

La injerencia del mito de lo femenino en la producción de las mujeres como otredad cultural y de género en *El segundo sexo*

Daniela León Gutiérrez ¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
E-mail: daniela.gtz11@gmail.com

Resumen: El texto aborda la cuestión de la complicidad de las mujeres con relación a la dominación masculina, buscando mostrar que Beauvoir supera el marco que las responsabiliza como sujetos inauténticos, y que adopta otra perspectiva que le permite describir la producción de la opresión. Se propone reflexionar en torno al proceso de producción de la subjetividad subordinada en la constitución de la identidad femenina. Hacer foco en el mito de lo femenino permite entender la internalización de la opresión.

Palabras clave: Femenidad, complicidad, opresión, formación, internalización.

Abstract: This paper addresses the problem of women's attitude of complicity regarding male domination, while attempting to prove that Beauvoir transcends the approach that holds them responsible as inauthentic subjects, and that she takes another perspective that allows her to describe the production of oppression. We will dwell on the process of producing a subservient subjectivity, in relation to women's formation, and we will focus on the myth of femininity's role in the internalization of oppression.

Keywords: Femininity, complicity, oppression, formation, internalization.

Introducción

La recepción feminista de *El segundo sexo* se ha caracterizado por la desconfianza hacia los compromisos filosóficos y existencialistas de Beauvoir. Destaca la sospecha de una concepción masculinista de la trascendencia, del sujeto autónomo, y de la vía de liberación propuesta por Beauvoir, en tanto que implica una erradicación de la feminidad y una asimilación de las mujeres a los hombres como sujetos autónomos (Dietz, 1992). Las sospechas que recaen sobre la obra de Beauvoir conducen a pensar que el existencialismo es una teoría de matriz androcéntrica que no permite avanzar en la comprensión y la resolución de la opresión de las mujeres. Uno de los puntos de la discusión es el nexo problemático entre autenticidad, libertad y opresión.

El existencialismo postula a la libertad como condición ontológica, a la vez que como ideal ético: el ser humano es carencia de ser que se realiza mediante proyectos y actos, trascendiéndose constantemente; puesto que es lo que hace, *debe* asumir su responsabilidad absoluta sobre quién llega a ser, así como comprometerse con realizar su ideal de libertad. En esto consiste propiamente la autenticidad: en asumir responsabilidad sobre mi proyecto y en no evadirme de mi fundamental tarea ética y ontológica, darle un sentido a mi vida a partir de la trascendencia y mi ideal de libertad. Por otra parte, la inautenticidad consiste en las evasiones ante esta carga fundamental y la angustia que produce en el agente: pretender estar sujeto a un determinismo y/o abdicar de mi libertad.

Las tensiones surgen al reflexionar sobre la libertad y la responsabilidad de los oprimidos, así como en qué medida su estado de opresión los exenta (o no) de actitudes inauténticas. Es conocido el episodio biográfico en el que Beauvoir y Sartre discuten sobre la libertad y las condiciones de esta a partir de los postulados de *El ser y la nada*: Sartre defendía que el ser humano era absolutamente libre, sin importar su situación, porque puede trascenderla al elegir cómo responder ante ella, mientras que Beauvoir argumentaba –de manera orientalista– que una mujer encerrada en un harén no tendría medio alguno para trascender su situación (Kirkpatrick, 2019: 193). Esta discusión plantea un desafío fundamental para el desarrollo filosófico de *El segundo sexo*: ¿El existencialismo permite plantear el problema de la opresión desde un marco filosófico basado en la autenticidad y libertad? Nos centraremos, entonces, en la respuesta que da Beauvoir al problema de la libertad y autenticidad en un escenario de opresión, el cual, a su vez, está situado en el umbral entre la elección individual y el sometimiento.

Primeramente, uno de los problemas ligados a la valoración de la autenticidad de las mujeres, en tanto sujetos dominados, se traduce en la tensión entre su actitud de aparente complicidad y el aspecto estructural de la opresión.¹ Puesto que la moral existencialista valora negativamente toda

¹ Una reflexión reciente sobre el problema de la sumisión femenina inspirada en la filosofía de Beauvoir se encuentra en García (2021).

abdicación de libertad, inicialmente parecería que ser dominado es una renunciación *activa* a ser sujeto, un acto de mala fe. A pesar de sus intentos de matizar esta postura, Beauvoir no logra escapar de estas implicaciones en *Para qué la acción* [*Pyrrhus et Cinéas*] y *Para una moral de la ambigüedad* [*Pour une morale de l'ambiguïté*]. En dichos ensayos, Beauvoir subraya la libertad ontológica de las personas sometidas, y las señala como agentes que incurren en falla moral al intentar abdicar su libertad o, por lo menos, pretender que no son libres.

En *El Segundo Sexo* señala la supuesta complicidad de las mujeres respecto a sus opresores, además, insinúa que se complacen en su rol de ser Otras. Ahora bien, buscamos mostrar que en *El Segundo Sexo* la carga moral se desplaza hacia los opresores, y que esto es posible a partir del enfoque centrado en la situación de grupos concretos, más que en la autonomía de individuos considerados independientemente de los sistemas de dominación. Pasaremos de la tesis inicial de Beauvoir (toda abdicación de libertad es consentida y un acto de mala fe) a la propuesta explícita de *El segundo sexo* (la abdicación de libertad puede ser infligida y es característica del estado de opresión). Sostenemos que hay un matiz en su propuesta que enfatiza la mala fe inherente a las situaciones de dominación: tanto hombres como mujeres actúan inauténticamente, pero solo los primeros incurren en falla moral al relegar a las mujeres a ser Otras. Asimismo, defendemos que este cambio de perspectiva está enraizado en el concepto del mito de lo femenino. Pues Beauvoir insiste en que las mujeres no consienten individualmente a abdicar su libertad en favor de un amo, sino que son oprimidas en tanto que pertenecen a un grupo social que encarna al mito. Este texto parte del mito de lo femenino como eje fundamental para explicar la opresión de las mujeres, particularmente, en lo concerniente a la formación como subjetividad subordinada. Por una parte, buscamos mostrar que el mito permite explicar los orígenes y los medios ontológicos de la opresión, a saber, la producción de Otras que posibilitan la trascendencia de los hombres. Por otra parte, la formación está ligada a la discusión simbólica de la imagen de la Otra y su interiorización: Las mujeres son formadas como Otras a partir de la imagen del mito, al mismo tiempo que su situación obstaculiza sus posibilidades concretas de acción y de trascendencia. En suma, trataremos el tema de cómo se hace Otro a un grupo social, centrándonos en la explicación ontológica, materialista y simbólica del mito de lo femenino. La condición de supuesta complicidad forma parte de este proceso de formación e interiorización del mito.

Este tema es de interés fundamental para los estudios beauvoireanos en la medida en que hay pasajes específicos sobre la complicidad de los oprimidos que son problemáticos desde una mirada contemporánea, y que podrían llevarnos a pensar que leemos a Beauvoir únicamente por interés historiográfico. Esta reflexión surge de una inquietud personal sobre hasta qué punto el análisis y el método de Beauvoir son actualizables, así como de la convicción de que sus planteamientos siguen siendo relevantes.

