de mujeres y madres en la sociedad patriarcal, los poderes excepcionales de las heroínas permanecen plenamente en el ámbito

⁸⁷ También conocida como Sita o la Madre Argiva.

⁸⁸ En la obra *Metodología de la reconstrucción de la religión de los indoeuropeos* Julia Mendoza Tuñón señala: “Macha, una mujer de origen divino, es obligada por el rey del Ulster a enfrentarse en una carrera con sus caballos, pese a estar embarazada y a punto de dar a luz. Ante la amenaza contra la vida de su marido, Macha hace la carrera, la gana y da a luz a dos gemelos al llegar a la meta, desapareciendo tras lanzar una maldición contra todos los varones del Ulster” (Mendoza, 1995, p. 137).

femenino de la virtud, energía física y fecundidad, y el respeto que les es debido lo es precisamente por su debilidad frente a la fuerza masculina de reyes y guerreros (Mendoza, 1995, p. 197).

Es decir, se puede haber dado una transformación del poder real y absoluto por otro poder de carácter ficticio, aparente y asociado exclusivamente al carácter de madre. Para el etnopsiquiatra Georges Devereux (1982), que Zeus fuera padre y madre de Atenea “maternaliza y feminiza” al dios padre. Esta igualdad del dios-padre-cielo permitiría un ámbito intermedio de confluencia sexual, donde un dios varón puede ser asimilado por las mujeres con la facilidad que suponían las estatuillas andróginas que representaban al ser querido en el más allá. Al fin y al cabo, como afirma Mendoza (1995, p. 138) en los relatos de las cosmogonías indoeuropeas, los dioses surgen de la oposición mortal/inmortal, mientras la Gran Madre implicaba la vida, pero también la muerte y la resurrección tras la enfermedad. El paralelismo entre opuestos en las diversas creaciones desde lo que había “antes de este mundo”, los relatos de Hesiodo, el Nórdico y en los RigVedas plantean un proceso abstracto y moral del proceso, metafórico (Mendoza, 1995 p. 138), mientras que con la Gran Madre se planteaba un proceso semiótico acorde a las normas de la naturaleza: nacer, morir, enfermar.

Sin embargo, todavía es interesante que las referencias a los hijos varones sean muy diversas en las lenguas indoeuropeas. Los hijos son nombrados con un término generalizado **sunus* (*son*, en inglés actual, originalmente escrito *sun*) que Benveniste traduce por ‘vástago’ del padre y de sus hermanos – los primos eran como hermanos –, mientras que el de hija, está bien documentado como **dhug(h)ete’r*. Ambos términos se sustituyen en latín, pero se mantienen en germánico o sánscrito. Los términos españoles

hijo e hija proceden del latín *filius*, al que Benveniste le dedica un capítulo entero porque señalan “valores afectivos [que] aparecen con los empleos que califican las relaciones interiores en el grupo familiar: *philos*, querido; *philóres*, amor” (1969, 216). En el contexto del *(w)*oikos* también significaba *amistad*, aunque Herodoto lo usa con la costumbre “extranjera” de *besar*.⁸⁹

Una protocultura, con una organización, asignación de roles y una interacción social dadas, supone una cultura material e inmaterial en un contexto geográfico y “ecológico” (Rossi & O’Higgins, 1981, p. 45). Preguntarnos hasta qué punto la combinación de estos elementos construye el “sujeto histórico”, mediante el lenguaje no nos ayudaría más que hacer la misma pregunta con respecto a nuestra sociedad actual y viceversa. Sin embargo, es el cuerpo de la mujer el vehículo para reforzar los valores tradicionales, cuando no es la “otra silenciada”, o que permite proyectar la uniformidad formal - la totalidad de la cultura - de un sujeto centrado en los “valores dóxicos homosociales” (Zavala, 1993, p. 63), por lo que las medidas políticas integradas en el *Estado de Opinión* sirven solo para reforzar un cambio dentro del paradigma patriarcal, que se ahoga continuamente en el entramado sociocultural, engendrado desde la intelectualidad y el canon, y a partir del siglo XIX.

⁸⁹ “Cuando los persas se encuentran en los caminos, se puede reconocer por este signo si los que se abordan son del mismo rango; en lugar de saludarse con palabras, se besan (*phi/éousi*) en la boca. Si uno de ellos es de condición ligeramente inferior, se besan (*phi/éouisi*) en las mejillas. Si uno es de nacimiento mucho más bajo, se arroja de rodillas y se prostra ante el otro” (Benveniste, 1969, p. 221).

CONCLUSIONES

El recorrido teórico realizado en este trabajo pone de manifiesto las diferentes reflexiones que en torno al sistema sexo/género se han llevado a cabo desde las distintas posiciones feministas, desde el naturalismo mitológico hasta los postfeminismos y su relación con las filosofías e ideologías del lenguaje. Estas consideraciones pueden dividirse en dos tendencias: las que sostienen la eliminación, confusión y anulación del sistema sexo/género y las que pretenden mantener un dualismo que divide lo femenino de lo masculino, tanto en el ámbito ontológico como lingüístico, separando, a su vez, los binomios naturaleza/cultura y yo/otro. Considerar y marcar las diferencias del sistema sexo-género ha construido un paradigma de análisis biologicista, esencialista y universalista que ha tenido consecuencias catastróficas.

Desde la Antigüedad clásica, se va construyendo una forma de entender la sexualidad basada en el modelo de sexo único, es decir, existe un único eje de carácter masculino donde hombres y mujeres se ordenan según su grado de perfección metafísica o su calor vital, entre otras formas de explicación. Es importante comprender que tanto los cuerpos masculinos como femeninos son interpretados de forma jerárquica y vertical como versiones ordenadas de un único sexo. Paulatinamente, debido a cambios políticos, sociales y epistemológicos, se llega a la construcción del modelo de los dos sexos que resalta la diferencia entre los mismos, es decir, tanto el sexo masculino como el femenino son inconmensurables, son dos opuestos.

Para autoras como Rubin, Wittig, Rich, de Lauretis o Butler género y sexualidad se entrecruzan: la sexualidad, además de ser un hecho privado y personal, es también un hecho social sancionado por leyes y normas, una práctica individual y colectiva que lleva implícito el sexismo.

Los feminismos de la diferencia –francés e italiano–, en su búsqueda de la identidad femenina, sostienen que ambos sexos son radicalmente diferentes, no solo por su anatomía, sino, sobre todo, por sus características psicológicas. Sus referentes teóricos son los filósofos de la diferencia –Derrida, Deleuze, Lyotard– y, a partir de ellos, lo femenino se define en oposición a lo masculino que durante siglos ha excluido a las mujeres de la historia y del lenguaje.

Buscar la posición de lo femenino, nunca habitado, propiamente de la mujer, conduce a la crítica del falogocentrismo y la consecuente creación de un universo simbólico de la madre a través de una escritura femenina, y un pensamiento femenino.

Posteriormente, pensadoras como Braidotti y Butler consideran utópicas las propuestas de algunas corrientes del feminismo de la diferencia cuando reivindican la afirmación de lo específicamente femenino como la posibilidad de hacer emerger un nuevo régimen de verdad, sin cuestionar la relación de poder en la que este se ha constituido como tal.

Alrededor a 1975 en las teorías de Kate Millet, Germaine Greer o Sulamith Firestone se denuncian varios sistemas de dominación sobre las mujeres –como la clase y la raza– que están estructurados en torno a un único sistema de dominación sexual, el patriarcado: este será el origen de la opresión de las mujeres y no el capitalismo, como sostenían las teóricas marxistas.

El patriarcado, como estructura sobre la que se fundan todas las relaciones, será retomado por la corriente de Historia de las mujeres, con Scott, Bock, Aguado, Morand, etc., y también por parte de la arqueología y antropología feminista con Gimbutas, Lerner, Lamas, Rubin, Ortner, Hernando, etc.

Desde los años setenta hasta nuestros días, el uso que de la categoría “género” han hecho las diferentes corrientes y teóricas feministas ha tenido y tiene como objeto terminar con el determinismo biológico. El objetivo es alcanzar la neutralización cultural de las diferencias genitales entre los humanos; de esta forma, las diferencias sexuales no tendrían traducción cultural y constituirían el final de todo sistema sexo/género.

Las diferentes teorías aquí expuestas han dado cuenta del género para:

- a) Analizar la organización social de hombres y mujeres: Rubin, Barret, Mackinnon.
- b) Conceptuar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad: de Lauretis, Suleiman, Doane, Silverman.

c) Ilustrar las relaciones de poder y las microtécnicas del poder: Foucault, de Lauretis, Sawicki.

d) Iluminar la estructura de la psique: Chodorow, Irigaray, Kristeva, Muraro.

e) Explicar la identidad como performatividad, las aspiraciones individuales y la atribución de prácticas disciplinarias: Foucault, Bourdieu, de Lauretis, Butler.

A su vez el género ha sido descrito como un efecto del lenguaje –Daly, Spender, 1980–, y conceptualizado como un modo de organización social – Firestone, Hester Eisenstein –, o como estereotipos sexuales –Friedan, Anderson. El género se ha sido descrito en términos de una oposición binaria, de continuas variables y variantes, y como capas de la personalidad. También ha sido caracterizado como diferencia – Beauvoir, Irigaray, Muraro, Cavarero –, y como relaciones de poder manifestadas como dominación y subordinación – MacKinnon, Cordon.

El concepto de diferencia sexual o diferencia femenina se ha revelado fundamental para una elaboración sexuada de la ciencia, de la Filosofía, del poder, de la Política, del Derecho que revela la pretendida universalidad de la ciencia, la filosofía, el poder, la política o el propio derecho y que descansan en la pretendida universalidad del sujeto masculino –Cavarero, Campari y Cigarini, Librería de Mujeres de Milán.

A lo largo de este trabajo, hemos subrayado la relación indisoluble entre instituciones político-sociales e institución lingüística, tanto en el ámbito genérico de la lengua oficial, como en los mercados lingüísticos internos de los diferentes campos –profesionales, académicos, laborales, artísticos, etc.–, ya que en ambos se producen intercambios simbólicos sobre un espacio de poder concreto.

La lengua del Estado transmitida y apoyada a través de instituciones como la escuela, las administraciones públicas, etc., se convierte en la norma teórica, el eje con el que se miden objetivamente todas las prácticas lingüísticas; por tanto, podemos establecer, con Bourdieu, que la lengua estándar es producto de la dominación política y añadir que, al mismo tiempo, es producto de la dominación androcéntrica y patriarcal: el lenguaje no se entiende ni se construye

en su fuerza real desde sí mismo, en su lógica, en su gramática, en su estética, sino desde su sentido práctico en el campo social.

El lenguaje, como tal institución, renueva la estructura dominante de distribución desigual de la cultura, de las oportunidades; legitima la desigualdad, naturaliza la exclusión y participa en la reproducción del orden social, imponiendo la violencia simbólica.

Nuestro trabajo se ha centrado en torno al orden simbólico que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar la realidad, que se presenta como obvio y autoevidente, y determina, al mismo tiempo, lo visible y lo pensable. Este orden simbólico favorece a las élites – Foucault, Deleuze y Guattari –, o a quienes están colocados en posiciones principales – Bourdieu –, legitimando una lógica de dominación que las teóricas feministas identifican con el androcentrismo o patriarcado – Scott, Lerner.

El orden masculino se impone como natural y sin necesidad de enunciarse, preside las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, a las que alude el concepto de violencia simbólica, que se instituye a través de la legitimidad que las mujeres conceden a determinadas formas de relación, al no poder imaginarse a sí mismas de otra forma.

Nuestro trabajo lleva a cabo una crítica de la identidad y denuncia la posibilidad de otros modos de subjetivación –Braidotti, Haraway, Butler, Mouffe, De Lauretis, Miller, Irigaray. De hecho, este concepto es utilizado por Foucault para explicar la posibilidad de que la relación consigo mismo se constituya como núcleo de resistencia frente a poderes y saberes establecidos.

El lenguaje, aunque no constituye la materia prima y primaria en la constitución de nuevas subjetividades es, de todos modos, un proceso de agrupación que compone la red de prácticas. La subjetivación no hace referencia a las propiedades internas del lenguaje, sino a la disposición de enunciación, donde las relaciones entre signos siempre están conectadas con otras relaciones y con prácticas no discursivas.

Entendemos nuestra tesis como un discurso herético, en el sentido que Bourdieu da a esta palabra, es decir, como un discurso dirigido a la acción política, al proponer nuevos significados

contrarios a los establecidos. Consideramos que muchas de las teorías y reglas lingüísticas existentes, que constituyen la ortodoxia del lenguaje, deben ser revisadas por ese discurso herético que contiene en sí la utopía, las esperanzas y expectativas, como nuevo eje. La ruptura con las categorías de la *doxa*, con los esquemas de percepción y valoración que sostienen y recrean el orden andrónico establecido, se produce cuando las mujeres comprueban que su experiencia práctica en el mundo, *ethos*, no encuentra una forma de expresión discursiva, *logos*.

La voluntad femenina de existencia social, cultural, científica, política, etc. necesita una adecuada mediación simbólica que elabore un nuevo discurso de autoridad, un nuevo vocabulario, donde los términos de identificación y referencia, las metáforas y la representación del mundo social estén vinculados a los intereses y las experiencias de la pluralidad de las mujeres. La simple existencia de estas en posiciones de igualdad con los hombres conlleva inevitablemente la redefinición de todas las reglas del pensamiento y de la vida común, incluidas las reglas gramaticales. Por ello, no debe entenderse esta disertación como un final, sino como un principio. El eslogan de los años setenta de Kate Millet: “lo personal es político” se ha transformado ahora en “lo político es personal”.

**RESUMEN EN INGLÉS PARA LA OBTENCIÓN DE LA
MENCIÓN EUROPEA**

INTRODUCCIÓN Y CONCLUSIÓN

INTRODUCTION AND CONCLUSSIONS

INTRODUCTION

The aim of this work is to get into the relationship between grammatical genders and sexual gender, since it considered critical to understand the cultural symbolic location and relationship between of men and women. On the sexual difference between biological man / woman, an ontological subject-builder / object-built difference is constructed and, concurrently, an accidental difference of grammar is also created. The masculine and the feminine are produced in the gender system, both essentialized and constructed hierarchically, in an androcentric linguistic and ideological system that denies the experience and voices of women.

We start from a series of different linguistic, semiotic and gender studies theories hypotheses. Firstly, as most expanded languages are not neutral but gendered, we dedicate our efforts to investigate how gender becomes conceptualized and a cultural discourse by means of the ways that the meanings and their graphic representation have been fixed and settled throughout the times. Men and women are not placed in the same way against the language because their difference is not symbolized at the same level but placed hierarchically.

Language and culture grant the word to one unique subject, apparently neutral and universal, but actually, the masculine is built itself as a subject while women are constructed as bjects. In order words, the masculine gender is proposed as himself to be the root and basic term and the feminine as the derived term. It is claimed itself to be name-giver and defining voice while women are put into silence by means of absence or denial.

