RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Femenias, María Luisa

Itinerarios de teoría feminista y de género : algunas cuestiones histórico-conceptuales

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Femenías, M. L. (2019). Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales. Bernal: Secretaría de Posgrado, Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3819

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

María Luisa Femenias

Itinerarios de teoría feminista y de género.

Algunas cuestiones histórico-conceptuales

PGD eBooks
Colección PGD eBooks
Universidad Nacional de Quilmes
Posgrado

Itinerarios de teoría feminista y de género.

Algunas cuestiones histórico-conceptuales

PGD eBooks

Universidad Nacional de Quilmes Posgrado

Publicación de la Secretaría de Posgrado | Universidad Nacional de Quilmes

Universidad Nacional de Quilmes

Rector
Dr. Alejandro Villar

Vicerrector
Mg. Alfredo Alfonso

Secretaria de Posgrado
Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Maestría en Filosofía

Director
Dr. Daniel Busdygan

Miembros de la Comisión Académica
Dra. Lucia Federico
Dra. Juliana Udi
Dr. Pablo Lorenzano
Dr. Luis Rossi

Comité Asesor de la Colección PGD eBooks

Dra Graciela Almallo Glikmann
Dra. Selva Sena
Mg. Héctor Arese
Dr. Alcides Berreta Curi
Dr. Alejandro Blanco
Ing. Gerardo Blasco
Dr. Daniel Busdygan
Mg. Rubén Cervini
Dr. Mariano Ciafardini
Mg. María Eugenia Collebechi
Mtr. María Eugenia Collebechi
Dr. Daniel Cravacuore
Dr. Guido Galafassi
Dr. Pablo Daniel Ghiringhelli
Mg. Cristina Iglesias
Dr. Sergio Ilari
Dr. Diego Lawler
Mg. Susana López
Mg. Alejandra Pía Nicolosi
Arq. Rodolfo Macera
Dr. Santiago Marino
Prof. Martin Matus
Dr. Pablo Lacabana
Dr. Mario Lozano
Dr. Elías Palti
Dr. Pablo Pellegrini
Esp. Silvia Polinelli
Dr. Fernando Porta
Mg. Esteban Rodríguez Alzueta
Dra. Eder Romero
Prof. Alfredo Martín Scatizza

Itinerarios de teoría feminista y de género.

Algunas cuestiones histórico-conceptuales

María Luisa Femenias

Colección PGD eBooks | Secretaría de Posgrado | Universidad Nacional de Quilmes | Abril de 2019

Femenias, María Luisa
Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales / María Luisa Femenias. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-558-576-8

1. Feminismo. 2. Género. 3. Violencia de Género. I. Título.
CDD 305.4201

Área de comunicación
Lic. Alejandra Cajal

Coordinadora de la colección
Lic. Sandra Santilli

Corrección de estilo
Lic. Alicia Lorenzo

Maquetación y diseño
Diana Cricelli

Imagen de portada
Victoria Maniago, *Feminismos*, 29 de marzo de 2019.

Licencia CC/NC/ND
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

ISBN 978-987-558-576-8

Índice

Aportes histórico-conceptuales 6

Existencialismo y feminismo: Simone de Beauvoir 18

Sesgos epistémicos y modelos políticos. Las "hijas" de Simone de Beauvoir 28

Contractualismo: Pateman relee a Hobbes y Moller Okin a Rousseau 39

Crítica a la "objetividad" autoasumida 47

Violencia económica, "trabajo" y "clase" 51

Diferencia, concienciación y lucha 66

Socialismo y postsocialismo estadounidense 79

Diferencia y nomadismo 88

La diferencia del *feminismo negro* 100

América Latina entre la poscolonialidad y la decolonialidad 107

Mujeres de pueblos originarios 115

Diversidades, sexogéneros y teorías *queer* 123

Ecofeminismo: larga vida a una metáfora 135

Abriendo derechos 139

Referencias bibliográficas 144

Referencias de autora 154

Aportes histórico-conceptuales

En los últimos años han ganado notoriedad la noción de género, los estudios de género y los denominados *queer*. Las bases filosóficas de estos desarrollos actuales son, sin embargo, bastante lejanas y se fundan en algunas reivindicaciones históricas de las mujeres, vinculadas a tener acceso a la educación, la ciudadanía, a mejores condiciones económicas, entre otras. A lo largo de estas páginas se desarrolla el proceso histórico-social y conceptual que dio apertura al campo del feminismo. El libro no tiene ánimo de cerrar este campo, bloquear polémicas o potenciar una mirada única. Más bien traza una hoja de ruta sobre algunas coordenadas principales a los efectos de favorecer la memoria histórico-social de cómo un movimiento internacional de vindicación de derechos se convirtió en un campo de conocimientos insospechado, cuyas derivas se siguen extendiendo y permean todas las ramas del saber, hasta constituirse en uno de los aportes más significativos del siglo XX en adelante.

A modo de guía, y siguiendo a Karen Offen, anticipo tres criterios básicos que permiten identificar lo que inicialmente se denominó "estudios de las mujeres" y en la actualidad reconocemos como "estudios de género" o "teoría de género" (Offen, 1991, p. 103). El primero es el de aceptar la validez de las interpretaciones de las mujeres sobre sus propias experiencias y necesidades; interpretaciones que se oponen a constructos inventados alrededor de ideales estéticos o psicológicos de belleza, fragilidad, languidez, infantilismo, etc., identificables hasta hoy. El segundo es el de exhibir incomodidad, molestia y oposición ante la injusticia, la violencia y la desigualdad –sea legal o consolidada por las costumbres– que se ejercen sobre las mujeres y otros grupos vulnerables. El tercero es el de abogar por la eliminación de tales injusticias, discriminaciones, fuerzas coercitivas o prerrogativas de unos sobre otrxs,[1] en pos de transformar ideas, situaciones y prácticas sociales.

La propuesta de Offen lleva implícitas algunas preguntas: ¿quién éticamente sensible, comprometido con la sociedad y consigo mismo, podría ser ajeno a esos criterios? ¿Quién se atrevería a no reconocer y valorar a cada ser humano, con independencia de su sexo, su género, sus características étnicas, sin autoimputarse como sexista, racista, violento o discriminador? Con esto quiero subrayar que las bases éticas del feminismo y de la teoría de género no admiten dudas. Los desarrollos teóricos que se siguen de esos mojones iniciales, las reformas legales y sociales de los últimos años, y las que puedan seguir formulándose en ese sentido constituyen un claro ejemplo de que la razón ética transformadora queda fuera de toda duda.

A continuación paso a describir las referencias histórico-conceptuales que entran en diálogo con los escritos señeros de cada época y con las tradiciones de cada línea conceptual que avala hechos y proyectos más o menos utópicos. Así divido el extenso bagaje conceptual en tres grandes grupos. En primer término, nos interesa reconocer un "protofeminismo"; es decir, un feminismo intuitivo de reclamos parciales, limitado a mujeres de cierta clase social o a grupos específicos –por ejemplo, monjas, sacerdotisas, nobles, etc.– Estas vindicaciones no rompen con el modelo político funcionalista (como lo denominó Émile Durkheim) ni hacen reivindicaciones para *todas* las mujeres. A modo de ejemplo incluimos en esta categoría a Safo de Mitilene (siglo VI a. C.), quien como miembro de una socie-

dad llamada *Thiasos,* preparaba a las jóvenes para su vida futura, el matrimonio y las artes "de las musas" (poesía, música, danza, etc.). Se trató de un grupo cerrado, al que solo accedían jóvenes provenientes de "buenas familias", es decir, económicamente acomodadas. También Aesara de Lucania (*circa* siglo V a. C.), miembro de la escuela pitagórica, quien escribió un libro titulado *Sobre la naturaleza humana* del que ha sobrevivido un solo fragmento, que trata sobre su teoría de la ley natural y del alma humana. Allí expresó que del alma humana dependían ciertas leyes que eran base moral en tres niveles: en lo individual, en la organización familiar y en el fundamento de las instituciones sociales. Según algunas estudiosas, su teoría tenía implicancias beneficiosas para las mujeres, ya que las consideraba igualmente responsables de la armonía y la justicia en los tres niveles mencionados, incluida la ciudad. Por tanto, las mujeres con su trabajo no eran periféricas a la justicia, sino que, por el contrario, la hacían posible tanto en el hogar y la crianza de los hijos como en la polis (Waithe-Harper, 1987, p. 25).

De modo afín, también incluimos vindicaciones como las que Christine de Pizán formuló en el texto de su autoría titulado *El Libro de la Ciudad de las Damas* (Amorós, 1997; Fraisse, 1989).

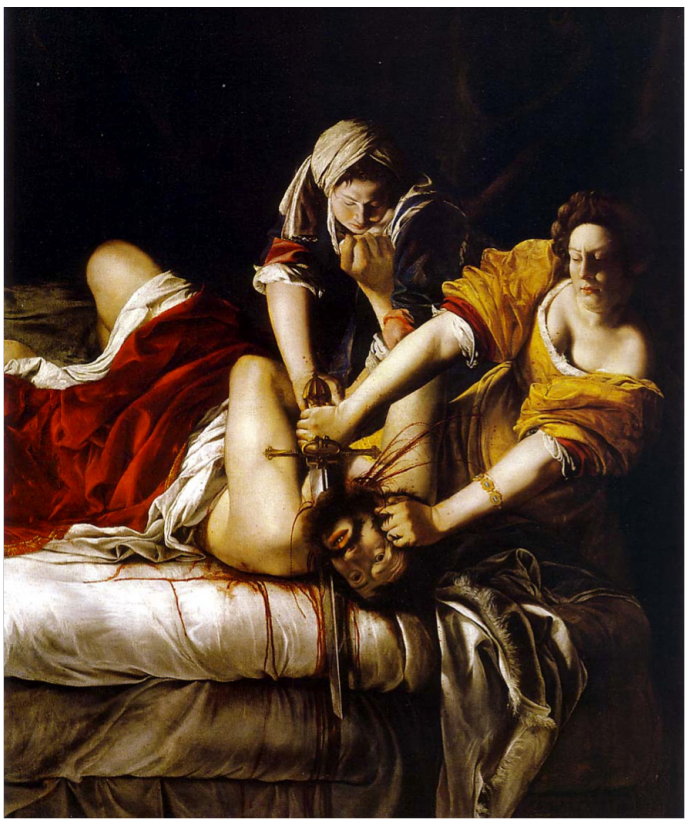
Sobre la autora y su obra se pueden hacer algunas observaciones. En primer término, existe una extensa iconografía que muestra a nuestra escritora tanto en la acción de escribir cuanto en la de entregar su libro a la reina de Aquitania, lo que da cuenta de la importancia y repercusión de su escrito. En segundo término, ya en el título del libro se advierte que sus vindicaciones se limitan a "las damas" en relación de paridad con "los caballeros". Es decir, a miembros de la nobleza en todas sus formas, pero no a sus sirvientas, criadas, tejedoras, campesinas u otras mujeres. Christine de Pizán, miembro de la corte de los Valois –veneciana de nacimiento– escribe *Le livre de la Cité des Dames* (*La Ciudad de las Damas,* 1995) sobre el modelo de *La Ciudad de Dios* de San Agustín (basado a su vez en la *República* de Platón) aunque probablemente también se haya inspirado en la obra de Boccaccio (Pernoud, 1995). Lo escribe en francés, al que muchas veces modifica cuando adopta sintaxis y convenciones de estilo latino. Educada en la Corte de modo esmerado, contrajo matrimonio en 1379 con Étienne du Castel, notario real, con quien tuvo una hija y dos hijos. La epidemia de peste acabó con la vida de su marido y la dejó en una situación económica precaria. Poco después murió su tercer hijo y comenzó a escribir para mantener a su familia. Primero produjo baladas de amor, pero luego se dedicó a temas relacionados con la política, la justicia militar, la historia, los valores morales y sobre todo la condición de la mujer, su temática principal. Sus obras más destacadas son *Enseignements Moraux* (1400), *Epistres du Debat sur le Roman de la Rose* (1401-1403), *Le Livre de La Mutacion de Fortune* (1403), *Le Livre de La Cité des Dames* (1405), *L'Avision Christine* (1405), *L´Epistre à la reine Isabeau* (1405), *Le Livre des Fais d'Armes et de Chevalerie* (1410); muy pocas traducidas al castellano. Hacia 1411-1412, avanzada la Guerra de los Cien Años, se refugió en el monasterio de Poissy, donde profesaba su hija, y allí, tras un silencio de varios años, escribió tres obras muy representativas de la situación política de Francia: *Lamentaciones sobre los males de Francia* (1412), *Epístola sobre la cárcel de la vida humana* (1414) y *El Libro de La Paz* (1415). Dedicó su última obra poética, *Dechado sobre Juana de Arco* (1429), a la doncella de Orleans, y murió al año siguiente en su

Christine de Pizán escribiendo *El Libro de la Ciudad de Las Damas* (1405-1406)

retiro de Poissy (Pernoud, 1995). A modo de síntesis, en *El Libro de la Ciudad de las Damas* recorre los hilos del pensamiento de su época centrándose en el derecho, la justicia y el poder y apostando a la educación, lo que –significativamente– la distanció de las creencias en la iluminación divina. La trama es alegórica y comienza con la visita a su estudio de Razón, Derecho (a veces entendido como Rectitud) y Justicia mientras estaba inmersa en dudas sobre su condición de mujer frente a la misoginia generalizada y aceptada como natural en el ámbito intelectual de su época. Por eso, la Dama de la Razón le dice: *"... Queremos sacarte de esa ignorancia que te ciega a tal punto que rechazas lo que sabes con toda certeza para adoptar una opinión en la que no crees... porque sólo está fundada sobre prejuicios de los demás..."* (De Pizán, 1995, p. 8). Es decir, las tres "Damas" quieren ayudar a Christine en la tarea de construir una Ciudad en la cual todas las mujeres ilustres y virtuosas tendrán refugio. Cada "Dama" tiene con ella un emblema: el de Razón es un espejo, que muestra la profundidad del alma; la Rectitud lleva una vara que delimita el bien y el mal, lo justo y lo injusto; la Justicia tiene una copa de oro fino, que permite devolver medida por medida lo que le corresponde a cada uno. Me pregunto, ¿cuándo el espejo en manos de las mujeres comenzó a simbolizar vanidad; cuándo la vara, el disciplinamiento y el castigo, y la copa, la lujuria de Baco? Se considera que de Pizán representa la mejor expresión del feminismo humanista. Las figuras alegóricas de la Razón, la Justicia y la Rectitud la ayudan a construir los muros (simbólicos) de una ciudad donde las mujeres virtuosas e ilustres no padecieran infortunios (¿una referencia a sí misma?, ¿una alusión a su hija, que –como Juana Inés de la Cruz– prefirió profesar antes que casarse con algún "caballero" no deseado?). Hasta cierto punto, durante este siglo y los dos siguientes las mujeres tuvieron relativa voz y dejaron sus ecos; incluso denunciaron la violencia contra ellas.

Permítaseme por un momento desplazarme al ámbito de la pintura. Allí, entre otras, encuentro a Artemisia Gentileschi, nacida en 1593 en una familia de pintores. Incorporada desde muy joven al taller de pintura de su padre, es violada por uno de sus "compañeros" de estudio (Cordero *et al.*, 2001). El tema está largamente estudiado, y el caso se registra en las actas del larguísimo juicio que se hizo en su contra. Sí, leyó bien: que se hizo en contra *de ella* (Menzio, 2004). No entraré en detalles; solo me interesa destacar el peculiar modo de su búsqueda de reparación. Poco después de ser violada, Artemisia comenzó a pintar su cuadro más famoso: *Judith decapitando a Holofernes* (1613), que impresiona por la violencia que transmite la escena, sobre todo si la comparamos con el tratamiento pictórico previo que esta escena bíblica había tenido en manos de una larga tradición de pintores (Donatello, Botticelli, Mantegna, Lucas Cranach el Viejo, Caravaggio).

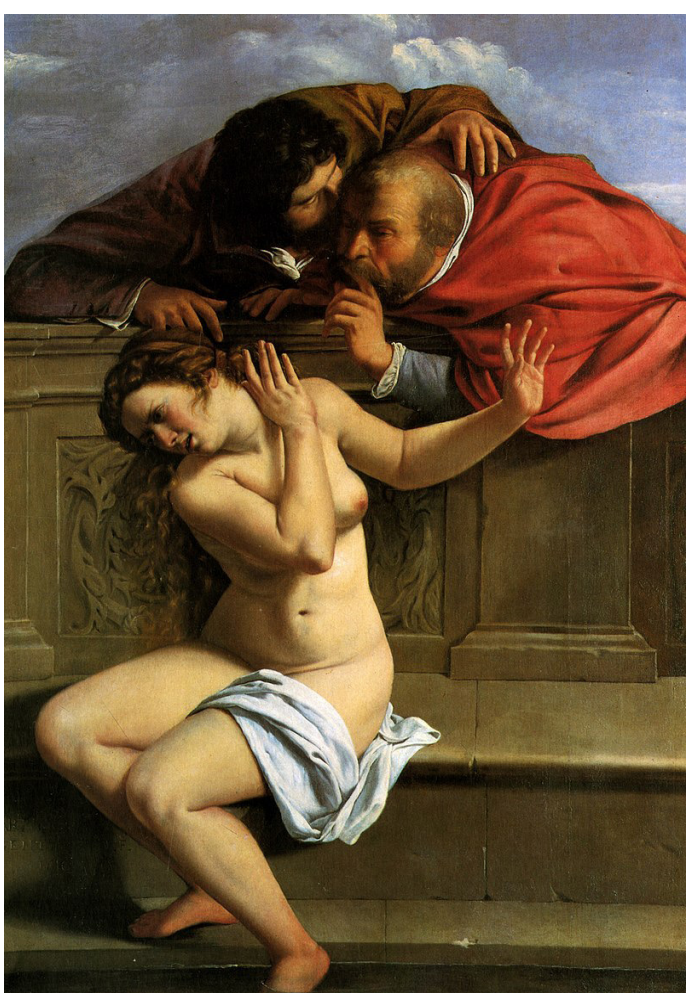
Muchos siglos después, Roberto Longhi hizo una interpretación, en clave psicoanalítica, de esta obra como la expresión más acabada del deseo de venganza de la pintora por la violencia y la humillación sufridas (Longhi, 1916). Como sostiene Romero, Longhi se pregunta: "¿Quién pensaría (…) que pudiera acontecer [en



Judith decapitando a Holofernes (1613)

una obra] una matanza tan brutal y sangrienta? (…) [y por] una mujer (…) ¿Una mujer pintó todo esto? No hay nada sádico aquí (…) sino una catarsis" (Romero, 1995, pp. 78-79). Otro tanto se puede decir de su obra *Susana y los viejos*, tema también bíblico y extensamente tratado por otros, aunque en ninguno se observa, como en este, la clara mirada de lujuria y deseo que *los viejos* posan sobre una Susana joven y virgen en su baño ritual (Cordero, 2001; Femenias, 2017).

Un último ejemplo lo constituyen los denominados *Cuadernos* (o libros) *de Quejas* (Fraisse, 1991; Puleo, 1992 a; 2011). En meses previos a la Revolución Francesa, las mujeres que se sentían particularmente agraviadas podían pedir a algún escribiente –instalado por lo general en la plaza pública o en el mercado– que consignara sus quejas en un *cahier* (cuaderno) que sería elevado en un momento oportuno al rey. Dos son los *Cuadernos* más importantes (Puleo, 1992 a, p. 148) y provienen de las mujeres del tercer estado: uno consigna iniciales (Mme. B. de B.) y se aproxima a los intereses burgueses; en el otro queda claro que representa a lxs campesinxs. Curiosamente, lxs misteriosxs firmantes del primero conocen las ideas ilustradas y exigen a los diputados de Francia que se cumplan para *todos* (implicando ambos sexos) los derechos enumerados en la *Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano*, basándose en los principios de la igualdad, la libertad y la razón. Recuerda también a los diputados que las mujeres están incluidas en esos derechos, y que por ende no pueden renunciar al de asistir a las asambleas nacionales (Puleo, 1992 a, p. 149). El texto recurre, sin mencionarlo, a los argumentos de Condorcet en *Cartas de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia* (*Lettres d'un bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps*, 1788); es decir, se centra en el principio de igualdad *natural* de los seres humanos, y pone en la educación el peso de las notables diferencias de carácter e intereses entre varones y mujeres. Incluso argumenta que respecto del voto, "los representantes tienen que tener absolutamente los mismos intereses que los representados: las mujeres sólo podrían ser representadas por mujeres" (Fraisse, 1991, pp. 65-67; Puleo, 1992 a, p. 149). En cambio, el segundo *cahier*, que transmite más bien la voz del campesinado, se dirige al monarca (no a los diputados) al que entiende como "un padre" de la gran familia francesa. El desplazamiento de la ciudadanía y los derechos al modelo de la familia es relevante, y esto se traduce en las exigencias que consignan y los argumentos con los que las fundamentan. Bajo la apelación a la bondad paternal del monarca, reclaman instrucción pública gratuita (ideal educativo de la Ilustración que se ha filtrado a las clases populares, pero con ciertas limitaciones, pues se excluyen las ciencias), delimitación de ciertos oficios de acceso exclusivo para mujeres (costureras, bordadoras, etc.), identificación pública de las prostitutas. Queda claro que el primer cuaderno insta a romper el modelo estamentario de



Susana y los viejos (1612)

origen feudal; el segundo no. Como lo advierte Fraisse, ambas corrientes entran en conflicto en los trágicos acontecimientos de la Revolución (Fraisse, 1991, pp. 139-140).

Por otra parte, la obra del filósofo François Poullain de la Barre es clave para entender el surgimiento del "feminismo moderno" (Amorós, 1995 y 1998; Fraisse, 1989). Poullain de la Barre escribió una obra titulada *Sobre la igualdad de los sexos* que publicó en 1673. Tras rechazar la carrera sacerdotal a la que había sido destinado por su padre, se inclinó por una formación cartesiana, que desarrolló en una época en la que la escena intelectual francesa estaba dominada por la *querelle* entre *antiguos* y *modernos*; es decir, entre escolásticos y la primera generación de racionalistas cartesianos. Apostó de forma decidida a la educación, y tomó distancia tanto de las creencias en la iluminación divina cuanto en las magnanimidades de la naturaleza para algunos elegidos, e influyó fuertemente en el movimiento preciosista, tal como se manifestó en los salones de los siglos XVII y XVIII (León, 2011, p. 40).