El pensamiento ético de Beauvoir: la tensión entre libertad ontológica, concreta y moral en *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad*

En el existencialismo beauvoireano, el problema de la dominación tiene una vertiente sistémica y otra subjetiva, en la medida en que la opresión es tanto una situación estructural que crea desventajas materiales y limita nuestra libertad concreta, como experiencia vivida y asumida por una conciencia. En este marco, Knowles caracteriza la complicidad del oprimido como la manera en que un agente puede ayudar a reforzar o perpetuar su propia situación de subordinación (Knowles, 2019: 243). La complicidad implica cierto grado de libertad concreta del agente, a saber, que pueda actuar de otra manera y aun así “elijar” su opresión:

La carencia de libertad propia de la complicidad no es meramente algo que sea impuesto externamente, como es el caso de la mayoría de las instancias de opresión, sino, como vemos en otra parte de *El segundo sexo*, algo que uno mismo asume [...] Luego, la complicidad se caracteriza por ser una forma de carencia de libertad que es reforzada y perpetuada por los mismos agentes sometidos, aunque no sean la causa inicial de esta subordinación. (Knowles, 2019: 246)

La discusión sobre la complicidad del oprimido tiene su antecedente directo en los primeros ensayos publicados de Beauvoir: *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad*. En el primero, Beauvoir introduce la tensión entre un concepto de libertad absoluta y uno situado:

Hay que distinguir aquí, como nos lo sugiere Descartes, su libertad y su potencia: su potencia es finita, y se puede desde afuera aumentarla o restringirla; se puede llevar a un hombre a la cárcel o sacarlo de ella, cortarle un brazo, prestarle alas, pero su libertad permanece infinita en todos los casos. El automóvil y el avión no cambian nada a nuestra libertad, y las cadenas del esclavo no cambian nada tampoco: libremente se deja morir o reúne fuerzas para vivir, libremente se resigna o se rebela, siempre se supera. (Beauvoir, 2000: 89)

Esto conlleva que todo ser humano es libre en un sentido existencial y ontológico, mientras que su posibilidad de realizarse como libertad está constreñida por diversos elementos. Pettersen caracteriza esto como la diferencia entre libertad moral, ontológica y concreta:

La *libertad moral* debe combinarse con la ontológica y concreta [...] La *libertad ontológica* se puede caracterizar como libertad de la voluntad, algo que subsiste incluso ante los mayores obstáculos. La *libertad concreta* es la libertad de realizar las decisiones propias. Esta libertad es afectada por la coerción, la pobreza y manipulación. Quien tiene libertad concreta puede elegir coaccionar a los demás. (Pettersen, 2007-2008: 59)

En *Para qué la acción*, Beauvoir asume las implicaciones de la tesis existencialista según la cual el ser humano es inherentemente libre, en la medida en la que es carencia de ser y debe realizarse en el mundo mediante proyectos y actos. Ante esto, el esclavo es igualmente libre (ontológicamente) que el amo, independientemente de si se resigna o rebela ante su opresor. Hasta este punto, Beauvoir enfatiza la libertad abstracta y ontológica por encima de la libertad concreta, lo que obstaculiza pensar la dominación como problema ético y político.

A lo largo del texto, persiste una tensión entre la libertad ontológica, moral y concreta, lo que, a su vez, sugiere que el oprimido es pasivo y cómplice con el opresor. Esta tensión en la sumisión elegida es bastante clara en el capítulo dedicado al sacrificio. Beauvoir describe la entrega y sacrificio como elección autónoma en distintas instancias (la sumisión del esclavo, de la mujer hacia su pareja, de la madre hacia sus hijos):

Un hombre no puede jamás abdicar su libertad; cuando pretende renunciar no hace sino enmascararla, la enmascara libremente. El esclavo que obedece, elige obedecer y su elección debe ser renovada a cada instante. Uno se sacrifica porque lo quiere; uno lo quiere porque es de esa manera que espera recuperar el ser [...] ‘Te he dado toda mi vida, mi juventud, mi tiempo’, dice la mujer desdenada, pero, ¿qué hubiera hecho con su vida, con su juventud, con su tiempo, si no los hubiera dado? En amor, en amistad, la palabra don tiene un sentido muy ambiguo. El tirano adulado piensa que hace una gran gracia a su esclavo aceptando sus servicios: no está equivocado, si el esclavo se complace en su esclavitud. (Beauvoir, 2000: 74-75)

Beauvoir se refiere primordialmente a la libertad ontológica: todo individuo es ineluctablemente libre, independientemente de la acción que adopte. No obstante, al mismo tiempo, Beauvoir recurre a estos ejemplos para referirse a actitudes inauténticas. Dado que la mujer enamorada y el esclavo son libres, en un sentido ontológico, su ser consiste en realizarse constantemente como proyecto; son nada, y tienen responsabilidad absoluta sobre sí mismos. Ellos incurrir en falla moral, al pretender ocultarse a sí mismos su libertad y, de esta manera, evitar la angustia.

Estos casos serán retomados en *El segundo sexo* como instancias paradigmáticas de dinámicas de poder y opresión: discute la figura del esclavo aludiendo a la dialéctica hegeliana, así como al sistema de dominación racista. Además, habla del sacrificio de las mujeres socializadas para buscar la trascendencia mediante el amor romántico heterosexual.

No es un detalle banal que ambos ejemplos sean empleados de maneras contrarias en estos textos, y que esta cuestión se explique por lo que Manon García denomina como el tabú de la sumisión, y por el giro político en el pensamiento beauvoireano. Manon García describe el tabú de la sumisión en las filosofías occidentales como el supuesto de que la libertad es un valor absoluto, y que pretender renunciar a su libertad y someter su voluntad a alguien más significa una falta moral (García,

2021: 8). Garcia añade que, en el caso de las mujeres, pensar la sumisión es todavía más complejo: por una parte, la tesis sexista concibe que las mujeres son sumisas por naturaleza, y que son agentes morales incompletos. Por ende, desde la visión sexista sería “natural” que se complacieran en su sumisión, mientras que abdicar su libertad solo constituiría una falta moral en los hombres: “[...] las mujeres se complacen en una sumisión que conviene perfectamente a su naturaleza y que hasta en ocasiones eligen, mientras que, para los hombres, sujetos auténticamente libres, la sumisión es una falta moral” (García, 2021: 9-19).²

Se sostiene en este artículo que los planteamientos de la moral existencialista son congruentes con la tradición que describe la sumisión en términos de falla moral, lo que produce tensiones al momento de reflexionar sobre el estatuto del oprimido como agente moral. El tabú de la sumisión se extiende al problema de la opresión, en la medida en que esta se considera como supresión de libertad, ya sea mediante violencia o socialización y normas culturales dominantes.