We take the position of a linguistic relativism as well as we resume and evolve the well-known Sapir-Whorf hypothesis, based on which the structures of the language reflect social structures in an isomorphic way, but in the sense that only some semantic fields are affected and not in the entire language. Thus, we admit that in our culture, the grammatical components are not obliged to hold sexist traits in themselves and thus be neutral, but it is clear that at other levels of the language – pragmatic, performative, discursive and symbolic language -, there is a clear sexist and misogynist use.

While there is not a biunivocal correspondence between language and extra-linguistic structures, the fact is that the use of language responds to stereotypes and cultural patterns and, therefore, there is no way by which can deny the relationship between the two structures that talk back to a complex mechanism of stratification and production of meanings. Stereotypes are not linguistic, but social and cultural elements, but they are manifested through language grammatical marks, phrases, words, intonations, meanings, etc., influencing both the verbal activity of the one who uses the language as well as the theoretical and scientific reflections on it. Lexically and syntactically, the masculine gender results as a simple adjustment to a grammatical system, but in these categories, we may find other phenomena that tag women as subordinate, inferior, reified, morally deplorable as “fox/vixen”, “dog/bitch”, etc

Our work develops the idea that the grammatical system is related to the androcentric and patriarchal system that supports it, and the idea that any cultural system, including the language, is liable to change. Hence, we endorse the proposal for a more democratic use of the language so that it can become an instrument, piece of thought as well as mass-media-like means leading to action for every different human being to be represented, abolishing at once misogynistic prejudices, homophobes, racism, etc.

Societies in the 21st Century are prepared to neutralize the violence that conveys language that, on a symbolic level, swats minorities but, above all, punches half of the humankind, that is to say, women. Finding new language formulae and expressions is based on the active participation of the citizens within a Culture, giving voice and putting into words what is different, alien to the in-group, strange and misfit, everything that remains in the margins.

The second hypothesis is to admit that, although the gender difference is anchored in what is biological and before the semiotic process took place, the same distinction is socially and culturally constructed through a semiotic and linguistic process. Our intention is to demonstrate that the biological is not a natural given, but something produced and constructed by language and its discourse.

The third hypothesis is based on the assertion that human beings are shaped within gender by means of Culture, and gender characterizes the perception of everything else: social, political, economics, religious, everyday life. The masculine and feminine genders are elements of social construction, constantly affected by the social power that imposes a kind of femininity and masculinity through a one sex / gender system. Nonetheless, the social construction of gender, that is, the actual condition of women and men in the sexual division of labor is related to the symbolic construction of gender, or differences and asymmetries that result from the values assigned to gender in the symbolic and ideological structures.

A fourth hypothesis considers the language not only as a communication tool or as a piece of knowledge, but also as a power. People seek to be understood, as a sense of altruism, but obeyed, believed, respected, distinguished as a sense of reciprocity. Language proficiency establishes the right of some people to use "legitimate language",

while the others to them use an "incorrect", "lacking" or "illegitimate" language instead. This "impropriety" in the language can prove to be a way to protest, to establish a resistance and dissent by those who use it.

Our work is divided into three chapters. The first seeks to explain the linguistic ideologies in relation to women and their speech. The second develops some concepts in the theoretical discussion about the sex / gender system, while the latter takes up some of these concepts from a diachronic perspective, in the context of patriarchy, and reformulates new hypotheses regarding the formation of male and female in the proto-indoeuropean language.

While the first two chapters emphasize the symbolic order as an established patriarchal, order which, in turn, shapes the language, the third one deals with the conceptualizations / theories that could destabilize this given system. By means of the naked evidences, sometimes fragmented since they have not been focused before, we suggest the existence of a symbolic order, based on the remaining factual traces, which would happen to meet the assumptions of the theories of difference and cultural matriarchies.

The first feminist positions concerned with language believe that sexism is inherent in the language system, providing a sexist approach to the system phenomena based on the grammatical gender or the fact that the female is the term marked. Sociolinguistics, which focuses on the beliefs and attitudes about language differences between men and women, show stereotypes and sociocultural conditions that cause men and women to have different behaviors to the language: Conversational-rational in the case of women, and argumentative-monologue in the case of men. In fact, different expressions and types of speech are used as well.

In order to display the functioning of the sex / gender system, the second chapter takes us through the different feminist theories and their implications for the design and use of language. We relate feminist ideas and approaches to the sex / gender system and linguistic ideologies proposals on the construction of grammatical gender and gender in the symbolic order. Finally, we propose an itinerary that ranges from the early conceptualizations to the ultimate postmodern theories.

We start from the binary logic that, through Heidegger –who separates the thinking subject from the existing subject, the knowledge of truth- and Saussure, that takes this division to linguistics - separating the personal from the social respectively to the concepts of *language / langue*, leads us to Simone de Beauvoir and the French feminism of the Difference in the Seventies and later, the Italian School, in the Nineties of last Century. The main feature of this line of thinking, bringing together thinkers as Virginia Woolf, Monique Wittig, Luce Irigaray, Elene Cixous, Julia Kristeva, Luisa Muraro, Adriana Cavarero, etc., is based on the criticism of phallogocentrism and proposes the "écriture féminine" or "parler femme", which refers to a special concept of "mother tongue", that builds a symbolic order, called "symbolic order of the mother."

Later, we are witnessing with the deconstructionist and postmodern philosophers woman and men, the ranks of which include Joan Scott, Michel Foucault, Teresa de Lauretis, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Judith Butler, Gloria Alzandua, Thomas W. Laqueur, etc., the rejection of the binary logic that, from Derrida on, poses as the problem not the biological or cultural basis of the sex / gender system, but how to think about the sexual difference outside of a dual scheme. They consider at issue the biological sex as a passive and empty surface that provides the necessary support to grant Cultural gender to shape. The deconstructive and performative feminist theorists -Butler, Haraway, Laqueur,

etc. look for a conceptual framework that transcends and undermines the distinction and the dichotomies associated with it - nature vs. culture; passive vs. active; etc., as far as proposing the biological as a cultural construction.

If the construction of sexuality and gender are production and methodology of their representation, the symbolic realm of language incorporates these signs and symbols as an comprehensive part and, hence, to the culture of the collective imagination. Symbolic systems are the ways societies represent gender, make use of it to set standards, social relationships, or construct the meaning of experience. Without meaning, there is no experience and without processes of meaning, there is no significance. A theory of language must consider the powerful roles that symbols, metaphors and concepts have in defining the personality and Human History.

The different gender theories associated with the different feminisms imply a concern and entail an analysis of meaning and resignification, since naming the world from a female point of view and to decide stories to tell and transmit becomes essential for building the identities of women, and to an equal presence of the feminine in the representations and political, social and cultural perceptions.

With this extensive chapter, we propose to bring out the framework that links the kaleidoscopic feminist thought, as social theory and practice, with the usage of language. Linguistic distinctions between men and women, male and female are the result of historical, social, cultural differences between the sexes. Patriarchy has created distinct linguistic forms in grammar, but also and above all, in the semantic and symbolic, according to its hierarchical structure and its system of values.

Our last chapter points to a working hypothesis that cannot be demonstrated as a whole because of the lack of data from subsidiary sciences as anthropological linguistics,

archeology or ethno-anthropology linguistics. In the superficial perceptible level of the language - morphosyntactic and phonetic -, the canon tells us that the sex / gender system works mechanically by matching, without the possibility of an objective analysis. In analogy, at the semantic level, we accept women as the negative reference to the masculine, this being the positive term. This interpretation, based on biological facts, comes from a closer Culture to that one of the Indo-European, back to the Neolithic. However, it shows signs of the opposite mechanism, ie. the existence of a primitive female from which the male tradition was created.

This hypothesis is based on a feminist interpretation of the same linguistic evidences adopted by the traditional linguistics, adding data coming from feminist researches in different Sciences on matriarchy and the subsequent disappearance in favor of patriarchy. A closer look to the Indo-European language allows us, once again, to figure out that the sex / gender system is open to change, so that ought to, and should be interpreted. Their meanings and its hierarchy are tradable or subverted, as History shows.

If the feminist proposal is to alter the Patriarchy conditions in order to achieve a more egalitarian society. This change, in linguistic terms, means changing the conditions of production of the discourse and fill it in with the experiences of women, with their creativity and their History. In this way, it is possible to abate the barriers that code the symbolic female and, by extension, women, as marginal and irrelevant, the lower and subordinate, weak and victimized, or simply nonexistent; a representation free of misogynist and sexist prejudice and stereotypes.

CONCLUSIONS

From the Seventies of the last Century until today, different schools and feminist theorists have followed the track of finishing the biological determinism of the category “gender”. The aim is to neutralize the cultural differences among human genitalia; so that the sexual differences would not have a cultural translation and would constitute the end of any sex / gender system. The different theories presented throughout this PhD Thesis have recognized the role of gender as:

- a) to analyze the social organization of men and women: Rubin, Barret, Mackinnon.
- b) to conceptualize the semiotics of the body, gender and sexuality: de Lauretis, Suleiman, Doane, Silverman.
- c) to depict the power relations and the microtechnology of power: Foucault, de Lauretis, Sawicki.
- d) To cast light upon the structure of the psyche: Chodorow, Irigaray, Kristeva, Muraro.
- e) to explain the identity as performativity, individual aspirations and the attribution of disciplinary practices: Foucault, Bourdieu, de Lauretis, Butler.

In turn, gender has been described as an effect of language -Daly, Spender - and it has been conceptualized as a form of social organization - Firestone, Hester Eisenstein - or as sexual stereotypes - Friedan, Anderson -. Gender has been portrayed too in terms

of a binary opposition, with continuous variants and variables, as well as layers of personality. It has also been characterized as a category of difference - Beauvoir, Irigaray, Muraro, Cavarero - and as power relations expressed by means of domination and subordination - MacKinnon, Cordon -.

The concept of sexual difference, or female difference, has proved essential for the sexual development of Science, Philosophy, power and Politics or Law since this concept reveals that the supposed universality of Science, Philosophy, power and Politics or Law itself lays down on an alleged universality of the male subject -Cavarero, Campari and Cigarini, Milan Women's Bookstore.

We have emphasized throughout this work the indissoluble link between sociopolitical institutions and linguistic institution, both in the generic field of an official language, as in domestic markets of the various linguistic fields - professionals, academics, artists, etc., - since symbolic exchanges occur on a concrete space power in both scopes.

The language of the State is transmitted and supported by the State institutions, such as schools, public administrations, etc. It becomes the theoretical norm, the axis that is reference to all linguistic practices so to be objectively measured. Therefore, we can establish, with Bourdieu, the standard language as the product of a political domination. Nevertheless, at the same time, as the product of the androcentric and patriarchal domination: language is not understood or built on its real strength, its logic, grammar, its aesthetics, but on its practical sense in the sociopolitical field. Language, as such institution, renews the dominant structure of unequal distribution of culture and opportunities; legitimizes inequality, naturalizes exclusion and it is involved in the reproduction of the social order, imposing symbolic violence.

Our work is centered on the symbolic order that determines the limits within which to perceive reality and think, which is presented as obvious and self-evident, and determines, at the same time, the visible and thinkable. This symbolic order favors ruling minorities - Foucault, Deleuze and Guattari -, or those placed in key positions – Bourdieu -, legitimizing a logic of domination that feminist theorists identified androcentric and patriarchy - Scott Lerner.

The male order is imposed as nature itself, without being stated, heading the unequal relationships men and women, under the concept of symbolic violence, which is instituted through the legitimacy that women grant certain forms of relationship, unable to imagine themselves otherwise.

Our work carries out a critique of identity and sets out the possibility of other ways of subjectivity - Braidotti, Haraway, Butler, Mouffe, De Lauretis, Miller, Irigaray -. In fact, this concept is used by Foucault to explain the possibility that the relationship with oneself constitutes the nucleus of resistance against established powers and knowledge.

The language, though not the primary raw material in the formation of new subjectivities is, anyway, a clustering process that makes up the network of practices. The subjectivity does not refer to the internal properties of language but to the provision of enunciation, where relations between signs are always connected to other relations and non-discursive practices. We understand our PhD Thesis as a heretical speech, in the sense that Bourdieu gave this word, that is, as a speech intended to political action, proposing new meanings contrary to those established. We believe that many of the existing theories and linguistic rules, which establish the orthodoxy of language, must be reviewed by this heretical discourse containing within itself the utopia, hopes and expectations, as new axis. The break with the *doxa* categories, the schemes of perception

and appreciation that sustain and recreate the androcentric established order, occurs when women prove that their practical experience in the world, *ethos*, is not available as a form of discursive expression, *logos*.

The female will of social existence, cultural, scientific, political, etc. needs a proper symbolic mediation to develop a new discourse of authority, a new vocabulary where the terms of reference and identification, metaphors and representation of the social world are linked to the interests and experiences of the plurality of women. The mere existence of those in positions of equality with men inevitably entails redefining all the rules of thought and common life, including grammar rules. Therefore, this discussion should not be understood as an end but as a beginning. The slogan of the Seventies by Kate Millet: “the personal is political” has now become “the political is personal”.

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- [Archivo de video]. Penn State Research Communications (16 de octubre de 2013) *Hands. A Penn State anthropologist can determine the sex of some of the people who left their prints, and the majority of them were women*. Recuperado el 3 de septiembre de 2015, de <https://www.youtube.com/watch?v=oyFd7d0LpjI>
- 2.- [Página web de trabajo colaborativo] TITUS, *Thesaurus Indogermanischer Text- und Spachmaterialien*. Universidad de Frankfurt. Recuperado el 3 de septiembre de 2015, <http://titus.uni-frankfurt.de/indexs.htm?/index2.htm#Dstart>
- 3.- [Apuntes online de clase de Filología Griega de la Universidad de Almería, autoría y fecha desconocidas] Recuperado el 25 de mayo de 2015 en http://nevada.ual.es/fgriega/PDF/Ie_1.pdf y http://nevada.ual.es/fgriega/PDF/Ie_3.pdf
- 4.- [Página web de trabajo colaborativo, fecha desconocida y autoría colaborativa] DNGHU Sóqitis (web). Recuperado el 3 de septiembre de 2015, <http://dnghu.org/en/indo-european%20language%20learning/>
- 5.- [Texto sagrado RigVeda] Recuperado el 25 de mayo de 2014 <http://www.bharatadesam.com/spiritual/rvs/rv10125.php>

A

Abril Vargas, N. (2004). *Género, Sexo, Medios de Comunicación. Realidades, estrategias, utopías*. Gastéiz: Emakunde.

Ackers, S. (2000). *Género y educación. Reflexiones sociológicas sobre mujeres, enseñanza y feminismo*. Madrid: Narcea.

Acuña Ferreira, A. V. (2011). La realización de quejas en la conversación fememina y masculina. Diferencias y semejanzas en el habla cotidiana de las mujeres y los hombres. Munich: Lincom (Colección: LINCOM Studies in Semantics, 4).