Privilegió tres temas: la lengua francesa –que adoptó al abandonar, como de Pizán, la escritura en latín y contribuyó a su desarrollo–; la idea de la igualdad entre los sexos –y en general, de todos los seres humanos– y la necesidad del libre examen individual de conciencia en materia de religión. Estas elecciones teóricas fueron también opciones en su austera vida cotidiana. En *Sobre la igualdad* (*De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugez*), editado en París y reimpreso en numerosas ocasiones, por primera vez –según señala Amorós– un filósofo deriva los derechos de las mujeres del principio universal de igualdad de todos los seres humanos, y atribuye el problema de que les sean negados al prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad que las considera inferiores, las excluye y las educa en la frivolidad. Es la primera vez también que nos encontramos ante argumentos filosóficos que indagan en lo que hoy se denominan "mecanismos de exclusión" (prejuicios, tradición, autoridad, carencia de educación o educación sesgada, entre otros). De ahí su importancia filosófica (León, 2011, p. 42). El segundo tratado que reviste gran importancia para la moralidad igualitaria moderna es *Sobre la Educación de las Damas* (*De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*) también editado en París en 1674 y reeditado en Amsterdam en 1679. La obra fue presentada en forma de diálogo y tuvo una gran repercusión. La educación era en ese entonces un tema polémico: educar o no, cómo educar, en qué y a quiénes educar, eran temas de agitadas controversias. La novedad de Poullain de la Barre radica precisamente en su apuesta pedagógica: un programa educativo igualitario y universal para ambos sexos, pues la educación que reciben las damas es responsable de su superficialidad y de su falta de interés en las ciencias. Por eso no cesa de reivindicar –como las monjas medievales– que el cerebro no tiene sexo, que el conocimiento y la educación son accesibles para todxs por igual y, en consecuencia, que todxs podemos aprender y participar en la vida pública. Los escritos de Poullain de la Barre exhiben a la perfección el desafío que implica –y los límites que encuentra– la actitud supuestamente progresista de algunos filósofos, que ante el fenómeno de que las mujeres burguesas reclamaban para sí educación intelectual en condiciones de igualdad, con sus consecuentes derechos, preferían argumentar a favor de su "inferioridad natural" o de su "incapacidad nata" para aprender ciertas disciplinas abstractas y acceder a la esfera pública-política. Estas disputas quedaron bien reflejadas en *La Enciclopedia* (Puleo, 2011 b). Ahora bien, los criterios sobre los que se basa de la Barre suponen que todos son iguales, con independencia de los datos materiales de la clase social, el color de la piel, la opción sexual o la condición general, sin argumentos *ad hoc* vinculados al sexo. En términos estrictos, Poullian de la Barre es uno de los potentes iniciadores del movimiento ilustrado que exige el cumplimiento efectivo de los ideales de igualdad y universalidad que la Ilustración concibió también para las mujeres, rompiendo el modelo estamentario y sus derivaciones. De ahí los fervientes reclamos por el derecho a la ciudadanía, al voto, a la educación, al mismo salario, en

condiciones igualitarias para *todxs:* varones y mujeres, blancos y negros, pobres y ricos, en aras de una sociedad laicizada, no estamentaria y basada en el libre ejercicio de la razón –lo mejor repartido entre los hombres, como había dicho Descartes–.

Sin embargo, a poco de andar, las limitaciones de hecho a los reclamos de las mujeres se hicieron evidentes. La Revolución Francesa, con su *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, dejó sin derechos a las mujeres, al igual que a lxs "negros" –por marcas de nacimiento– y a lxs pobres o no censarios –por razones económicas– (Fraisse, 1987). Para fundamentar y legitimar estas exclusiones se pergeñaron (o al menos se reforzaron) los siguientes tipos de argumentos basados en un orden jerárquico natural (ontológico-natural, sea o no de origen divino); a saber, la inferioridad natural de las mujeres y de los negros, las limitaciones históricas y la excelencia natural de las mujeres. Los supuestos ontológico-metafísicos de tales argumentos se fueron poniendo en evidencia poco a poco, gracias a un gran esfuerzo teórico de mujeres –y de algunos varones– de muchos países y épocas. En síntesis, el rechazo revolucionario a las prebendas de la nobleza, que pretendía conservar sus privilegios de cuna, se reorganizó en términos de privilegios de un sexo respecto del otro, y se mantuvo como superiores a los blancos sobre los "negros", utilizando argumentos cada vez más sofisticados. La exclusión "fundada" en *marcas materiales* convirtió para muchos sectores a la igualdad formal en una mera ilusión, y así el ideal de la universalidad se incumplió (Amorós, 1997; Fraisse, 1989; Spadaro, 2005). Las promesas de la Ilustración –que implicaban el ingreso de las mujeres a las asambleas, los derechos de ciudadanía, a la educación, al trabajo y la administración de su propio salario, a la herencia, a la potestad sobre los hijos, al pasaporte propio, entre otros– se diluyeron al punto de que algunas de las más acérrimas defensoras de las nuevas ideas formularon la siguiente disyunción: *o bien las mujeres no somos humanas, o bien la igualdad y la universalidad son masculinas y blancas.* En ese espíritu, Olympes de Gouges redactó, poco antes de ser guillotinada, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1793) para dejar en evidencia que "los Derechos del Hombre" excluían, de hecho, a las mujeres.[2]

La escritora inglesa Mary Wollstonecraft, testigo presencial de los primeros años de la Revolución Francesa, tras retornar a Londres gracias a un salvoconducto, examina la pertinencia de la crítica y el malestar de las mujeres.

Prácticamente autodidacta, escribe *Vindicación de los derechos del hombre* (1791) en apoyo a la Revolución Francesa y a su ideario. Pero al poco tiempo toma conciencia de que las mujeres han quedado excluidas *de hecho* (junto con los habitantes de las colonias y los que carecían de patrimonio censal), razón por la cual al año siguiente escribe *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). Allí retoma el *leitmotiv* de Poullain de la Barre y del marqués de Condorcet: la educación que se brinda a las mujeres las hace "más artificiales y débiles de carácter de lo que de otra forma podrían haber sido", y los valores se deforman con "nociones equivocadas de la excelencia femenina" (Wollstonecraft, 1994, p. 127). Si bien las primeras feministas creían que una misma educación para varones y mujeres daría lugar a la igualdad entre ambos sexos, Mary Wollstonecraft va más allá al solicitar el fin de las tradiciones de subordinación femenina y exigir al Estado que garantice un

Mary Wollstonecraft, autora de *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1793), madre de Mary Shelley, quien escribió *Frankenstein* (1818)

sistema nacional de enseñanza primaria gratuita universal para ambos sexos. Incluso reta al gobierno revolucionario francés a que instaure una educación igualitaria que permita a las mujeres llevar vidas más útiles y gratificantes. Las mujeres deberían capacitarse practicando la medicina, o llevando adelante una granja, dirigiendo una tienda, o cualquier otro tipo de trabajo que fuera útil a la sociedad y a sí mismas, sostiene en clara confrontación con el *Emilio* de Jean Jacques Rousseau, en especial con el capítulo V, titulado "Sobre la educación de Sofía", donde puede leerse:

> La mujer como esposa tiene un deber fundamental: agradar al marido y ser, en todo, la que atienda sus necesidades particulares. […] No importa únicamente que sea fiel la mujer, sino que su marido la tenga por tal, sus parientes y todo el mundo. […] Respecto del cuidado de los hijos: su deber se reduce a criarlos, pero no a educarlos, tarea que corresponde al padre. […] para evitar que, por su influencia crezcan débiles, tímidos y serviles (Rousseau, 1762).

En su obra, Mary Wollstonecraft no solo aboga por el derecho de las mujeres a una educación en paridad. También construye con lucidez la siguiente paradoja: "Las mujeres reclaman igualdad y, al mismo tiempo, se definen por la diferencia que las identifica: la capacidad de la maternidad". ¿Igualdad vs. diferencia? ¿Igualdad **+** diferencia? La polémica se instalaría más de un siglo después (Femenias, 2000 a, p. 142). Algunos filósofos vinculados al ideario de la Ilustración optaron de manera categórica por la igualdad, al escribir –como Wollstonecraft o de Gouges– a favor de la causa de las mujeres. Otros, en cambio, como Rousseau, actualizaron argumentos históricos sobre la inferioridad natural de la mujer. Así, por un lado, se hallaban las posiciones de Thompson, Wheeler, Diderot, Condorcet, Fourier, Engels, Stuart Mill, etc., y por el otro, a modo de ejemplo, Filmore, Sieur de Desmahis, Rousseau, Maréchal. Como se ve, las fuerzas en tensión estaban equiparadas y respondían a corrientes filosóficas diversas que abrieron un rico debate filosófico y político, centrado en los derechos y las disidencias sexuales; en especial el derecho al voto, que tuvo una primera resolución (salvo escasísimas excepciones) recién terminada la Segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de los países de Occidente lo concedieron a las mujeres.

Por último, se suele denominar posfeminismo (en forma paralela a posmodernidad, poscolonialidad y otras corrientes "post") a algunas perspectivas del período presente, que recogen justamente las críticas *post* al modelo ilustrado. Mientras que Habermas se pregunta si la Ilustración es una tarea inconclusa (y entonces hay que finalizarla) o es imposible de concluir (y por lo tanto hay que abandonarla), todas las corrientes *post*, incluso las vinculadas a los derechos de las mujeres, optan por la segunda alternativa: abandonar el modelo de la modernidad y reformular el planteamiento del problema a la luz de la introducción de algunos conceptos "nuevos" o "resignificados" (Femenias, 2000b, p. 146). Así, estas corrientes cobran auge a partir de los años ochenta del siglo XX. Se pueden distinguir al menos tres versiones basadas en la diferencia: la versión europea como diferencia sexual; la versión estadounidense que prioriza la diferencia etnorracial en términos de "negritud"; y la versión latinoamericana que hace primar la interseccionalidad de las diferencias según la clase, la etnia, el género. Precisamente *género* es la categoría prioritaria, novedosa o resignificada, que organiza la pregunta por las exclusiones, se hermana con el concepto de identidad y consecuentemente de totalidad pero no de universalidad (que siempre es formal). Al mismo tiempo, corrientes hegemónicas (*mainstream*) de este feminismo *post*, dan preferencia al giro lingüístico y reconocen la materialidad de los reclamos.

En su versión europea, la diferencia se enlaza con un antecedente directo que ya mencioné: la paradoja Wollstonecraft, y se profundiza en la forma de movimiento crítico con Carla Lonzi. Se puede establecer su fundamento filosófico al menos sobre tres pivotes. En primer lugar, la problematización que planteó Edmund Husserl, quien atento a los temas de "nuestro tiempo", se preguntó, en *Crisis de las Ciencias Europeas* "cómo

dar cuenta de la diferencia sexual" (Husserl, 2002, § 55, pp. 228-229; Femenias, 2012, pp. 8-9). Más tarde, en segundo lugar, los aportes de Martín Heidegger al problema de la diferencia como una cuestión ontológica. Por último, cobran importancia tanto el giro lingüístico como la cuestión de las tramas de poder, de clara raíz foucaultiana. Ejemplos de estas dos perspectivas son la relectura que ofrece Luce Irigaray y la obra de Judith Butler, que analizaré más adelante.

Con respecto a la contribución heideggeriana al problema de la diferencia, diré que nacen de ella las interpretaciones posteriores de Jacques Derrida y de Rosi Braidotti. Dicho de modo extremadamente sintético: Heidegger adopta, hasta donde sabemos, un principio de identidad (*Identitat*) de tipo metafísico, estrechamente vinculado a la noción de diferencia (*Differenz*). Para el filósofo alemán, la identidad permite, por un lado, el desarrollo de la ciencia en la medida en que garantiza de antemano la mismidad de su objeto (bajo la unificación consigo mismo). Por otro, implica que en tanto se la puede pensar, constituye una ley del Ser. Así, en cuanto Ley del Ser y del Pensar (unificación que remite a Hegel), la identidad resuelve el modo en que un ente aparece como idéntico a sí mismo; es decir, como "ente en cuanto ente". No obstante, como cada ente es a la vez igual a sí mismo pero se diferencia de otro, Heidegger hace entrar en juego la diferencia (*Differenz*). La pluralidad obedece, entonces, a la diferencia óntica (entre un ente y otro), pero remite también a la anterioridad metafísica de la diferencia ontológica de cada ente respecto del Ser (Heidegger, 1990; 1968; Plogger, 1993, p. 176). Con ello el filósofo pone en el tapete al menos dos problemas: el de la identidad y el de la diferencia, esta última entendida en dos niveles, óntico y ontológico. Hasta cierto punto, los filósofxs denominadxs en general posmodernxs se apropiaron del doble significado de la diferencia y de su vinculación con la identidad/unidad. Si bien las filósofas feministas *post* reconceptualizaron la identidad en clave discursiva (es decir, en el espesor narrativo del discurso y la atravesaron con vectores de poder), ninguna de las nociones adoptadas, ni respecto del sexogénero, ni de la etnorraza) logró despojarse por completo de su origen ontológico. Esto es tan así, que la mayor parte de los análisis de los problemas en torno a la diferencia y a la identidad vinculados a las reivindicaciones de grupo, oscilan entre esos niveles, sin delimitaciones precisas, por lo que padecen fuertes complicaciones y/o desplazamientos hacia la ontologización de los conceptos en danza. Esta deriva ontologizante contamina fuertemente la recepción y la interpretación de categorías y conceptos elaborados en contextos teóricos ilustrados, tanto liberales como marxistas. Por eso, desde una posición de exclusión, cuando se asume el rasgo identitario en juego, la identidad se convierte en factor de exigencia individual o grupal de reconocimiento y, en consecuencia, de derechos.

Así funcionó en la década de los sesenta el "*Black is beautiful*" en EE.UU. Algunas filósofas –como bell hooks,[3] que entiende la identidad en términos de negritud (hooks, 1984)– desplazaron involuntariamente su concepción de la diferencia identitaria hacia el esencialismo. A partir de los procesos de globalización de los últimos lustros, parece funcionar una noción difusa de identidad, que ha convocado a los más diversos sectores teóricos y sociales. Por su parte, en la línea de la filosofía feminista europea, puede detectarse este desplazamiento esencialista en la obra de Luce Irigaray (aunque ella lo niegue en forma reiterada) y de modo mucho más sutil, cuidadoso y elaborado en filósofas que, como Rosi Braidotti, entienden la diferencia fundamentalmente como diferencia *sexual*, en términos de la diferencia constitutiva del ser humano.

En la actualidad, la pluralidad de *intersecciones de las diferencias* se potencia en filósofas como Judith Butler, quizá la más conocida en nuestro medio. Más adelante me extenderé sobre estas y otras cuestiones afines. Por ahora solo llamo la atención sobre la irrupción de la sustantividad o de la materialidad: la igualdad formal es ciega (o debería serlo) a las cuestiones materiales, razón por la cual se la relega a fin de examinar los modos materiales de exclusión/inclusión, y la materialidad misma de las marcas corporales sobre las

que los argumentos de exclusión más difundidos se basan, como ya lo había detectado Poullain de la Barre. Si el modelo ilustrado es formal y legal (en términos kantianos), los modelos de la posmodernidad y el posfundacionalismo butleriano comparten el giro lingüístico, y en consecuencia su materialidad está dada por el espesor del lenguaje. En esos casos, las teóricas responden *grosso modo* a relecturas más o menos libres de tendencia hegeliana y/o heideggeriana, incluyéndolo a Foucault.

Antes advertí que el feminismo filosófico y la teoría de género constituyen, en principio, una *metalectura*; es decir, una lectura de los textos y de las prácticas sociales que ponen en juego las creencias y los presupuestos sobre sexo, sexualidad, igualdad, derechos, etnias, etc. En otras palabras, el feminismo filosófico y la teoría de género tratan de relevar presupuestos, prejuicios, y desandar los argumentos que los justifican explícita e implícitamente. Por eso, a continuación presentaré algunas claves que facilitarán la comprensión de las corrientes y debates en juego.

En 1998, Carlos Thiebaut publica en Madrid *Conceptos fundamentales de Filosofía,* una suerte de pequeño diccionario de conceptos filosóficos básicos donde por primera vez, en una obra de este tipo en castellano, se recogen las nociones de feminismo y de género. Por supuesto, había muchísimas menciones previas, pero ningún diccionario general de filosofía en nuestra lengua las había recogido aún. Vale la pena que examinemos ambas voces.

> Feminismo: Conjunto de posiciones en todas las ramas del saber, incluida la filosofía, que denuncia, en primer lugar, el sesgo que la cultura occidental ha sufrido debido a la preponderancia cultural, social e institucional de los varones y que propone, en segundo lugar, análisis distintos en diversos campos a la luz de una diferente y no desigual consideración de los géneros.

> Género: Clase mayor que la especie y que incluye a ésta. En el pensamiento feminista, los estudios sobre el género lo son de las distintas posiciones (epistemológicas, políticas, etc.) que, con base en el dimorfismo sexual, han sido configuradas social y culturalmente.

Llamo la atención, en primer lugar, sobre la mención del término feminismo en relación con denuncia. En filosofía, interesa especialmente identificar y desmontar los argumentos y sesgos excluyentes de los textos, la cultura, la ciencia y la propia filosofía (como crítica de sí misma), que –como bien indica Thiebaut– a lo largo de la historia han dado (y dan) legitimidad a la preponderancia de los varones. Genera también categorías nuevas y aporta desarrollos críticos y espacios teóricos no tradicionales. El sesgo tradicional es el androcentrismo (andros = varón) que impregna el pensamiento científico, filosófico, religioso y político desde hace milenios. Se lo puede identificar en todas las áreas del saber, lo que implica que es transversal. Además, Thiebaut distingue con acierto entre *diferente* y *desigual*. Todos los hombres (en sentido genérico y legal) somos iguales, pero diferentes en tanto que cada quien tiene sus rasgos propios, ADN, intereses, etc. Ninguna de estas marcas individuales debería impedir que seamos iguales.

Paso ahora a la noción de género. El primer significado que marca Thiebaut es lógico-ontológico y remite a la clasificación aristotélica en géneros y especies, o a las taxonomías de, por ejemplo, Carlos Linneo. Esa definición no interesa ahora. Thiebaut remite a la segunda acepción, que vincula al pensamiento feminista, y muestra que también se trata de un concepto transversal (abarca epistemología, política, arte, etc.). En esta interpretación, el género se funda en el dimorfismo (o binarismo) sexual. Es decir, en lo que Anna Sterling (1985) denomina "mitos" de tipo conservador y patriarcal; a saber, que los sexos son dos y solo dos (varón y mujer) y que esa dicotomía es "natural" en términos exclusivos y excluyentes, lo que constituye la "normalidad". Por añadidura, se suele considerar que el sexo de cada persona se vincula con una psicología, una personalidad, unos deseos e intereses, también considerados naturales y normales, independientes de la cultura, la

socialización, la época, el disciplinamiento (en términos foucaultianos) y la identidad de cada cual.

Ya señalé que la noción de género ha tenido un amplio desarrollo en los últimos años (Nicholson, 1992). Ofrezco a continuación dos definiciones que ilustran lo dicho.

- Definición 1: "Género" conforma *solo un eje* de una construcción compleja, heterogénea, que se re-interpreta constantemente, en modos históricamente específicos, con otros múltiples ejes de identidad (Bordo, 1990, p. 139).

- Definición 2: "Género" es la forma de los modos posibles de asignación, a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales, de propiedades y funciones *imaginariamente* ligadas al sexo (Santa Cruz, 1994, p. 51, mis cursivas).

Ambas definiciones, a pesar de sus diferencias (la segunda claramente reconoce la ligazón imaginaria entre sexo y género), son un claro ejemplo de lo que denomino el sentido *ilustrado* de la noción de género. Más adelante desarrollaré una nueva perspectiva de género, que viene de la mano de la obra de Judith Butler. Entonces, en su significado ilustrado o moderno, género tiene la misma extensión que sexo pero alude a los aspectos culturales y sociales. Es fundamentalmente una construcción social; es decir, un conjunto de propiedades y funciones que una sociedad le atribuye a sus integrantes en virtud de su sexo, entendido como dato biológico; por tanto, se trata de una categoría social, histórica y cultural (Thiebaut recoge este sentido). Así, mujer y varón son dos condiciones de origen biológico, mientras que femineidad y masculinidad son construcciones sociales que remiten al modo en cómo se significa y se valora cada sexo, se lo interpreta y se lo vive. En síntesis, se piensa género como fuertemente vinculado al sexo (o "causado" por este), biológicamente dado, inmodificable de por vida y estático. Se puede identificar aquí un desplazamiento de la noción tradicional de esencia hacia la de naturaleza, a favor de una concepción biologicista.

En la década de los sesenta del siglo XX, algunas teóricas construyeron la siguiente analogía: *el sexo es a la naturaleza como el género es a la cultura*, analogía afín a la dicotomía *natura/nurtura* (lo natural y lo adquirido), de fuerte presencia teórica por lo menos hasta mediados de los años setenta. Esta lectura reduce la intervención de otras variables en la construcción de los géneros (clase, etnorraza, deseo, identidad, etc.), y abre paso a la pregunta de por qué y cómo el sexo *produce* el género. Sobre las críticas a esta posición volveré más adelante.

Con todo, la segunda de las definiciones pone el acento en el vínculo imaginario que se construye entre género y sexo; es decir, no hay razones –ni esencialistas, ni biológicas, ni naturales– que liguen sexo y género, sino solo la construcción cultural. Por eso, en su sentido crítico, género no se considera un descriptor sino un normalizador, que determina la percepción social de las personas en términos de mujeres o varones, invisibilizando otras opciones (trans, intersex, bisexual, etc.) y reforzando estereotipos. De ese modo, se ilumina la construcción cultural de los géneros y el establecimiento diferenciado de características *supuestamente naturales* asignadas como *propias* de varones o de mujeres. Un sistema simbólico (sociocultural) construye los *sexogéneros* como una organización estructurante y estructurada en una sociedad dada, e instala diferentes géneros y estilos culturales *como si* lo fueran por esencia o por naturaleza. El sentido crítico comienza a configurarse a partir del feminismo italiano de la diferencia (década del 70 del siglo pasado) y se consolida en la obra de Teresa de Lauretis primero, y de Judith Butler después, aunque no solo de ellas.