Beauvoir matiza el énfasis excesivo en la libertad ontológica al final de este ensayo, cuando postula que, para trascenderme, requiero que los otros retomen mis proyectos: el otro es necesario para mi libertad. Siendo así, para realizarme como libertad, necesito que los otros también puedan realizarse como libertades. Esto es, la libertad ontológica no basta, sino que hay que garantizar la libertad concreta de los individuos. Se requiere que yo tenga libertad concreta que me permita apelar a la libertad de los demás, y que los demás tengan libertad concreta para seguir, ignorar u oponerse a mi llamado:

Para que mis llamados no se pierdan en el vacío, necesito cerca de mí hombres listos para escucharme; necesito que los hombres sean mis iguales [...] Necesito pues esforzarme por crear para los hombres situaciones tales que puedan acompañar y superar mi trascendencia [...] Reclamo para los hombres, la salud, el saber, el bienestar, el ocio, a fin de que su libertad no se consuma en combatir la enfermedad, la ignorancia, la miseria. (Beauvoir, 2000: 121-122)

A pesar de sus limitaciones, este primer intento de caracterizar la libertad situada es pertinente en la medida en que empieza a responsabilizar a cada uno por la alteridad, y a establecer el puente entre ética y política: solo somos un instrumento para la alteridad, pero al mismo tiempo somos

² Garcia (2021) propone una reflexión interesante sobre la sumisión a partir de la experiencia vivida de mujeres heterosexuales en sociedades occidentales. Se enfoca en la interrogante sobre por qué elegir la sumisión puede ser una opción atractiva para algunas mujeres, pensando este problema más allá del esencialismo sexista, y del determinismo cultural. No obstante, el objeto de estudio de Garcia excede el límite de esta investigación.

responsables de ella en la medida en que nuestras acciones producen situaciones que potencian u obstaculizan su trascendencia.

Para qué la acción prefigura la tesis de la producción de situaciones de opresión, que será fundamental en *El segundo sexo*. El ser humano es carencia de ser, no tiene una esencia ni sentido dado, pero, simultáneamente, su vida está influenciada por su situación. Más aún, los seres humanos producen situaciones que favorecen u obstaculizan la dominación, por lo que son responsables de los demás.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir caracteriza de manera más explícita a la opresión como producción de situaciones de desventaja en la medida en que se le imposibilita la trascendencia a un grupo social:

Existen seres cuya vida entera se desliza en un mundo infantil, porque mantenidos en un estado de servidumbre o de ignorancia, no poseen ningún medio de romper ese «techo» edificado sobre sus cabezas. Como los mismos niños, pueden ejercitar su libertad, pero sólo en el seno de ese universo constituido antes que ellos, sin ellos. (Beauvoir, 1972: 41)

Los grupos oprimidos se ven inmersos en una situación paradójica. Por una parte, su situación les impide erigirse como sujetos autónomos, más allá de la esfera que ha sido constituida para ellos. El margen de acción que tienen les puede dar la ilusión de cierta libertad y autonomía, de modo que nieguen estar en una relación de dominación y que se les dificulte la labor de autoconciencia como grupo subordinado. Por otra parte, la moral existencialista exige que cada individuo asuma sus proyectos, que sea sujeto y busque la trascendencia como perpetuo fin de la existencia. Luego, habría un punto ciego de la teoría filosófica, puesto que responsabilizaría a los grupos en desventaja señalándolos como cómplices de su opresión:

Al niño su situación le es impuesta, en tanto que la mujer (entiendo la mujer occidental de la actualidad) *la elige*, o por lo menos, *la consiente*. La ignorancia, el error, son hechos tan ineluctables como los muros de una prisión. El esclavo negro del siglo XVIII, la musulmana encerrada dentro de un harem, no poseen ningún instrumento que les permita atacar, aunque solo fuese con el pensamiento, la sorpresa o la cólera, la civilización que los oprime. Su conducta no se define y no sabría juzgarse sino en el seno de lo dado, e incluso puede suceder que en su condición, limitada como toda situación humana, realicen una perfecta afirmación de su libertad. Pero desde el momento en que una liberación se presenta como posible, *no explotar esta posibilidad constituye una dimisión de la libertad, dimisión que implica mala fe y que constituye una falta positiva*. (Beauvoir, 1972: 42-43, el énfasis es propio)

En este punto, surge el problema de la explicación de la complicidad del dominado, así como de la valoración de su actitud como libre o impuesta, de la determinación de su grado de responsabilidad. Beauvoir no tiene dificultad en detectar las circunstancias históricas y sociales que constriñen a ciertos grupos a ser Otros, particularmente aquellos que ella misma percibe como Otros, pertenecientes a culturas o situaciones alejadas de la suya (Altman, 2020). No obstante, le es más difícil detectar esas condiciones en las mujeres occidentales y en sí misma. En efecto, señala que percibirse como Otro oprimido es un ejercicio de autoconciencia: “Tal es el caso, por ejemplo, de los esclavos, que no han sido elevados aún a la conciencia de su esclavitud” (Beauvoir, 1972: 41). Dicha tarea implica un distanciamiento respecto a los valores de nuestra cultura y de nuestra situación, y se complejiza por las dificultades epistémicas de adquirir otros paradigmas y marcos de referencia a la vez que por los obstáculos materiales que impiden a un grupo oprimido el acceso a la formación política.

Como en el caso de su primer ensayo publicado, *Para una moral de la ambigüedad*, presenta un ejemplo significativo de alguien que consiente y elige libremente su opresión, y que, por ende, incurre en una falta moral. Es relevante que las figuras del esclavo, la mujer enamorada, y la mujer occidental son retomadas en *El segundo sexo* como ejemplos paradigmáticos de opresión. Esto nos muestra que, si bien hay continuidad respecto a las inquietudes, conceptos y tesis éticas a lo largo de estos ensayos, el consentimiento y la responsabilidad son interpretados de manera distinta.

Sin duda alguna, hay una línea ética que marca la continuidad entre los primeros ensayos de Beauvoir y *El segundo sexo*, de modo que estos prefiguran y posibilitan algunas de sus tesis más importantes: la distinción entre libertad ontológica, moral y concreta, así como la producción de situaciones de subordinación o de emancipación. Pettersen afirma que el elemento faltante en los ensayos morales de Beauvoir es la reflexión sobre cómo el género impacta en el ejercicio de la libertad (Pettersen, 2007-2008: 57), y, añadimos, sistemas de dominación basados en la jerarquía entre un Sujeto y otro, tales como el racismo, el heterosexismo, el clasismo, el capacitismo, entre otros.

***El segundo sexo* y la producción del mito de lo femenino**

La tesis según la cual los grupos oprimidos son obstaculizados en sus posibilidades concretas de realizar su trascendencia y afirmar su libertad es el punto de partida de *El segundo sexo*:

Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el

sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. (Beauvoir, 2005: 63; Beauvoir, 1976a: 33-34)

En *El Segundo Sexo*, Beauvoir articula el existencialismo de sus ensayos previos con una perspectiva materialista que interpreta la libertad ontológica en consonancia con la libertad concreta y moral. Como afirma Pettersen:

Cada individuo tiene libertad ontológica. La libertad concreta es concedida u obstaculizada por los demás, así como por las circunstancias, por lo que no está distribuida por igual. Sin embargo, la *libertad moral* no está dada de antemano. La agente elige deliberadamente la libertad moral cuando decide no limitar ni suprimir su propia libertad o la de los demás. (Pettersen, 2007-2008: 59, la traducción es propia)

El aspecto ontológico y moral se une al político, pasa de la pregunta por el sentido de la existencia y por cómo debe vivir el ser humano, a interrogarse sobre la opresión concreta del grupo de las mujeres. A su vez, retoma las inquietudes morales de sus primeros textos y las une a la consideración de los grupos sociales: si el fin de la vida es la trascendencia, y debemos asegurar que haya condiciones para que todo ser humano ejerza su libertad, ¿qué implicaciones hay respecto al problema de la opresión? ¿Cómo podemos evaluar moralmente a los individuos cuya trascendencia es obstaculizada sistemáticamente, y a los que se les inflige el mal absoluto? Además, si la libertad es un compromiso total que puede derivar en mala fe, ¿En qué medida la opresión es una salida inauténtica a este problema? ¿Cómo puede el grupo dominado concebirse a sí mismo como Otro y renunciar a ser sujeto?