Adams, P. (1992). Hacer de madre. *Debate feminista* núm. 6, septiembre. Epiqueya, A.C. México, pp. 183-198. Recuperado el 12 de diciembre de 2014, de <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/hacerd1054.pdf>

Adán, C. (2006). *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg*. Coruña: Spiralía.

Adinolfi, G. (1980). Sobre subculturas femeninas I. *Mientras Tanto* núm.2, pp. 23-26.

Adrados, F.R. (1972a). Ensayo sobre estructura indoeuropeo preflexional. *Revista española de lingüística*, año nº 2, Fasc. 1, pp. 45-82.

Adrados, F.R. (1972b). Rasgos semánticos, rasgos gramaticales y rasgos sintácticos. *Revista española de lingüística*, año nº 2, fasc. 2, pp. 249-258.

Adrados, F.R. (1988). *Nuevos estudios de lingüística indoeuropea*. Madrid: CSIC Press.

Adrados, F., Bernabé, A. y Mendoza, J. (1995). *Manual de Lingüística Indoeuropea*. (I-Iii), Madrid: Ediclás.

Aelfric & Pope, J. C. (1967). Homilies of Aelfric: A supplementary collection, being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part not previously edited: with some shorter pieces, mainly passages added to the second and third series. London: Oxford University Press, p. 331.

Aguado, A. (2004). La historia de las mujeres como historia social. *La Historia de las Mujeres: una revisión historiográfica*. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, pp 57-71.

Aikhenvald, A. (2004). Gender. En G. E. Boij, Ch. Lehmann, J. Mugdan y S. Skopetas (eds.). *Morfologie/Morphology. Ein Handbuch zur Flexion und Wortbildung/A Handbook on Inflection and Word Formation, 2 Halbband*. Berlin/ New York: Mouton de Gruyter, pp. 1031–1045.

Alario, C., Bengoechea, M., Lledó, E. y Vargas, A. (1995): Nombra en femenino y en masculino. Instituto Andaluz de la Mujer (Junta de Andalucía) / Instituto de la Mujer (Ministerio de Asuntos Sociales).

Albano Leoni, F., Gambarada, D., Gensini, S., Lo Piparo, F. y Simone, R. (eds.). (1998). *Ai limiti del linguaggio*. Roma-Bari: Laterza.

Alboroch, C. (2002). *Malas*. Madrid: Aguilar.

Alcoff, L. M. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora* núm. 5, octubre, pp. 122-138. Recuperado el 6 de febrero de 2015, de <http://doctoradosociales.com.ar/wp-content/uploads/Alcoff-Linda.pdf>

Alcoff, L. (1988). Cultural Feminism versus Post-Structuralism: Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* núm. 15, marzo, 405-436. Universidad de Chicago

Alemán, J. y Larriera, S. (2007). *Falo y castración*. Madrid: Síntesis.

Alexander, S. y Taylor, B. (1981). In Defense of “Patriarchy” Patriarchy. *Peoples History and Socialist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 370-374.

Aliaga, J. L. (2000). La macro y la microestructura de un diccionario no sexista y no androcéntrico. *Homenaje a Rafael Andolz. Estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 457-476.

Aliaga, J. L. (2002). Feminist theories and the issue of grammatical gender in Spanish language. *Wissen Macht Geschlecht. Knowledge Power Gender. Philosophie und die Zukunft der «condition féminine»*. Zürich: Chronos Verlag, pp. 561-566.

Allan, K. (2013a). Review of Marcin Kilarski Nominal Classification: A history of its study from the classical period to the present. *Historiographia Linguistica* 41, pp. 2-3.

Allan, K. (2013b). *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*. Oxford: OUP Oxford.

Alonso-Cortés, A. (2005). *Europa y sus lenguas*. Revista De Libros De La Fundación Caja Madrid, 106, pp. 1-9.

Alonso de La Fuente, J.A. (2007). Indoeuropeo, indo-hitita y nostrático. CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos, nº 17, pp. 5-31.

Althusser L. (1974) *Para una crítica de la práctica teórica: Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.

Alvarez-Pedrosa, J.A. (1997). Las defixiones oscas. Composición, interpretación, tipología. CFC: EGI, 7, 105-119. Recuperado el 29 de mayo de 2015, de <http://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/viewFile/CFCG9797110105A/31516>

Ambadiang, T. (1999). La flexión nominal. Género y número. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, III. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 4843-4913.

Amorós, C. (ed.). (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.

Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amorós, C. (1993). Presentación. *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos, pp. 7-9.

Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, C. (1998). División sexual del trabajo. *10 palabras claves sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino, pp. 257-295.

Amorós, C. (2005a). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Amorós, C. (2005b). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Amorós, C. (1994). *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid: Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer

Amorós, C. y De Miguel, A. (2005). Introducción. Teoría y movimientos feministas. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De La Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva Ediciones, pp. 13-89.

Anderson, B.S. y Zinser, J.P. (1991). *Historia de las mujeres, una historia propia*. Barcelona: Crítica.

Anderson, S. R. (1992). *A Morphous Morphology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Andrés, S. (1999). Sexismo y lenguaje. El estado de la cuestión: reflejos en la prensa. *La lengua y los medios de comunicación*, I. Universidad Complutense de Madrid, pp. 258-266.

Anthony, D. W. (2009). *The Lost World of Old Europe: The Danube Valley, 5000-3500 B.C.*, Nueva York: Princeton University Press.

Anthony, D. W., Ringe, D. (2015). The Indo-European Homeland from Linguistic and Archaeological Perspectives. *Annu. Rev. Linguist.*, pp. 199-219.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós

Arias Barredo, A. (1995). *De feminismo, machismo y género gramatical. El género, un monema no exclusivamente metalingüístico.* Universidad de Valladolid.

Arvidsson, S. (2006). *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science.* Chicago: University of Chicago.

Austin, J. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras.* Barcelona: Paidós.

Ayala Castro, M^a. Concepción, Guerrero Salazar, Susana y Medina Guerra, Antonia M^a. (2006): *Guía para un uso igualitario del lenguaje periodístico.* Diputación de Málaga, Málaga.

B

Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Stuttgart.

Bailey, D. W. (2000). *Balkan Prehistory: Exclusion, incorporation and identity.* N.Y.: Routledge.

Bailey, D. W. (2005). *Prehistoric Figurines: Representation and Corporeality in the Neolithic.* N.Y.: Routledge.

Bajtín, M. (1979) *Estética e romanzo.* Torino: Einaudi.

Bajtín, M. (1988). *L'autore e l'eroe.* Torino: Einaudi.

Bajtín, M. (1998). *Hacia una filosofía del acto ético: de los borradores y otros escritos.* Barcelona: Anthropos.

Balmori, C. H. (1962). *Habla mujeril. Filología* núm. 8, pp. 123-128.

Barañano, M. (1999). *Postmodernismo, modernidad y articulación espacio-temporal global: algunos apuntes.* En R. Ramos y F. García (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 105-135.

Barberá Heredia, E. (1998). *Psicología del género.* Barcelona: Ariel.

Barberá, E. y Martínez-Belloch, I. (2004). *Psicología y género.* Madrid: Pearson educación.

Baribeau, J. (1986). *On The Origin of Language and Consciousness: The Provocative Tran Duc Thao theses.* Science and Nature: Nos 7/6, pp. 56-62.

Baring, A. y Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa.* Madrid: Siruela.

Barral, M.J., Miqueo, C., Magallón, C. y Sánchez, M.D. (1999). *Interacciones ciencia y género*. Barcelona: Icaria.

Barret, M. (1996). Palabras y cosas: materialismo y método en el análisis feminista contemporáneo. *La Ventana* núm. 4. Guadalajara (México), pp. 36-37.

Barron, N. (1970). *Grammatical case and sex role: language differences in interaction*. Ann Arbor, Mich: University Microfilms.

Barry, J., Hester, M., y Roberts, G. (1996). *Witchcraft in early modern Europe: Studies in culture and belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barthes, R. (1974). *Miti d'oggi*. Torino: Einaudi.

Barthes, R. (1982). Il grado zero della scrittura seguito. *Nuovi saggi critici*. Torino: Einaudi.

Barthes, R. (1998). *Scritti. Società, testo, comunicazione*. Torino: Einaudi.

Bartky, S. L. (1988). Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press, pp. 61-86.

Bate, B.A. (1975). Generic man, invisible woman. *University of Michigan papers in Women's Studies* núm. 2, enero, pp. 83-95.

Beauvoir, S. de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: Editorial Schapire.

Beauvoir, S. de. (1969). *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Beltrán, E. y V. Maquieira (2001). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Bengoechea, M. (1999a). Nombra en femenino y en masculino. Sugerencias para un uso no sexista del lenguaje en los medios de comunicación. *La lengua y los medios de comunicación*, I. Universidad Complutense de Madrid, pp. 267-281.

Bengoechea, M. (1999b). Una propuesta de manual de crítica textual desde la lingüística feminista. *En femenino y en masculino. Cuaderno de educación no sexista* núm. 8. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer, pp. 60-67.

Bengoechea, M. (2000). Historia (española) de unas sugerencias para evitar el androcentrismo lingüístico. *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad* núm. 2, marzo, pp. 33-58.

Bengoechea, M. (2001). Las niñas y el estilo de comunicación en el aula. *Textos de didáctica de la lengua y de la literatura* núm. 28, pp. 11-21.

Bengoechea, M. y Morales, M. (2000). *Mosaicos y taraceas: deconstrucción feminista de los discursos de género*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares.

Bengoechea, M. (1999) *Las miradas cruzadas: Ideología e intervención humana en la confección del DRAE*. Ministerio de educación. Instituto de Tecnologías educativas. Recuperado el 11 de enero de 2015, de http://ntic.educacion.es/w3/recursos/secundaria/transversales/instituto_mujer/diccionario/indice_mc_ideologia.htm#indice

Benhabib, S. (2005). Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza. *Teoría feminista*. Madrid: Minerva, pp.319-342.

Benveniste, É. (1958). De la subjetividad en el lenguaje. *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI

Benveniste, É. (1969). Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, I. Madrid. Taurus. Recuperado, el 5 de julio de 2015, de <https://es.scribd.com/doc/40040629/Benveniste-E-Vocabulario-de-Las-Intituciones-as#scribd>

Berdichewsky, Be. (2002). Antropología social: introducción. Una visión global de la Humanidad. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Berenguer Sánchez, J.A. (2008). *La heteróclisis IE *so/ *to y el pronombre hetita -as, -an*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Berger, P.L. y Luckmann, T. (1986) *La construcción social de la realidad*. Madrid: Ed. Murguía.

Bernabé, A. y Mendoza, J. (1995). Manual de lingüística Indoeuropea. Madrid: Ediciones Clásicas.

Bernabé, A. (2007). La mujer en las leyes hititas. En J.J. Justel, *Las aguas primigenias: el Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*. Zaragoza:

Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 85-98. Recuperado el 28 de agosto de 2015, de http://digital.csic.es/bitstream/10261/13841/1/Celestino_-_Salgado-1.pdf

Bierbach, C. (1997b). Is Spain different? Observations on male-female communicative styles in a Spanish group discussion. *Communicating Gender in Context*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, pp. 107-138.

Birulés, F. (1992). *Filosofía y Género. Identidades femeninas*. Barcelona: Pamiela.

Blázquez Martínez, J.M. (2007). El agua en los santuarios fenicios de la Península Ibérica y sus prototipos mediterráneos. En J.J. Justel, *Las aguas primigenias: el Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*, vol.II. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 531-556. Recuperado el 28 de agosto de 2015, de http://digital.csic.es/bitstream/10261/13841/1/Celestino_-_Salgado-1.pdf

Blecua, J. M. (1975). Entrevista con Avram Noam Chomsky. *Revolución en la lingüística*. Barcelona: Salvat.

Bloom, A. H. (1981). *The Linguistic Shaping of Thought: A Study on the Impact of Language on Thinking in China and the West*. New York: Psychology Press.

Bocchetti, A.(1995). *Cosa vuole una donna. Storia, politica, teoria. Scritti 1981/1995*. Milano: La tartaruga.

Bock, G. (1991). La historia de las mujeres y la historia del género: Aspectos de un debate internacional. *Historia Social* núm. 9. Universidad de Valencia, Instituto de Historia Social, pp. 55-77.

Bock, G. (2003). *Le donne nella storia europea, dal medioevo ai nostri giorni*. Roma: Laterza.

Bonilla, A. (1998). Los roles de género. *Género y sociedad*. Madrid: Pirámide.

Booij, G. (1993). Against split morphology. En G. Booij y J. van Marle (eds.), *Yearbook of Morphology*. Dordrecht: Kluwer, pp. 27-49.

Bordo, S. (1993). Feminism, Foucault and the politics of the body. *Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism*. London, New York: Routledge, pp. 179-202.

Boghian, D. & Ignătescu, S. (2007). *Quelques considérations sur un vase*

Cucuteni B aux représentations anthropomorphes peintes, découvert à Fetesti – La Schit (Dep. de Suceava). Stefan cel Mare University of Suceava.

Bosmajian, H. A. (1972). The language of sexism. *ETC: A Review of General Semantics* núm. 29, marzo, pp. 305-313.

Bosworth, J. (2010). An Anglo-Saxon Dictionary Online (T. N. Toller & Others, Eds.). Recuperado el 4 de julio de 2015, de <http://bosworth.ff.cuni.cz/035498>

Bouckaert, R. et al. (2012). *Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family*. En *Science*, vol. 337, August, pp. 957-960.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourdieu, P. (1979). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1980) *El sentido Práctico*. Biblioteca Clásica Siglo XXI. Madrid, 2007.

Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. (1993). La violencia simbólica. Entrevista con P. Bourdieu del 12.07.1993. Enciclopedia multimediale filosofiche. Recuperado el 9 de enero de 2013, de <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=388#14>

Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Madrid: Anagrama.

Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2003). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Itsmo.

Bourdieu, P. (2008). *Qué significa hablar. Economía de intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (2012). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires-Madrid: Edeba y Clave Intelectual.

Bousoño, C. (1985). *Teoría de la expresión poética*. Madrid: Gredos.

Boutonnet, B., Athanasopoulos, P., y Thierry, G. (2012). Unconscious effects of grammatical gender during object categorisation. *Brain Research*, 1479, pp. 72-79.

Boyd, R. y Richerson, P.J. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: University Press.

Braidotti, R. (1991a). *Patterns of dissonance: A study of women in contemporary philosophy*. New York: Routledge.

Braidotti, R. (1991b). Teorías de los Estudios sobre la Mujer: algunas experiencias contemporáneas en Europa. *Historia y Fuente Oral* núm. 6, pp. 5-17. Barcelona

Braidotti, R. (2002). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Braidwood, R. J. y Willey, G. R. (eds.). (1962). *Courses toward Urban Life*. Chicago: Aldine.

Brend, R. M. (1972). Male-female intonation patterns in American English. *Proceedings of the Seventh International Congress of Phonetic Sciences*, pp. 866-870. The Hague, Mouton.