Para explicar mejor esta cuestión, me baso en los aportes de la filósofa colombiana Gabriela Castellanos, quien identifica tres categorías conexas que no comparten plenamente el mismo espacio semántico: sexo, género y mujeres (Castellanos, 2006). A su juicio, sexo, género y mujer son conceptos que responden a

diferentes corrientes teórico-filosóficas y se articulan de manera diferenciada en posiciones teóricas más amplias. El entrecruzamiento reciente de tales variables se encuentra en la base de los desarrollos actuales de la teoría de género y de la teoría *queer.*

Castellanos sostiene con énfasis que sexo y género no coinciden y que el concepto género, que se construye fundamentalmente en el feminismo estadounidense, destaca la fuerza revolucionaria y hermenéutica de la definición. En efecto, desvincular la base biológica de lo que se considera el sexo y la sexualidad, en nuestro país al menos, dio como resultado las recientes leyes de identidad autoasumida, de matrimonio igualitario y la inclusión de importantes sectores de la sociedad en el usufructo pleno de derechos de ciudadanía. Proveyó, a su vez, las bases teóricas y argumentativas necesarias para desmontar posiciones y conceptos excluyentes.

La filósofa colombiana rescata la herencia teórica de Gayle (Paul) Rubin (1949) y de Kate Millett (1934-2017). A Millett (1968) le debemos la primera caracterización precisa de la noción de *patriarcado*. Siguiendo algunas líneas teóricas de Engels y de Simone de Beauvoir, Millett entiende al patriarcado como un sistema básico de dominación del colectivo de los varones, en su conjunto, sobre el colectivo de las mujeres, también en su conjunto. No se trata –sostiene– de relaciones de dominación solo *individuales*, sino estructurales. Por eso, a juicio de Castellanos –que sigue de forma crítica a Engels–, Millett asienta sobre la dominación primaria de los sexos otros sistemas de dominación, como el racista y el clasista, y genera una desigualdad fundante en todas las relaciones entre varones y mujeres, con independencia de las características propias de cada individuo. Según la teórica colombiana, Millett elabora este reconocimiento de la dimensión estructural del problema de modo afín a la dominación de clase, y es claramente de origen ilustrado en su variable marxista.

Gabriela Castellanos Llanos, Universidad del Valle, Cali, Colombia

Ahora bien, en su sentido técnico, el concepto de patriarcado se remonta por lo menos hasta Robert Filmer (siglo XVI). Es decir, no se trata de un concepto inventado por las feministas sino que a ellas les debemos el análisis de sus características y de sus consecuencias. En el examen de Castellanos, siempre siguiendo a Millett, el patriarcado es un conjunto de estrategias para mantener la subordinación de las mujeres y el libre acceso a sus cuerpos porque, en términos de Engels, son reproductoras; conceptualización que Millett retoma y extiende a otros aspectos de la cultura. Según Castellanos, para Millett el carácter estructural y global del patriarcado lo convierte en una constante sociopolítica, que se manifiesta y modela en todas las sociedades y formas económicas posibles, aunque de diferentes modos. De ahí que pueda haber diversos modelos históricos de patriarcado. Más adelante me referiré otra vez a los trabajos de Kate Millett y también a los de Susan Moller Okin, quien identifica al funcionalismo y al contractualismo como los modelos políticos patriarcales fundamentales de Occidente. Para la filósofa colombiana, dada su variabilidad histórica y geográfica, el patriarcado guarda un significado sociohistórico ajeno a cualquier esencialismo; por consiguiente, ni es una unidad ontológica ni una invariante sustantiva. Por el contrario, es dinámico, admite diversos estilos y se resigni-

fica constantemente, al punto que, por ejemplo, Engels ya lo considera la construcción social más antigua, cuyo rasgo distintivo era su universalidad (Engels, 1992). Dada su gran capacidad adaptativa (en el nivel material), es una estructura central en todas las sociedades, sean tradicionales o modernas, ricas o pobres, de acumulación o de subsistencia.

Castellanos muestra también cómo Millett da cuenta de que ni las religiones, ni las diferentes formas de Estado, ni los distintos tipos de economía, cultura, u otras organizaciones sociales, incluyendo las vanguardias literarias, escapan a la estructura patriarcal. Sin embargo, en cuanto estructura sociohistórica ni esencial ni natural, es reversible, atenuable, modificable y resignificable. Por eso es fundamental analizar los preconceptos y argumentos que lo sostienen. Con ese objetivo, acuña el concepto de "generolecto" o estilo discursivo relacionado culturalmente con el género femenino o el masculino. Si bien el sexo biológico puede no coincidir con el género, el concepto de generolecto –señala– permite identificar la tendencia de los varones a emplear *términos masculinos* (por ejemplo, potenciación de insultos sexualmente marcados) y de las mujeres a emplear *términos femeninos* (por ejemplo, exclamaciones del tipo "¡Qué divino!" y similares). Los estudios realizados en Colombia por la filósofa la llevan a afirmar que una de las metas más importantes dentro de la lógica del generolecto masculino, es la preservación de la independencia personal; es decir, de su autonomía. En otras palabras, los sujetos varones defienden su autonomía como su don más preciado y se resienten ante cualquier actuación de personas a su alrededor que pudiera interpretarse como un intento de coartar su libertad. El mejor ejemplo es la noción filosófica de autonomía, un generolecto propio de la masculinidad estereotípica. La conclusión de Castellanos está en consonancia con los estudios de otras teóricas, quienes –como Diana Meyers, por ejemplo– denuncian que la autonomía es mucho más débil en las mujeres (y por ende, en los generolectos que utilizan), quienes priorizan en general construcciones relacionales. Esto involucra no solo a las expresiones orales sino a los movimientos, gestos y hasta estilos discursivos. Como vemos, el análisis se centra en aspectos sustantivos de la noción de autonomía.

Notas

[1] Hago una advertencia preliminar: por convención voy a utilizar "x" para indicar el plural universal de un término, siguiendo en ello a Alda Facio (2012). La convención "x" indicando el universal inclusivo del término (mujer, varón, trans, etc.) al mismo tiempo llama la atención sobre el solapamiento del universal con el masculino, como tradicionalmente sucede en castellano y otras lenguas romances, tal como veremos más adelante.

[2] Su nombre real era Marie Gouze, pero se la conoció como Olympes de Gouge. Nació en Montauban, el 7 de mayo de 1748 y murió guillotinada en París el 4 de noviembre de 1793.

[3] Por cuestiones de militancia, esta teórica escribe su nombre siempre con minúscula.

Existencialismo y feminismo: Simone de Beauvoir

La obra de Simone de Beauvoir es compleja, quizá más de lo que a primera vista se suele inferir. Abarca la novela y el ensayo filosófico en un modo de escritura abigarrado y saturado de descripciones, tal como lo exigía el estilo fenomenológico-existencialista. *El segundo sexo* (1949), su obra más difundida, ha influido en todo el feminismo de la segunda mitad del siglo XX, y es uno de los ensayos sobre feminismo más importantes de la centuria. Todo lo que se ha escrito después ha tenido a esta obra como referencia, bien para continuarla en sus planteos y seguir desarrollándolos, bien para criticarlos oponiéndose a ellos.

El segundo sexo, escrito desde una filosofía existencialista, se encuadra en el pensamiento ilustrado marxista y toma sus aspectos más positivos y emancipatorios. En primer término, en la línea de Poullain de la Barre –a quien de Beauvoir dedica la obra– plantea una concepción igualitaria de los seres humanos, según la cual la diferencia de sexos no altera su radical igualdad formal y su condición humana. A pesar de ello, reconoce el hecho de que la condición femenina, desde múltiples puntos de vista –políticos, científicos, históricos, psicológicos, sociológicos y culturales– está relegada, y su inferioridad se adjudica a cuestiones naturales u esencialistas. El estudio es novedoso y totalizador, y pone en juego categorías de análisis que le permiten preguntarse y responder por qué la mitad de la humanidad se encuentra en situación de inferioridad (López Pardina, 1998; Femenias, 2000; Amorós, 2009; Cagnolati y Femenias, 2010).

Simone de Beauvoir (1908-1986)

De ese extenso y rico ensayo, examinaré brevemente solo tres cuestiones fundamentales. Me detendré en primer término en el método progresivo-regresivo que de Beauvoir implementa para iluminar la situación de la mujer; luego en la adaptación y adopción de la dialéctica hegeliana del amo y el siervo para dar cuenta de la inferiorización histórica de la mujer; y por último, en su elaboración de la noción de situación, que toma distancia crítica de la versión de Jean Paul Sartre. De Beauvoir comparte con sus compañeros existencialistas temas, preocupaciones, militancia política y aspectos metodológicos generales, pero, al contrario de lo sostenido algunas veces, no es ni su seguidora ni su mera continuadora. Su obra tiene un perfil propio, y en algunos casos anticipa cuestiones que tanto Sartre (su compañero de vida) como Merleau-Ponty desarrollaron de modo independiente en sus propias obras.

De Beauvoir logró estructurar filosóficamente –y reinstalar– la *cuestión de la mujer*, que luego de obtener el derecho al voto tras la Segunda Guerra Mundial (objetivo de las luchas de las sufragistas) había perdido peso.

No sin dificultades, solo Nueva Zelanda había concedido el voto a las mujeres a fines del siglo XIX, en 1893. En EE.UU., las mujeres al fin ganaron el derecho al voto en toda la nación en 1920 y dos años antes lo habían obtenido las británicas, pero con restricciones. Los soviets dieron el voto a las mujeres en 1917 y en la España republicana se otorgó en 1932. En Ecuador y Uruguay las mujeres accedieron al voto también en 1932, pero con algunas limitaciones. En Occidente, como se sabe, la Segunda Guerra Mundial puso a prueba a la población europea en general, al punto que en los últimos años de la contienda –sobre todo a partir de 1943– los batallones de mujeres ganaron presencia, especialmente en el frente del Este, y no solo como personal sanitario (al estilo Florence Nightingale) sino como aviadoras, tanquistas, estrategas, francotiradoras, entre otros trabajos "masculinos" que debieron asumir. Svetlana Alexiévich, Premio Nobel de Literatura 2015, da buena cuenta de ello en sus libros *La guerra no tiene rostro de mujer* (2016) y *Últimos testigos* (2016).

¿Por qué me detengo en esto? En los países involucrados en la contienda, si aún no se les había concedido, las mujeres lo obtuvieron como una suerte de "premio" por los servicios de guerra prestados: si eran iguales para defender a la patria y morir por ella, debían ser iguales en derechos ciudadanos. Tal fue el caso de Francia. Por extensión, el resto de los países occidentales en los que las mujeres aún no votaban, lo otorgaron quizás en reconocimiento por la larga lucha mantenida para conseguirlo, como fue el caso de la Argentina. Sin embargo, las estructuras sociales no se modificaron y los derechos recién adquiridos muchas

Sufragistas en Nueva York, 1913

Segunda Guerra Mundial (*circa* 1944). Mujer inglesa (izq.), mujeres rusas (der.).

Francesas en protesta pública (sin fecha)

Segunda Guerra Mundial (*circa* 1944). Mujeres italianas.

veces no impusieron en la práctica los cambios esperados. En ese contexto, Simone de Beauvoir reinstaló la cuestión de la mujer no ya en términos de votar o no votar, sino al mostrar cómo la exclusión histórica de las mujeres de la ciudadanía en general, de la historia y de la ciencia, se había construido sobre la base de argumentos filosóficos que debían analizarse en forma crítica para desmontarlos. No era tiempo de reclamos que dependieran del beneplácito de los gobiernos de turno, sino de hacer visible cómo los legítimos derechos de las mujeres les habían sido históricamente sustraídos o negados con diversas estrategias argumentativas, de las que la filosofía no era ni ajena ni inocente. En su obra autobiográfica *La fuerza de las cosas* (de Beauvoir, 1962; de Miguel, 2009) de Beauvoir recuerda un diálogo con Sartre:

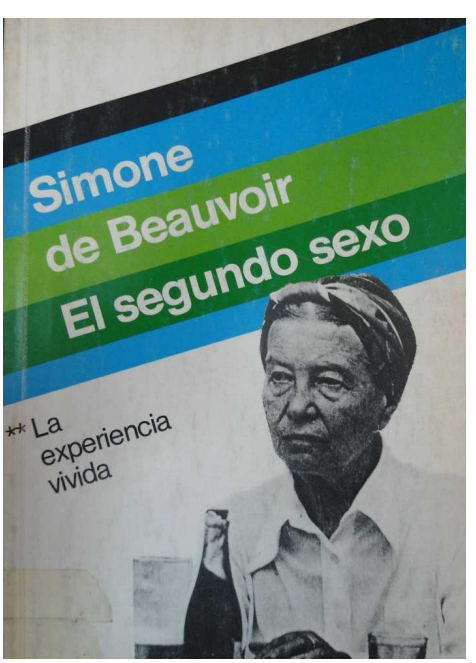
> —¿Qué había significado para mí ser mujer? Nunca había tenido sentimientos de inferioridad. Mi feminidad no me había molestado en nada. Para mí, le dije a Sartre, eso no había sido nunca un problema.
>
> — Pero de todas maneras, Castor, tú no has sido criada de la misma manera que un niño. Deberías analizar eso… (tomado de de Miguel, 2009, p. 122)

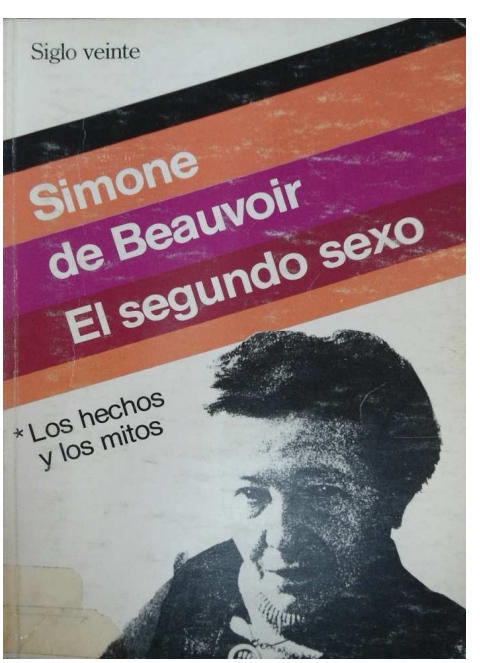
De Beauvoir escribe *El segundo sexo* (1949) con una idea fundamental que hace las veces de hilo conductor, y que analiza a lo largo de toda la obra, cuya cita tomamos nuevamente del artículo de Ana de Miguel: "A un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación singular que ocupa el género masculino en la humanidad. Que sea hombre, es algo que va de suyo. Un hombre está en su derecho siendo un hombre, la mujer es quien tiene que justificarse (…) Él es el Sujeto, lo Absoluto; ella es lo Otro" (2009, p. 123). ¿Qué significa ser "lo otro" del varón; del Uno, del Sujeto? ¿Y por qué su situación es estar en las sombras?

Simone de Beauvoir es la primera filósofa que aporta un método para examinar causas y consecuencias de la situación de las mujeres. Para buscar una respuesta, me detengo en uno de los tres ejes que vertebran su obra: el método progresivo-regresivo. A grandes líneas, tal como la filósofa lo emplea, constituye un modo de reconstruir y esclarecer la experiencia vivida desde la propia hermenéutica existencial, comenzando con un análisis regresivo desde la situación presente (se refiere al momento en que escribió la obra) del hecho o del acontecimiento. Para la tarea que se propone, de Beauvoir establece su método progresi-

Tapa de la primera edición en castellano.

Buenos Aires, Psiqué, 1954





Tapas de los dos volúmenes de la tercera edición en castellano. Buenos Aires, Siglo XX, 1987

vo-regresivo de modo esquemático, mientras que un desarrollo más elaborado del mismo se encuentra en "Cuestiones de método", con el que Sartre inicia su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) (Casale, 2010). Sin embargo, ambas versiones, aun cuando son afines, permiten establecer algunas diferencias (sobre las que no me extenderé) vinculadas a cómo entender las nociones de "acontecimiento" y de "situación" (Casale, 2010, pp. 47-54). En principio, de Beauvoir reconoce que es imposible sustraerse a la trama del devenir, donde todo acontecimiento adquiere significación. Por tanto, es necesario entenderlo en forma diacrónica y sincrónica. Es decir, el método debe dar cuenta de la "facticidad en que las mujeres se ven obligadas a existir" o, en otras palabras, "de las condiciones que definen la inserción de las mujeres en lo real" y de cómo se llegó a esa situación (Casale, 2010, p. 49). La primera fase del método es regresiva, e implica un análisis histórico-fenomenológico de las condiciones que hacen posible la existencia de las mujeres tal como se da en una cierta sociedad. En dicha fase se establecen los puntos de referencia conceptuales que configuran una cierta forma de vida, porque no es posible comprender un hecho, un acontecimiento, si no se hace un estudio detallado de su contexto y del modo en que se entramó en el orden temporal. Por eso, cuando se interroga por la subordinación de la mujer, se pregunta: ¿de dónde le viene esa sumisión? Pregunta no ingenua que indica la dirección a seguir: paradójicamente, ir *hacia atrás*, reconstruir la historia de la sumisión de las mujeres a partir de la deconstrucción de las teorías que la sostenían y la valorización de sus luchas para superar esa inferiorización. En la introducción de *El segundo sexo,* de Beauvoir advierte que si bien no es posible dar cuenta del momento inicial de esa sujeción, en todo caso sí lo es conjeturar sobre sus causas. Hipotéticamente, esa historia puede reconstruirse no solo respecto de las fuentes que revelan información sobre el pasado sino, en particular, sobre la naturaleza misma del estado actual de cosas.

Con gran esfuerzo analítico, recupera una compleja red de escritos provenientes de disciplinas diversas –filosofía, psicología, historia, antropología, biología– para dar cuenta de cómo ese entramado discursivo confluye en mostrar que la "esencia femenina" carece de historia, tiene una subjetividad inferior y no ha contribuido a "la Humanidad" más allá de la reproducción de la especie. Al mismo tiempo, de Beauvoir halla en cada época y civilización legislaciones que prohíben aquello que se supone que las mujeres no pueden hacer dadas sus incapacidades naturales: estudiar, trabajar, escribir, administrar… lo cual llama la atención porque no deja de ser contradictorio. Los breves períodos en los que las mujeres se destacan le permiten rechazar la hipótesis de la linealidad progresiva de la historia, y recuperar la dialéctica hegeliano-marxista y los escritos de Engels sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Su conclusión es que distintos campos de creencias y de saberes confluyen en un "eterno femenino", que no es más que un modelo normativo-represivo cuyos presupuestos se deben examinar y desarticular.

Para de Beauvoir, entonces, es imperioso reconocer las formas en que la opresión se materializa en toda su complejidad y, al mismo tiempo, en toda su singularidad: cada mujer singular es su *cuerpo vivido*. Porque si bien el análisis regresivo muestra una de las caras del hecho, no lo hace de manera completa. Para registrarlo completo es imprescindible circunscribirlo, localizarlo y darle perspectiva a fin de mostrar el proceso que le dio su configuración vigente. A partir de ahí, reconoce que el campo de posibilidades es inmenso y contiene sus propias reinvenciones; porque todo hecho en el ámbito humano está abierto y conforma una compleja red entre el individuo y el grupo, considerados como un todo (Sartre, 2004). Precisamente, la indeterminación del hecho traspasa los límites de la faz analítica-regresiva para abrirse a la dimensión sintética-progresiva.

Esta segunda fase sintético-progresiva trabaja sobre el modo actual en que viven las mujeres como miembros de una sociedad dada. En otras palabras, de Beauvoir reconstruye cómo, bajo aquellas condiciones,

las mujeres viven ahora esta vida presente. Su interés es explicitar y comprender las mediaciones que dan lugar (en sentido hegeliano) a lo concreto singular. De esta manera, le importa dar cuenta de las *instancias mediadoras* que han hecho posible *este* estado de cosas. Sobre la base del comportamiento actual de las mujeres –en cuanto resultado de la experiencia vivida bajo ciertas condiciones– intenta reconstruir cómo se llegó a esta situación. Para ello, desenmascara los elementos ideológicos que fundan los hechos actuales. En ese sentido también, la segunda parte de *El segundo sexo* se puede entender como la tarea de llevar a cabo el aspecto sintético-progresivo del método (López Pardina, 1994; Casale, 2010). Al poner de manifiesto las múltiples formas singulares que asume la situación de opresión, de Beauvoir puede al mismo tiempo vislumbrar un proyecto superador. En efecto, cada situación ofrece infinitas opciones; sin embargo, para que cualquier proyecto tenga sentido, es imprescindible establecer un mínimo de autonomía para la mujer, porque allí donde se presenta el acontecimiento de su opresión, se revela al mismo tiempo su punto de fuga. En otras palabras, el modo en que a cada mujer se le revela la opresión, también lo hace su carácter contingente y reversible. Este descubrimiento es un mérito indiscutible de de Beauvoir. Cada mujer juega un papel irremplazable en su situación; despejar ese papel implica la autoconstrucción de cierta autonomía, conlleva hacerse cargo de que la situación nunca absorbe por completo ni al individuo ni al grupo; a partir de ese resto de indeterminación contingente se construye la autonomía. Como para todos los existencialistas, también para ella cada sujeto tiene siempre un margen de maniobrabilidad, un resto que le permite instaurar nuevas leyes para invalidar, contrarrestar, reformar, rechazar o conservar la legalidad de una cierta opresión. Esto sin duda supone un posicionamiento ético, que la filósofa había explorado dos años antes en *Para una moral de la ambigüedad* (1947), obra en la que examina las posibilidades de libertad de los individuos, en especial de las mujeres. Allí hace un llamado a enfrentar al mundo y relacionarse con los demás desde una libertad individual que se proyecte comprometida con aquel. La libertad es ante todo fáctica porque son los hechos, la situación, la que amplía o cierra los espacios de libertad, que lejos de ser absoluta, se debe asumir responsablemente en todos y cada uno de los actos. Por eso, en la introducción de *El segundo sexo* alerta sobre la responsabilidad ética de cada mujer ante su situación, y marca una línea moral entre complicidad, consentimiento y rechazo.