El *Segundo Sexo* parte de la necesidad de reflexión y distanciamiento para pensar la condición subordinada de las mujeres. Pues, como expresa en la introducción, los hombres son juez y parte, sujeto neutro y universal, y expresan un punto de vista hegemónico en torno al problema. Beauvoir se reconoce en una posición epistémica privilegiada en tanto que es mujer intelectual y esto le permite alcanzar cierto grado de distanciamiento sin anular su experiencia vivida y sexual. Su reflexión es aún más valiosa porque es fruto de un ejercicio de autoconciencia de un miembro del grupo oprimido.³

³ Beauvoir enfrenta la dificultad de reflexionar sobre las opresiones que atraviesan su experiencia, formación e incluso su vínculo con Sartre. En su caso, la tarea de autoconciencia se concretizó mediante la escritura, particularmente en *El Segundo Sexo* y posteriormente en sus memorias. Por ejemplo, en *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958) describe su formación como mujer en la familia y en la escuela, junto con sus inquietudes de juventud respecto al matrimonio, y el conflicto entre su feminidad y su carácter intelectual. Mientras que en *La Force de l'âge* (1960) esboza su vida durante la ocupación, y llama la atención sobre las tareas a cargo de las mujeres. Si bien sus memorias son un testimonio importante que nos informa sobre su proceso de autoconciencia, hubo sesgos que no le permitieron pensar en ciertos

Asimismo, este punto de vista ya no se centra únicamente en el problema de la complicidad *elegida* del oprimido —si bien señala la colaboración problemática de las mujeres—, sino en la operación de producir a un grupo como Otro. Sostiene que los grupos oprimidos son relegados a ser Otros, mientras que el grupo dominante debe asegurarse de mantener su rol como *sujeto único* y como *mismo*. Por consiguiente, el grupo de las mujeres es confinado a ser el Otro absoluto e inesencial, a encarnar al mito de lo femenino (Beauvoir, 2005: 352; Beauvoir, 1976a: 396). Paralelamente, al plantear que la mismidad y el carácter de ser sujeto pertenecen exclusivamente a el grupo de los hombres, se proyecta al grupo de las mujeres como diferencia absoluta. La conciencia femenina se presenta como misterio en sí, y la situación opresiva de las mujeres se distingue por la ausencia de giro dialéctico, de reconocimiento (Beauvoir, 2005: 227; Beauvoir, 1976a: 241).

Desde esta visión hegemónica, el mito tiene una función impositiva y normativa que privilegia al esencialismo por encima de la experiencia vivida, a un ideal trascendente sobre la diversidad empírica. Solo aquellas mujeres que se adecúen al deber ser del mito, pueden encarnar a *la mujer*: “A los ojos de los hombres —y para la legión de mujeres que ven por sus ojos— la «mujer mujer» es la que se acepta como Alteridad” (Beauvoir, 2005: 360; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 406). Beauvoir señala que la principal contradicción implicada por la feminidad hegemónica es que se opone a su trascendencia, al fin de la existencia humana, concebida como acción: “[...] los éxitos autónomos de la mujer están en contradicción con su feminidad, pues se pide a la «mujer mujer» que se convierta en objeto, que sea Alteridad” (Beauvoir, 2005: 360; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 406-407).

Añade que la dimensión simbólica forma parte del fundamento de la opresión, y que es un mecanismo para obstaculizar las posibilidades de trascendencia al grupo de las mujeres. De modo que, para crearlas como Otras, hay que instaurar su imagen hegemónica y hacer que las mujeres interioricen los valores y normas de la feminidad. Por ello, *El Segundo Sexo* contribuye con la descripción de la especificidad de la opresión de las mujeres: explica cómo devienen Otras, cómo se les construye como sujeto-objeto y conciencia subordinada, y cómo son formadas en una situación de inferioridad.

El análisis del mito de lo femenino parte de un estudio de las imágenes literarias y míticas de la feminidad, con el fin de caracterizar el aspecto simbólico de la opresión, el constructo de la *mujer ideal*. La mujer es simbólicamente Otra en virtud de que se le vincula con la naturaleza y el cosmos, la fecundidad (el ciclo de vida y muerte), el sexo, a la vez que con el misterio. Fallaize sintetiza las

aspectos de su opresión. En ese sentido, es interesante consultar textos que problematizan su condición de mujer intelectual, particularmente, el libro de Moi, *The making of an intellectual woman* (2008), donde reflexiona sobre el entrecruzamiento de su formación intelectual y su opresión; también se puede consultar la reciente biografía de Kirkpatrick (2019).

características del mito del siguiente modo: es absolutista en tanto ideal que busca naturalizar la opresión de las mujeres; es ambivalente, puesto que reviste figuras contradictorias bajo las imágenes emblemáticas de la feminidad (la madre y la amante), quienes poseen una faz positiva y otra amenazadora; finalmente, el mito afirma el misterio absoluto de la mujer (Fallaize, 2005: 89-91).

En este punto, el simbolismo del *eterno femenino* se une a la caracterización de los grupos sociales: hay un nexo necesario entre la imagen y representación del grupo de las mujeres como Otras y su opresión histórica.⁴ Por una parte, Beauvoir se pregunta a partir de la diferencia sexual: ¿Cuál es la visión del grupo dominante? ¿Bajo qué mecanismos simbólicos e imágenes sustenta su hegemonía? ¿Qué implica mirar a un grupo como Otro? Toda su reflexión sobre el mito explora este punto de vista, lo cual es manifiesto en sus descripciones sobre la figura atemorizante de la madre y de la amante, la vagina como receptáculo cavernoso que retiene al varón en la inmanencia, la virginidad como potencia inquietante, la mujer como poderosa hechicera, el vínculo con el cosmos y las fuerzas naturales. Dichas descripciones han sido criticadas como misóginas en tanto que no caracterizan positivamente a la feminidad y a la experiencia de ser mujer (Dietz, 1992). No obstante, debemos insistir en que Beauvoir está adoptando el punto de vista del opresor, con miras a criticarlo y distanciar a las mujeres de la feminidad hegemónica. Su análisis busca detectar los elementos opresivos en las imágenes y normas de esta, y así generar vías para la reflexión sobre la situación de las mujeres. También fue un poderoso instrumento que contribuyó a que sus lectoras efectuaran un ejercicio de autoconciencia como pertenecientes a un grupo oprimido.⁵

En ese sentido, su caracterización del mito es análoga al análisis que hacen Horkheimer y Adorno en las tesis sobre el antisemitismo (1998). Su propósito no es describir la figura del judío tal y como

⁴ Es útil revisar la caracterización que hace Marion Young del imperialismo cultural como imposición de la visión de un grupo dominante que se posiciona como supuesta universalidad, y crea “otros” como desviaciones de la norma: “Quienes están culturalmente dominados experimentan una opresión paradójica, en el sentido de que son señalados conforme a los estereotipos y al mismo tiempo se vuelven invisibles. En tanto seres extraños, desviados, los individuos culturalmente imperializados están marcados por una esencia. Los estereotipos los confinan a una naturaleza que con frecuencia va ligada de algún modo a sus cuerpos, y que por tanto no puede ser fácilmente negada. Estos estereotipos permean la sociedad de tal modo que no se perciben como cuestionables” (Young, 2000: 104).