Brown, W. N., Rocher, R. (1978). *India and Indology: Selected articles*. Delhi: Published for the American Institute of Indian Studies [by] Motilal Banarsidass.

Brubaker, R. y Cooper, F. (2002). Beyond Identity. *Journal Theory and Society* núm. 29, pp. 1-47

Brufau Alvira, N. (2009). *Traducción y género: propuestas para nuevas éticas de la traducción en la era del feminismo transnacional*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Salamanca.

Brullet, C. y Carrasquer, P. (1996). *Sociología de las relaciones de género*. Madrid: Instituto de la Mujer.

Burgos, E. (2000). Judith Butler: hacia un feminismo *postfeminista*. *Riff Raff* núm. 13, pp. 20-29.

Burín, M. y Dío Bleichmar, E. (1996). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Burke P. (1996). *Hablar y callar: Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, núm. 72, pp. 35-49.

Butler, J. (1990a). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. *Teoría feminista y teoría crítica*, pp.193-211. Valencia: Alfons el Magnànim.

Butler, J. (1990b). *Sujetos de sexo / género / deseo. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Butler, J. (1992). Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico. *Feminismo/posmodernismo*, pp. 75-95. Buenos Aires: Feminae.

Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Rotledge.

Butler, J. (1998). Soberanía y actos de habla performativos. *Acción Paralela* núm. 4, pp. 105-134

Butler, J. (2000a). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente* núm. 235, 85-109.

Butler, J. (2000b). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review* núm. 2, mayo-junio, 109-121.

Butler, J. (2000c). Palabra contagiosa. Paranoia y “homosexualidad” en el ejército. *Reverso* núm. 1, 15-34.

Butler, J. (2001a). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Cátedra.

Butler, J. (2001b). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.

Butler, J. (2001c). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.

Butler, J. (2001d). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós ibérica.

Buxó, M. J. (1976). Comportamiento lingüístico de la mujer. *Ethnica* núm.

11, pp. 9-64.

Bybee J.L. (1985). *Morphology: A Study of the Relation Between Meaning and Form*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Buxó, M. J. (1988). *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona: Anthropos.

C

Cabruja, T. (1998). Psicología social crítica y postmodernidad: implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna. *Psicología social*, pp. 49-59. Barcelona: Anthropos.

Cabruja, T. (2006). Mentas inquietas/ Cuerpos indisciplinados. *Coorporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*, pp. 69-92. Pontevedra: Mirabel.

Calefato, P. (1999). *Moda e cinema. Macchine di senso/scritture del corpo*. Genova: Costa & Nolan.

Calefato, P. (1994). *Europa Fenicia. Identità linguistica, comunità, linguaggio come pratica sociale*. Roma: Franco Angeli.

Calefato, P. y Zaccaria, P. (1996). *Scritture/Visioni. Percorsi femminili della discorsività*. Bari: dal Sud.

Calefato, P., Caprettini, G.P. y Colaizzi, G. (2001). *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*. Torino: UTET libreria.

Calero Fernández, M^a Ángeles (1991): *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (lengua y cultura)*. Publicacions Universitat de Barcelona, Col.lecció de Tesis Doctorals Microfitxades n^o 1027, 2 vols.

Calero Vaquera, M. L. (1994b). Ciudadanos/as todos/as... (Sobre usos y abusos de la distinción de género). *Glosa* núm. 5, pp. 9-22

Calero Vaquera, M. L. (1998). El lenguaje *de* la mujer y el lenguaje *sobre* la mujer. *III Jornadas de Lingüística*, pp. 43-62. Universidad de Cádiz.

Calero Vaquera, M. L. (1999e). Del silencio al lenguaje. (Perspectivas desde la otra orilla). *En femenino y en masculino. Cuaderno de educación no sexista* núm. 8, pp. 6-11. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer.

Calero, M.A. (1991). Los sexos y el sexo de los tacos. Una cuestión etnolingüística. *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria (è corretto posizionarlo qui?)*, pp. 377-385. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid

Calero, M.A. (1992). Términos y expresiones sexistas en español: los *duales aparentes* y los tacos. En *Actas del XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filología Románicas*. pp. 371-380. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza.

Calero, M.A. (1994a). La relación género gramatical-sexo biológico desde Nebrija hasta 1771. En *Nebrija-V Centenario. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*, pp. 121-140. Murcia: Universidad de Murcia.

Calero, M.A. (1999c). Vestigios de diferencias de género en el léxico del matrimonio. En *femenino y en masculino. Cuaderno de educación no sexista* núm. 8, 50-59. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer.

Calero, M.A. (1999d). Diccionario, pensamiento, colectivo e ideología (o los peligros de definir). *Así son los diccionarios*, pp. 149-201. Lérida: Universidad de Lérida.

Calero, M.A. (2002a). Homosexualidad y heterosexualidad en los diccionarios ¿tabú lingüístico o cuestión de género? *Nosotr@s, vosotr@s, ell@s: reflexiones sobre género, discurso y contextos*. Madrid: Ediciones del Laberinto, pp. 47-101.

Calero, M.A. (2002b). Diccionario y subjetividad: el tratamiento lexicográfico del vocabulario sexual. En *VI Jornadas de Lingüística*. Universidad de Cádiz, pp. 13-64.

Calero, M.A. (2002c). La identidad femenina en el discurso lexicográfico. *Sexe i llenguatge: la construcció lingüística de les identitats de gènere*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 25-46.

Calero, M^a.A. (1999a). *Sexismo lingüístico. Análisis y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*. Madrid: Narcea.

Calero, M^a A. (1999b). Los estereotipos sexuales en el léxico de la familia y en los nombres propios. *El sexismo en el lenguaje* núm. 1. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga, pp. 17-50.

Calvino, I. (1995). *Saggi. 1945-1985*. Milano: Mondadori.

Camacho Barreiro, A. (2003), De Cómo los diccionarios reflejan la sexualidad y otros conceptos afines. *Conferencia Internacional Lingüística*. La Habana: Cuba

Cameron, D. (1992). *Feminism and linguistic theory*. London: Macmillan Press.

Cameron, D. (1995). Rethinking language and gender studies: some issues for the 1990s. *Language and Gender. Interdisciplinary perspectives*. London: Longman, pp. 31-44.

Cameron, D. (ed.). (1998). *The feminist critique of language: A reader, 2^a ed.* London-New York: Routledge.

Caprettini, G.P. y Ferraro, G. (1982). Mithos/logos. *Enciclopedia*, vol. 9. Torino: Einaudi, pp. 420-433.

Carabí, A. (2000). Construyendo nuevas masculinidades. *Nuevas Masculinidades*. Barcelona: Icaria, pp. 15-27.

Carlson, J. S., Cook, S. W. y Stromberg, W. L. (1936). Sex differences in conversation. *Journal of Applied Psychology* núm. 20, pp. 727-735

Castellanos, G. (2001). Introducción. Nuevas concepciones de la subjetividad como trasfondo teórico de los estudios de género. *Sujetos femeninos y masculinos*, La Manzana de la Discordia, Cali: Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, pp. 17-19.

Catalá, A. V. y García Pascual, E. (1995). *Ideología sexista y lenguaje*. València-Barcelona: Galàxia- Octaedro.

Cavarero, A. (1996). Decir el nacimiento. *Diótima: Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, pp. 115-146. Barcelona: Icaria.

Cavarero, A. (2007). *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Villa Verrucchio: Pazzini Editore.

Chambers, J. K., Trudgill, P., & Schilling-Estes, N. (2002), Language and identity. *The handbook of language variation and change* pp. 475-500. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Chapman, J. (2000). Fragmentation in Archaeology, People, places and broken objects in the prehistory of South Eastern Europe. London: Routledge.

Chapman, J. C. y Gaydarska, B. I. (2006). Parts and wholes: fragmentation in prehistoric context. Oxford: Oxbow Books.

Cherry, L. J. (1974). *Sex differences in preschool teacher-child verbal interaction* (Tesis doctoral inédita). Harvard University.

Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the sociology of Gender*. California: Berkeley.

Chomsky, N. (1992). On the Nature, Use and Acquisition of Language. *Thirty Years of Linguistic Evolution*. Amsterdam: John Benjamins.

Christopoulou-Aletra, H., Papavramidou N. y Pozzilli, P. (2006). Obesity in the Neolithic Era: A Greek Female Figurine. *Obesity Surgery* 16, 2006, 1112-1114.

Cigarini, L. (1996). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria.

Clackson, J. (2007). *Indo-European Linguistics. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clarke, Peter (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*. London and N.Y.: Routledge.

Clifford, J. (1995). Sobre la autoridad etnográfica. *Dilemas de la cultura*, pp. 39-77. Barcelona: Gedisa. Recuperado el 4 de marzo de 2015, de <https://antoporecursos.files.wordpress.com/2009/03/clifford-j-1988-dilemas-de-la-cultura.pdf>

Coates, Jennifer (1986): *Women, men and language. A sociolinguistic account of sex differences in language*. Longman, New York [Trad. española: *Mujeres, hombres y lenguaje. Un acercamiento sociolingüístico a las diferencias de género*. FCE, México, 2009].

Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno*. Madrid: Cátedra.

Coddetta, C. (2001). *Mujer y participación política en Venezuela*. Caracas: Comala.com.

Code, L. (2000). *Encyclopedia of Feminist Theories*. London and New York: Routledge.

Collado, J.A. (1978). *Fundamentos de Lingüística General*. Madrid: Gredos.

Comas d'Argemir, D. (1995). *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.

Comesaña, G. (1998). Los estudios de la mujer en Venezuela *FERMENTUM. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. ULA. Mórida. Venezuela. Año 5, Enero-Abril, pp. 98-121

Condillac, E. B., & Derrida, J. (1973). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Galilée. Conesa, F. y Nubiola, J. (1999). *Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Herder.

Conklin, N. F. (1974). Toward a feminist analysis of linguistic behaviour. *University of Michigan papers in women's studies* núm. 1, enero, 51-73.

Conklin, N. F. (1975). Perspectives on the dialects of women. *Language and sex: difference and dominance*. Rowley: Newbury House.

Corbett, G. (1991). *Gender*. Cambridge: Cambridge University Press

Corbett, G. (2006). Gender, grammatical. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. (Second edition) vol. IV, Edward k. Brown (ed.), pp. 749-756. Amsterdam: Elsevier.

Corsi Cabrera, M. (2001). *Aproximaciones de las neurociencias a la conducta*. Mexico: UNAM.

Cosper, W. B. (1970). *An analysis of sex differences in teacher-student interaction as manifest in verbal and nonverbal behavior cues* (Tesis doctoral inédita). University of Tennessee.

Crespo, S. (1984). Lenguaje y sexo. *Studia Philologica Salmanticensia*, núm. 7-8, pp. 109-143

Croce, B. (1997). *Estética: como ciencia de la expresión y lingüística general*. Ed. Pedro Aullón de Haro, Jesús García Gabaldón. Málaga: Ágora.

Cruzado Rodríguez, A. (2009). Las brujas: mujeres sabias, mujeres públicas, peligrosas, diabólicas. En A. Cruzado y E. González (eds.), *Las revolucionarias. Literatura e insumisión femenina*, pp. 169-182. Sevilla: Arcibel.

Curchin, L. A. (2008). Place-names of the Ebro Valley: their linguistic origins. *Revista Palaeohispanica* 8, pp. 13-33.

Curzan, A. (2003). *Gender Shifts in the History of English*. Cambridge: Cambridge University Press.

D

De Laurentis, T. (1987). *Las Tecnologías del Género: Ensayos sobre Teoría, Filmes y Ficción*. Indiana University Press. (?)

De Laurentis, T. (1990). Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. *Feminist Studies* núm. 16, enero, 115-150.

De Laurentis, T. (1992) *Alicia ya no*. Madrid: Cátedra.

De Laurentis, T. (1999). Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. (1999a). Carta a un crítico severo. *Conversaciones (1972.1990)*, pp. 9-24. Valencia: Pre-Textos. Recuperado el 6 de mayo de 2015, de http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu1_Conversaciones_Deleuze.pdf

Deleuze, G. (1999b). ¿Qué es un dispositivo?. *Michel Foucault, filósofo*, p.155. Barcelona: Gedisa. Recuperado el 27 de mayo de 2015, de <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.es/2010/09/gilles-deleuze-que-es-un-dispositivo.html>

Deleuze, G. y Guattari, F. (1974). *Las máquinas deseantes y La sagrada familia. El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Seix Barral.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1986). *Nomadology: The War Machine*. New York: Semiotexte.

Demonte V. (1982b). Naturaleza y estereotipo: la polémica sobre un lenguaje femenino. *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria* núm. 1, 215-222. Universidad Autónoma de Madrid.

Demonte, V. (1982a). Lenguaje y sexo. Notas sobre lingüística, ideología y papeles sociales. *Liberación y utopía*, pp. 61-79. Madrid: Akal.

Demonte, V. (1991). Sobre la expresión lingüística de la diferencia. *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 287-299. Universidad Autónoma de Madrid.

Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1981). *Dissémination*. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, J. (1982). *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.

Deutscher, G. (2010). *Through the language glass: Why the world looks different in other languages*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt and Co.

Devereux, George. (1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.

Devereux, G. (1982) *Femme et mythe*. París: Flammarion.

Díaz Rojo, J.A. (2004). Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional. *Revista Electrónica De Estudios Filológicos (CSIC)*, VII, n.7, junio. Recuperado el 4 de julio de 2015, de <https://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>

Di Marco, C. (1995). *Deleuze e il pensiero nomada*. Milano: Franco Angeli.

Dike, E. B. (1937). The suffix *-ess*. *Journal of English and Germanic Philology* núm. 36, pp. 29-34.

Dryer, M. S., Haspelmath, M. (eds.). (2013). *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Recuperado el 13 de julio de 2015, de <http://wals.info>

Dubois, B. L. y Crouch, I. M. (1975). The question of tag questions in women's speech: they don't really use more of them, do they? *Language in Society* núm. 4, marzo, pp. 289-294.

Duc Thao, T. [Trần Đức Thảo] (2012). *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*. N.Y.: Springer Science & Business Media.

Dumézil, G. (1999). *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Trad. David Chiner. Barcelona: Herder. Recuperado el 30 de julio de 2015, de <https://es.scribd.com/doc/220010571/Los-dioses-soberanos-de-los-indoeuropeos-Dumezil>.

Dunn-Mascetti, M. (1998). *Diosas: la canción de Eva*. Teresa Camprodón (trad.). Barcelona: Robinbook.

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Pedro Tena (trad). Cambridge University Press.

E

Ebeling, E. (1918). *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*. Leipzig: J.C. Hinrichs.

Eble, C. C. (1975). Girl talk: a bicentennial perspective. *Views on language*, pp. 77-86. Murfreesboro: Inter-University Press.

Eller, C. (2000). *The myth of matriarchal prehistory: Why an invented past won't give women a future*. Boston: Beacon Press.