Cabe destacar que a este método progresivo-regresivo, la filósofa suma una muy peculiar compresión de la dialéctica hegeliana del amo y el siervo, que reinterpreta en términos de la opresión de la mujer. La mayoría de los estudios que investigan la influencia de Hegel en la filosofía de de Beauvoir se centran en *El segundo sexo* y en especial en el vínculo que se establece entre la dialéctica del señorío (comúnmente conocido como "amo"), la de la servidumbre (siervo/esclavo) y las relaciones de dominación y servidumbre de conciencias sexuadas. Sin embargo, muy recientemente se han escrito algunos valiosos estudios sobre las relecturas hegelianas de la filósofa en otros de sus ensayos: *¿Para qué la acción?* (1944) y *Para una moral de la ambigüedad* (1947) (Abellón, 2017). De Beauvoir parte de la dialéctica hegeliana de la "Autonomía y dependencia de la Autoconciencia", conocida como dialéctica del amo y el siervo (Hegel, [1807] 2004, A IV), no con fines exegéticos, como es habitual, sino como método para sus propias elaboraciones. En ese sentido, la resignifica en términos de Uno (varón), Otra (mujer) (López Pardina, 1998). Según esta interpretación, el varón es lo esencial y el Sujeto (Uno), y la mujer lo inesencial (lo Otro). De ese modo, construye una fundamentación teórico-filosófica que da cuenta de cómo la historia se ha desenvuelto según una dialéctica Uno-Otro que ha excluido a las mujeres del orden de la historia y, en general, del orden social y político. Escéptica respecto del mito del matriarcado originario al que adhieren Johann Jakob Bachofen (en *El matriarcado,* 1861) y en parte Engels, entre otrxs, de Beauvoir considera que no solo todas las sociedades conocidas son patriarcales, sino que el matriarcado originario es un mito compensatorio afín al del paraíso perdido, que

no distingue entre matrilinealidad y matrilocalidad como modalidades que no necesariamente implican poder político estructural. Por tanto, el patriarcado como estructura universal le permite asimilar a la mujer al esquema hegeliano, según el cual –tal como ella lo entiende– históricamente funcionó como un "segundo" sexo. Dado que se ha hecho cargo de la tradición judeocristiana que sostiene que el "primer" sexo "creado" fue el varón (Adán), y luego se creó a la mujer (Eva) de su costilla, Occidente prioriza al primero y devalúa a la segunda. Como Sartre y Merleau-Ponty, también de Beauvoir toma de Hegel esa dupla dialéctica Uno-Otro, pero para darle un juego propio y original. Sabemos que el Otro, en la dialéctica de la autoconciencia de Hegel, está representado en la figura del siervo y es un momento que atraviesa el Espíritu en su recorrido autocognoscitivo para alcanzar el saber Absoluto. Como con sagacidad lo advirtió Engels –al que la filósofa remite críticamente–, las mujeres fueron, por su capacidad productiva y reproductiva, las primeras esclavas de las sociedades patriarcales. Probablemente por esa razón, de Beauvoir las asimila al siervo de Hegel y presupone entonces que en esa lucha por el reconocimiento, la conciencia pasa por la experiencia de una relación de desigualdad, dominación y servidumbre. Simplificando mucho: en la lucha a muerte por el reconocimiento, quien teme perder la vida (y experimenta que le es tan esencial o más que la autoconciencia) se torna siervo; en cambio, quien arriesga la vida, pues no teme perderla (porque ser conciencia de sí y para sí es lo más importante), se torna amo. Es decir, es amo quien ha arriesgado la vida en la lucha, ha preferido la libertad a la vida misma; y es siervo quien, por temor a la muerte, considera que la vida le es tan esencial que elige la servidumbre frente a la posibilidad misma de arriesgarla por la libertad, entendida como autoconciencia. Al respecto, algunos estudios enfatizan la imposibilidad del reconocimiento definitivo, dada la imposible satisfacción definitiva del deseo, incluso en forma de "deseo de reconocimiento" (Burgos, 2008, pp. 21-22; Femenias, 2013, p. 355). Pero en el caso de las mujeres, su exclusión es total; no juegan siquiera el juego del reconocimiento. Por el contrario, en tanto arriesgan la vida al darla, quedan relegadas o excluidas del espacio público de reconocimiento. Incluso, según la descripción fenomenológica de de Beauvoir, la mujer que ocupa el lugar del siervo se reconoce en el varón y depende de él: su reconocimiento le viene del marido como esposa, del padre como hija, de la sociedad como madre de hijos varones, etc. La historia transmitida muestra que las mujeres han vivido subsidiariamente al estatus de los varones, identificándose con sus intereses y sus proyectos de modo voluntario o compulsivo. No en vano en el siglo XIX James Mill sostenía que:

> (…) todos los individuos cuyos intereses están indiscutiblemente incluidos en los de otros individuos pueden ser excluidos de Derechos Políticos, sin inconveniente alguno. Desde esta perspectiva puede considerarse a todos los niños, hasta una cierta edad, cuyos intereses están incluidos en los de sus padres. Y también a las mujeres ya que puede considerarse que los intereses de casi todas ellas están incluidos o bien en los de sus padres o bien en los de sus esposos (James Mill, 1821, nuestra traducción).

Así, de Beauvoir reconoce que ni histórica ni filosóficamente las mujeres han sido vistas como un sujeto autónomo, no han entrado al juego de la autoconciencia; por el contrario, han quedado subsumidas al sujeto varón, tal como las legislaciones lo han mostrado en el curso de la historia y hasta tiempos recientes (y aún hoy en muchos países no occidentales). Como los lenguajes se sancionan en el ámbito público, ese rasgo es productor-reproductor de los generolectos que detectó Gabriela Castellanos. Desde la perspectiva de de Beauvoir, esto favorece que los varones se autoconstituyan, a la vez, en el universal del genérico humano (hombre) y en el particular, como los *varones* de la especie. Este solapamiento del universal y de la parte hace invisibles a las mujeres. A lo largo de la historia, salvo excepciones (reinas, santas, amantes famosas) dado que "hombre" y "humanidad" se solapan, las mujeres quedan subsumidas en el imaginario masculino, se les sustrae la calidad de sujetos (autónomos) y,

en consecuencia, su libertad, su proyecto y su capacidad de ser-para-sí. Además, esa falacia, que denominó "falacia nominal" –y que suele identificarse como *pars pro toto*–, puede rastrearse con facilidad incluso en el orden legislativo, como lo ha destacado Frances Olsen (Ruiz, 2000, pp. 25-42).

En efecto, Olsen (2000) considera que desde los orígenes del pensamiento clásico –recuérdese la tabla de opuestos que consigna Aristóteles en su *Metafísica* (986a)– el pensamiento se ha estructurado a modo de series complejas de pares opuestos; por ejemplo, activo/pasivo, racional/irracional, pensamiento/sentimiento, razón/emoción, cultura/naturaleza, poder/sensibilidad, entre otros. Estos pares implican dos esferas o polos opuestos, cuyas principales características –siempre según Olsen– son: a) los dualismos se sexualizan, una mitad de la tabla se considera masculina (activo, racional, etc.) y la otra mitad, femenina (pasiva, irracional, etc.); b) los términos se jerarquizan, y lo identificado como masculino se considera superior, mientras que lo femenino se considera inferior; c) el derecho y la ley se identifican con lo masculino. Así, la división entre masculino y femenino articula sistemas duales de pensamiento, que excluyen terceras posibilidades (principio del tercero excluido). Tal como lo muestra de Beauvoir, los varones se han identificado con la razón, la cultura, el poder, lo objetivo, lo abstracto y lo universal, mientras que las mujeres han sido históricamente identificadas con lo irracional, lo pasivo, las emociones, la naturaleza, la sensibilidad, lo subjetivo, lo concreto, lo particular. En suma, la dicotomización es tanto descriptiva como normativa, y actúa *a priori* en cuanto a expectativas y cualidades de todos los seres humanos, de ahí que las mujeres hayan quedado por lo general valoradas como "menos que" o inferiores respecto de los varones.

En las páginas que siguen aportaré numerosos ejemplos sobre el lugar dado a las mujeres, pero a modo de anticipo traigo ahora a colación un caso que nos compete especialmente como Estado. Leo al azar en internet:

- En 1912 se sanciona la Ley Sáenz Peña (Ley 8.871) (…) que estableció *el sufragio universal, secreto y obligatorio* a través de la…

- (…) la importancia de la Ley Sáenz Peña: (…) desecha el voto calificado y establece el *sufragio universal, secreto y obligatorio, jerarquizando también la representación…*

- La *Ley Sáenz Peña* sigue siendo a 102 años de su aprobación *uno de los pilares de la democracia argentina*, dado que legisló sobre el voto…

La Ley Sáenz Peña no era universal, ya que las mujeres no votaban; de modo que como "pilar" de la democracia era bastante endeble. Sin embargo, más de cien años después y de manera acrítica se sigue repitiendo un error que ya hace muchas décadas ha sido desvelado, por ejemplo, bajo la figura de la falacia nominal que señaló de Beauvoir en 1949.

En conclusión, según Simone de Beauvoir es preciso que las mujeres restituyan para sí mismas los modos (métodos), los hechos (la historia), la libertad (en la calidad de sujetos de proyecto propio). Para ello, en *El segundo sexo* desarticula los presupuestos de tres concepciones fundamentales de "la mujer" en aras de su liberación. El primer presupuesto que rechaza –junto con los demás existencialistas– es el esencialismo: las posiciones esencialistas, sostiene, han "construido" a las mujeres ahistóricamente, fijadas en ciertos rasgos considerados eternos e ineludibles y englobados dentro de la categoría difusa de femineidad, tan cantada por los poetas. El segundo es la falsa creencia de que el psicoanálisis freudiano es objetivo y no una construcción histórica y patriarcal más de la cultura imperante. En efecto, bajo la suposición de su "objetividad científica" tacha de *fálica* a cualquier mujer que busque constituirse en un sujeto autónomo; es decir, las considera masculinas, cuando no anormales.

Por último, de Beauvoir denuncia que la revolución del proletariado no lo fue por igual para proleta-

rios y proletarias. Las clases sociales –y la obrera no es una excepción– están atravesadas por el dimorfismo sexual; o sea por relaciones de dominación, estructural e históricamente establecidas entre los sexos, que las atraviesan como un resabio estamentario en las sociedades modernas. La experiencia histórica de muchas revoluciones (paradigmáticamente, la Revolución Francesa de 1789 o la bolchevique de 1917) muestra que las mujeres pasan de revolucionarias a sumisas amas de casa sin haber obtenido beneficio alguno de la puesta en riego de sus propias vidas. Nuevamente es Svetlana Alexiévich (2013) quien da buena cuenta de ello.

Por su parte, el examen del concepto de "situación" de de Beauvoir es muy ilustrativo. Aborda esta noción especialmente en *Phyrrus et Cineas* (1944) –traducido como *¿Para qué la acción?*– y remite a *El ser y la nada* de Sartre, publicado un año antes. Sin embargo, su conceptualización se despega con claridad de la de Sartre. La noción de situación es fundamental en la filosofía de ambos, y también una de las más discutidas entre ellos, según lo relata la misma de Beauvoir (1950) en sus *Memorias.* En *El ser y la nada* la situación aparece vinculada a la noción de libertad, de modo tal que no hay *libertad* sin *situación* ni *situación* sino por la *libertad*. Para Sartre, la conciencia humana es una nada: un ser "que no es lo que es y es lo que no es"; por tanto es pura libertad que se encarna en los proyectos y se define en situación.

Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir (*circa* 1967); el "Tribunal Russell-Sartre" se creó para juzgar los crímenes de la guerra de Vietnam. Sus fallos no eran vinculantes, pero sí éticamente valiosos.

La *situación* es, para el filósofo francés, el producto de la contingencia del "en-sí" y de la libertad, y es con lo que cada quien *carga* para realizarse como proyecto. En todos los casos, la libertad es absoluta; no hay situación privilegiada; no hay situación alguna en la que su peso asfixie la libertad que nos constituye (Sartre, 1943, p. 572). Incluso el esclavo es libre para romper sus cadenas si elige la rebelión.

Para de Beauvoir, en cambio, la libertad es algo constitutivo de la realidad humana, aunque las posibilidades concretas de cada quien para realizarla son finitas y, además, pueden aumentar o disminuir desde "afuera". Es decir, desde "los otros". En *¿Para qué la acción*? distingue entre la libertad sin más (constitutiva de todo ser humano) y la *posibilidad* (*puissance*) de libertad (que es concreta, finita, y aumenta o disminuye). Incluso, sostiene, si bien sobre la libertad constitutiva de los prójimos no se puede incidir, sí se puede hacerlo sobre sus posibilidades concretas de ejercerla. Es decir, "desde afuera" se puede aumentar o disminuir de hecho la libertad de otros, y por eso advierte "el que no tiene trabajo, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo […] pero […] yo que me abstengo de ayudarles, soy el rostro mismo de su miseria […] yo soy la facticidad de su situación" (1947, pp. 330-331).

De modo que las relaciones con los otros encierran la peculiaridad de que, si bien no se puede incidir en el sentido de sus fines, sí se puede, en cambio, hacer lo propio en la posibilidad de su cumplimiento. Cada quien influye en la configuración de la situación de los demás. Por eso, para de Beauvoir, la situación posibilita o coarta la libertad, la ensancha o la comprime.

Tan es así, que en *Para una moral de la ambigüedad* (1947) establece una jerarquía de situaciones: "Las situaciones que la libertad desvela a través de su

proyecto (...) no aparecen como equivalentes; la libertad establece como privilegiadas las que le permiten realizarse como movimiento indefinido" (p. 45). Esta noción de situación es la que utiliza en *El segundo sexo*. Así, la situación limita el alcance de la libertad. Por tanto, su noción es más opaca que la de Sartre, dado que no se interpenetra con la de libertad, pero también es menos metafísica. Incluso, para de Beauvoir, ese límite puede hasta constituirse en una barrera insuperable para el sujeto; de ahí que establezca una jerarquía de situaciones constituida por diferentes grados de posibilidad de cumplimiento de la libertad. Las situaciones en las que la libertad se cumple al máximo son "privilegiadas". Otras, como la *situación* de esclavitud, la de las mujeres en un harén, la de los totalitarismos, etc., suponen una realización mínima de la libertad.

En la introducción de *El segundo sexo,* la filósofa retoma esta caracterización de la libertad. Por eso, la libertad de las mujeres puede modelarse desde afuera por los otros que constituyen la facticidad de su situación. Por ello también, la libertad no es equivalente a la situación. Cuando una mujer no puede ejercer su libertad plenamente, debido a los límites que le son impuestos desde afuera, le es infligida una degradación a su trascendencia y se la empuja a la inmanencia. Cuando esto es así, desde un punto de vista ético no es culpable; no se trata de un caso de mala fe sino, por el contrario, de una existencia degradada en la que intervienen elementos externos que configuran el hecho. En términos sartreanos, la mala fe (*mauvaise foi*) remite a un fenómeno según el cual un ser humano se niega a su libertad absoluta, a hacerse cargo de ella, y elige comportarse como un objeto inerte (*cosificarse*) o transferir su responsabilidad a otros. Para de Beauvoir, la frustración y la opresión de la que habla revelan la asimetría Uno-Otra, no la mala fe de las mujeres. La construcción de relaciones simétricas y recíprocas es la única salida a la opresión y a la mala fe como mengua de la libertad de los seres humanos en general, y de las mujeres en particular.

En sus *Memorias*, de Beauvoir escribe:

> Toda mi historia me había preparado para ello; desde la infancia mi temperamento me había llevado a dar crédito a mis deseos y a mis elecciones. Y entre las doctrinas que me habían formado intelectualmente había elegido las que reforzaban tal disposición (1950, p. 629).

Así configuró un existencialismo propio, no intercambiable con ninguna de sus fuentes; aunque, en todo caso, por su tratamiento del cuerpo está más próximo al de Merleau-Ponty que al de Sartre. Resumiendo mucho, en la introducción de *El segundo sexo,* cuando anuncia que la base de su investigación es la moral existencialista, la sintetiza en cinco proposiciones fundamentales: todo sujeto se afirma como trascendencia a través de sus proyectos con otros; el sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación hacia otras libertades; no existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto; cada vez que la trascendencia cae en inmanencia hay degradación de la existencia en el "en-sí"; de la libertad, en facticidad. Esa caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de frustración o de opresión. Y concluye que en ambos casos es un mal absoluto.

Esta posición le permite explicar la relación asimétrica varón-mujer (Uno-Otra) en la cual la libertad de la mujer se ve menguada por el afuera constitutivo. La tensión que experimenta la mujer de alienación-frustración es una reacción frente al varón que la define como su posesión y la desplaza hacia la inmanencia. La relación de *desigualdad en la reciprocidad* se produce porque el varón limita su libertad. Esa desigualdad en la reciprocidad muestra el poder que en la sociedad tienen los varones y lo masculino, en principio porque el poder político está en sus manos. Pero al mismo tiempo, como ese vínculo es histórico y social, puede ser superado. Esta superación es precisamente el objetivo que de Beauvoir identifica como una utopía alcanzable. El "destino" de la mujer es reversible, modificable; o, en sus términos, las condiciones de su situación son modificables, mejorables, superables, tal como lo sintetiza en sus conclusiones de *El segundo sexo.*

Más aún, ni oprimido/a ni opresor inventan la opresión; el problema es estructural y no individual. La opresión es una institución y aunque la de la mujer no es equiparable a la del esclavo salvo en ciertos aspectos puntuales (entre los esclavos también hay mujeres), en todo caso, la opresión es inducida, inventada y producida por el varón. Es un hecho cultural y una relación de alienación que la mujer ha aprendido a través de una educación diferencial; se la ha socializado a lo largo de la historia en "complicidad recíproca". Por tanto –concluye de Beauvoir– no ha habido lucha por el reconocimiento en sentido estricto; no ha arriesgado la vida como el amo, ni se ha negado a hacerlo como el esclavo: ha arriesgado la vida dando vida (embarazo y parto), y ha crecido aceptando las reglas de su cultura. Para la filósofa, esto implica que en ciertos casos la mujer ha rehuido comprender su situación bajo ciertas figuras de la mala fe: la narcisista, la enamorada y la mística, que no son figuras ético-ontológicas sino socioculturales, que se generan por la opresión de un sexo sobre el otro y constituyen una injusticia infligida.

> Cada vez que releo a Simone de Beauvoir y contrasto mi relectura con lecturas recientes de otras teóricas feministas, postmodernas o no, me viene con fuerza a la mente aquel viejo dicho: "lo que no es tradición es plagio", y resuena con todo su sentido (Amorós, 2009, p. 9).

Así comienza la estudiosa española un artículo en homenaje a la filósofa francesa, reconociendo en ella no solo la originalidad que, sin duda, caracterizó su obra, sino –y como nota destacada– el hecho de haber generado una nueva genealogía femenina. Cuando la misma de Beauvoir se pregunta por el sentido de traer nuevamente a debate el problema, se justifica afirmando que la cuestión de la mujer debía ser examinada una vez más, porque los logros eran a todas luces insuficientes: en cuanto al número, las mujeres seguían siendo más que los varones entre los pobres, entre los analfabetos, entre los desprotegidos, entre los dependientes afectiva y emocionalmente. Por eso la pregunta clave era (y en buena medida sigue siendo) ¿cuál es el peso de la realidad, en todas sus dimensiones, para un ser humano mujer? Quizás el impacto de *El segundo sexo* fue tan fuerte porque de Beauvoir ofrece una primera respuesta madura, metódica y meditada, aunque –como suele suceder en estos casos– la primera reacción fue el silencio, luego la crítica y finalmente el debate y la discusión de las tesis más importantes de la obra. Incluso hoy, cuando hay que refutar o continuar, Simone de Beauvoir es referente ineludible.

Sesgos epistémicos y modelos políticos. Las "hijas" de Simone de Beauvoir

Hacia finales de la década de los 60 del siglo XX surgieron obras consideradas "hijas legítimas" de *El segundo sexo*, la mayoría en EE.UU. Quizás una de las primeras fue *La mística de la femineidad (The Feminine Mystique*, 1963) de Betty Friedan. La obra, sin pretensiones de universalidad, describe y analiza la situación de las mujeres estadounidenses de posguerra inmersas en las políticas *back to home*, que las desplazaban de sus lugares para dar esos puestos de trabajo a los cientos de veteranos que regresaban a casa una vez concluida la Segunda Guerra Mundial.

Friedan –psicóloga, madre de tres hijos y divorciada– describe la situación que experimentaban como "la enfermedad sin nombre", o lo que muchos años después se llamó "depresión del ama de casa". Se trataba del descontento generalizado que sufrían las mujeres en 1950 y principios de 1960 a pesar de estar "felizmente" casadas, tener hijos y una vida con todas las comodidades materiales que podía ofrecerles la tecnología de electrodomésticos que las exfábricas de armas, producían ahora. Ese vacío, esa clara conciencia de un deseo insatisfecho, y la presencia de nuevas políticas como el "*baby boom*", que les restaban autonomía y libertades conquistadas en los años 30 llevaron a Friedan a detectar que esa sensación de vacío e insuficiencia se debía a la necesidad de definirse en función de algo más que por el papel de esposas y madres. Añoraban su propia autonomía y un proyecto de vida por fuera de las tareas del hogar. Friedan observa en las cartas de lectoras de las revistas femeninas, los perfiles bien diferenciados de las mujeres de las décadas del 30 y del 60: si las primeras tenían expectativas y se mostraban independientes, las segundas solo expresaban su insatisfación e incertidumbre.

Ella misma recordaba cómo, en su propia vida, había abandonado una promisoria carrera para criar a sus hijos. Además reconocía en las mujeres jóvenes de los 50 y los 60 la misma inquietud que había tenido ante la necesidad de decidir entre ser esposa y madre, o profesional, disyunción a la que los varones nunca tuvieron que enfrentarse. En el capítulo cinco, tras criticar a Freud por el lugar que reservaba a las mujeres –por un lado, la belleza, el encanto y la dulzura; por otro, el concepto no probado de "envidia del pene" y la etiquetación como "neuróticas" de todas las mujeres que deseaban proseguir una carrera, entre otros– Friedan acuñaba el concepto de "mística femenina" (2016), nombre con el que objetivó la construcción del ama de casa en la imagen idealizada, completa y satisfactoria de "lo femenino".