⁵ Serret señala al Movimiento de Liberación de las Mujeres como un ejemplo de activismo inspirado en los planteamientos de Beauvoir. “El feminismo del MLM actuará sobre el supuesto de que las mujeres hemos sido constituidas como tales por un orden patriarcal, y que la mejor forma de revelar las claves de ese devenir se halla en las propias experiencias, en la visión adquirida al mirar al mundo desde una perspectiva de mujer. El término mujer parece convertirse, pues, en una *situación*, más que en una *ser*. Esta nueva forma de considerar la realidad femenina se tradujo, en muchos casos, en la práctica de crear grupos de mujeres en los que, además de sesiones de discusión y análisis feminista, las participantes solían contrastar sus propias experiencias, con frecuencia consideradas únicas por cada una de ellas, y organizar así una autopercepción hasta entonces oscura, amorfa y dominada por la culpa. Al hablar desde y de sus experiencias, muchas mujeres construyeron una *identidad* como feministas a través de su identificación con las otras” (Serret, 2002: 202-203).

es, sino tal y como es *visto* por el antisemita, una descripción de la mirada hegemónica.⁶ Adorno y Horkheimer subrayan que al judío se le ve como usurero y estafador, al mismo tiempo que material e históricamente se le ha confinado a la esfera del comercio al excluirlo de los otros trabajos. Sus descripciones son críticas y pretenden mostrar que la imagen antisemita del judío está distorsionada, que es una proyección falsa. Al mismo tiempo, su análisis toca las dimensiones materiales de su opresión al nombrar al judío como chivo expiatorio del sistema capitalista (tesis II y III), pero también incluyen la dimensión religiosa (IV), idiosincrática (V) y psicológico-cognitiva (VI) del antisemitismo. En lenguaje beauvoireano, diríamos que Adorno y Horkheimer caracterizan a la figura del judío tal como es *en situación* de opresión, junto con la imagen que reifica una supuesta naturaleza del judío. Dicha naturaleza no es sino una proyección distorsionada originada en el grupo opresor —con miras a perpetuar la dominación y a obtener distintos tipos de beneficios de la sujeción del oprimido—.

A su vez, la producción de lo femenino, en tanto fundamento para oprimir a las mujeres, tiene como origen pretensiones ontológicas no necesariamente explícitas. Siguiendo una línea de continuidad respecto a sus ensayos previos, particularmente en *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir caracteriza el estado de inmanencia como una actitud de mala fe. Mas en *El Segundo Sexo* insiste en que la carga moral de la opresión no se encuentra primordialmente en la actitud del dominado, sino en la del opresor:

Ahora bien, lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial. (Beauvoir, 2005: 63; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 34)

¿En qué consiste la falta moral de los opresores? *Grosso modo*, los hombres evaden la ambigüedad de la existencia mediante la opresión de las mujeres. Rechazan el desafío de asumir que la vida

⁶“En la *imagen del judío* que presentan al mundo, los racistas expresan su propia esencia. Sus apetitos son la posesión exclusiva, la apropiación, el poder sin límites, a cualquier precio” (Adorno y Horkheimer, 1998: 213-214; el énfasis es propio). “Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, *su imagen*, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos” (Adorno y Horkheimer, 1998: 242; el énfasis es propio). “[...] la *falsa proyección* transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial” (Adorno y Horkheimer, 1998: 231; el énfasis es propio).

humana es una condición que conlleva trascendencia e inmanencia, ser y vacuidad, vida y muerte; se identifican únicamente con los valores de la trascendencia, sin aceptar la inmanencia inherente al ser humano. Mientras que sus vínculos con otros hombres son de conflicto y reconocimiento, su descanso consiste en afirmarse como sujetos sin ser obligados a reconocer a la conciencia femenina.

Así, los hombres crean la imagen hegemónica de la mujer mediante proyecciones y aspiraciones ontológicas, a la vez que refuerzan esta imagen mediante los valores, instituciones y división del trabajo, entre otros. Producen situaciones de subordinación que confirman en la realidad la imagen de la mujer como ser inferior con relación a su contexto. Un ejemplo de esto es el estatuto de la mujer en el contexto capitalista: se le valora como inferior en tanto que tiene menos capacidad de acción en dicho contexto, esto entendido como su incorporación en la producción. Mas el cuidado es desvalorizado y percibido como obstáculo para el trabajo, al mismo tiempo que dichas tareas son impuestas exclusivamente a las mujeres, sin remuneración ni reconocimiento. Además de que no se reconoce el carácter productivo del cuidado, es decir, su vínculo con la reproducción de la fuerza de trabajo. Es la situación concreta de la mujer que es escindida en su vida pública y privada, en su trabajo remunerado y no remunerado, en la aceptación de los valores típicamente masculinos (virtudes ligadas al mundo laboral, como ser proactivo, firme, que impone respeto, etc.) y los femeninos (la docilidad, el cuidado, el *ser para los otros*, la belleza, etc.).

Hasta este punto nos hemos detenido en la producción de la *feminidad hegemónica*, que no es sino un aspecto crucial en la producción de la Otredad de las mujeres. Beauvoir explica el proceso de internalización de la imagen opresiva, esto es, cómo aprenden las mujeres a ser Otras a partir del beneficio ontológico y la formación.

La alienación como interiorización del mito de lo femenino

Beauvoir persiste en el enfoque moral existencialista y considera que las mujeres también incurrir en actitudes inauténticas, sin responsabilizarlas por su opresión. A partir de esto, insiste en el beneficio ontológico que reciben las mujeres mediante la opresión, ya que evaden la carga de inventar sus propios fines y de justificar su existencia:

Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un camino nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo, es un camino fácil: se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una Alteridad encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive

el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad. (Beauvoir, 2005: 55; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 23-24)

Mas, ¿por qué se complace en su rol de ser Otra? ¿No es una imposición que se opone a su tendencia espontánea a afirmarse como *sujeto* que busca la trascendencia? Esta interrogante lleva a Beauvoir a explorar la experiencia vivida de las mujeres con relación a su situación de opresión. Además de considerar el punto de vista del opresor, Beauvoir profundiza en la internalización de dichas imágenes por parte del grupo oprimido, esto es, ¿Cómo se mira el grupo de las mujeres a través de la perspectiva dominante? No basta con describir las condiciones materiales de la opresión (cómo han sido sujetadas efectivamente), sino que es menester considerar la esfera ideológica y simbólica: qué imágenes internalizadas las llevan a colaborar con su opresión e, incluso, a adoptar las ideologías dominantes como verdaderas.