Elyse, A. (2013) Women leave their handprints on the cave wall. Penn State News. Recuperado, el 21 de agosto de 2015,

<http://news.psu.edu/story/291423/2013/10/15/research/women-leave-their-handprints-cave-wall>

Engels, F. (1925) Introducción a la Dialéctica de la Naturaleza. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, pp.39-56. Moscú: Ed progreso, vol.III.

Espinosa-Miñoso, Y. (2003). A una década de la Performatividad: de presunciones erróneas y malos entendidos. En Foro “Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina”, Buenos Aires. Recuperado el 27 de agosto de 2015, de www.creatividadfeminista.org

Esteban, M. T. (1997). Hacia un uso no sexista de la lengua. *La conjura del olvido. Escritura y feminismo*, pp. 549-565. Barcelona: Icaria.

F

Fausto-Sterling, A. (1998). Los cinco sexos. *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, pp. 79-89. Madrid: Talasa.

Feliu, E. *et al.* (1999). ¿Cómo comunicarse en el hogar y en el trabajo? Las “recetas” comunicativas de las revistas femeninas. *El sexismo en el lenguaje* núm. 1, pp. 145-202. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

Femenias, M. L. (2000). Sobre Sujeto y género. *Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos.

Fernández de la Torre, M. D. (1998). Cognitive aspects in linguistic sexism and lexicography. *Estudios de Lingüística Cognitiva* núm. 1, pp. 265-277. Alicante: Universidad de Alicante.

Fernández Fraile, M. E. (2001). El poder del lenguaje: lengua, discurso, ideología. *Género, lenguas y discursos*, pp. 111-149. Granada: Comares.

Fernández Lagunilla, M. (1991). Género y sexo: ¿controversia científica o diálogo de sordos? *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 319-327. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Fernández, J. (2000). ¿Es posible hablar científicamente de género sin presuponer una genealogía? *Papeles de Psicólogo* núm. 75, febrero, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 19 de febrero de 2015, de <http://www.papelesdelpsicologo.es/vernumero.asp?id=814>

Firestone, S. (1976). *La dialéctica del seso*. Barcelona: Kairós.

Forgas, E. (1986). Sexo y sociedad en el último *DRAE*. *Universitas Tarraconensis* núm. 10, pp. 79-100.

Forgas, E. (1996). Lengua, sociedad y diccionario: la ideología. E. Forgas (coord.), *Léxico y diccionarios*, pp. 71-89. Tarragona: Universitat i Virgili.

Forgas, E. (1999). La (de) construcción de lo femenino en el diccionario. *El sexismo en el lenguaje*, II, pp. 577-590. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

Fortson, B. W. (2005). *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Prefacio*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1999). *Estrategias del Poder. Obras esenciales vol.II*. Barcelona: Paidós. Recuperado el 4 de noviembre de 2014, de http://www.medicinayarte.com/img/foucault_estrategias_de_poder.pdf

Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 241-260. Buenos Aires: Nueva Visión. Recuperado el 20 de diciembre de 2014, de http://monoskop.org/images/f/f7/Dreyfus_Hubert_L_Rabinow_Paul_Foucault_mas_al_la_del_estructuralismo_y_la_hermeneutica.pdf

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France /1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foundalis, H. (2002). Evolution of Gender in Indo-European Languages. Proceedings of the Twenty-fourth Annual Conference of the Cognitive Science Society. Virginia: Fairfax.

Fox Keller, E. (1989). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Fraisse, G. (1991). La différence des sexes, une différence historique. *L'Exercice du savoir de la différence des sexes*, pp. 13-36. Paris: L'Harmattan.

Frank, F. (1985). El género gramatical y los cambios sociales. *Español Actual* núm. 43, pp. 27-50

Freixas, A. y Calero Vaquera, M. L. (1999). Sexismo y traducción. Reflexiones a partir de un texto. *El sexismo en el lenguaje*, II, pp. 399-408. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

Fretheim, T. y Gundel, J. K. (1996). Reference and Referent Accessibility. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Freud, S. (1948). *Introducción al narcisismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (2005). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.

Freud, S. (2013). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.

Friedan, B. (1974). *La mística de la feminidad*. Madrid-Gijón: Júcar.

Fuertes Olivera, P. (1992). *Mujer, lenguaje y sociedad: los estereotipos de género en inglés y en español*. Alcalá de Henares: Ayuntamiento de Alcalá de Henares.

G

Gallego, Á. J. (2014). Teoría del Caso y Sintaxis Minimista. *RSEL* 38/2, 21-46.

Gamkrelidze, T. e Ivanov, V. (1995). Indo-European and Indo-Europeans, A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and Proto-Culture. Berlin: De Gruyter Mouton.

Garay, M. C. (1994). *Diccionario de discriminación de la mujer en el lenguaje*. Buenos Aires: Argenta Sarlep.

García Meseguer, A. (1977). *Lenguaje y discriminación sexual*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.

García Meseguer, A. (1982). El lenguaje y los sexos. En *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, II, pp. 80-90. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

García Meseguer, A. (1989). Una trampa al descubierto: la identificación género-sexo en las culturas patriarcales. En *Actas de las I Jornades Internacionals de Coeducació*. Valencia: CCEC-IVD.

García Meseguer, A. (1991a). Gender sex clashes in Spanish: a semantic typology of animated nouns (A contribution to the study of linguistic sexism). *Journal of Pragmatics* núm. 15, pp. 455-463

García Meseguer, A. (1991b). Sexo, género y sexismo en español. *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 329-341. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

García Meseguer, A. (1993). Género y sexo en el nuevo Diccionario de la Real Academia. *Política Científica* núm. 37, julio, pp. 51-56

García Meseguer, A. (1994). *¿Es sexista la lengua española? Una investigación sobre el género gramatical*. Barcelona: Paidós.

García Meseguer, A. (1999). El español, una lengua no sexista. *El sexismo en el lenguaje*, I, pp. 51-76. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

García, M. A. (1984). El salto semántico. *¿Es sexista la lengua española?: Una investigación sobre el género gramatical*. Barcelona: Paidós.

García Mouton, P. (1999). *Cómo hablan las mujeres*. Madrid: Arco/Libros.

García Yebra, V. (1989). *Teoría y Práctica de la Traducción*. Madrid: Gredos.

García-Leiva, P. (2005). Identidad de Género: Modelos Explicativos. *Escritos de Psicología* núm. 7, 71-81. Huelva: Departamento de Psicología Área de Psicología Social. Universidad de Huelva.

Giacalone, R. A. y Ramat, P. (1998). *The Indo-European languages*. London: Routledge.

Gibbon, M. (1999). *Feminist perspectives and language*. London-New York: Longman.

Gilber, S. y Guber, S. (1985). *Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality*. *New Literary History* 16, núm. 3.

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría*. México: Fondo de cultura económica.

Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.

Gimbutas, M., & Dexter, M. R. (1999). *The living goddesses*. Berkeley: University of California Press.

Gimbutas, M. A. (1979). The three waves of the Kurgan people into Old Europe, 4500-2500 b.C. *Archives suisses d'anthropologie générale.*, nº 43, 2 pp. 113-137.

Gimbutas, M. A. (1996). *El lenguaje de la diosa: Desenterrando los incógnitos símbolos de la civilización occidental*. Madrid: Dove.

Gimbutas, M. (2013). *Diosas y dioses de la Vieja Europa, 7000-3500 a.C.* Trad. de Ana Parrondo. (1974). Madrid: Ediciones Siruela.

Glare, P.G.W. (1982) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: OUP.

Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres*. Madrid: Akal,

Gomá, J. (2009). *Ejemplaridad Pública. La cuestión palpitante: el beso de la finitud y la igualdad*. Madrid: Taurus.

Gómez, L. (2004). *Procesos de subjetivación y movimiento feminista. Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea*. València: Universitat de València, Servei de Publicacions.

González, C. y F. Zaragoza. (1999). Usos sexistas en el lenguaje administrativo. *El sexismo en el lenguaje*, II, pp. 409-420. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

González, I. G. (1987). Algunos aspectos de sexismo en español. *Actas del I Congreso Internacional sobre el Español de América*, pp. 699-713. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española.

Granados Aguilar, E. (2008). *¡Vivir la libertad!: 100 años de Simone de Beauvoir*. Casa del Tiempo, vol.I, época IV, núm. 11-12, julio-noviembre, Recuperado el 12 de febrero de 2015, de http://www.uam.mx/difusion/casadel tiempo/11_12_iv_sep_oct_2008/casa_del_tiem po_eIV_num11_12_07_11.pdf

Graves, R. (1983). *La Diosa blanca: gramática histórica del mito poético*. Trad. Luis Echávarri. Madrid: Alianza.

Gray R.D. y Atkinson, Q.D. (2003). *Language-tree divergence times support the Anatolian theory of Indo-European origin*. En *Nature*, 426 (nº 6965), December, pp. 435-439.

Greimas, A. J. (1966). *Gramática estructural. Investigación metodológica*. Madrid: Gredos.

Griffen, T. D. (2004). *Deciphering the Inscriptions on Jela 1 and 2*. JIES (Journal of Indo-European Studies) nº 32, pp. 11-23.

Gvozdanović, J. (1992). *Indo-European Numerals*. Berlin.: Mouton de Gruyter.

H

Haraway, D. (1978). *Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word*. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, pp. 127- 148.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

Hare-Mustin, R. y Marecek, J. (1994). *Los textos y el significado de la diferencia: posmodernidad y psicología. Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los textos*. Barcelona: Herder.

Hare-Mustin, R.T. y Marecek, J. (1994). *Marcar la diferencia, psicología y construcción de los sexos*. Barcelona: Herder.

Harris, O. y Young, K. eds. (1979). *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Madrid: Anagrama.

Hartmann, H. (1980). *Capitalismo, patriarcado y segregación. Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI.

Hartsock, N. (1999). *The Feminist Standpoint Revisited*. Boulder: Westview Press.

Heritier, F. (2002). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel Antropología.

Hernando, A. (1994). El proceso de neolitización, perspectivas teóricas para el estudio del Neolítico. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, n° 46, pp. 123-142.

Hernando, A. (2015). ¿Por qué La Arqueología oculta La importancia de la comunidad? *Trabajos De Prehistoria*, 72, n.º 1, enero-junio 2015, pp. 22-40.

Hernández, B. (2008). Para una concepción sistémica del texto: las propuestas de Iuri Lotman y Walter Mignolo. *Alpha (Osorno)*, (26), 69-87. Recuperado el 16 de agosto de 2015, de

http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012008000100005&script=sci_arttext

Hernández Piñero, A. (2011). Hélène Cixous: la escritura como deseo de alteridad. *Lectora* núm. 17, pp. 167-180.

Hernando Gonzalo, A. (2007). Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología de Género. *Complutum*, Vol. 18, pp. 167-174. Madrid: UCM.

Herring, S. C. (1994). *Gender differences in computer-mediated communication: bringing familiar baggage to the new frontier*. Recuperado el 3 de julio de 2015, de <http://www.cpsr.org/cpsr/gender/herring.txt>

Hintz, S. S. (1995). *Rosario Ferré: A Search for Identity (Wor(L)Ds of Change: Latin American and Iberian Literature)*. New York: Peter Lang.

Hird, M. (2000). Gender's nature: intersexuality, transsexualism and the 'sex' /'gender' binary. *Feminist Theory* núm. 1, Vol. 3, pp. 347-364.

Hjelmslev, L. (1968). *I fondamenti della teoria del linguaggio*. Torino: Einaudi.

Hoffman, E. (1996). *Lost in Translation. A Life in a New Language*. New York y Londra: Penguin.

Hughes, V. (s.d.) Los artistas prehistóricos podrían haber sido mujeres. *Revista National Geographic*. Recuperado el 1 de septiembre de 2015, de <http://nationalgeographic.es/noticias/ciencia/mundos-prehistoricos/los-artistas-prehist-ricossido-mujeres>

Humboldt, W. (1991). *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.

Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York: Oxford University Press.

I

Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.

Ibáñez, J. (1997a). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.

Ibáñez, J. (1997b). *Por una sociología de la vida cotidiana*, 2a ed. Madrid: Siglo XXI.

Iglesias Casal, I. (1991). El género femenino o la discriminación a través del lenguaje. En M. A. Álvarez (ed.), *Actas del Congreso de la Sociedad Española de Lingüística*, pp. 555-562. Madrid: Gredos.

Instituto de la Mujer (1999). Mainstreaming de género. Marco conceptual, metodología y presentación de “buenas prácticas”. En Informe final de las actividades del Grupo de especialistas en mainstreaming. Serie documentos, número 28. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Irigaray, L. (1974). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.

Irigaray, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre* Barcelona: La Sal.

Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.

Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.

Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón: Ellago Ediciones.

Irons, W. (2009). The Intertwined Roles of Genes and Culture in Human Evolution. *Zygon. Journal of Religion and Science*, nº 44 (2), 347-354.

Izquierdo, M^a J. 1983. *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona: La Sal.

Irvine, J. T. y Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiations. *Regimes of Language*, pp. 35-84. Santa Fe: School of American Research.

J

Jakobson, R. (1971). *Il farsi e il disfarsi del linguaggio*. Torino: Einaudi.

Jakobson, R. (1981). *Saggi di linguistica generale*. Milano: Feltrinelli.

Jankowiak, W., Volsche, S. L. y Garcia, J. R. Is the Romantic–Sexual Kiss a Near Human Universal?”. *American Anthropologist*. Recuperado el 1 de agosto de 2015, de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/aman.12286/full>

Jespersen, O. (1922). *Language. Its nature, development and origin*. London: Allen and Unwin.

Jespersen, O. (1975). *La filosofía de la gramática*. Barcelona: Anagrama.

Johnson, S. (1997). Theorizing language and masculinity. *Language and Masculinity*, pp. 8-26. Oxford: Blackwell.

Jorden, E. H. (1974). Female speech: persisting myth and persisting reality. *The report of the second U.S.-Japan joint sociolinguistic conference*, pp. 167-174. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science.

K

Kelly, J. (1979). The Doubled Vision of Feminist Theory. *Feminist Studies* vol. 5, núm. 1, 216-227.

Kelly, J. (1984). *Women, History and Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Key, M. R. (1972). Linguistic behavior of male and female. *Linguistics: An International Review* núm. 88, pp. 15-31.

Key, M. R. (1975). *Male/Female language (with a comprehensive bibliography)*. Metuchen: The Scarecrow Press.

Kilarski, M. (2013). *Nominal Classification: A history of its study from the classical period to the present*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Kirby, V. (2011). *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra.

Kristeva, J. (1979). *La rivoluzione del linguaggio poetico*. Venecia: Marsilio.

Kristeva, J. (1981). “El sujeto en Cuestión: el lenguaje poético”, en C. Levi-Strauss. *La identidad*. Barcelona: Petrel.

Kristeva, J. (1988). *Etrangers a nous mêmes*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Kristeva, J. (2000a). *El porvenir de una revuelta*. Barcelona: Seix Barral.

Kristeva, J. (2000b). *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Cátedra.