De la mano de estas herramientas teóricas, la psicóloga estadounidense examinó otras sociedades, criticó el funcionalismo y la relación entre la biología y los mandatos sociales que condicionaron la vida de las

Betty Friedan (1921-2006)

mujeres de modo diferenciado que la de los varones. La educación jugó, entonces, un papel fundamental: ¿en qué y cómo se educaba a las mujeres? Sostuvo que la represión sexual con que se educaba a las niñas paralizaba su desarrollo emocional a una edad temprana. El punto neurálgico de esa situación era que no disponían de los conocimientos necesarios para autodefinirse a sí mismas como seres sexuados. La mística femenina las dejaba encerradas en un ideal de pureza más que en la dignidad igualitaria. Por eso, para alcanzar la condición de personas, las mujeres tenían que hacer una revolución: dejar de tener miedo y enfrentar sus capacidades aun a riesgo de ser desalentadas por el entorno, criticadas y hasta ridiculizadas. Las mujeres necesitaban –a su juicio– dejar de ser meras madres (marcadas en muchos casos por la insatisfacción del rol) para convertirse en personas con crecimiento emocional pleno, intereses propios, autonomía económica, autoestima y autorrealización. Reconoció, por último, que muchas mujeres luchaban contra los estereotipos de la mística femenina y evitaban quedar atrapadas en las redes de sus mandatos sociales.

La mística de la feminidad despertó lo que se ha denominado "la segunda ola" del feminismo estadounidense, y coincidió con los momentos más álgidos de la Guerra Fría. Denunció un malestar a la vez individual y colectivo respecto del rumbo que tomaba la sociedad de su época. Más tarde se la criticó fuertemente por su sesgo liberal, de clase media, burguesa y blanca. No obstante, siguió ofreciendo un interesante estudio sistemático de las repercusiones del *boom* de las políticas *back to home* que la era macartista implementó para las mujeres.

Luego de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, quizá el libro de Kate Millett, *Sexual Politics* (1969) –su tesis doctoral– sea la obra más influyente del siglo XX. Millett sintetizó en su frase "lo personal es político" uno de los más sugerentes pasajes –según Puleo, "análisis"– de la opresión entre los sexos (Puleo, 2005, p. 47).

A partir de la pregunta "¿De qué son vanguardias las vanguardias literarias?", la obra analiza a los escritores David Herbert Lawrence, Henry Miller y Norman Mailer. En la introducción general (capítulos 1 y 2) aporta los conceptos teóricos más significativos para el feminismo posterior, por lo menos hasta el de los años 90. En esa larga introducción establece su teoría de la "política sexual". Al respecto dice que "El dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, y se basa en el concepto más elemental de poder", y agrega: "El sexo reviste un cariz político, que la mayoría de las veces pasa inadvertido". Deslinda aspectos biológicos, ideológicos y psicosociológicos (1995, pp. 27-29) al analizar la influencia de la clase social y de la religión en la conformación de las características consideradas "naturales" de la sexualidad humana, y tacha al "amor romántico" de ser "un instrumento de manipulación emocional que el varón puede explorar libremente, ya que el amor es la única condición bajo la que se autoriza (ideológicamente) la actividad sexual de las mujeres" (1995, pp. 36-37; 45).

También define al patriarcado como un sistema básico de dominación sobre el que se asientan los sistemas racistas y de clase, que generan las diferencias fundantes en todas las relaciones humanas. El poder

Kate Millett (1934-2017)

patriarcal se encubre como protección y es estructural; es decir, no depende de este o de aquel varón, sino que constituye una estructura que cambia sus modos pero conserva la estrategia transhistórica y transcultural de la dominación. Haber nacido varón establece, a su juicio, una prebenda (o derecho) de nacimiento, que confiere una socialización diferenciada a varones y a mujeres. Así entendida, la "supremacía masculina" (ratificada por los principales mitos de la cultura occidental) es la base histórica de todas las estructuras sociales, políticas y económicas. El patriarcado es, por tanto, estructural e ideológico. Atravesado por el poder, adquiere modalidades culturales e históricas propias, abarca la socialización de ambos sexos e implica roles asignados socialmente y más o menos asumidos en lo individual, al punto de su naturalización. Los mitos, la historia transmitida, la estructura social –desde la familia a las instituciones de gobierno– apelan a lo que se denomina "principio de legitimidad" de la autoridad masculina, que permea los niveles económicos, psicológicos, educativos, y las clases sociales en general. Millett considera que Freud despreció la extraordinaria oportunidad que se le ofrecía de abrir un nuevo camino que denunciara la cultura patriarcal. En este sentido, prefirió santificar la opresión de las mujeres en nombre de ineludibles leyes biológicas y limitó la vida femenina al ámbito de la salud reproductiva, negándoles a las mujeres la posibilidad de superar el bajo nivel cultural que les confirió el patriarcado.

Definió, entonces, al género como el constructo histórico-socio-cultural y psicológico que se establece sobre el sexo, y así le dio al concepto un sentido técnico por ese entonces novedoso. La segunda parte de la obra es eminentemente histórica y su objetivo es aclarar cuestiones relativas a la transformación de las relaciones sexuales tradicionales experimentadas a finales del siglo XIX y principios del XX, para mostrar que su construcción, lejos de ser histórica, es cultural y social. En la tercera parte, Kate Millett se centra en consideraciones literarias. Estudia la obra de autores representativos de la vanguardia –Lawrence, Miller y Mailer– para responder a la hipótesis que guió su análisis: las literarias pueden ser vanguardias en todo *menos* en lo que respecta al sistema de dominación de sexo-género, que permanece cuasi intacto en sus obras, en las que describen la sexualidad y a las mujeres de manera patriarcal y sexista. Incluye en ese esquema al propio Oscar Wilde, quien a mediados de 1890 entabló una conflictiva relación con el marqués de Queenberry, que le valió un proceso por homosexualidad a la luz de la Criminal Law Amendement Act, y fue condenado. Exime del esquema patriarcal al genial autor Jean Genet, homosexual, ladrón y prácticamente un marginal, quien dio buena cuenta de sí en el *Diario de un ladrón* (1949).

Ahora bien, con los conceptos de igualdad y de patriarcado en mano, y desde el punto de vista de la teoría política, el libro más interesante de la década de los 60 es *Women in Western Political Thought* (1979) de Susan Moller Okin. ¿Por qué la relevancia? Es la primera vez que se analizan por fuera de los aspectos psicológicos, sociológicos o culturales, los modelos políticos *qua* estructuras de poder patriarcal. Es decir, desde el punto de vista de la filosofía política, Moller Okin examina los modelos funcionalista y contractualista, a los que añade un análisis muy cuidadoso de la filosofía de John Stuart Mill, el más progresista de los filósofos varones de su época, que desde su banca laborista en el Parlamento inglés apoyó con convicción la causa de las sufragistas (de Miguel, 1994). En el último apartado de su libro, Moller Okin examina a la familia como reproductora de desigualdades.

Una obra anticipatoria fue la de Sheila Rowbotham, *Hidden from History* (1976) –que no analizaré ahora–, donde se propuso estudiar cómo las mujeres quedaban invisibilizadas en los recorridos históricos tradicionales, con la excepción de reinas, santas y alguna amante famosa. No obstante, libro de la neozelandesa Susan Moller Okin constituyó un hito que podría enmarcarse en la inquietante pregunta: si las mujeres se integraran en pie de igualdad a los modelos

políticos vigentes, esos modelos ¿se consolidarían democráticamente o estallarían?

Para responder tal pregunta sigo su recorrido. En efecto, en 1989, Moller Okin vuelve a analizar la cuestión de la familia como el lugar de la reproducción de los roles sociales y de género. En *Justice, Gender, and the Family* se centra en la asimetría de las relaciones de poder en el interior de la institución familiar y en la circulación de bienes y cuidados tanto en el modelo orgánico como en el mecánico, tomados como tipos ideales o "ficciones heurísticas", para mostrar que en ambos casos el lugar de las mujeres es de alguna manera subalterno respecto del de los varones.

A continuación, con Moller Okin, revisaré el modelo organicista que Émile Durkheim denomina *funcionalista* (aunque no son exactamente lo mismo). El organicismo –tal como lo defendieron Platón y Aristóteles– supone que la *pólis* puede ser asimilada a un organismo en el que el todo es algo distinto y superior a las partes, de donde estas tomarían su sentido y su significación, sin que quede del todo claro si por "partes" se refiere (con las dificultades del caso) a individuos, a grupos o a estamentos. Es propio del organicismo concebir a la *pólis* en términos de su finalidad teleológica (interna) al bien. En palabras de Aristóteles,

> … todo se define por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas sino por *homonimia* (...) es evidente, pues, que la ciudad es natural y primera respecto del individuo; porque cada uno por separado no se basta a sí mismo, y se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación al todo. Y el que no puede vivir en la comunidad o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de ella, sino una bestia o un dios (Aristóteles, *Política,* 1253 a 24; Femenias, 1996, p. 36).

Susan Moller Okin (1946-2004)

Por otra parte, se considera al funcionalismo una teoría sociológica (no política) que pretende explicar los fenómenos sociales por la función que ejercen las instituciones en la sociedad, cohesionada por solidaridad orgánica. Si un cambio social particular promueve un equilibrio armonioso, se considera funcional; si rompe el equilibrio, es disfuncional, y si no tiene efectos, es no funcional (Durkheim, 1987; Merton, 2002, pp. 201-209).

Por otra parte: ¿fue feminista Platón? Esta pregunta se la formula George Vlastos, el famoso investigador de filosofía antigua, en el suplemento literario del *Times* en 1989. Sin duda, no había leído la obra de Susan Moller Okin (Santa Cruz, 1988; González Suárez, 1999), pues hubiera obtendido una fundamentada respuesta negativa.

La autora revisa brevemente la tradición griega de misoginia y el carácter homosexual de su educación general, que el mismo Platón presupone en sus diálogos (Moller Okin, 1979, I.1; Cantarella, 1991). Nuestra filósofa se refiere tanto a discusiones médicas cuanto a literarias. Por ejemplo, en *Las Euménides* de Esquilo, Zeus disputa a las mujeres su participación en la gestación instituyéndose en quien puede determinar ade-

más si un "brote" alojado en el útero prospera o no (la analogía semilla [semen]/tierra se mantiene hasta el presente). Adrianne Rich denominó a este tipo de gestos –presentes también en otras tradiciones– "el olvido de haber nacido de mujer"; es decir, la negación cultural de las mujeres como condición de posibilidad de la propia vida (Rich, 1986).

Respecto de Platón, Moller Okin se centra en el libro V de la *República,* donde el filósofo presenta su concepción sobre *el lugar de la mujer y de la familia* en el Estado ideal. Si bien el análisis de la filósofa es más extenso, me voy a centrar solo en la admisión de las mujeres como guardianas de la *pólis* y la comunidad de mujeres e hijos, ambas estrechamente relacionadas con la felicidad de la *pólis*, que Platón vincula a la función propia (natural) de sus habitantes y a la justicia.

Nuestra autora hace referencia al verdadero objetivo del arte de gobernar tal como Platón lo concibe, que no supone beneficiar a unos sobre otros sino lograr la mayor felicidad (*eudaimonía*) para la *pólis* en su totalidad (*República*, 420b), y es el modo en que Moller Okin conduce la mirada hacia una lectura *utilitarista* de la obra en su conjunto (1979, p. 28). El utilitarismo es una teoría ética que tiene su origen en James Mill y Jeremy Bentham, y que es retomada, reformada y completada por John Stuart Mill (1863). Como se sabe, asume tres propuestas: lo intrínsecamente valioso para los individuos; el mejor estado de cosas como la suma de lo valioso en su más alta expresión, y el deber hacer para alcanzar el mejor estado de cosas. De este modo, la moralidad de cualquier acción o ley se define por su utilidad para los seres sintientes en su conjunto. Así entendida, la utilidad se refiere a lo que es intrínsecamente valioso para cada individuo y para la totalidad. Se suele sintetizar al utilitarismo con la frase "el máximo bienestar para el mayor número de individuos". Ahora bien, con esto presente, Moller Okin vincula la felicidad con la concepción platónica de justicia, teniendo en cuenta la importancia que el filósofo heleno concede al ejercicio de la "función propia", tanto del individuo como del Estado.

Para Platón, la justicia consiste en que "cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza está mejor dotada" (*República* 433a; Santa Cruz, 1988); y así también "Hacer cada uno lo suyo y no multiplicar las actividades, eso es la justicia" (*República,* 433b). En otras palabras, cada uno debe dedicarse a una única actividad, la propia, que debe ser aquella para la cual su *naturaleza* lo capacita, y según sostiene, en una sociedad donde cada uno haga "lo que le es propio" implica asegurarse hacer lo que le corresponde. Y esa será la justicia.

Pero ¿qué es lo propio de cada quién? Se trata de justificar la admisión de las mujeres en la clase de los Guardianes. Una consecuencia de esa incorporación es la necesidad de impartir a varones y a mujeres una educación igualitaria. Para explicarlo, Platón parte del ejemplo de los perros guardianes: hembras y machos cumplen las mismas tareas; las hembras no se quedan en sus casas ni se ven imposibilitadas por los partos o la crianza de los cachorros. Pero para lograrlo hay que darles el mismo adiestramiento que a los machos. De manera similar, si se espera que las mujeres cumplan las mismas tareas que los varones, deben recibir una educación análoga. Es decir, las mismas enseñanzas en música, gimnasia, lo relativo a la guerra y también los ejercicios en la palestra (451d a 452d), tal como hacen los varones.

Nuevamente, cabe preguntar: ¿cuál es la "función propia"? En este punto Platón parece tener dos propósitos: asignar a varones y a mujeres las mismas tareas y alcanzar en la *pólis* la máxima felicidad anunciada. Moller Okin desglosa la justificación platónica según dos momentos en los que Platón se pregunta si ambas cuestiones son *posibles* (452e) y luego, si son *convenientes* (456c). La respuesta en ambos casos es afirmativa, aunque los argumentos que utiliza son diferentes. El primero es dialéctico; el segundo es considerado por Moller Okin "utilitarista". Respecto del primero, Platón justifica extensamente la educación igualitaria de varones y mujeres, pues es una posición novedosa

para sus oyentes. Asimismo, conjetura objeciones sobre la base de que en la ciudad cada cual debe cumplir una función acorde a su naturaleza y esta difiere entre mujeres y varones; por tanto, deberían cumplir tareas diferentes. Sin embargo, al contrario de la creencia general de su época, Platón, por boca de Sócrates, propone que ambos cumplan las mismas tareas porque no basta decir que la naturaleza del varón y de la mujer difiere; es preciso aclarar en *qué.* Para el filósofo, decir que mujer y varón tienen naturalezas diferentes es quedarse atrapado en el *mero nombre* sin discernir por las formas (454a). Pero, como varones y mujeres responden a la misma forma (*eide*) pueden cumplir las mismas tareas. Es decir, varones y mujeres no tienen naturalezas diferentes, en consecuencia, salvo la diferencia entre ambos –que es de carácter biológico (454d)– Platón muestra que tales diferencias no inciden en su capacidad para desempeñar tareas iguales. Su conclusión es que en ningún arte ni ocupación vinculada a la organización de la ciudad, varones y mujeres, tomados en conjunto, presentan diferente naturaleza. Discernir las formas muestra que a los efectos de la *pólis*, ambos sexos pueden cumplir con las tareas necesarias. Esta es la justificación teórica sobre la que Platón basa la admisión de las mujeres como Guardianas: no hay ninguna ocupación que concierna a la ciudad que sea propia de la mujer en cuanto mujer o del varón en cuanto varón (455d). Tomadas conjuntamente, muchas mujeres son mejores que muchos varones, y eso debe ser tenido en cuenta (455d).

Algunas estudiosas, entre las que se encuentra Julia Annas (1981), objetan la forma de los argumentos platónicos. Pero Moller Okin no se ocupa de los posibles errores argumentales. Por el contrario, recoge la conclusión de que el sexo desde el punto de vista de las actividades que por naturaleza están llamados a desempeñar varones y mujeres, no interfiere en su contribución al gobierno de la *pólis*. Las mujeres, en su conjunto, no poseen una esfera propia de acción en la sociedad; tampoco los varones. Solo los individuos ocupan "lugares" en la sociedad, por lo que *cada* mujer puede ocupar el lugar que le corresponda según sus capacidades: hay mujeres dotadas para la medicina, o para la música, la gimnasia, la filosofía o la guerra, así como hay mujeres capacitadas para ser Guardianas (455e-456a). Platón prueba dialécticamente que el criterio de la naturalidad y del discernimiento adecuado por las formas (*eide*) posibilita que la mujer desempeñe tareas de Guardiana al igual que el varón, con la sola restricción de que, dado que su naturaleza es más débil, cumpla tareas más llevaderas.

Luego de esto, el filósofo debe probar que cumplir con las mismas tareas no solo es posible, sino que además es mejor. Para ello apela a un argumento breve: hay hombres mejores y otros peores; también hay mujeres mejores y otras peores. No existe nada más ventajoso para la *pólis* que el que haya mujeres y varones dotados de excelencia (456e). Moller Okin considera utilitarista este argumento. No solo es naturalmente posible, sino que para Platón es socialmente útil que las mujeres sean admitidas como Guardianas. Por eso, se deben poner a su alcance iguales oportunidades que a los varones, sobre todo en educación pero también respecto de obligaciones familiares. De aquí que el filósofo sustituya a la familia nuclear por una comunidad de mujeres e hijos, que libere a las mujeres de la responsabilidad del cuidado.

El ideal platónico para lxs Guardianes de la *pólis* se basa en el proverbio "los amigos deben tener todo en común", afirmación que se dirige a la propiedad común de los bienes materiales, a los que –como bien señala Moller Okin– se agrega la comunidad de mujeres y niños. En palabras de la autora, "mujeres, niños y casas se mantienen como propiedad privada de los individuos" y los individuos son varones (1979, p. 31). Es decir, "mujeres y niños" son una subsección de las propiedades del individuo, sobreentendido como varón. La comunidad de mujeres y niños es una parte de la propiedad de la "gran familia" que es la *pólis*. Sobre esta base, la autora constata el hecho de que la disolución de la familia nuclear no modifica el lugar que mujeres y niños mantienen en la "gran familia"; es decir, su situación de ser propiedad de los varones –con su consiguiente cosificación– y no de ser propietarias

de sí mismas. Según nuestra filósofa, Platón identifica la abolición de la familia con la comunitarización de la propiedad, sin modificar el carácter de la dupla propiedad/propietario: las mujeres siguen siendo propiedad de los varones. No hay situación recíproca ni inversa; simplemente ya no son propiedad de *un* varón sino *de todos*, pero nunca se constituyen en propietarias ni de bienes materiales, ni de varones, ni de sí mismas. Es decir, los varones no adquieren en ningún momento un carácter de propiedad (es decir, de cosa), estatus que nunca pierden las mujeres. ¿Hay excepciones?

Como bien observa Moller Okin, el punto de mira parece desplazarse de la función propia y la igualdad de tareas al de propiedad. Por tanto, objeta también el ordenamiento platónico *conforme naturaleza*, y reconoce que la noción de "naturaleza", si bien tiene suma importancia como criterio de discernimiento dialéctico (*Fedro* 265e; *Política* 259d, 287c), no es clara, y sobre todo, no es unívoca. Años más tarde, Julia Annas distingue al menos dos sentidos del término naturaleza: por un lado, la *mera* naturaleza (en un sentido descriptivo) y por otro lado, la naturaleza como *ideal regulativo* (en un sentido prescriptivo). Esta distinción permite identificar formas *naturales* según las que se *puede* hacer algo, de otras según las que *se debe* hacerlo. El segundo sentido es regulativo, y en otras palabras significa que no todo modo es lícito para hacer algo, no porque no se pueda, sino porque no se debe (Annas, 1993, pp. 135-158).

Tal como lo señaló Moller Okin, Julia Annas también advierte que en ningún momento se tienen en cuenta ni los deseos, ni las necesidades, ni los derechos de las mujeres. Tampoco se considera su felicidad, salvo como "parte" del "todo", la *pólis*. Incluso solo se tienen en cuenta las mujeres aptas para ser Guardianas, que constituyen una excepción. Hasta cierto punto, tampoco preocupan a Platón los intereses y necesidades de los varones comunes en general, sino únicamente como parte de la *pólis*. En sentido estricto, solo lxs miembros del estamento de gobierno parecen tener una individuación completa; ese estamento incluye a las pocas mujeres que por sus capacidades son consideradas "excepcionales" y que por consiguiente son imprescindibles para la *pólis*. Como bien lo destacaron Moller Okin primero, y Annas después, Platón no propone nada específico como "justicia para las mujeres".

No obstante, algunas teóricas consideran que la admisión de las mujeres como Guardianas y la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres que defiende Platón, son *esencialmente justas* (Santa Cruz, 1988). En principio, tal como el filósofo la concibe, la justicia nada tiene que ver con derechos u obligaciones legales o con deseos y necesidades, ni con la felicidad de una clase especial de ciudadanos. Por el contrario, para Platón –según entiende Santa Cruz– la justicia consiste en el ordenamiento armónico de la *pólis*, resultado de que cada cual cumpla con su función propia, según su naturaleza lo destina. Para ello será preciso que reciba una educación adecuada a sus capacidades naturales. El argumento que prueba la posibilidad de admitir a las mujeres como Guardianas se funda en ese principio, establecido como justicia social.

Sin embargo, desde el punto de vista moderno, la subordinación de las mujeres o de los varones (*qua* parte) de la *pólis* (*qua* todo) muestra precisamente que lo prioritario no son los individuos sino la *pólis* misma como totalidad. En ese marco, cobran mayor relevancia nociones como "natural", "función propia", "mayor felicidad del todo", porque muestran un grado complejo de ambigüedad o indeterminación que, en consecuencia, previenen a Moller Okin de considerar "feminista" a Platón. Se suman a ello las consideraciones que hace en *Las Leyes* respecto de las mujeres comunes, las que no son excepción; la concertación eugenésica de matrimonios y la asignación de funciones diferenciales en relación con sus capacidades "naturales", entre otras. Es decir, la justicia consiste en la igualdad siempre y cuando se la entienda como proporcional o geométrica, que consiste en dar a cada cual lo *adecuado* a su naturaleza (*Leyes*, VI 757 a-e). Solo los Guardianes y el Consejo de Ancianos,[1] cuyo objetivo no son los individuos (varones o mujeres) sino el bienestar de la *pólis*

en general, pueden determinar la "función propia de cada quién". En las *Leyes*, entonces, sin dejar de lado el modelo de la *República*, Platón propone una vía no para el gobierno ideal sino para hombres comunes (V 739b-e; 746b-d; VIII 835c). En otras palabras, para las copias posibles, adaptadas a las exigencias de una sociedad real. Allí prioriza "el todo" al que cada "parte" (varón/mujer) debe subsumir sus deseos y sus cualidades, bajo la supervisión de lxs Guardianes y con prescindencia de sus propios deseos e intereses.