La feminidad hegemónica y sus valores constituyen la barrera que provoca en las mujeres la ilusión de agencia y autonomía. Retomando el texto de *Para una moral de la ambigüedad*, solo pueden ejercer su libertad en este universo limitado con valores que ellas no crearon. La complicidad de las mujeres es la interiorización del estado de opresión. Pues el beneficio material de la adhesión al orden patriarcal también conlleva un mecanismo ideológico. Esto es, disimula el costo material que implica el trabajo de cuidado realizado por las mujeres, presentándolo como amor natural y no como trabajo inequitativo. Asimismo, en el nivel ontológico, la internalización de la imagen también tiene repercusiones, puesto que la conciencia oprimida está alienada de sí misma:

[...] para que toda reciprocidad aparezca como imposible, el Otro tiene que ser alteridad para sí, su subjetividad misma tiene que verse afectada por la alteridad; esta conciencia, que estaría alienada como conciencia, en su pura presencia inmanente, sería evidentemente Misterio; sería Misterio en sí al serlo para sí; sería el Misterio absoluto. (Beauvoir, 2005: 357; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 403)

En consonancia con esto, Beauvoir menciona la dificultad que tienen los grupos oprimidos para afirmarse como *sujeto* y como *mismo*. Dichos grupos son definidos como Otros por el grupo dominante: “[...] lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno: pasa a ser lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno. Sin embargo, cuando no se opera esta inversión de Otro en Uno, será porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno” (Beauvoir, 2005: 52; Beauvoir, 1976a: 20).

Beauvoir describe el proceso opresivo de formación en el segundo tomo de *El segundo sexo*, que lleva el subtítulo *Situaciones*, y presenta otro dilema enfrentado por las mujeres, el cual las lleva a debatirse sobre la adopción de la feminidad. Las niñas y adolescentes en formación enfrentan la contradicción de vivirse a sí mismas como conciencia *para sí* y *sujeto*, a la vez que se les exige aceptar su imagen como conciencia cosificada. La formación de las mujeres como conciencias alienadas

coincide con el proceso de interiorización del mito de lo femenino o feminidad hegemónica, que no es sino el proceso de verse a sí mismas como Otras, como no sujetos. Dicho proceso coincide con la doble conciencia mencionada por Iris Marion Young, cuando caracteriza al imperialismo cultural:

[...] se hallan a sí mismas definidas desde fuera, colocadas, situadas por una red de significados dominantes que experimentan como proveniente de alguna otra parte, proveniente de personas que no se identifican con ellas, y con las que tampoco ellas se identifican. En consecuencia, las imágenes del grupo estereotipadas e interiorizadas, que provienen de la cultura dominante, deben ser internalizadas por los miembros del grupo al menos en la medida en que éstos están obligados a reaccionar ante la conducta de otras personas influenciadas por dichas imágenes. Esta situación crea para quienes están culturalmente oprimidos la experiencia que W. E. B. du Bois llamó «doble conciencia», «esta sensación de vernos a nosotras mismas siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con divertido desprecio y lástima» (Du Bois, 1969 [1903], pág. 45). La doble conciencia surge cuando el sujeto oprimido se resiste a coincidir con estas visiones devaluadas, objetivadas, estereotipadas de sí mismo. Mientras el sujeto desea reconocimiento como humano, capaz de actuar, lleno de deseos y posibilidades, solo recibe de la cultura dominante la declaración de que está marcado, de que es diferente e inferior. (Young, 2000: 104)

Según Beauvoir, aprehender el mundo como mujer significa vivirse como conciencia alienada. Al grupo que es formado como mujer le ocurre lo inverso que al grupo de los hombres: el drama existencial de los varones consiste en descubrir a la alteridad como sujeto, constatar que otros se afirman como *mismos*, y que ellos también son alteridad para otros. No obstante, no cuestionan su propio estatuto de ser sujetos. El drama de las mujeres en formación consiste en descubrir que los otros son los auténticos sujetos, y que ellas son señaladas como Otras, por lo tanto, sufren la contradicción entre su experiencia y el mundo social: “[...] es una experiencia curiosa, para quien se considera Uno, ser revelado a sí mismo como alteridad. Es lo que le ocurre a la niña cuando, haciendo el aprendizaje del mundo, se percibe como mujer” (Beauvoir, 2005: 402; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 51). *Grosso modo*, el drama de la formación femenina es el siguiente: “Se percibe espontáneamente como lo esencial; ¿cómo se resolverá a convertirse en inesencial? Y si sólo puedo realizarme como *Alteridad*, ¿cómo renunciar a mi *Yo*? Éste es el dilema angustioso en el que se debate la mujer en cierne” (Beauvoir, 2005: 441; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 98-99).

Aquí interviene la socialización que lleva a adoptar e internalizar las imágenes y normas de la feminidad hegemónica. Por una parte, el mito de lo femenino es omnipresente en la formación de la niña, se transmite vía la literatura, las canciones, relatos y mitologías: “[...] a través de los ojos de los hombres, la niña explora el mundo y descifra en él su destino” (Beauvoir, 2005: 393; *cfr.* Beauvoir,

1976b: 40). La familiaridad con dichas imágenes está acompañada por la exigencia de su aceptación. Así, se le enseña a valorizarse según el estándar de la feminidad, por medio de su alienación en la imagen de la muñeca en tanto que reviste los significados de belleza: “[...] aprende que para gustar hay que ser «bonita como una estampa»; trata de parecerse a un cromó, se disfraza, se mira en el espejo, se compara con las princesas y las hadas de los cuentos” (Beauvoir, 2005: 383; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 27). También, hay un trabajo llevado a cabo por las mujeres que introducen a las niñas a las expectativas de la feminidad. Beauvoir señala que las niñas se ven inmersas en un entorno femenino, y que el aprendizaje de virtudes y actividades, así como la compañía, están orientadas a la interiorización de la feminidad hegemónica: “[...] se le alecciona para que se convierta, como sus mayores, en una esclava y un ídolo” (Beauvoir, 2005: 386; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 31). En consonancia con esto, la internalización de representaciones de feminidad está ligada, a su vez, con la esfera estética del amor a las imágenes: tanto hombres como mujeres aprenden a amar al mito de lo femenino, así como a despreciar a las mujeres que se apartan, conscientemente o no, de las representaciones normativas.

A partir de este aprendizaje constante, las niñas y adolescentes en formación se *ven* desde la *mirada masculina*, se perciben a sí mismas como Otras. Esto conlleva que su conciencia de sí esté escindida y alienada: “le parece que se desdobra; en lugar de coincidir exactamente consigo misma, se pone a existir en el *exterior*” (Beauvoir, 2005: 442-443; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 100). Esto es afín a su *ser para los otros* y a la ejecución de los roles que se esperan de ella como mujer, en detrimento de su trascendencia. Además, que el destino de las mujeres femeninas sea la esclavitud o la veneración, les impide activamente la reflexión sobre su propia opresión. Pues, o bien se encuentran al servicio de otros, sin ocuparse de sí mismas, o bien se empeñan en adecuarse a las imágenes de feminidad hegemónica. Hay una imposibilidad material de cuestionar los roles de género, al mismo tiempo que hay un adoctrinamiento ideológico que crea en ellas el rechazo a los movimientos feministas. Esto impide que las mujeres se reivindiquen colectivamente como *mismas*, como *sujetos*, a pesar de desenvolverse en ambientes femeninos. En otras palabras, la formación como Otra induce la alienación individual y colectiva en las mujeres.