Kroskirty, P. V. (2000). *Regimes of Language: Ideologies, Politics and Identities*. Santa Fe: School of American Research. University of California. Recuperado en <http://www.anthro.ucla.edu/people/faculty?lid=480>

Kuhn, T.S. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE. Recuperado el 23 de marzo de 2015, de http://www.conductitlan.net/libros_y_lecturas_basicas_gratuitos/t_s_kuhn_la_estructura_de_las_revoluciones_cientificas.pdf

Kunh, A. (1992). *Cine de mujeres: feminismo y cine*. Madrid: Cátedra.

L

Lacan, J. (1975). *Le Séminaire livre XX*. Paris: Encore.

Lacan, J. (1986). *El seminario*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1996). *Escritos*. México: Siglo XXI.

Lagarde, M. (1996). *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y horas.

Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Instituto de las Mujeres. Recuperado el 20 de abril de 2015, de http://www.feministas.org/IMG/pdf/ElFeminismoenmiVida_1_.pdf

Láinez, J.C. (2003). *Construcción metafórica y análisis filmico*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

Lakoff, G., & González, M. C. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Lakoff, R. (1995). *El lenguaje y el lugar de la mujer*, II. Barcelona: Hacer.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría género. En Ludka de Gortari (coord.), *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, núm. 30, México, Cpnacyt/UAM Iztapalapa.

Lamas, M. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista* núm. 10. Recuperado el 25 de junio de 2015, de <https://ideasfem.wordpress.com/textos/k/k05/>

Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. Recuperado el 15 de junio de 2015, de

http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/complementaria/lam_mar.pdf

Lamas, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, D.F.: Taurus Pensamiento.

Langue, F. (2001). El género en Historia. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* núm. 1.

Laplantine, F. (1979). *Introducción a la etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.

Laqueur, T. (1994). *La Construcción del Sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.

Lauretis, T. de (1990a). La esencia del triángulo o tomarse en serio el riesgo de esencialismo: Teoría feminista en Italia, los EE.UU. y Gran Bretaña. *Debate Feminista*. Septiembre, pp. 77-121.

Lauretis, T. de (1990b). Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. *Feminist Studies* núm. 1, pp. 115-150.

Lauretis, T. de (2000a). Sujetos excéntricos. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* núm. 35. Madrid: Horas y horas.

Lauretis, T. de (2000b). Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid. Horas y horas, n. 35.

Lauretis, T. de (1994). La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género. *Travesías, II, núm. 2*, octubre.

Lázaro Carreter, F. (31 de julio de 1988). Ministro, ministra, ministros. *ABC. Suplemento 31 julio*.

Lazarovici, C.-M. (2005). Anthropomorphic statuettes from Cucuteni-Trypillian site: some signs and symbols. *Documenta Praehistorica* nº 32. Neolitske študije Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, pp. 145-154.

Leacock, E. (1977). Women in egalitarian societies. En R. Briendthal, S.M. Stuard, y M. E. Wiesner. (1998). *Becoming visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin.

Lejarcegui Gutiérrez, M.C. (1990). La construcción metafórica. *Centro Virtual Cervantes. CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, nº 13, pp. 135-145.

León Hernández, L. S. (2011). François Poullain De La Barre: feminismo y modernidad. Investigaciones fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología, 249-264. Recuperado el 2 de septiembre de 2015, de http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2010/comunicaciones_pdf/leonhernandez-luzstella_poullaindelabarre_73.pdf

Leontiev, A.N. (2014). Activity and Consciousness. Revista Dialectus, año 2, nº 4, pp. 159-183.

Lerner, G. (1990). La creación del Patriarcado. Trad. Mònica Tusell. Barcelona: Editorial Crítica.

Lévi-Strauss, C. (1963). Antropología Estructural. Buenos Aires: Eudeba.

Lévi-Strauss, C. (1955). La estructura de los mitos. *Antropología estructural*, I. Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Librería de Mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y Horas.

Lida, M. R. (1937). La mujer ante el lenguaje. Algunas opiniones de la Antigüedad y del Renacimiento. *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, nº 5 (18), pp. 237-248.

Lledó Cunill, E. (2004). *Los ejemplos. De mujeres y diccionarios. Evolución de lo femenino en la 22ª edición del DRAE*. Madrid: Instituto de la Mujer.

Lledó, E. (1992). *El sexismo y el androcentrismo en la lengua: análisis y propuestas de cambio*. Barcelona: ICE-Universidad Autónoma de Barcelona.

Lledó, E. (1996). Reflexiones sobre el sexismo y el androcentrismo. Sus repercusiones en la lengua. *Estudios sobre mujer, lengua y literatura*, pp. 137-151. Santiago de Compostela: Universidad de Las Palmas-Universidad de Santiago de Compostela.

Lledó, E. (2000a). *De les dones als diccionaris. Anàlisi de la presència femenina en tres diccionaris* (Tesis Doctoral inédita). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Lledó, E. (2000b.) Crónica de un equívoco: la sesgada construcción de una identidad femenina a través de las noticias sobre maltratos. *Mosaicos y taraceas*:

deconstrucción feminista de los discursos de género. Alcalá: Universidad de Alcalá, pp. 145-160.

Lledó, E. (2010). La comunicación y las palabras. Real Academia Española, Congreso internacional de la lengua española (CILE) en Valparaíso, marzo 2010. Recuperado el 25 de julio de 2015, de http://congresosdelalengua.es/valparaiso/inauguracion/lledo_emilio.htm

Lledó, E. y Otero, M. (1992). El sexismo en la lengua y en la literatura. *Del silencio a la palabra*, pp. 358-379. Madrid: Instituto de la Mujer.

Lomas, C. (1999). El derecho a la igualdad y el derecho a la diferencia. Lecturas y materiales sobre lenguaje, diferencia sexual y educación. *¿Iguales o diferentes? Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, pp. 199-224. Barcelona: Paidós.

Lomas, C. (2001a). El aprendizaje de las identidades femeninas y masculinas en la cultura de masas. *Textos de didáctica de la lengua y de la literatura* núm. 28, pp. 35-51.

Lomas, C. (2001b). Lenguaje y diferencia sexual (Guía de recursos). *Textos de didáctica de la lengua y de la literatura* núm. 28, pp. 63-72.

Lomas, C. y Tusón, A. (2001). Lenguaje y diferencia sexual. *Textos de didáctica de la lengua y de la literatura* núm. 28, pp. 5-10.

Lombardo, E. (2003). El mainstreaming de género en la Unión Europea. *Aequalitas. Revista Jurídica de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres*, vol. 10-15, mayo-diciembre, pp. 6-11.

López García, A. (1999). Las mujeres y el lenguaje. *El sexismo en el lenguaje*, I, pp. 77-98. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

López García, A. y Morant, R. (1991). *Gramática femenina*. Madrid: Cátedra.

López Morales, H. (1989). *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.

López Valero, A. (1992). *Lenguaje y discriminación sexista en los libros escolares*. Murcia: COENS-Universidad de Murcia.

López Valero, A. (1996). Lenguaje, sexismo y educación. *Estudios sobre mujer, lengua y literatura*, pp. 153-186. Santiago de Compostela: Universidad de Las Palmas-Universidad de Santiago de Compostela.

- López Valero, A. y Madrid, J. M. (1998). *Lenguaje, sexismo, ideología y educación*. Murcia: Editorial KR.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.
- Lotman, Y. (1970). La estructura del texto artístico. Trad. V. Imbert. Madrid: Istmo.
- Lotman, Y. (1993). *La cultura e l'esplosione*. Milano: Feltrinelli.
- Lourties, M. (2002). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista* Vol. 18, octubre, pp. 296-314.
- Lozano, I. (1995). *Lenguaje femenino, lenguaje masculino. ¿Condiciona nuestro sexo la forma de hablar?* Madrid: Minerva.
- Luraghi, S. (2009). Indo-European Nominal Classification: From Abstract to Feminine. En S. Jamison, H. C. Melchert y B. Vine (eds.), *Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European Conference*, pp. 115–31. Bremen: Hempen.
- Luraghi, S. (2011). The origin of the Proto-Indo-European gender system: Typological considerations. *Folia Linguistica*, 45, 2, pp. 435-463.
- Luraghi, S. (2012). Gender in Indo-European and beyond: Typological considerations. Poznan, October/November 2012. In *Folia Linguistica* 45/2, 2011, pp. 435–464.
- Luraghi, S. (2013). Gender and word formation: The PIE gender system in cross-linguistic perspective. En S. Neri y R. Schuhmann (eds.), *Kollektivum und Femininum: Flexion oder Wortbildung? Zum Andenken an Johannes Schmidt*, pp.199-232. Leiden: Brill.

M

- Mackinnon, C. (1979). *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. New Haven: Yale University Press.
- MacKinnon, C. (1982). Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs*, vol. 7, no. 3, *Feminist Theory*, pp. 515-544.
- Malinowski et al. (1970). *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*. Torino: Einaudi.

Maltz, D. y Borker, R. (1996). Los problemas comunicativos entre hombres y mujeres desde una perspectiva cultural. *Signos: Teoría y Práctica de la Educación* núm. 16, octubre-diciembre- Gijón, pp. 18-30.

Mallory, J. P. (1989). *In search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology, and Myth*. New York, N.Y: Thames and Hudson.

Mallory, J.P. y Adams, D.Q. (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.

Manninga, J.T., Barleya, L. Waltonb, J. et al. (2000). The 2nd:4th digit ratio, sexual dimorphism, population differences, and reproductive success: evidence for sexually antagonistic genes? En *Evolution and Human Behavior*, volume 21, Issue 3, May 2000, pp. 163–183.

Mañeru, A. (1991). El género: ¿accidente gramatical o discriminación no accidental? Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 309-317.

Mañeru, A. (1999). Nombrar en femenino y en masculino. *¿Iguales o diferentes? Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*. Barcelona: Paidós, pp. 157-170.

Marco, A. (1994). El sexismo en los materiales escolares. Los diccionarios. *Actas del IV Encuentro Internacional sobre el libro escolar y el documento didáctico en educación primaria y secundaria*. Universidad de Extremadura-Diputación Provincial de Badajoz, pp. 305-317.

Marco, A. (1996). Estereotipos de género en el Diccionario de la lengua española. *Estudios sobre mujer, lengua y literatura*. Santiago de Compostela: Universidad de Las Palmas-Universidad de Santiago de Compostela, pp. 187-211.

Marler, J. The Iconography and Social Structure of Old Europe: The Archaeomythological Research of Marija Gimbutas. Society of Peace. 2nd World Congress on Matriarchal Studies.San Marcos and Austin, Texas, September 29/30-October 1/2, 2005. Recuperado el 7 de julio, de <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/marler.html>

Martín Rojo, L. (1996). Lenguaje y género. Descripción y explicación de la diferencia. *Signos. Teoría y Práctica de la Educación* núm. 16, octubre-diciembre, pp. 6-17.

Martín Rojo, L. (1997). The politics of gender: agency and self-reference in women's discourse. *Political Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 231-254.

Martín Rojo, L. y Callejo, J. (1995). Argumentation and inhibition: sexism in the discourse of Spanish executives. *Pragmatics* núm. 5, abril, pp. 455-484.

Martin, M. K. y Voorhies, B. (1975). *Female of the Species*. N.Y.: Columbia University Press.

Martín Zorraquino, M. A. (1998). Notas sobre lengua, mujer y sociedad en la España de fines del XVIII (Comentario a una carta periodística de 1797). *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*. Madrid: Gredos, pp. 343-367.

Martín Zorraquino, M^a A. (1999). Oralidad y escritura en el discurso femenino (con referencia especial al ámbito hispánico). *La lengua y los medios de comunicación*, I. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp 23-45

Martínez del Castillo G.J.J. (1999): *La intelección, el significado, los adjetivos*. Universidad de Almería, pp 214-215.

Martínez, C. E., & Amat, C. T. (1998). *Lingüística: Teoría y aplicaciones*. Barcelona: Masson.

Matasović, R. (2008). A real and Typological Affinities of Proto-Indoeuropean. Università di Macerata, April 8-9 2008. Recuperado el 2 de agosto de 2015, de <http://Mudrac.Ffzg.Unizg.Hr/~Rmatasov/Macerata.Pdf>

Mathews Holly F. (1992). The directive force of morality tales in a Mexican community. *Human Motives and cultural Models*. Cambridge: University Press.

Mayobre Rodríguez, P. (2003). *La construcción de la identidad personal en una cultura de género*. Recuperado el 8 de enero de 2015, de www.creatividadfeminista.org

Mayobre Rodríguez, P. (2006). La formación de la Identidad de Género: Una mirada desde la filosofía. En *Esteve Zarazaga, J.M. y Vera Vila, Julio. Educación Social e Igualdad de Género*. Ayuntamiento de Málaga, pp. 21-59

Mayor, T. M. (2011). La imagen de la mujer en la Prehistoria y en la Protohistoria. *Revista de Clases Historia*. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, 15 de octubre, artículo nº 236.

McDermott, R. A. y Radhakrishnan, S. (2007). *Basic Writings of Sarvepalli Radhakrishnan*. Mumbai: Jaico Pub. House. (1972)

McDowell, L. (2000). *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

Meadow, R. M., & Weiss, L. (1992). *Women's conflicts about eating and sexuality: The relationship between food and sex*. New York : Harrington Park Press

Mediavilla, M. (2001). La actitud en la comunicación verbal: en femenino y en masculino. *Textos de didáctica de la lengua y de la literatura* núm. 28, pp. 52-62. Recuperado el 24 julio de 2013 de <http://textos.grao.com/revistas/textos/028-lenguaje-y-diferencia-sexual/la-actitud-en-la-comunicacion-verbal-en-femenino-y-en-masculino>

Meillet, A. (1931). Essai de chronologie des langues indo-européennes. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, nº 32, pp. 1-28.

Meillet, A. (1964). *Introduction à l'étude comparative des langues indoeuropéennes*. Melis, Ludo: University of Alabama Press.

Melchert, H. C. (2014). "PIE *-eh2 as an "individualizing" Suffix and the Feminine Gender". *Jenaer Indogermanistisches Kolloquium (2010)*. Großer Rosensaal der Friedrich-Schiller- Universität Jena. En S. Neri, y R. Schuhmann. *Studies on the collective and feminine in Indo-European from a diachronic and typological perspective*. Leiden-Boston: Brill, pp. 257-272. Recuperado el 1 de junio de 2015, de <http://www.linguistics.ucla.edu/people/Melchert/melchertcollective&feminine.pdf>

Mellart, J. (1967). *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. N.Y.: McGraw-Hill.

Mendoza, J. (1975). Las clases de palabras en el indoeuropeo flexional y en el protoindoeuropeo. *RSEL* 5, 149-163.

Mendoza, J. (1984). Sistema morfológico y cambio lingüístico [en el indoeuropeo]. *Simposio de la Sociedad Española de Lingüística*, dic. 1984, 1-20. Recuperado el 4 de agosto de 2015, de <http://www.sel.edu.es/pdf/ene-jun-86/Mendoza.pdf>

Mendoza, J. (1986). Sistema morfológico. *Revista Española De Lingüística*. Madrid: Editorial Gredos, año 16, fase. 1, enero-junio.