Ahora bien, las tradicionales divisiones excluyentes que pueblan la historia de la filosofía suelen identificar a Platón como "feminista" y a Aristóteles como "patriarcal". Ya vimos que Platón es "patriarcal"; Aristóteles también lo es, en una versión diferente de tipo paternalista. Desde el inicio, en su *Política*, Aristóteles se distancia de Platón. En primer lugar, distingue entre "familia" y "Estado". El Estado se rige por la Ley, la familia por los afectos, por eso el Estado no es –como en Platón– una "gran familia". La Ley (que es convencional) pone a los ciudadanos en pie de igualdad (otro problema es quiénes son ciudadanos, pero no lo trataré ahora). Aristóteles critica escuetamente la "comunidad de mujeres e hijos", subrayando que "muchas son las dificultades que tiene que las mujeres sean comunes para todos" (*Política*, 1261 a 9-12; 1261 b 19s; 1262 a 35-36). Sus argumentos se basan en la cuestión de la legitimidad de los hijos y la imposibilidad de su reconocimiento, lo que acarrearía problemas respecto de la legación de la herencia y —lo que a su juicio es más importante— el de la potencial cohabitación con las hijas si se desconoce quiénes son.

Algunos de los problemas detectados por Aristóteles son poco consistentes. Ni siquiera su objeción moral al incesto (es indecente) tiene base sólida en el sistema platónico. Parece que lo que lleva a Aristóteles a criticar a Platón es, en todo caso, el mayor peso que el individualismo y la propiedad tienen en su *Política*: cada varón debe tener *su* mujer y *sus* hijos, y debe poder identificarlos diciendo "mío". Es decir, avala la familia tradicional patriarcal monógama, a la que defiende afirmando que amar es "un exceso tal que se produce naturalmente hacia una sola persona" (*Ética Nocomaquea,* 1158 a 13). Sea como fuere, el varón es el "jefe" de la familia *natural* y rige sobre *su* mujer, *sus* hijos, *sus* esclavos, *su* arado y *sus* bueyes. Es decir, todas sus propiedades.

Aristóteles señala que la *pólis* es *naturalmente* anterior a la casa y a cada uno de sus habitantes porque el todo es anterior a las partes (*Política,* 1253 a 19). Si bien esa afirmación es problemática, porque hay que resolver en qué sentido afirma "primero" o "anterior" (*Categorías*, 12; *Metafísica*, V.11; *Física*, 260 b 15), suele reconocérsele prioridad en al menos dos aspectos: a) en completitud y b) en separabilidad y autosuficiencia. El matiz interpretativo de "natural" no impide comprender la relación *habitante/pólis* y la exclusión de la ciudadanía estricta de la mayoría de los habitantes de la *pólis*: mujeres, esclavxs, extranjerxs, etc. no son ciudadanos, salvo por extensión *qua* habitantes (Femenias, 1996). Queda claro, sin embargo, que quien no pertenece a la *pólis* o bien es bestia o bien es dios, porque se es humano solo en asociación con otros humanos *(Ética Nicomaquea*, 1097 b 11; *Política,* 1278 b 19) que son sus congéneres, para alcanzar los fines que lo vinculan, en última instancia, a lo divino y al amor de los dioses (*Ética Nicomaquea*, 1176 b 1179 a 25).

Ahora bien, Aristóteles afirma también que tanto en la naturaleza como en el arte, la finalidad (*telos*) determina la forma de los instrumentos, de los útiles y de los órganos. Es el fin el que exige los medios. Esto es así tanto respecto de los fines del hombre particular cuanto de los de la comunidad (*koinonía*) constituida por naturaleza para conseguir su propio *telos*: el Bien de todos o de la mayoría (*Política*, 1252 b 30-1252 a 1 ss.). Afirmaciones de este tipo le dan pie a Moller Okin para considerar también en un sentido utilitarista la propuesta aristotélica. En un plano ético, el varón (ciudadano, libre) tiene que bastarse a sí mismo para alcanzar lo que es mejor para sí y perfeccionarse; es decir, ser autosuficiente *(Política,* 1253 a 1). El fin último del Estado se alcanza, sin embargo, solo con la

participación de todos sus miembros (ciudadanos o no), en correspondencia con las funciones que a cada uno le son propias. Un Estado organizado de este modo alcanza sus límites naturales y la perfección de su forma. Llamo nuevamente la atención, con Moller Okin, sobre las nociones de *función propia* y de *natural*. En este caso, parece tratarse de un ideal ético-regulativo, como lo señaló Julia Annas.

Retomo la afirmación de que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de sus habitantes porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Por tanto, entiendo "primero" en el sentido de que la *pólis* es más "completa" que el individuo, pues solo allí el ser humano, en cuanto "animal político", puede satisfacer sus necesidades más allá de la *mera* existencia (*Política*, 1253 a 7; 1253 a 29; 1278 b 15; Femenias, 1996, pp. 34-36).

Ahora bien, solo es posible obtener algún tipo de reconocimiento si se cumple con la función propia, que en la mujer es la maternidad y el cuidado de la casa (a veces de los esclavos). Por eso las mujeres no tienen presencia propia en el Estado, salvo como "menores de edad", y, por ende, representadas por su padre o su marido. Puesto que todo se define por su función propia y por las facultades naturales, si estas no se cumplen, solo se es "ciudadana" por *homonimia* (*Política,* 1253 a 24). En *Categorías,* Aristóteles sostiene que *homónimo se dice de aquello cuyo nombre es común mientras que la definición de lo que es correspondiente al nombre, es diferente*. Pone como ejemplo que tanto "del hombre cuanto de su retrato es posible predicar «animal»": una predicación lo será en sentido estricto y la otra por homonimia (I.1). Es decir, ningún individuo (mujer o varón) es un fin en sí mismo; pero las mujeres además dependen de un varón, como los niños y lxs esclavxs. Por lo tanto, si en alguna oportunidad Aristóteles las denomina "ciudadanas", lo hace por homonimia. Todos, naturalmente, persiguen un fin último, el Bien Supremo, la Felicidad, y todos los fines se estructuran de modo tal que convergen en él. Pero no en cuanto Felicidad de cada individuo sino del Estado o de la comunidad política en general (*Política,* 1252 a 1-6; *Ética Nicomaquea,* 1094 b 8-10). En consecuencia, cada quien será "feliz" en tanto el todo lo sea; para lo cual, al igual que en Platón, cada quien debe cumplir con su función natural (Femenias, 1996, p. 56).

No obstante, a diferencia de Platón, en Aristóteles la Ley dibuja límites entre el espacio público y el privado. Se refiere, como norma última, a todas las formas (éticas) de praxis y determina la fuerza legal de la razón de la ciudad. Dentro de la Ley, el legislador u hombre de Estado determinará para la mayoría el fin de sus acciones y los medios para realizarlas, siempre con vistas al Bien Común. En otras palabras, como en todo modelo organicista, el gobernante determina qué debe ser realizado; de no cumplirlo, se le inflige un perjuicio al todo en términos de logro del Bien Común. La Ley divide el espacio público de la *pólis* del privado del *oikós* (casa, espacio doméstico) (Femenias, 1996, pp. 46-47).

Pero la ciudad y la casa no son dos esferas independientes que se definen mutuamente y se encuentran a un mismo nivel, sino que funcionan a la manera de conjuntos inclusivos. En efecto, si bien toda *pólis* y toda casa son comunidades, no toda comunidad es una *polis* (*Política,* 1252 a 7-8). Sin embargo, ambas tienen un punto de encuentro: la figura del *padre de familia,* el varón ciudadano, esposo y amo de sus esclavos, que aúna en sí ambos ámbitos y hace las veces de nexo entre los dos espacios. La Ley rige el primer ámbito; la voluntad del padre, el segundo. Aristóteles da por sentada la exclusión de las mujeres (y por supuesto de los niños) de las competencias públicas, incluso ni siquiera examina la posible participación de las mujeres en cuestiones políticas. Aunque en esto no refuta a su maestro de modo explícito, hace veladas referencias a que las mujeres "sin ley ni marido" van en contra del propósito de gobierno y de la felicidad de la ciudad porque viven, en principio, "sin freno, entregadas al libertinaje" (*Política,* 1269 b 12). Compara el orden del mundo con una casa *(Metafísi-*

ca, 1075 a 15-25). Si en el orden del mundo, la Tierra es el centro en torno a la que giran los planetas, en el orden del hogar, el varón libre es el centro alrededor del cual deben girar todos sus miembros, a excepción de las bestias y de los esclavos cuyo orden se produce por azar.

La génesis material de la *pólis* –reconoce Aristóteles– es la pareja humana. Varón y mujer son necesarios (aunque de diverso modo) pues no hay generación sin ambos, y esto, como en los demás animales, es por naturaleza. Instala así el "principio de complementariedad" *(Ética Nicomaquea,* 1162 a 15), muy defendido en la actualidad por las corrientes cristianas y el feminismo decolonial. También es natural –sostiene el filósofo– el deseo de dejar otro ser semejante a uno mismo (*Política,* 1252 a 24-30). Además, la familia (esposa, hijos y esclavos) es más autosuficiente que el individuo, y la aldea lo es aún más; es necesario el concurso de varias familias para formar una aldea. La *pólis* es, por tanto, tan natural como la familia, aunque se defina por la Ley. Si la *pólis* es una agrupación política regida por un gobierno de pares, la casa, en cambio, se organiza bajo la voluntad del jefe de familia y bajo el principio de la unión de los diferentes.

El término *oikós* tiene un sentido muy amplio y difícil de traducir. En principio, es la casa, la vivienda, la residencia, pero también la familia, el linaje y a veces la patria. Es decir, subraya un aspecto íntimo, más propio y entrañable, en oposición al público, compartido por todos. El "lugar natural" de las mujeres es la casa y nace de la necesidad de la reproducción y para cubrir las carencias socioafectivas del hombre, que es por naturaleza un ser social y político. El *oikós* es el lugar donde se adquieren los hábitos morales para crecer en la virtud (*Política,* 1260 b 19); es el espacio primario de las diferencias de roles, donde el jefe de familia *contiene* (políticamente) en sí mismo al *oikós* por entero y, en cuanto tal, se representa a sí mismo y a su familia en el espacio público de la *pólis*.

Detalle de Platón y Aristóteles en la escuela de Atenas (Rafael, pintura de 1511)

Susan Moller Okin sugiere que Aristóteles cae en un argumento circular al concebir a la mujer como un instrumento cuya función propia es la reproducción y, además, al contrastarla con las excelencias masculinas; comparación en la que queda siempre en desventaja. Por ende, no puede más que concluir su inferioridad ontológica. Sus supuestos funcionalistas y teleológicos hacen el resto (1979, p. 92). Pero hay aún otro error: si seguimos a Annas y aceptamos sus dos sentidos de "naturaleza", Aristóteles pasa de lo contingente a lo necesario o de *lo que es* a lo que *debe ser*.[2]

En síntesis, el análisis de Moller Okin muestra que los modelos organicistas no incluyen a las mujeres salvo para beneficio del "todo". Estos sistemas rechazan de diversos modos la inclusión en paridad de las mujeres, y cuando las incluyen –como a veces en Platón–, no se lo hace *qua* mujeres sino en virtud de alguna cualidad que la *pólis* no puede desestimar. Muchos estudiosos de los clásicos apelan al argumento de la "legitimación epocal" para justificar estos casos; es decir, sostienen que en *esa época* no podía decirse o pensarse otra cosa sobre las mujeres. Sin embargo, diferentes sofistas denunciaron la arbitrariedad de la situación a la que se relegaba tanto a las mujeres cuanto a los esclavos. Lamentablemente, sobre sus aportes solo quedan comentarios críticos (ver *Política* II) o breves fragmentos; poco, pero suficiente para mostrar que era posible pensar otra cosa.

La vigencia de muchos de los argumentos que utilizan los filósofos griegos me ha llevado, en virtud de su importancia, a desarrollar más extensamente los análisis y las refutaciones de Moller Okin.

Notas

[1] El Consejo de Ancianos era una especie de cuerpo asesor de los Guardianes, que se reunía por las noches. Platón trata el tema en *Las Leyes*.

[2] Me extiendo en estas cuestiones en *Inferioridad y Exclusión*: *un modelo para desarmar*, Buenos Aires Grupo Editor Latinoamericano, 1996.

Contractualismo:
Pateman relee a Hobbes y Moller Okin a Rousseau

En este capítulo me ocuparé de los análisis del contractualismo hobbesiano de la politóloga australiana Carole Pateman y del contractualismo rousseauniano de Moller Okin. Quienes estén interesados en la fundamentación de la democracia (y sus límites), se beneficiarán de los análisis, artículos, comentarios y demás textos de ambas filósofas.

Más allá de coincidir o no con su postura, Pateman realiza un trabajo sólido, original y claramente argumentado que ilumina las raíces mismas de la exclusión de las mujeres en el modelo contractualista de Thomas Hobbes, y da cuenta de las tensiones teóricas y prácticas que arrastra.

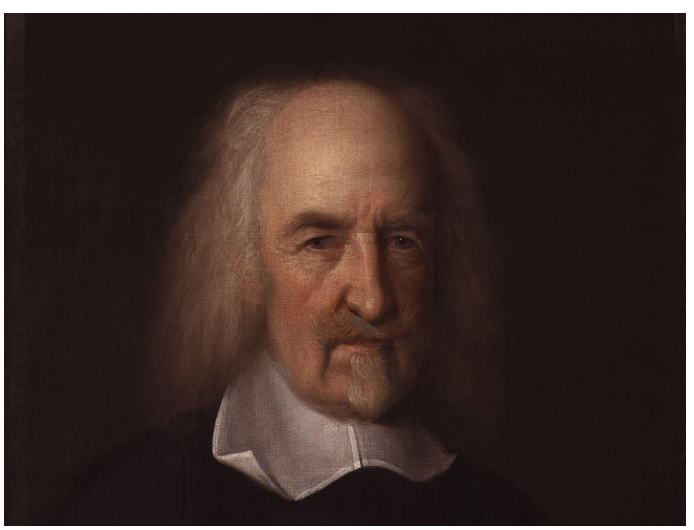
Contra el Antiguo Régimen, o mundo del estatus, en el que la cuna, el origen o el nacimiento diferencian jerárquicamente a nobles de plebeyos, los teóricos del Contrato (Hobbes, Locke, Kant, Rousseau) preparan el advenimiento de las democracias modernas basadas en la libertad de suscribir contratos, con independencia del orden divino, legitimador de monarquías absolutas o parlamentarias. Con ello impiden sostener los privilegios mantenidos en aquel origen; aunque, según Pateman, la dimensión sexual por lo general invisibilizada o negada, subyace en los ámbitos de lo público (de ciudadanos, trabajadores) y de lo doméstico (de subordinación y carencia de derechos). Su libro *El contrato sexual* (1995 [1989]) abre con la pregunta sobre qué significa "hacer un contrato" y analiza la importancia de la teoría del contrato en contraposición con los modelos organicistas –paternalistas o no, como vimos en el capítulo anterior– basados en la legación divina, la tradición o la naturaleza. La pregunta que guía su investigación –que recoge palabras de Mary Astell en *Some Reflections Upon Marriage* (1730)– es *¿por qué la historia del Contrato Social es para los varones la historia de la libertad y para las mujeres la historia de la sujeción?* En otras palabras, por qué el contrato social es a la vez libertad y dominación.

En primer lugar, Pateman reconstruye la noción de patriarcado que se expresa en distintos planos de los modelos políticos y va desde el estatus al contrato, en términos de Ley del Padre y del dominio de los varones sobre las mujeres. Dado que esto incide en la distinción entre esfera pública y doméstica, se pregunta también en qué medida las libertades públicas se asientan (o dependen) del derecho patriarcal. A juicio de Pateman, para analizar la cuestión primero se deben distinguir los presupuestos tácticos de la teoría del contrato: constitución del mito, escena originaria, subtexto de género, supresión (o forclusión) de tensiones explícitas en la teoría, entre otros. En segundo lugar, comparar a aquellos presupuestos con contratos reales de la sociedad contemporánea: laborales, de maternidad sustitutoria o subrogada, de prostitución, prematrimoniales, etc., y explorar si se presentan en términos

Carole Pateman (1940). Primera edición castellana, 1995.

de relaciones de igualdad o de subordinación. Su hipótesis es que el contrato legitima el derecho masculino al sexo, entendido como derecho de los varones de acceder al cuerpo de las mujeres. En tercer lugar, examina el nivel simbólico que ofrece el esquema interpretativo fundamental de la cultura (ideología) patriarcal, que establece las diferentes competencias vinculadas a la diferencia sexual. La ideología patriarcal, como vimos, define "lo masculino" como dominio y actividad y "lo femenino" como sujeción y pasividad. Por eso, desde lo simbólico "ser mujer" implica estar sometida sexualmente a algún varón.

Tras esas aclaraciones Pateman define a las sociedades modernas como "patriarcales-contractuales-fraternas". Retomando el análisis de Simone de Beauvoir sobre la relación amo/siervo-varón/mujer, sostiene que el contrato social encubre un contrato sexual basado en la relación de dominación. La modernidad disfraza y oculta el "derecho sexual de los varones" sobre el cuerpo de las mujeres y las tensiones que provoca sobre el criterio de igualdad. Nancy Fraser ofrece algunas objeciones a este planteo, que veremos más adelante.



Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651)

> La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las Facultades de su cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es a veces evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera el conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante como para que uno pueda reclamar, en base a ella, para sí mismo un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (*Leviathan*, cap. XIII).

Hobbes sustenta así la igualdad natural de los seres humanos, en tanto "hombre" responde aquí a su significado universal. Pateman apunta a la estrategia de naturalización que han hecho los mismos varones del patriarcado. Pongo un ejemplo:

> Patriarcado (…) es toda organización política, económica, religiosa o social que relaciona la idea de autoridad y de liderazgo con el varón, y en la que los varones desempeñan la mayoría de los puestos de autoridad y dirección. Esta relación de dominio masculino, designa una relación supra-familiar, universal e inevitable. (…) Históricamente, no ha existido en ningún lugar una sociedad que no cumpla con tales requisitos (…) Por lo tanto es natural y corresponde al orden de cómo son las cosas (Goldberg, 1973, pp. 31-32).

La teórica australiana subraya que las mujeres quedan constituidas como "objeto" del contrato, como lo "sujetado" por el contrato bajo la figura del deber de matrimonio. A lo largo de la historia, sostiene, pesó sobre ellas la prohibición de heredar, la imposibilidad de trabajar y, en caso de hacerlo, la prohibición de adminis-

trar el propio salario, además de ganar por el mismo trabajo una suma inferior a la de los varones, etc. Es decir, las únicas vías posibles de subsistencia para las mujeres eran el matrimonio, el convento o la prostitución, como bien muestran las novelas románticas del siglo XIX. La escisión entre vida pública y privada se basa en privar a las mujeres de los derechos vigentes para los varones en la esfera pública. La vida privada, por su parte, es ante todo "privada de Ley": se la naturaliza y se la considera irrelevante para lo civil/público. Esa oposición público/privado se redefine a lo largo de los siglos, pero no se disuelve.

Pateman examina con mucho cuidado el (pseudo) debate teórico entre Robert Filmer y John Locke. En el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* (1689) Locke rescata, mucho después de su muerte, unos opúsculos de Filmer –*Patriarchy or the Natural Power of the Kings of England Asserted & Other Political Works* (*circa* 1650) y *Observations upon the original Government by Mr. Hobbes in the Leviathan* (1652)– en los que defendía a la monarquía contra el teórico del Contrato, en referencia a Hobbes. La autora ilumina la incidencia argumentativa de Filmer sobre el denominado "poder generativo" y la importancia de la legitimidad de la herencia para el ejercicio del poder. En otros pasajes, vuelve a llamar la atención sobre los argumentos de Filmer centrados en el poder generativo de los padres-reyes, y subraya lo obvio, que precisamente por eso había pasado desapercibido: los *padres-reyes* solo pueden mostrar su poder generativo en las *madres* (reinas o no), las que, sin embargo, no son tenidas en cuenta. Sea como fuere, las conclusiones de Filmer pueden resumirse así: el rey tiene poder natural por derecho divino, donde la familia patriarcal es la metáfora del orden político con la consecuencia de que el derecho se alcanza por primogenitura.

Ahora bien, Pateman advierte que los teóricos clásicos del Contrato plantean el siguiente dilema, que considera inherente al patriarcado: Si los Reyes son padres, los padres no pueden ser patriarcas, si los padres son patriarcas en casa, no pueden ser patriarcas en sus tronos… [porque] si los Reyes son lo mismo que los padres ¿por qué su inversa no es posible?. Su estrategia es mostrar el absurdo planteo de Filmer. Por lo tanto, y al mismo tiempo, como se debe establecer la libertad natural y la sujeción temporal de los individuos al Estado, es necesario separar el poder paterno del poder político, tal como hace Locke. Esto implica la doble maniobra de la naturalización de la familia y la desnaturalización del Estado, como también sucede en Aristóteles y en Rousseau, a diferencia de Hobbes, para quien la única relación "natural" es la de la madre con el hijo (hasta que el niño crece).

Nuevamente, Hobbes sostiene en *Leviathan* que la primera causa que impulsa a los hombres a atacarse entre sí es para lograr un beneficio; la segunda, para obtener seguridad, y la tercera, para ganar reputación. En la primera hace uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas; en la segunda, para defenderlos; en la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, o cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en su persona o de modo indirecto en su descendencia, sus amigos, su nación, su profesión o su apellido. En la lectura de Pateman, esa estrategia redefine al patriarcado sin eliminarlo: determina que la familia natural es patriarcal y monógama; es decir, centrada en la autoridad del padre, y heterosexual. Algunas de estas cuestiones (que Locke no expone) están claramente expresadas en un contemporáneo suyo, James Tyrell, al que Pateman remite para suplir una respuesta faltante: si todxs son iguales en el estado de naturaleza (como lo manifiesta Hobbes), ¿por qué las mujeres no firmaron el Contrato? Tyrell afirma: "… las mujeres [no lo firmaron porque] están representadas por sus esposos y [son] comúnmente incapaces para los asuntos civiles…" (Pateman, 1995, p. 110). Algo semejante a lo sostenido por James Mill más de un siglo después.