Comprendemos entonces que el mito tiene una función política: obstaculiza la creación de otras imágenes e imposibilita al grupo la tarea de autoconciencia, la adopción de una mismidad, de un “nosotras” que no esté enraizado en el mito de lo femenino. Por eso, Beauvoir refiere que las mujeres no se viven como un grupo unido por una historia común de subordinación. Esta ausencia de percepción de sí como grupo social y politizado tiene que ver con la identificación con la visión dominante, la mirada masculina que las reviste con la feminidad hegemónica: “Las mujeres [...] no dicen «nosotras»; los hombres dicen «las mujeres» y ellas retoman estas palabras para autodesignarse, pero no se afirman realmente como Sujetos” (Beauvoir, 2005: 53; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 21). La identificación del grupo de las mujeres como Otro, no solo provoca el sentido individual de

alienación, sino que también obstaculiza la acción política y el ejercicio de autoconciencia como grupo social.

Un ejemplo de esto consiste en la toma de voz de las mujeres en tanto sujetos de experiencia. Se interpreta como inferioridad la imposibilidad de encarnar posiciones de poder, sin tomar en cuenta que esta situación es producida. A su vez, la incapacidad de verbalizar la experiencia (individual y colectiva) y de afirmarse como sujeto, es leída como signo de misterio absoluto. Pero cuando llegan a verbalizar su inconformidad con las situaciones de subordinación, violencia y opresión, se les tacha de histéricas, emocionales y agresivas, en virtud de las normas impuestas por las feminidades hegemónicas. Cuando las mujeres se pronuncian colectivamente en contra de su opresión, los hombres protestan en contra de las generalizaciones, considerando injusto que los reifiquen como Otros hostiles. No están dispuestos a ceder el estatuto de *sujeto*, o no a costa de reconocer su participación en la opresión colectiva.

Además, esta imposibilidad de autoconciencia y acción colectiva explica que las mujeres sean más solidarias con los hombres cercanos a ellas, y con los miembros de su clase social, que con otras mujeres (Beauvoir, 2005: 54; Beauvoir, 1976a: 21). Esta solidaridad es fruto del *Mitsein* fundado en la diferencia sexual, elemento distintivo de la opresión de las mujeres, según Beauvoir. A este respecto, el comentario de Nancy Bauer es esclarecedor: el *Mitsein* remite a la pertenencia a una colectividad que preexiste al individuo y que permea su identidad, valores y situación, sin que esto implique un determinismo. Entonces, es un concepto descriptivo que indica que la realidad humana siempre es intersubjetiva, que cada individuo comparte el mundo con otros: “[...] Beauvoir concibe nuestro ser-con-otros como mero, aunque decisivo, *hecho* ontológico: el mundo de cualquier individuo particular no es sino un mundo compartido con los demás, inevitable y totalmente” (Bauer, 2006: 82; la traducción es propia). En este caso, las mujeres y los hombres no pueden aislarse de manera absoluta, cada uno forma parte de la facticidad del otro.⁷ Bauer añade que el *Mitsein* puede ser vivido como conflicto o armoniosamente, por lo que Beauvoir no estaría afirmando un concepto normativo (donde las mujeres *deben* asimilarse al grupo de los hombres), ni una armonía esencial entre varones y mujeres, sino su coexistencia y dependencia necesaria. El peligro del *Mitsein* es que conlleva el riesgo de perderse en la colectividad y valores preestablecidos, y de no afrontar el problema de la libertad y existencia humana. Según Bauer, el *Mitsein* puede

⁷ Otra interpretación posible del *Mitsein* parte de la exclusión de las mujeres del ser-con humano, a saber, del estatuto de conciencias iguales que coexisten entre sí. Desde esta perspectiva, las mujeres quedan relegadas a ser-para-otro y ser-para-el-hombre. Esta interpretación de las fuentes heideggerianas de Beauvoir es compatible con la lectura de la reapropiación de la dialéctica del amo y el esclavo en términos de conflicto violento entre subjetividades masculinas.

ocasionar una salida inauténtica al problema de la ambigüedad, mediante la fijación de cada sexo en “esencias” y roles de género:⁸

Los hombres, según Beauvoir, tienen el deseo paradójico de ser cosificados ante la mirada de las mujeres como absolutamente libres –esto es, como objetos que esencialmente son no objetos. Y las mujeres, sostiene, se complacen en pretender cosificarlos de este modo, siempre y cuando esto signifique que pueden fantasear con que jugar este rol las absuelve de la necesidad de confrontar y asumir su propia libertad existencial fundamental. (Bauer, 2006: 85; la traducción es propia)

Si la mujer se complace en el rol de Otra es, precisamente, porque consiste en el medio que le otorga cierto reconocimiento por parte de los hombres. El amor romántico se establece como vía de recompensa ontológica de la feminidad: la trascendencia por medio del amante. Desde la adolescencia, la mujer aprende que la aceptación del mito la llevará a ser confirmada como *mujer*: “la magia de los abrazos y de las miradas la petrificará de nuevo como a un ídolo” (Beauvoir, 2005: 433-434; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 89). Estas expectativas la forman en la pasividad: debe esperar al varón que la amará, debe hacerse objeto para ser venerada. En suma, la forma de trascendencia erótica es, para la mujer, una forma de cosificación y de pasividad. Mas Beauvoir afirma que la mujer solo renuncia a ser *sujeto* si encarna al mito para el hombre, si la percibe como esencial, así sea bajo una forma alienada. El fracaso de esta solución inauténtica consiste en que solo se cosifica para regresar a ser esencial, sin pretender por ello ser esencialmente un objeto:

Al convertirse en objeto, pasa a ser un ídolo en el que se reconoce orgullosamente, pero rechaza la dialéctica implacable que la obliga a volver a ser inesencial. Quiere ser un tesoro fascinante, no una cosa que se toma. Le gusta aparecer como un fetiche maravilloso cargado de efluvios mágicos, no considerarse una carne que se deja ver, palpar, magullar; de la misma forma, el hombre busca a la mujer como presa, pero huye de la ogresa Deméter. Orgullosa de captar el interés masculino, la admiración, lo que la subleva es ser captada a su vez. (Beauvoir, 2005: 457-458; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 118)

Pero hay una diferencia importante entre responsabilizar a las mujeres de su opresión al decir que renuncian activa y voluntariamente a su libertad, y explicar las razones de su complicidad. En

⁸ Esto es coherente con la interpretación que hace Butler del “yo cartesiano” masculino, en la medida en que se rehúsa a ser un cuerpo, relega a las mujeres a ser solo cuerpos: “The disembodied ‘I’ identifies himself with a non-corporeal reality (the soul, consciousness, transcendence), and from this point on his body becomes Other. Insofar as he inhabits that body, convinced all the while that he is *not* the body which he inhabits, his body must appear to him as strange, as alien, as an alienated body, a body that is *not* his. From this belief that the body is Other, it is not a far leap to the conclusion that others *are* their bodies, while the masculine ‘I’ is a noncorporeal phenomenon. The body rendered as Other –the body repressed or denied and, then, projected, reemerges for this ‘I’ as the view of Others as essentially body. Hence, women become the Other; they come to embody corporeality itself” (Butler, 1986: 44).

efecto, el argumento del *Mitsein* permite explicar una de las reticencias de las mujeres a enfrentarse al grupo opresor, a vivir el *Mitsein* con los hombres como conflicto explícito y a exigir el reconocimiento: se pierden en el *Mitsein* vivido como sujeción y no como interdependencia y reciprocidad.