Mendoza Tuñón, J. (1995). Metodología de la reconstrucción de la religión de los indoeuropeos. *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, pp. 129-140.

Messer, A. E. (October 15, 2013). Women leave their handprints on the cave wall. *Penn State News*. Recuperado el 6 de agosto de 2015, de <http://news.psu.edu/story/291423/2013/10/15/research/women-leave-their-handprints-cave-wall>

Miguel, A. de (1995). Feminismos. *Diez palabras clave sobre mujer*, pp. 217-257. Estella: EVD.

Miguel, A. de (1999). La Sociología olvidada: género y socialización en el desarrollo de la perspectiva sociológica. *Política y sociedad*, Revista de la Universidad Complutense, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología núm. 32, septiembre-diciembre, pp. 161-171.

Millet, K. (1977). *La política sexual*. Madrid: Aguilar

Mirizio, A. (2007) El deseo de las mujeres según parámetros androcéntricos. M. Segarra Montaner (ed.), *Políticas del deseo: literatura y cine*, pp. 35-62. Barcelona: Icaria.

Mitchel, J. y Rose J. (1983). *Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: Alexander.

Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos. Recuperado el 3 de febrero de 2015, de <http://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/viewFile/108124/154748>

Molina Petit, C. (2000). Debates sobre el género. *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis, Madrid.

Molina Petit, C. (2008). Contra el género y con el género: crítica, deconstrucción, proliferación y resistencias del sujeto excéntrico. *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, pp. 258-272. Madrid: Biblioteca Nueva.

Money, J. (1955). Hermaphroditism, gender, and precocity in hyperadrenocorticism. Psychological Findings. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, nº 96, pp. 253-264.

Money, J. y Tucker, P. (1978). *Asignaturas sexuales*. Barcelona: A.T.E.

Monteil, P. (1992). Elementos de fonética y morfología del latín. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad.

Montes, G. J. J. (1998). Confusion de la lengua y lenguaje, ¿otro aspecto del imperialismo mundializante?. *Thesaurus: Boletín Del Instituto Caro y Cuervo (santafé De Bogotá)*, 53, 3.)

Morant, I. (1995). El Sexo de la Historia. *Ayer. Las Relaciones de Género*. núm. 17, pp. 29-66.

Morant, I. (2005). Mujeres e historia. En *Historia de las mujeres en España y América Latina (I)*. Madrid: Cátedra.

Moreno, I. (2010). Religiones, sacralidades laicas y globalización. El papel de las religiones en tiempos de la sacralización del Mercado. En J.J. Tamayo (dir.), *Religión, Género y Violencia*. Sevilla: UNIA, pp.16-41.

Moreno Resano, E., (2007). El destino de los cultos tradicionales semíticos: Constantino y la destrucción de templos en Palestina, Fenicia y Cilicia. En J.J. Justel, *Las aguas primigenias: el Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*, vol.II, pp. 457-478. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Recuperado el 28 de agosto de 2015, de http://digital.csic.es/bitstream/10261/13841/1/Celestino_-_Salgado-1.pdf

Moyer, M. (1998). Del lenguaje de la mujer. *De puertas adentro*, pp. 453-464. Madrid: Instituto de la Mujer.

Muraro, L. (1981). *Maglia o uncinetto*. Milano: Feltrinelli.

Muraro, L. (1994a). *Autoridad sin monumentos*. *Duoda, Revista d'Estudis Feministas* núm. 7, pp. 86-100. Recuperado el 12 de junio de 2015, de <http://www.raco.cat/index.php/duoda/article/viewFile/60077/89295>

Muraro, L. (1995). El orden simbólico de la madre. *Debate Feminista* núm. 6, diciembre, pp. 185–202.

Muraro, L. (2004). *Femenino y masculino: una Nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Trotta.

Muraro, L. (2005). Hacer política, escribir historia. *Duoda Revista d'Estudis Feministas* núm. 2, pp. 96-97.

Murdock, G.P. (1937). *Correlations of Matrilineal and Patrilineal Institutions*. Studies in the Science of Society. Yale: New Haven.

Muriel, C. E. (1995). ¿Lupercos en Hispania? Interpretación iconográfica de uno de los mosaicos encontrados en Fuente Alamo (Puente Genil, Córdoba). *Florentia Iliberritana* 6, pp. 157-173.

Murray, S. O. y Dynes, W. R. (1995). *Hispanic homosexuals: a Spanish lexicon. Latin American male homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 180-192.

N

Nash, M. (1982). Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia. Corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la Nueva Historia de la mujer. *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. En *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Vol I. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 18-37.

Nash, M. y Marre, D. (2001). *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Bellaterra.

Näslund, C. (2009). *Neolithic Settlements on Balkan: a comparative study between Durankulak and Sitagroi*. Uppsala University.

Neff van Aertselaer, J. (1997). Aceptarlo con hombría: Representations of Masculinity in Spanish Political Discourse. *Language and Masculinity*, pp. 159-172. Oxford: Blackwell.

Nesbitt, S. (2001) "Venus Figurines of the Upper Paleolithic," *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*: Vol. 9: Iss. 1, Article 6. Recuperado en febrero 2015 en <http://ir.lib.uwo.ca/totem/vol9/iss1/6>

Neumann, E. (2009). *La Gran Madre*. Madrid: Trotta.

Nicholson, L. (2003). La interpretación del concepto de género. *Del sexo al*

género. Los equívocos de un concepto. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer, pp. 47-81.

Nietzsche, F. (2010). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edaf.

Nissen, U. K. (1991a). ¿Hacia un lenguaje no sexista? Propuestas político-lingüísticas y limitaciones impuestas por la estructura de la lengua. *Actas de las II Jornadas Internacionales de Coeducación*. Valencia: Instituto Valenciano de la Mujer, pp. 245-254.

Nobiola, J. (2000). La investigación filosófica sobre el origen del lenguaje. *Pensamiento y Cultura* núm. 3. Santafé de Bogotá: Universidad de Navarra, pp. 87-96. Recuperado el 1 de agosto de 2012 de

<http://www.unav.es/users/Articulo51.html>

Noble, V. (2003). *The double goddess: Women sharing power*. Rochester, Vt: Bear & Co.

Nomdedeu, A., Forgas, E. y Bargalló, M. (eds.). (2012). *Avances de lexicografía hispánica*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira I Virgili,.

O

Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.

Olaria, C. (1996). El arte y la mujer en la prehistoria. *Asparkía VI: Dona dones: art i cultura*, n.6, pp. 77-94.

Olaria, C. (2006). Las Venus del Barranco de la Valltorta (Castellón). *Mujeres parturientas en el arte magdaleniense y el arte levantino*. Cuadernos de Arte Rupestre, nº 3, pp. 59-78

Oliva Portóles, A. (2005) *Debates sobre el Género. Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, vol. 3, pp. 13-60. Madrid: Minerva Ediciones.

Olivares, M. A. (2001). La marca del género: un problema de referencia. *Miradas sobre la sexualidad en el arte y la literatura del siglo XX en Francia y España*, pp. 271-282. València: Universitat de València.

Olmedo, A. M. (1998). ¿Ha evolucionado el *DRAE*? (Definiciones de *hombre, varón, mujer*). *Teoría y práctica de la lexicología*. En *IV Jornadas Internacionales sobre Estudio y Enseñanza del Léxico*, pp. 65-73. Granada: Universidad de Granada.

Orobitg, G. (2003). Sexo, género y antropología. *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, pp. 253-280. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? *Antropología y feminismos*. Barcelona: Anagrama.

Ortner, S. (1974). Is female to male as nature to culture?. En Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Standford: Standford University Press, pp. 67-88.

Osborne, R. (1993). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.

Otero García-Castrillón, C. (2002). Igualdad, género y medidas de acción-discriminación positiva en la política social comunitaria. *Revista de Derecho Comunitario Europeo* núm. 12, mayo-agosto, pp. 489-502.

P

Padoux, A. (1992). *Vāc: the Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Sri Garib Das oriental series, no. 155. Delhi, India : Sri Satguru Publications.

Palma, M. y Parra, E. (2005). *Cuerpo y Género. La construcción de la sexualidad humana*. Jerez: Eje.

Parlangeli, O. (ed.) (1971). *La nuova questione della lingua*. Brescia: Paideia.

Pastor Cruz, J.A. (1998). *Corrientes interpretativas de los mitos*. **Valencia:** Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació. Universitat de València.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Antrophos. Recuperado el 8 de junio de 2015,

http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/pateman_el_contrato_sexual_0.pdf

Payne, T.E. (1997). Describing morphosyntax. A guide for field linguistics.

Cambridge, N.Y.: Cambridge University Press.

Penney, J. H. W. (2011). Review of (D.) Langslow 'Jacob Wackernagel. Lectures on Syntax. With Special Reference to Greek, Latin, and Germanic'. Oxford: The Classical Review (New Series), 61. Oxford University Press.

Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.

Pérez Sedeño, E. y Alcalá Cortijo, P. (2001). *Ciencia y género*. Madrid: Editorial Complutense.

Pérez Navarro, M. (2008). *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Madrid: Egales.

Pérez-Rioja, J.A. (1984). *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos.

Perlmutter, D. (1988). The Split Morphology Hypothesis: Evidence from Yiddish. En M. Hammond y M. Noonan (eds.), *Theoretical Morphology*. San Diego: Academic Press, pp.79-99.

Perry, M. J. (2013). *Gender, Manumission, and the Roman Freedwoman*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pfau, R. (2009). *Grammar as Processor: A Distributed Morphology Account of Spontaneous Speech Errors*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Pisani, V (1947). *Linguistica generale e indeuropea*. Milano: Libr. Ed. Scient. Universitaria.

Piussi, A.M., Bianchi, L. (1996). *Saber que se sabe. Mujeres en la educación*. Barcelona: Icaria. Villar

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern-München: Francke.

Polomé, E. C., Winter, W. (1992). *Reconstructing Languages and Cultures*. University of Texas: symposium on Indo-European studies; Berlin; New York: Mouton de Gruyter.

Powell, J. (1993). The Language of the Goddess. A Conversation with Marija Gimbutas. The Best of Habibi, Vol. 12, No. 4, Fall 1993. Entrevista on-line: <http://thebestofhabibi.com/4-vol-12-no-4-fall-1993/marija-gimbutas/>

Preves, S. (2001). Sexing the intersexed: an analysis of sociocultural responses to intesexuality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* núm. 27, Vol. 2. Universidad de Chicago.

Pujal Llombart, M. y Amigot Leache, P. (2010). El binarismo de género como dispositivo de poder social, corporal y subjetivo. *Quaderns de Psicologia* núm. 12, febrero, pp. 131-148.

Pujolar i Cos, J. (1997). Masculinities in a multilingual setting. *Language and Masculinity*, pp. 86-106. Oxford: Blackwell.

Puleo, A.H. (1995a). Patriarcado. *10 palabras clave sobre mujer*. Estella: Verbo Divino, pp. 21-54

Puleo, A. H. (1995b). Filosofía y género. Jornadas «Mujer, Mujeres: Arte y Cultura». Recuperado el 15 de enero de 2015, de <http://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/viewFile/108124/154748>

Puleo, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Quiles, C. y López-Menchero, F. (2012). A grammar of modern Indo-European. Badajoz: Indo-European Language Association.

R

Reiter, R.R. (1975). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Rebollo, Y. y Rodríguez, L. (1980). Sugerencias garbosas para un lenguaje femenino. *El viejo topo* núm. 49, pp.48-52.

Renfrew, C. (1987). *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. London: Cape.

Reverter Bañón, S. (2003). La Perspectiva De Género En La Filosofía. *Revista de Investigación Feminista*, junio. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 33-50. Recuperado el 6 de mayo de 2015, de

http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2819/1/Feminismos_1_04.pdf

Ricci, B. P. E., & Zani, B. (1990). La comunicación como proceso social. México, D.F: Grijalbo.

Rich, A. (1996). *Nacemos de mujer: la maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra.

Rich, A. (2001). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Sangre, pan y poesía*, pp. 65-66. Barcelona: Icaria.

Rissel, D. (1981). Diferencias entre el habla femenina y masculina en español. *Thesaurus* núm. 36, pp. 305-322.

Rivera, G. M. M. (2003). *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona: Icaria.

Rivera, G. M. M. (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de Valencia.

Rivero, M. (1999). Diccionarios SM: problemas y soluciones en el tratamiento del sexismo. *El sexismo en el lenguaje*, II, pp. 613-622. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga.

Rix, H., & Kümmel, M. (2001). *LIV, Lexikon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Wiesbaden: Reichert.

Robb, J. (2013). *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*. Cambridge University Press.

Rodino, M. (1997). Breaking out of binaries: reconceptualizing gender and its relationship to language in computer-mediated communication. *Journal of Computer-Mediated Communication* núm. 3, marzo. Recuperado el 23 de abril de 2015, de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00074.x/full>

Rodríguez Magda, R. (2001). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.

Rodríguez Méndez, M. del C. (2003). *La configuración del género en los procesos de socialización*. Oviedo: Krk.

Rodríguez, B. (1997). *El recurso a la neutralización en lingüística*. León: Universidad de León.

Romaine, S. (1996). Lengua y género. *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, pp. 123-162. Barcelona: Ariel.

Roque, M. A. (2008). *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres: Construcción y transmisión simbólica en las sierras castellanas y riojanas*. Madrid: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Rorty, R., Bello, G., Rorty, R., & Universidad Autónoma de Barcelona. (1990). *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.

Rossi-Landi, F. (1972). *Semiotica e ideologia*. Milano: Bompiani.

Rossi-Landi, F. (1980). *Significato, comunicazione e parlare comune*. Venezia: Marsilio.

Rossi-Landi, F. (1985). *Metodica filosofica e scienza dei segni*. Milano: Bompiani.

Rossi, F. y O'Higgins, E. (1981). *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Trad. Alberto Cardín. Barcelona: Anagrama.

Roszak, B. y Roszak, T. (1969). *Masculine/feminine: readings in sexual mythology and the liberation of women*. New York: Harper & Row.

Rousseau, L.-J. (1761). Ensayo sobre el origen de las lenguas: En que se habla de la melodía y de la imitación musical. Trad. Armiño, M. Madrid: Akal. (1980), pp. 32-33.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. Trad. Stella Mastrangelo. Nueva Antropología, vol. VIII, nº 30, México. (1975).

Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. *Placer y peligro*, pp. 113-190. Madrid: Talasa. Recuperado el 8 de abril de 2015, de http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/rubin.pdf

Rubin, G. (2000). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo». *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 35-96. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG.

S

Sachs, J., Liebermann, P. y Erickson, D. (1973). Anatomical and cultural determinants of male and female speech. En *Language attitudes: current trends and prospects*. Washington: Georgetown University Press, pp. 74-84.

Sanahuja, M.E. (2002). *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Valencia: Universitat de València.