La conclusión de la teórica es que el derecho conyugal es previo al contrato social, pues voluntariamente o no las mujeres han cedido su representación política

a sus esposos; es decir, a los firmantes del contrato. Con una reconstrucción interesante de ciertos aspectos de Hobbes, Filmer y Locke, más la apoyatura del psicoanálisis freudiano y de muchos ejemplos histórico-legales (como los contratos matrimoniales de los nobles), concluye que el derecho sexual (como el derecho de pernada) o el derecho conyugal (como débito matrimonial) y no la paternidad, preceden necesariamente al derecho contractual y al derecho civil (Pateman, 1995, p. 123). Es decir, se trata del derecho de los varones de acceder al cuerpo de las mujeres, al que ella denomina "contrato sexual". Ahora bien, continúa su razonamiento, ¿qué haría que mujeres "naturalmente iguales" (como en Hobbes) cedieran su representación política a sus esposos para quedarse relegadas al ámbito doméstico (y sus consecuencias)? La politóloga distingue entre derecho conyugal y derecho paterno, y funda el contrato sexual en lo que denomina "la escena originaria" o "escena primitiva" (Femenias, 2000a, pp. 85-97). Para ello apela a algunas consideraciones de Hobbes sobre la violencia y a un famoso caso de neurosis infantil, que estudia extensamente Freud. El paciente fue Sergéi Pankejeff y Freud analiza su caso bajo la denominación de "el niño de los lobos" o "el hombre-lobo" (Freud, 1914 [1918]). En una apretada síntesis, la escena originaria remite a la escena de una relación sexual entre los padres, que el niño vio de pequeño e interpretó como violenta; es decir, como violación. La reconstrucción de Pateman combina también el relato

Dibujo de Sergéi Pankejeff del sueño de los lobos
(Museo Freud de Londres)

freudiano de *Totem y Tabú* sobre la horda primitiva y el parricidio descripto en *Moises y el monoteísmo.*

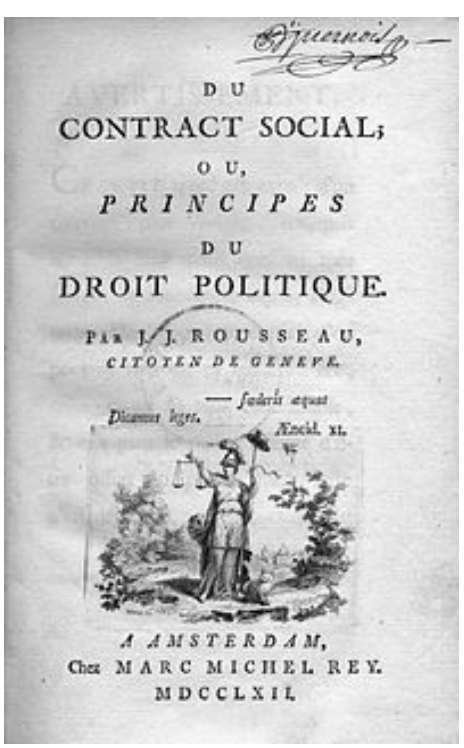
Entre el parricidio y el contrato social, Freud ubica un período de derecho materno, tal como el que defiende J. J. Bachofen, y centra el contrato en lo que denomina la Ley Primordial: no matar; igualdad de derechos entre los hermanos varones (fratría), y exogamia o libre acceso regulado a las mujeres de otro clan (matrimonio). Pateman agrega el borramiento, olvido o forclusión de la escena originaria de todos los relatos fundacionales y, por contraposición, la exaltación de la escena del parricidio que, de diferentes maneras, se relata en la *Teogonía* de Hesíodo, el *Parménides* de Platón, *Totem y Tabú* y *Moisés y el monoteísmo* de Freud, entre otros. En suma, la delegación de representación de las mujeres a los varones sería, más bien, una sustracción de representación mediante un acto de fuerza. Esto llevaría a un contrato sexual válido, en el sentido hobbesiano, en el cual un individuo, aun con la espada en la garganta, hace un contrato pues prefiere ser esclavo a morir. Como puede verse, esta descripción hobbesiana está en la base de la dialéctica del amo y el siervo.

Para Pateman, no importa si el *hecho* ocurrió o no. Importa el valor simbólico de esa escena forcluida, que reaparece en las fantasías individuales y colectivas de violación o en las violaciones tumultuarias reales en tiempos de guerra (y aun de paz). Basada en los planteos de Levi-Strauss y Gayle Rubin, la autora considera que el matrimonio sería, entonces, un intercambio reglado de mujeres que consolida los lazos entre los varones, en el que las mujeres son signo y objeto de intercambio. Sobre esas premisas, Drucilla Cornell (2001) redefine patriarcado como "la manera en que la identidad legal y social de una mujer sigue vinculada a sus obligaciones para con el Estado como esposa y madre, dentro de una familia heterosexual tradicional" (p. 151).

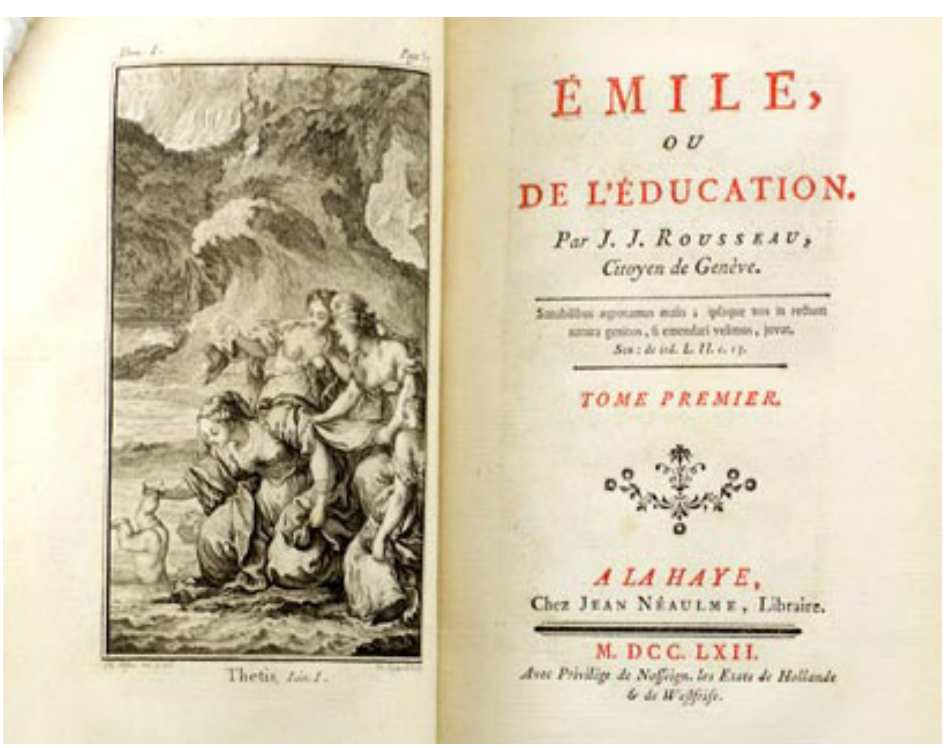
Por su parte, Nancy Fraser (1997), aun cuando valora la originalidad y la creatividad del análisis de Pateman, sin embargo la critica por presuponer solo una estructura de relación basada en la dupla domina-

dor/dominada. Es decir que en su interpretación, Pateman no explicita ninguna otra cuestión más que la relación subordinante varón-mujer, sin interferencia de clase, etnorraza, bagaje cultural, época, opción sexual u otros aspectos que podrían ponerse en juego y que también conforman estructuras de poder muy potentes. Para Fraser, es evidente que Pateman se ubica en la línea de Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill y Catharine MacKinnon, que conciben la relación varón-mujer según el modelo de la lógica del dominio y de la subordinación. O sea, de acuerdo a un modelo de sujeción que entiende como la condición de estar sujeta a las órdenes directas de un varón particular. Sin embargo, Fraser considera que el entramado general es más complejo. Para ella, Pateman entiende a la dominación como una díada superior/inferior que se solapa con masculino/femenino, en la línea de de Beauvoir y según el modelo hegeliano del amo/siervo. En la interpretación de Fraser, el contrato sexual de Pateman sería una suerte de molde que contendría todos los *significados* culturales, como una estructura amplia que presupondría otras estructuras jerárquicas, en relaciones heterosexuales y sin ninguna intervención de otras variables como la religión o la diacronía histórica. Considera que, además, el modelo consolida una mirada pasiva sobre las mujeres, incapaces de redes no formales de sostén compensatorio. En suma, el enfoque de Carole Pateman –concluye Fraser– es individualista, y aunque "escenifica" la fantasía del derecho sexual masculino, así como es iluminador y analítico respecto de la historia y la gestación de los modelos organicista y contractualista, no es propositivo. No obstante, constituye un punto de apoyo sólido a los efectos de análisis políticos futuros, encuadrados en lo que se ha denominado feminismo de la igualdad.

Susan Moller Okin (1979) analiza el contractualismo de Rousseau, que configura las características liberales de los derechos del individuo, pensado como un átomo social, desplazando sus necesidades y dependencia de las mujeres, a las que describe como más próximas a la naturaleza que a la ciudadanía. Entonces, siguiendo a esta teórica, revisaré dos aspectos interrelacionados: la descripción de Rousseau del estado de naturaleza (para compararlo con el de Hobbes) y su modelo educativo del ciudadano.



Jean Jacques Rousseau, *Du Contract Social* (1762)



Jean Jacques Rousseau, *Émile* (1769)

¿Qué noción de naturaleza maneja Rousseau? Como lo señaló Julia Annas (1981) respecto de Aristóteles, también en el filósofo francés el concepto de naturaleza y de estado de naturaleza aparece como una idea regulativa. Rousseau mismo señala su carácter metodológico: "... conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que, no obstante, es necesario tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente" (1979, p. 142). En su conceptualización, tanto naturaleza cuanto estado de naturaleza son positivos y su importancia metodológica radica en la necesidad de distinguir qué es lo social y qué lo natural de un individuo. Ahora bien, los individuos en estado de naturaleza solo poseen dos sentimientos innatos que preceden a su estado de reflexión: el amor-de-sí y la piedad. El primero es un sentimiento de supervivencia, de derecho a la existencia; el segundo implica un rechazo inconsciente al sufrimiento ajeno. Es decir, a diferencia de los de Hobbes, los "salvajes" de Rousseau son piadosos y moderados, con lo que contribuyen a la preservación de la especie, se mantienen en un estado de felicidad que solamente se rompe con su entrada en la historia. En su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1758), Rousseau sostiene que cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran sus únicos vínculos. Entonces se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta entonces solo tenían una. Las mujeres se volvieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras que el hombre iba a buscar la subsistencia común.

En el *Segundo Discurso*, Rousseau, como Hobbes, describe al individuo tal como resultaría de haber sido despojado hipotéticamente el hombre actual de todo lo que el proceso histórico-social le ha aportado, porque la "entrada" en la historia es caída y es mal. Si su objetivo teórico era investigar la génesis de la desigualdad entre los hombres (en un sentido antropológico) en la sociedad actual, debía examinar la lenta adquisición de la razón en detrimento de los instintos y de los sentimientos innatos. Es decir, el hombre social se convierte en un hombre desnaturalizado. ¿Cómo entender aquí el término "hombre"? Por el contexto del escrito, y teniendo en cuenta la falacia denunciada por De Beauvoir, en este caso cabe entender "hombre" como varón. De la dicotomización naturaleza/cultura resulta que las mujeres *son* naturaleza y los varones, los portadores de cultura. Por eso las mujeres conservan las cualidades innatas de la piedad (en términos de cuidado del otro) y de autopreservación de la vida (en cuanto que la vida *anida* en ellas). Rousseau vincula sólidamente el continuo "natural" mujer-esposa-madre que, como bien advierte Annas, es el ideal regulativo (normativo/prescriptivo) del patriarcado. La ciudadanía, propia del espacio público, político y social, corresponde únicamente a los varones. Según Celia Amorós (2007), el pacto social cumple todos los requisitos de un grupo juramentado (en sentido sartreano) de fráteres. Señala que:

> El grupo juramentado, en la medida en que debe su consistencia a la tensión práctica de todos y cada uno de los individuos que lo componen, no puede establecerse sino sobre la base de la relación de 'reciprocidad mediada', es decir, de libre pacto de fidelidad a la causa común de cada cual en el que se ponen por testigos a todos los demás... (p. 15)

Ese pacto se constituye en una fraternidad de individuos iguales unidos entre sí y cuya mediación suprema es la voluntad general. Según Amorós, el juramento de la fraternidad exige incondicionalidad a la causa común de cada miembro respecto a todos los demás. Por ello, el cuestionamiento práctico de esa fidelidad es una traición y ese individuo se torna un enemigo. Esta podría ser una explicación de por qué los propios varones persiguen y condenan al varón *gay*, como aquel que rompe el pacto de los fráteres.

Sin embargo, la exclusión de las mujeres de la esfera política no impide a Rousseau rechazar el pacto

de sujeción al Estado. Curiosamente, sus principios éticos y políticos respecto de la autonomía del individuo, la distribución igualitaria del poder, la crítica a la desigualdad económica y a la idea de representación política, no le impiden excluir a la mitad de la población de sus derechos de ciudadanía, asimilarla a la naturaleza no corrupta por la sociedad, reduciéndola y reducirla a las cualidades naturales e instintivas del cuidado. Pero, ¿cómo se podría practicar "democracia directa" en asambleas si no existiese el marco doméstico, que reduce a las mujeres a las tareas de producción material y cuidado de la casa, de los hijos, del esposo? En Rousseau, el contrato exige no solo la exclusión de las mujeres de la ciudadanía sino además su subordinación como condición material de la vida democrática. No obstante la asimilación de las mujeres a la naturaleza, ellas deben ser educadas. Esto hasta cierto punto constituye una paradoja: educar a las mujeres en lo que *naturalmente* son (o tienen), tal como sucedía en Aristóteles, no deja de ser inquietante. En el libro V de *Emilio o De la educación* (1762), Rousseau sostiene que en cuanto esposa, la mujer tiene el deber fundamental de agradar al marido y ser, en todo, la que atienda sus necesidades particulares. Agrega que no importa únicamente que sea fiel, sino que su marido, sus parientes y todo el mundo deben tenerla por tal (versión moderna del dicho "La mujer del César debe ser y parecer casta"). Respecto del cuidado de los hijos, el deber de la mujer se reduce a criarlos, pero no a educarlos –tarea que corresponde al padre– para evitar que, por su influencia, crezcan débiles, tímidos y serviles.

Se pregunta Moller Okin, ¿cuántas naturalezas humanas hay?, ¿una para la especie o una para cada sexo? Es verdad que el estado de naturaleza es una ficción política, como el contrato, pero también es cierto que cuando se introduce la variable sexo en esa ficción, las tensiones se ponen de manifiesto. Escribo "sexo" porque el supuesto biologicista rousseauniano lo signa como "dato de cuna" de modo totalmente independiente del deseo de su portador/a. No en vano recibió las críticas de Mary Wollstonecraft, tan elocuentes como las de otros coetáneos de Rousseau, cuyos debates muestran (contra el argumento epocal) que en *esa* época también podía pensarse algo muy diferente.

Quiero llamar la atención sobre los ensayos de Antoine Léonard Thomas (1732-1785), Denis Diderot (1713-1784) y madame Louise d´Épinay (1726-1783) en el ilustrado París de 1772, que respondieron al poco inocente título de "¿Qué es una mujer?", propuesto como tema de concurso por la Academia Francesa de las Letras, y que reeditara de Beauvoir en *El segundo sexo* (Femenias, 2009). El debate en torno al problema de la ciudadanía de las mujeres y de su eventual ingreso a la Asamblea no era menor, ni ética ni políticamente, y respondía claramente a cómo entender la universalidad y la igualdad. Ya mencioné cómo las incongruencias con que se respondió la cuestión en Inglaterra fueron criticadas por Mary Astell (1666-1731), quien se preguntó cómo era posible que *si todos los "hombres" nacían libres e iguales, todas las mujeres nacieran esclavas* e inferiores, basándose en la misma teoría del contrato (Pateman, 1995). Es decir, desde su inicio, la modernidad tuvo problemas para justificar sus exclusiones —paradigmáticamente, la de las mujeres— lo que motivó importantes debates y profusa redacción de opúsculos, libros y ensayos a favor y en contra. Antoine Léonard Thomas presentó ante la Academia un texto titulado "Ensayo sobre el carácter, las costumbres y el espíritu de las mujeres en diferentes siglos", que leyó públicamente (1770 y 1772) en defensa del ingreso de las mujeres a las Asambleas (Thomas, 1989). También Denis Diderot, en *Correspondance littéraire* (Badinter, 1991; Diderot, 1978; Puleo, 1985) respondió en ese sentido, y otro tanto hicieron algunas mujeres que terciaron en el debate como madame d´Épinay –por entonces amante de Diderot– quien le escribió a su amigo el abate Fernando Galiani una "carta" en defensa de los derechos de las mujeres. Si Diderot menciona a un tal "Jean-Jacques" (en clara referencia a Jean Jacques Rousseau), con el que disiente, y si D´Alembert toma parte en la polémica (Puleo, 1985), no solo había variedad de opiniones –como lo muestran las transcripciones de Puleo– sino que tal polémica era pública (Femenias, 2009).

Volviendo a Hobbes, las mujeres son independientes en el estado de naturaleza y la sociedad civil las subordina a los intereses de los varones jefes de familia. La estrategia de Rousseau es diferente: no hay lucha de todos contra todos ni escenas originarias violentas; simplemente, el estado de naturaleza ya está constituido por familias monogámicas y patriarcales, con actividades y espacios diferenciados por sexo. Es decir, la *igualdad* de la situación inicial es bastante *diferente* según el sexo al que se pertenezca. En síntesis, si en el modelo de Rousseau no hay nobleza de cuna que conserve privilegios, sí hay privilegios de nacimiento ligados al sexo. En otras palabras, las mujeres se limitan a ser esposas y madres, y Rousseau no se plantea siquiera que puedan tener otros intereses, deseos o necesidades por fuera del "apego" al marido y a la familia. Sin duda, la idea roussoniana de libertad se tensa al quedar sexualmente marcada como propia de los varones; se trata de una contradicción interna que Moller Okin marca con claridad. En Rousseau el modelo del individuo autónomo queda sexualmente sesgado, más aún que en Locke y en Hobbes, lo que lleva a algunas pensadoras posteriores, como Irigaray, a equiparar "individuo" a "varón". Porque, a decir verdad, en sentido estricto, las mujeres no son ni individu*as* ni sujet*as* autónomas libres; quedan atadas a *su* naturaleza: mujer-esposa-madre se superponen *naturalmente.* Si en el *Emilio*, el ginebrino se propone educar al hombre universal, al ciudadano del mundo, queda claro que *hombre* es sinónimo de *varón* y que *ciudadano* no implica un uso genérico de la lengua sino que remite a los varones de la especie. La falacia *pars pro toto* que denunció de Beauvoir se cumple plenamente.

Para Moller Okin esto es una tragedia no solo para la vida de las mujeres, sino también para la familia que se conforma sobre la base de una diferencia subordinante, negada, en su propio funcionamiento. Esto se hace más claro incluso cuando Rousseau describe las consecuencias que sufre Sofía, la hipotética compañera del ciudadano Emilio, tras la pérdida de uno de sus niños. En suma, la teórica ve en la educación de Sofía el ejemplo más palmario de las inconsistencias del concepto liberal de igualdad. A modo de cierre, de lo dicho sobre el contractualismo y reuniendo los hallazgos de Pateman y Moller Okin, se puede concluir que el contractualismo moderno se basa en la exclusión de las mujeres de la vida ciudadana y su sujeción privada a un varón.

Esto implica que la exclusión y la sujeción están íntimamente vinculadas al tipo de pacto patriarcal (o contrato sexual) que subyace al contrato social. Supone una definición de mujer y de lo femenino siempre de rango inferior a la naturaleza masculina, y vinculada a ella. Es decir, el contractualismo establece una fuerte alianza con el derecho natural, que le proporciona las bases ontológicas para la exclusión bajo la figura de contrato sexual. Ese contrato, económico y político, queda forcluido, ocultado o invisibilizado para poder definir a las mujeres como seres naturalmente sujetados a su vínculo con el varón. El contrato sexual reaparece en el Estado en forma de consentimiento (obligado), y sus expresiones más comunes son: matrimonio, ideal de feminidad y deseo de hijos en una familia (patriarcal) *legal*. De modo que el contrato social unifica intereses divergentes debido a la figura mediadora del contrato sexual; ofrece a los varones la posibilidad de que todos (aun con diferentes estatus, clase, fortuna y educación) sean "jefes" de una familia patriarcal, referente de unidad, bajo la ficción de las afiliaciones horizontales y la instauración de una genealogía.

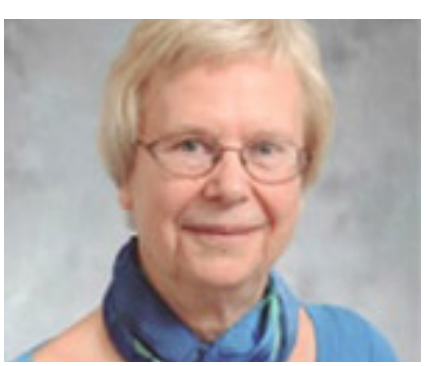
Nuevamente el argumento epocal queda revocado cuando se constata que muchos otros filósofos contemporáneos (o anteriores) a Rousseau pensaban otra cosa respecto de la educabilidad de las mujeres y de su papel en la sociedad y el Estado.

Crítica a la "objetividad" autoasumida

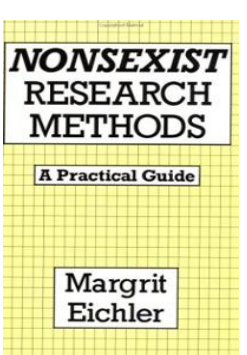
Desde un punto de vista metodológico, en la década siguiente, el libro *Non-Sexist Research Methods* de Margrit Eichler (1988) enciende las primeras alertas sobre los sesgos de la autodefinida "investigación objetiva" (Femenias, 2017 b).