Queremos añadir que el mito de lo femenino tiene un rol ideológico en el *Mitsein*: naturaliza el vínculo entre los grupos sociales según la diferencia sexo-genérica, y hace que parezcan complementarios a la vez que opuestos. Encontramos el modelo de *Mitsein* ideológico en la pareja heterosexual según la relación patriarcal entre Adán y Eva, descrita por Beauvoir. Eva es otorgada a Adán como un don, es su compañera subordinada que confirma su existencia y le sirve como testigo:

[...] se la da a Adán para salvarlo de su soledad, tiene en su esposo el principio y el fin; es su complemento en el registro de lo inesencial. Aparece como una presa privilegiada. Es la naturaleza elevada al carácter translúcido de la conciencia, es una conciencia naturalmente sometida. Ésta es la esperanza maravillosa que a menudo el hombre funda en la mujer; espera realizarse como ser al poseer carnalmente a un ser, a un tiempo que confirma su libertad a través de una libertad dócil. (Beauvoir, 2005: 227; *cfr.* Beauvoir, 1976a: 242)

Ciertamente, Beauvoir no cuestiona la naturalidad de la heterosexualidad; la concibe como medio espontáneo de vincularse entre los sexos, donde cada uno es la alteridad para el otro en el drama erótico (Beauvoir, 2005: 899; Beauvoir, 1976b: 648). A pesar de esto, sí hace una crítica al régimen de opresión basado en el amor romántico heterosexual que concibe a la mujer como la que encarna la feminidad, como la Otra inesencial del hombre. Su propuesta ética del erotismo conlleva asumir la ambigüedad de ser sujeto encarnado, de ser sujeto y alteridad (Bergoffen, 1995: 179-192):

[...] si la desea en su carne sin dejar de reconocerle su libertad, se siente esencial en el momento en que se convierte en objeto, sigue siendo libre en la sumisión que acepta [...] En una forma concreta y carnal se hace realidad el reconocimiento recíproco del yo y del otro en la conciencia más aguda del otro y del yo. (Beauvoir, 2005: 514; *cfr.* Beauvoir, 1976b: 187)

En ese sentido, si bien el *Mitsein* solo remite a la coexistencia necesaria de los sexos, podemos inferir que la imposición del mito de lo femenino afecta fundamentalmente dicha coexistencia. *Grosso modo*, el *Mitsein* heterosexual o heterosexualidad obligatoria, implica la aceptación de ser Otra, de cosificarse, de encarnar los significados míticos de belleza, de naturalidad, de efectuar tareas de cuidado no reconocidas, entre otros. El riesgo de este tipo de *Mitsein* es la aceptación de la opresión como una forma de amor, así como de una naturaleza femenina esencialmente cuidadora.

Ahora bien, este *Mitsein* está enraizado en la formación de las mujeres, en su aprendizaje que las lleva a ser cosificadas en el erotismo heterosexual, a la vez que las constriñe a adoptar la feminidad.

Conclusión

A modo de conclusión, para Beauvoir la adopción del mito nunca es totalmente consentida. Se logra que el grupo de las mujeres interiorice las imágenes de la feminidad, pero, por una parte, la experiencia diversa nunca coincidirá totalmente con la imagen esencializante. Así, hombres y mujeres serán decepcionados por la no correspondencia entre imagen y mujer, los primeros descubrirán el anverso de lo femenino, su faz negativa y finita; mientras que las mujeres se vivirán como conciencia alienada e insatisfecha, y estarán en perpetua búsqueda de coincidir con el ideal. Por otra parte, el grupo de las mujeres nunca cederá totalmente su estatuto de *sujeto*, el encanto de la feminidad hegemónica radica en que es un medio indirecto para la trascendencia, para ser confirmada como esencial, para ser compensada material y ontológicamente a pesar de la desigualdad social.

A lo largo del artículo, nos hemos centrado en el problema de la complicidad de la oprimida y en la explicación que se centra en la interiorización del mito de lo femenino, particularmente, en relación con la producción de las mujeres como Otras y en su formación como sujetos subordinados. Esta discusión nos sirvió para abordar el cambio de énfasis en el existencialismo de Beauvoir, que pasa de afirmar un ideal absoluto de libertad y de condenar la complicidad como falla moral consentida, a explicarla como resultado del proceso complejo de subordinación de las mujeres. También, permitió observar tanto la continuidad como el cambio en la manera en que Beauvoir aborda estas cuestiones. Sus inquietudes éticas y ontológicas persisten a través de la perspectiva de la dominación. Esto le permite abordar las causas profundas de la complicidad de las mujeres: el vínculo íntimo que las une a los hombres (no solo en el erotismo), el beneficio ontológico que obtienen a partir de su opresión, y que su formación como Otras les impide adquirir autoconciencia como grupo dominado. **P**

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Sánchez, Juan (Trad.). Madrid: Trotta.

ALTMAN, Meryl (2020). *Beauvoir in Time*. Leiden, Boston: Brill/Rodopi.

BAUER, Nancy (2006). "Beauvoir's heideggerian ontology". En Simons, Margaret (Ed.). *The philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Indiana: Indiana University Press.

- BEAUVOIR, Simone de (1958). *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1960). *La force de l'âge*. París: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1972). *Para una moral de la ambigüedad*. Laporte, Rubén (Trad.). Buenos Aires: La Pléyade.
- BEAUVOIR, Simone de (1976a). *Le deuxième sexe I*. París: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1976b). *Le deuxième sexe II*. París: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (2000). *¿Para qué la acción?* Ediciones elaleph.com.
- BEAUVOIR, Simone de (2005). *El Segundo Sexo*. Martorell, Alicia (Trad.). Madrid: Cátedra.
- BEAUVOIR, Simone de (2017). *Pour une morale de l'ambigüité suivi de Phyrus et Cinéas*. París: Gallimard.
- BERGOFFEN, Debra (1995). "Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic". En Simons, Margaret (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- BUTLER, Judith. (1986). "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex". *Yale French Studies*. New Haven. No. 72. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/2930225?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents> [01/01/2018].
- DIETZ, Mary (1992). "Introduction: Debating Simone de Beauvoir". *Signs*. Chicago. Vol. 18, No. 1, otoño. <<http://www.jstor.org/stable/3174727>> [30/04/2018].
- FALLAIZE, Elizabeth. (2007). "Simone de Beauvoir and the demystification of woman". En Plain, Gill y Sellers, Susan (Eds.). *A History of Feminist Literary Criticism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- GARCIA, Manon (2021). *No nacemos sumisas, devenimos*. Priego, María (Trad.). Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.

KIRKPATRICK, Kate (2019). *Becoming Beauvoir. A Life*. New York: Bloomsbury Academic.

KNOWLES, Charlotte (2019). "Beauvoir on Women's Complicity in Their Own Unfreedom". *Hypatia*. Vol. 34, No. 2, primavera. Recuperado de: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/hypa.12469>>

MOI, Toril (2008). *The Making of an Intellectual Woman*. Nueva York: Oxford University Press.

PETTERSEN, Tove (2007-2008). "Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir's Philosophy". *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 24.

SERRET, Estela (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. México: UNAM, PUEG, UAM.

YOUNG, Iris (2000). "Las cinco caras de la opresión". En *La justicia y la política de la diferencia*. Álvarez, Silvina (Trad.). Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>