Sánchez-Mesa Martínez, D. (1999). *Literatura y cultura de la responsabilidad. El pensamiento dialógico de Mijail Bajtin*. Granada: Comares.

Sanmartín, J. (1991). Género gramatical y sexo natural. *Lingüística aplicada y tecnología*, 39-44. València: Universitat de València.

Sartori, D. (1996). Nessuno è l'autore della propria storia: identità e azione. En *Diótima: La Sapienza di partire da sé*. Napoli: Lignori, pp. 23-57.

Sau, V. (2000). *Diccionario ideológico feminista*, I (2ª ed.). Barcelona: Icaria.

Saussure, F. (1983). *Curso de Lingüística General*. Madrid: Alianza Editorial.

Scott Kiesling, F. (2006). Hegemonic Identity-making in Narrative. *Discourse and Identity*, pp. 261- 287. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 265-320. México: PUEG. Recuperado el 8 de diciembre de 2015, de <http://www.asambleamujeresgranada.com/pdfs/scott.pdf>

Segarra, M. (2010). *Entrevistas a Hélene Cixous. No escribimos sin el cuerpo*. Barcelona: Icaria.

Segura, C. (2010). Mujeres y religión. Perspectivas históricas. En J.J. Tamayo (dir.), *Religión, Género y Violencia*, pp.64-77. Sevilla: UNIA.

Sendón de León, V. (1994). *Feminismo holístico: de la realidad a lo real*. Barcelona: Icaria.

Shadmi, E. (2015). *Derekh em*. [דרך אם, Mother's Path]. Sidrah le-migdar. Israel: רסלינג

Sihler, A. L. (1995). *New Comparative Grammar Of Greek And Latin*. Oxford University Press.

Silverstein, M. (1979). Language structure and linguistic ideology. *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, pp. 193-247.

Simpson, P. (1993). *Language, ideology and point of view*. London: Routledge.

Simpson, Jacqueline (1994). *Margaret Murray: who believed her and why?* *Folklore* n° 105, pp. 89-96.

Szemerényi, O. (1977). Studies in the kinship terminology of the Indoeuropean Languages. Acta iranica. Textes et memoires VII: varia. Tehéran-Lièges: Édition Bibliothèque Pahlavi.

Szemerényi, O. (1978). Introducción A La Lingüística Comparativa. Madrid: Gredos.

Snitow, A., Stansell, C. y Thompson S. (1983). *Power of Desire: The politics of sexuality*. New York: New Feminist Library.

Soffer, Adovasio, & Hyland (2000) The “Venus” Figurines: Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic. *Current Anthropology*. Volume 41, Number 4, August–October, pp. 511-537

Solanas, V. (1967). Manifiesto SCUM. *Nómadas: Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Trad. Diego Luis San Román. Universidad complutense de Madrid. Recuperado el 24 de julio de 2015, de

http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/MT_feminismo/scum_manifiesto.pdf

Solé, Y. R. (1970). Correlaciones del uso de tu/vos y usted en la Argentina, *Thesaurus*, 25, pp. 161-195. Puerto Rico.

Solé, Y. R. (1978). Sociocultural determinants of symmetrical and asymmetrical address forms in Spanish. *Hispania*, 61, pp. 940-949.

Spence, J. T., Helmreich, R. L. y Stapp, J. (1974). The Personal Attributes Questionnaire: A measure of sex role stereotypes and masculinity-femininity. *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology* núm.4, p. 43.

Spivak, G. C. (1987). The Politics of Interpretations. *Cultural Politics*. New York: Routledge.

Spivak, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge.

Spivak, G. C. (1992). Acting Bits/Identity Talks. *Critical Inquiry* núm.18, abril, pp. 770-803.

Stiglitz, J. (2014). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.

Stoller, R. J. (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House.

Struever, N. S. (1995). *Language and the history of thought*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press.

Suárez Briones, B. (2001). De cómo la teoría lesbiana modificó a la teoría feminista (y viceversa). *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*, pp. 55-67. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Suárez, Lafuente, S. (2013). Entender qué es el género como instrumento de prevención de la violencia. *Análisis interdisciplinar de la violencia de género*, pp. 29-35. Oviedo: KRK.

Süselbeck, K., Mühlshlegel, U., y Masson, P. (2008). *Lengua, Nación E Identidad: La Regulación Del Plurilinguismo en España y América Latina*. Madrid: Iberoamericana Editorial.

Suso, J. y López, R. (2001). ¿Qué significa la categoría gramatical del género? *Género, lenguas y discursos*, pp. 3-85. Granada: Ed. Comares.

Swann, J. (2000). Gender and language use. *Introducing sociolinguistics*, pp. 216-247. Edinburgh: Edinburgh University Press.

T

Tannen, D. (1991a). *Tú no me entiendes. Por qué es tan difícil el diálogo hombre-mujer*. Buenos Aires: Javier Vergara.

Tatilon, C. (1996). La langue, le discours et l'égalité des sexes. *La linguistique* núm. 32, febrero, pp. 133-143.

Thorne, B. y Henley, N. (1975). *Language and sex: difference and dominance*. Rowley: Newbury House.

Thurston, R. W. (2001). Witch, Wicce, Mother Goose: The Rise and Fall of the Witch Hunts in Europe and North America. En *The English Historical Review*. Vol. 119, No. 482 (Jun., 2004), pp. 791-793.

Todorov, T. (1984). *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*. Torino: Einaudi.

Todorov, T. (1985). Bilingualism, dialogism et schizophrénie. *Du bilinguisme*, pp. 11-38. Paris: Denoel.

Tubert, S., y Amigorena, H. (1997). Figuras del padre. Madrid: Cátedra.

Tubert, S. (2002). *Deseo y Representación. Convergencia de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid: Síntesis.

Tubert, S. (2003a). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.

Tubert, S. (2003b). Introducción. La crisis del concepto de género. *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, pp. 7-36. Madrid: Cátedra.

Tusón, A. (1999). Diferencia sexual y diversidad lingüística. *¿Iguales o diferentes? Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, pp. 85-100. Barcelona: Paidós.

U

Urrutia, E. (1978). Lenguaje y discriminación. *Revista FEM* núm. 6, pp. 5-11. México

Ursulescu, N. , Cotiugă V., & Caliniuc S. (2013) Religious themes from the plastic art of the Carpathian Chalcolithic and their echo in Greek mythology. En XXV Valcamonica Symposium 2013.

V

Valcárcel, A. (1994a). *El concepto de igualdad*. Madrid: Pablo Iglesias.

Valcárcel, A. (1994b). *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*. Barcelona: Anthropos.

Valcárcel, A. (1997). *La Política de las Mujeres*. Valencia: Cátedra.

Valcárcel, A. (2000a). Las filosofías políticas en presencia del feminismo. *Feminismo y Filosofía*, pp. 15-133. Madrid: Síntesis.

Valcárcel, A. (2000b). *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Valcárcel, A. (2001). *Qué es y qué retos plantea el feminismo*. Recuperado el 1 de octubre de 2014, de <http://ameliavalcarcel.es/wp-content/uploads/2014/01/que-es-y-que-plantea-el-feminismo.pdf>

Valcárcel, A. (2002). El Feminismo. *Retos pendientes en ética y política*, pp. 151-163. Madrid: Trotta.

Valcárcel, A. (2004). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Valentín, H. A. (1999). La Lengua sánscrita o el umbral de una revolución lingüística. Milenio. Revista de artes y ciencias, vol. 3, pp. 138-145.

Valle, T. (2000). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.

Vallejos, R. (2005). Entre flexión y derivación: Examinando algunos morfemas en Cocama-Cocamilla. En *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*. Austin: University of Texas.

Van der Meer, G., Bremmer, R. H., Vries, O. (1990). *Aspects of Old Frisian Philology*. Amsterdam; Atlanta, Ga.: Rodopi.

Van Dijk, T. A. (2005). Ideología y análisis del discurso. Utopía Y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (Maracaibo), 10, 29, pp. 9-36.

Varela, N. (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Vega, A. E. (1998). *Estética y Religión: El Discurso del Cuerpo y los Sentidos* / Ed. Amador Vega. España: Er, Revista De Filosofía. p. 220

Vigliocco, G, Meteyard, L., Andrews M. y Koust, S. (2009). Toward a theory of semantic representation. *Journal Language and Cognition*, año1, nº 2, pp. 219-247.

Vila, M. R. (1989). Sobre el sustantivo masculino con rasgo de sexo. *Anuario de Estudios Filológicos* núm. 12, pp. 311-323.

Villar, F. (1962). *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Madrid: Gredos.

Villar, F., Prósper, B., Jordán, C., Fernández, M^a P. (2011). *Lenguas, genes y culturas en la prehistoria de Europa y Asia suroccidental*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Villar. F. (2005). Los Indoeuropeos y Europa. En A. Carracedo y G. Pereira (coords.), *Xenética e historia no noroeste peninsular: unha perspectiva*

interdisciplinaria: actas das xornadas en abril de 2002, pp.203-236. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega

Villena Ponsoda, J. A. (1991). Las consecuencias lingüísticas de ser una mujer. Notas para la intervención teórica en el campo de la conexión de la lengua y el sexo. *La mujer en el mundo contemporáneo. Realidad y perspectiva*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, pp. 149-191.

Villar, F., Prósper, B., Jordán, C. y Fernández, M. P. (2011). *Lenguas, genes y culturas en la prehistoria de Europa y Asia suroccidental*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Villena Ponsoda, J. A. y Ávila, A. M. (1999). La disolución cultural del sexo. *El sexismo en el lenguaje*, I. Málaga: CEDMA-Diputación Provincial de Málaga, pp. 107-142.

Violi, P. (1986). *El Infinito Singular*. Madrid: Cátedra.

V.V.A.A. New York Radical Feminists. (1969). Politics of the Ego: A Manifesto. En D. Keetley y J. Pettegrew (eds). (2005). *Public Women, Public Words: A Documentary History of American Feminism*. Washington D.C.: Rowman & Littlefield, pp. 24-25.

VV. A.A. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

VV. AA. (1995). El sexismo en el lenguaje. *Mujeres. Instituto de la Mujer* núm. 18, 2º trimestre, 1-16 (separata). Città e casa ed?

VV.AA. (1998). *Lo femenino y lo masculino en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer.

W

Watkins, C. (1969). *Indogermanische Grammatik, III. Formenlehre, 1. Geschichte Der Indogermanischen Verbalflexion*. Heidelberg: C. Winter.

Watkins, C. (1995). El Proto-Indoeuropeo. En A. Giacalone y P. Ramat (eds.), *Las Lenguas Indoeuropeas*. Madrid, pp. 57-117.

- Watkins, C. (2000). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Weber, M. y Garcia, A. J. (2012). *Sociología del poder / Sociology of power: Los Tipos De Dominación / the Types of Domination*. Alianza Editorial Sa.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral. (1956)
- Williams, L. (1983). The pronunciation of women: some Spanish evidence. *Language and Communication* núm. 3, febrero, pp. 171-189.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. N.Y.: Oxford University Press.
- Winn, S. M. M. (1981). Pre-writing in southeastern Europe: The sign system of the Vinča culture ca. 4000 b.c. Calgary: Western Publishers.
- Winnicott, D.W. (1988). *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Withington, R. (1937a). Lady, woman and person. *American Speech* núm.12, febrero, pp. 117-121.
- Withington, R. (1937b). Woman-Lady. *American Speech* núm. 12, marzo, 235.
- Witmer, D. F. y Katzman, S. L. (1997). On-line smiles: Does gender make a difference in the use of graphic accents? *Journal of Computer-Mediated Communication* núm. 2, abril, Recuperado el 6 de noviembre de 2014, de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00192.x/full>
- Wittgenstein, L. (1977). .Remarques sur le *Rameau d'or* de Frazer. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 16, septiembre, pp. 35-42.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Wittgenstein, L., Muñoz, J., & Reguera, I. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittig, M. (1971). *Las guerrilleras*. Barcelona: Seix Barral.
- Wittig, M. (1981). One is Not Born a Woman. *Feminist Issues*, Vol. 1, núm. 2, Summer.

Wittig, M. (1983). The Point of View: Universal or Particular?. *Feminist Issues*, Vol. 3, núm. 2, otoño.

Wittig, M. (1984). The Trojan Horse. *Feminist Issues*, Vol. 4, núm 2, otoño.

Wittig, M. (1985). The Mark of Gender. *Feminist Issues*, Vol. 5, núm 2, otoño.

Wittig, M. (2005). *Pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Wittig, M. (2006). No se nace mujer. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales, pp. 31-43.

Wolf, E. (1964). *Anthropology*. Prentice-Hall, Inc. New Jersey: Englewood Cliffs.

Wollstonecraft, M. (1998). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Debate Editorial.

Wonder, J. P. (1978). Género natural y género gramatical. *Español Actual* núm. 34, pp. 19-27.

Woods, N. (1989). Talking shop. *Women in their speech communities: new perspectives on language and sex*, pp. 141-157. London-New York, Longman.

Woolf, V. (2003). *Un cuarto propio*. Madrid: Horas y horas.

Y

York, M. (1995). The divine versus the Asurian: an Interpretation of Indo-European Cult and Myth. Bethesda: Md. International Scholars Publishers .

Young, I. M. (2000). La justicia y la política de la diferencia. Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política. Madrid: Ediciones Cátedra.

Z

Zaccaria, P. (1999). *Mappe senza frontiere. Cartografie letterarie dal Modernismo al Transnazionalismo*. Bari: Palomar.

Zavala, I. M. (1993). Las formas y funciones de una teoría crítica feminista. Feminismo dialógico. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. *Teoría feminista: discursos y diferencia*. Madrid: Anthropos, pp. 27-76.

Zavala, I. M. (1995-1997). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Volúmenes I, II y IV. Barcelona: Anthropos.

Zavala, I. M. (2001). Romper el canon. *Representar-representarse, firmado: mujer*. En *Congreso Internacional Homenaje a Zenobia Camprubí*. Huelva: Fundación Juan Ramón Jiménez, pp. 7-9.

Zavala, Iris M. (1993). Las formas y funciones de una teoría crítica feminista. Feminismo dialógico. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)* I. Teoría feminista: discursos y diferencia. Madrid: Anthropos/ Comunidad de Madrid, pp. 27-76.

Zemon Davis, N. (1976). Women's History in Transition: The European Case. *Feminist Studies* núm. 3.

Zerffi, W. A. C. (1957). Male and female voices. *American Medical Association Archives of Otolaryngology* núm. 65, enero, pp. 7-10.

Zimbalist Rosaldo, M. y Lamphere, L. (1974) *Woman, Culture, and Society*. Stanford: University Press.

Zimmerman, D. H. y C. West. (1975). Sex roles, interruptions and silences in conversation. *Language and sex: difference and dominance*. Rowley: Newbury House, pp. 105-129.

Žižek, S. (2000). Tú Puedes. El superego posmoderno. Extraído de LRB, Vol. 21, núm. 6. Trad. Michael McDuffie, corrige: Josefina Monteys. Nueva York: Antropoderno