Como dice el título de la obra, se trata de una guía práctica. Su autora, investigadora del *Ontario Institute for Studies in Education*, se propone dos objetivos centrales: analizar los rasgos metodológicos ligados al sexo y al género en sus distintas manifestaciones, y presentar *alternativas metodológicas* que superen esas distorsiones. Respecto del primer objetivo, y además de analizar las distintas modalidades de *sexismo*, Eichler estudia su posible aparición en diferentes momentos de investigación en ciencias sociales. Se trata de problemas vinculados al trasfondo ideológico (patriarcal) de lxs investigadorxs.

Si bien no es posible traducir fácilmente una buena parte de sus ejemplos con sesgos sexistas en el lenguaje, un objetivo afín, basado en la lengua castellana, lo brinda Álvaro García Meseguer en *¿Es sexista la lengua española?* (1994). Para esta explicación considero de fundamental utilidad los conceptos de androcentrismo y ginecopía definidos por Eichler. En cuanto al primero, se aprecia como una forma de percibir el mundo desde la exclusiva perspectiva del varón. Sesgo frecuente en historia, por ejemplo, disciplina en la que las mujeres eran tomadas, en general, como objetos pasivos. La palabra *androcentrismo* se refiere a la práctica, consciente o no, de conceder a los varones y/o a su punto de vista una posición central y "objetiva" en el mundo, las sociedades, la cultura y la historia. Así, desde un enfoque androcéntrico, los varones constituyen el sujeto de referencia, y se invisibiliza (cuando no se excluye) a las mujeres. El lenguaje mismo y hasta las instituciones sociales son androcéntricas, y como toda trama social, en ella están inmersos los varones pero también las mujeres, porque se las ha socializado en esa visión, considerada por lo general "normal" y "natural". Esta mirada androcéntrica refuerza los estereotipos y los roles de varones y mujeres según las reglas del género, tanto en la esfera pública como en la privada. El concepto se construyó a partir de la raíz griega *andros*; y fue Charlotte Perkins Gilman quien lo introdujo en su obra de investigación *The Man-Made World. Our Androcentric Culture* (1911), donde describía prácticas sociales, problemas y soluciones que definía como androcéntricas. Esta noción se relaciona con el origen y posterior desarrollo de la idea de patriarcado: si el primero se refiere a las prácticas, el segundo alude a la estructura formal-legal. Para Amparo Moreno Sardá, por ejemplo, el soporte del androcentrismo en la cultura se encuentra en que se rige por un sistema de valores que toma como referencia lo que denomina el *arquetipo viril*, que se instala en representación de "lo humano"; es decir, del varón adulto, por lo general blanco, heterosexual y propietario (Moreno



Margrit Eichler (1942)



Sardá, 1986; 1990). Por ello, pone especial atención en no restringir su crítica al sexismo, sino en articular con cuestiones de género, etnorraza y clase. La contracara (hasta ahora hipotética o literaria) es el *ginecocentrismo*; es decir, el desarrollo cultural, social, lingüístico, etc. basado en los intereses y valores de las mujeres. Algo en ese sentido desarrollan ciertas novelas dis/utópicas feministas, entre otras, *La Grieta* (2007) de Doris Lessing.

Por otra parte, el término *ginecopía* según lo define Eichler, es la invisibilidad de las mujeres, ya sea en la historia, en estadísticas, en los museos, etc. Si bien esta invisibilidad está extendida, el término no ha gozado de difusión en nuestro medio. En cambio, se ha tendido a utilizar "ceguera de género" en referencia a la insensibilidad para reconocer la presencia o la invisibilización de las mujeres, sin que por ello exista disgusto expreso respecto de ellas; se trata más bien de una cuestión cultural o estructural. Esto reviste cierta gravedad cuando se dividen, por ejemplo, áreas de "peligro", que sin duda están marcadas sexual, étnica y etariamente.

En cambio, el rechazo, aborrecimiento u odio (expreso y manifiesto) contra las mujeres y, en general, contra lo femenino se denomina *misoginia* y su adjetivo es *misógino*, un término de raíz griega. Se dice que un varón es misógino cuando manifiesta odio contra una mujer o contra las mujeres en general, lo que puede traducirse en conductas y lenguaje agresivo. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que el patriarcado, como el androcentrismo, en la mayoría de los casos no son misóginos. La misoginia es una actitud extrema.

Otros mecanismos de invisibilización de las mujeres (y/o de sus rasgos, presencia o cualidades) suelen ser la sobregeneralización (o hipergeneralización) y su contracara, la sobreespecificidad (o hipogeneralización). La primera consiste en considerar válidos para ambos sexos situaciones, estudios estadísticos, resultados científicos, rasgos de carácter o similares, que son propios solo de uno de ellos. Si bien este sesgo se ha ido subsanando en los últimos lustros, no es extraño encontrar aún datos no diferenciados por sexogénero, lo que provoca distorsiones significativas en las investigaciones o en las estadísticas. Por el contrario, la segunda distorsión consiste en atribuir un rasgo general, presente en ambos sexos, únicamente a uno de ellos –por lo general, de modo prejuicioso–; por ejemplo, la razón es masculina, la emoción es femenina. Sin embargo, solo por socialización los varones tienden a desarrollar y mostrar más su racionalidad y las mujeres se ven instadas a exhibir sus sentimientos y cumplir con estándares de ternura. Esto lleva a que se considere a ciertos trabajos como "propios" de varones o de mujeres. Por ejemplo, suponer como rol *natural* femenino el cuidado de niños o ancianos y propio de varones la agresividad o el interés en ciertos deportes.

Lo que acabo de indicar lleva necesariamente al doble criterio o doble estándar señalado por Eichler, que implica para un mismo rasgo una consideración valorativa diferenciada según el sexo; por ejemplo, valorar la inteligencia en los varones pero no en las mujeres. Esto hace medir o evaluar los trabajos, intereses, capacidades, rendimientos, etc. de varones y mujeres de forma diferenciada; por caso, lleva a no dudar de las capacidades de un varón, pero sí a poner de continuo en cuestión las de una mujer.

Por último, Eichler denomina *familiarismo* a toda investigación o conclusión que toma a la familia como unidad de análisis, en el supuesto de que todos sus miembros adultos se ven afectados por igual, por ejemplo, en el usufructo de ingresos o de derechos. No se evalúa la posición diferenciada de varones y mujeres adultos, por un lado, y de niños, por otro, lo que redundaría en la disponibilidad económico-monetaria, del tiempo, de cumplimiento de expectativas, etc., de modo diverso. Esto suele verse con claridad en casos de divorcio o de violencia contra las mujeres, en los que la igualdad formal se licúa en la situación concreta, en la cual el ejercicio de poder de unos o el temor de otras sesga cualquier intención de mediación que pueda proponerse.

Desde que Eichler escribiera su guía, al menos dos cuestiones han sido explícitamente relevadas y vale la pena mencionarlas ahora. La primera tiene que ver con la dicotomización sexual binaria, con la exclusiva y estereotipada diferenciación entre los sexos bajo el supuesto de que el binarismo es natural y por tanto normal. La ruptura con el dimorfismo implicó, en un primer momento, la negación de intereses, necesidades, capacidades, etc. a todxs los seres humanos, con la consecuente patologización o criminalización de las indefiniciones sexuales, la bisexualidad, etc. Si Sterling (1985) sostuvo que mujeres y varones tenemos características fisiológicas y sexuales distintas, y a eso se denomina sexo, las diferencias entre cada sociedad, cada cultura, han desarrollado valorizaciones y significados distintos para esas diferencias de sexo. Se han elaborado ideas, concepciones y prácticas *normativas* acerca de qué significa ser varón o ser mujer. Ese conjunto de características y normas sociales, económicas, políticas, culturales, psicológicas, jurídicas, asignadas a cada sexo en forma diferencial y de acuerdo a un orden social y normativo preestablecido, es lo que Sterling llamó género. Se nos enseña a ser varón o mujer dependiendo de las características fisiológicas del cuerpo, fundamentalmente de sus genitales externos, tal como lo señaló Kate Millett. Ese orden se construye cultural, social, económica y políticamente sobre los cuerpos, como categorías de dominación o de subordinación, y produce el efecto de la normal-naturalidad (Butler, 1990) que en los últimos años, al menos en nuestro país, se ha revisado y reformulado con fuerza.

Miranda Fricker (1966)

El segundo sesgo tiene que ver con una profundización de las características diferenciales del lenguaje. En efecto, de la mano del denominado "giro afectivo" (Gioscia, 2018, p. 39; Jaggar, 1996, p. 175), numerosos fenómenos pueden considerarse, en palabras de la inglesa Miranda Fricker, una "injusticia epistémica".

El concepto acuñado por Fricker (2007), se refiere *grosso modo* a aquellas formas de trato injusto infligidas a alguien en su calidad de sujeto de conocimiento, fuertemente presente en la "injusticia testimonial" y la "injusticia hermenéutica" (p. 29). Con injusticia testimonial se alude a los modos en que se desacredita a alguien ante una audiencia, debido a los prejuicios que se tienen respecto de él/ella. Por ejemplo, se produce cuando una mujer hace una denuncia de acoso, o un sujeto testimonia frente a un tribunal y por ser de tez "negra" su palabra queda desvalorizada. Por su parte, la injusticia hermenéutica es causada por los prejuicios estructurales; esto es, por la incapacidad de un colectivo para comprender la experiencia social de un sujeto debido a la falta de recursos interpretativos, que lo ubican en una situación de desventaja y de credibilidad reducida ante otros e inclusive ante sí mismo. Esto impide que la persona pueda darle sentido a su experiencia vivida y trasmitírsela a otros. El ejemplo de Fricker apunta a los casos de acoso sexual en una cultura que aún carece de la sensibilidad y del concepto para nombrarlo (Gioscia, 2018). Se trata de una injusticia que invisibiliza los prejuicios, pues el lenguaje instala hegemonías de significado que –de no respetarse– dejan al otro en inferioridad de condiciones no solo respecto de su propia situación, sino de su comprensión del mundo social y material. Estas prácticas epistémicas tienen además consecuencias éticas. En otras

palabras, la injusticia epistémica anula la capacidad de un sujeto para transmitir conocimiento y dar sentido a sus experiencias sociales. Cuando se desacredita su discurso por causas ajenas a su contenido, se suelen poner de relieve relaciones que subyacen a la "razón" o a la "autoridad", hasta alcanzar su silenciamiento. Esto sucede debido a una multiplicidad de factores, pero básicamente por inequidad estructural de poder en la comprensión y el uso del lenguaje respecto de un cierto tema. En palabras de Gioscia –que remiten a Fricker– se enfatizan las desventajas cognitivas de los recursos hermenéuticos del colectivo (por ejemplo, las mujeres) cuando la persona no puede pensar o expresar lo que siente porque no encuentra las palabras, y así esa *lacuna* o carencia deviene en injusticia. En efecto, esa desventaja asimétrica, en el caso de que no se pueda describir o identificar el daño sufrido porque los recursos heurísticos de que dispone su colectivo no se lo permiten, se convierte en injusticia o inequidad hermenéutica en tanto no puede hacer comunicativamente inteligible algo que siente en un determinado momento, claramente específico (Gioscia, 2018). De ahí que, desde muy temprano, las mujeres hayan detectado la necesidad de desarrollar un lenguaje técnico propio que diera cuenta de su situación, sus sentimientos y sus necesidades.

Violencia económica, "trabajo" y "clase"

Vivimos en un mundo material. Sin embargo, esta afirmación no es tan evidente si nos basamos en las obras de autores posmodernos como Michel Foucault, o posfundacionalistas como Judith Butler (sobre quien volveremos más adelante). Para tales filósofos la capacidad de redefinición, resignificación y, en consecuencia, de modificación de la realidad parece más que posible. En cambio, algunas teóricas consideran que los feminismos que se sustentan en tales posiciones ontológicas constituyen una suerte de espectro. Quienes se definen como feministas materialistas invitan –siguiendo una lectura ilustrada de Marx– por un lado, a no desconocer las condiciones materiales de la existencia, y por otro, a no dejarse atrapar ni por el esencialismo –en el que ser mujer constituye una identidad esencial por descubrir y afirmar–, ni en el utopismo de una revolución social total.

Para las teóricas feministas materialistas, ser mujer no es un dato natural. Por el contrario, es un hecho que se da en el marco de un sistema de poder patriarcal, racista y clasista. Ser mujer no depende causalmente de la biología que nos constituye como "inferiores", "débiles" o "víctimas". No depende tampoco de la diferencia de los sexos, y/o de la capacidad de gestar y parir, esencializadas. Se define como *un lugar* en el entramado social, en el que "no hay nada natural" (Wittig, 2006, pp. 31-32). Como sostiene Christine Delphy, el ser humano es social o no es; este es el mundo que encontramos al nacer y no hay otro. No hay nada «por debajo» de la construcción social que *tenga efectos* sobre una realidad social que existía antes que ella: esta *es* la realidad. Lo demás, como afirma Jules Falquet, son "trampas", a veces útiles para las movilizaciones, que hacen correr mucha tinta (Curiel-Falquet, 2005b).

El *feminismo materialista* en general es muy amplio y abarca activistas y teóricas de muchos idiomas y países (Tabet, 2018). A partir de los sesenta del siglo pasado aparece entrelazado con otras corrientes, como los feminismos liberal, negro, de lucha de clase, radical, lésbico, etc. Sin embargo, lo que se entiende en general por feminismo materialista incluye fundamentalmente corrientes marxistas, con perspectiva de lucha de clases, que históricamente se opusieron al feminismo radical, al que acusaron de burgués. Sobre esa base, las materialistas francófonas ocupan una posición entre las marxistas ortodoxas y las radicales. La historia particular del marxismo francés les permite una perspectiva teórica original y sólida. La mayoría de las feministas materialistas francófonas provienen del feminismo radical y, como tales, se opusieron firmemente al marxismo dogmático y conquistaron su autonomía teórica, política y organizativa. Suele considerarse como punto de partida de esta corriente al texto de Christine Delphy de 1970 titulado "El enemigo principal", recogido *a posteriori* en la compilación que lleva el mismo nombre. Estas feministas apelaron al materialismo y a la dialéctica para aplicar sus conceptos al análisis de la situación de las mujeres. Poco conocidas en nuestro medio, podemos retrotraer su punto de partida a la obra de Simone de Beauvoir, y confrontarla con las lecturas tradicionales del materialismo histórico, retomando el análisis de los textos, en especial de Federico Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), pero sin limitarse a él. Si ese texto de Engels se publicó hace más de cien años, ¿por qué hoy está gozando en el medio francófono de una relectura que gana en popularidad? Quizá se deba al desarrollo actual del Movimiento de Liberación Femenino (MLF), que sigue organizándose mayormente

en torno a su peculiar definición de mujeres, y resiste los embates teóricos tanto del narrativismo y la posmodernidad (Foucault, por ejemplo) como de las disidentes del marxismo y/o de la filosofía de de Beauvoir que se identifican como "teóricas de la diferencia" (Irigaray, entre otras). O quizá se deba, en palabras de Eleonora Forenza (2013a y b), a la renovada necesidad de saber cómo se ha originado y se reproduce la opresión de las mujeres.

El primer paso es partir de la materialidad. Ya vimos que Simone de Beauvoir elige confrontar el punto de vista del materialismo histórico mediante el análisis de la mencionada obra de Engels (1884). Ahora bien, ¿por qué cree que es necesario confrontar ese texto? Una respuesta indirecta es que la obra de Engels se sitúa en el centro del encuentro entre marxismo y feminismo, y se lee como un texto clave para entender el enfoque clásico del marxismo sobre la emancipación femenina. Forenza invita a tener en cuenta dos cuestiones. La primera, que entre el texto de Engels y *El segundo sexo* existe más o menos la misma distancia histórica que entre nosotros y *El segundo sexo*. La segunda, que discutir con el texto de Engels es una cosa muy diferente a hacer lo propio con las interpretaciones posteriores, cuya sedimentación a menudo ha terminado por ocultar la letra del texto original. En definitiva, estamos hablando de un libro canonizado, donde la diferencia entre el texto y la vulgata es notable. Esto, por supuesto, no desmerece la importancia histórica y filosófica de esta última, principalmente en la producción de sentido común. Simone de Beauvoir confronta e interpreta algunas tesis fundamentales de *El origen de la familia…* cuando parte de una premisa: "La teoría del materialismo histórico ha sacado a la luz verdades importantísimas. La Humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica" (de Beauvoir, 1949, p. 53), cuyo centro reside en el problema de la conexión entre la génesis de la propiedad privada y el origen de la familia patriarcal, a lo que Engels llamó "la gran derrota histórica del sexo femenino". Simone de Beauvoir sintetizó la tesis engelsiana del siguiente modo: con la aparición de la propiedad privada, el hombre (*sic* = varón) se convierte en dueño de la mujer. Esto se explica por la convulsión producida en la división del trabajo como consecuencia de la invención de nuevos instrumentos; por lo tanto, la explicación toma como base fundamental la evolución de la técnica. Cuando las nuevas herramientas para la faena agrícola comienzan a requerir trabajo más intenso, el hombre empieza a esclavizar a otros hombres y a las mujeres, porque la fuerza femenina trabaja en el campo, en la casa y reproduce hijos (prole). De aquí se sigue la transmisión del poder de padre a hijo y la opresión de las mujeres. Entonces, si la opresión social que sufren las mujeres es una consecuencia de la opresión económica, la liberación de la mujer estará necesariamente conectada con el ingreso femenino en la industria pública.

Después de haber sintetizado las tesis engelsianas, Simone de Beauvoir elabora sus objeciones fundamentales a las explicaciones que Engels no da, y que según su opinión *tampoco podía dar* a partir de su "monismo económico" y sin desbordar el materialismo histórico. Para de Beauvoir (1968) "no está claro que la propiedad privada haya implicado fatalmente la servidumbre para la mujer" (p. 78). Esta cuestión implica un vínculo entre la relación de propiedad y el cumplimiento de la singularidad como "trascendencia y ambición"; por eso "el existente no logra captarse sino alienándose", el hombre que se separa de la comunidad, reclama una encarnación singular: "En esas riquezas que son suyas, el hombre no se encuentra a sí mismo, porque se ha perdido en ellas" (p. 79). Pero incluso –insiste– una vez examinadas las implicaciones de la relación de propiedad "resulta imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de las mujeres" (p. 79). Por tanto, el punto de vista de Engels es insuficiente: trató de reducir la oposición entre los sexos a un conflicto de clases (en su sentido tradicional), y esa tesis es insostenible. En primer lugar, para de Beauvoir, porque no se alega base biológica en la opresión de clase. Por otro lado, porque mientras que "en el trabajo, el esclavo adquiere conciencia de sí mismo frente al amo" (amenaza/revuelta/tendencia a desaparecer como clase), la mujer no abriga "ningún deseo de revolución" (p. 80). Ella "no podría suprimirse en

tanto que sexo" (p. 80); solo pide que sean abolidas ciertas consecuencias de la diferencia sexual. Además, no se puede considerar a la mujer únicamente como trabajadora, y la abolición de la familia no es equivalente a la liberación de la mujer. Otra dificultad que señala de Beauvoir es la cuestión de la sexualidad; el erotismo como una experiencia en la cual la generalidad está siempre aferrada a una individualidad y no se deja reabsorber en lo social: "no se puede disponer de la espontaneidad viviente como se dispone de la materia inerte" (p. 81). La mujer no es una reproductora, un objeto erótico, una Otra a través de la cual el varón se busca a sí mismo. Por el contrario, es un fin en sí misma; imposible de encerrar en una categoría como "clitórica" o "vaginal" (Freud), "burguesa" o "proletaria" (Marx). El concepto de *infraestructura existencial* resulta importante en la búsqueda del núcleo de la subjetivación, además de que se mantiene fuera de las dicotomías estructura/ superestructura; consciente/ inconsciente.

No obstante, según Forenza, las tesis de Simone de Beauvoir, si bien interesantes, hubieran necesitado una mayor articulación de la argumentación. En primer término, de Beauvoir no revisa las críticas que ya habían elaborado Alejandra Kolontai o Clara Zetkin, por nombrar algunas. También en ella hay una cierta reducción de Engels (Forenza, 2013a).

Alejandra Kolontai (1872-1952)

Para Forenza (2013b), un segundo límite de la interpretación de de Beauvoir es haber puesto el acento en el economicismo, sin cuestionar su relación con la dialéctica del amo-siervo, que instala un procedimiento abstracto sobre un terreno materialista. Si bien critica al *homo oeconomicus*, no hace lo mismo con la matriz hegeliana que, interpretando la dialéctica síntesis-superación, borra la singularidad, la diferencia y la materialidad incardinadas en los cuerpos, propia de una posición materialista. Es decir, en lo que respecta a la libertad de las mujeres, su moral existencialista se plantea en términos de libertad, no de liberación; conforma una filosofía de la historia con una particular concepción de la relación entre necesidad y libertad. De alguna manera, para de Beauvoir, si en Hegel "la mujer fue excluida de la dialéctica [es solo naturaleza], para liberarse, (…) debe entrar en ella, es decir, debe participar en el trabajo productivo y luchar por el reconocimiento" (p. 68). Forenza rescata la lectura de de Beauvoir y de Hegel que hace Carla Lonzi (Sciortino-Guerra, 2013), quien introduce la noción de *diferencia*. Distanciándose de la filósofa francesa, Lonzi pone de relieve la experiencia histórica y la práctica feminista: "El feminismo ha sido el primer movimiento político de crítica histórica a la familia y a la sociedad. Unifiquemos las situaciones y episodios de la experiencia histórica feminista" (Forenza, 2013a, p. 14).

Ahora bien, en sentido estricto, lo que se conoció como feminismo materialista francés (o francófono) conllevó un pensamiento bastante más complejo y fecundo, original y radical, que se desarrolló a partir de la conjunción marxismo-feminismo, heredero de de Beauvoir, pero en la relectura de algunas pensadoras como Wittig, Delphy, Tabet, entre otras, a partir de fines de los 60 y principios de los años 70. El Movimiento de Liberación Femenino se conformó al calor del Mayo del 68, y en estrecha relación con él, nucleándose alrededor de un pequeño grupo de feministas de tendencia radical vinculado a la revista *Questions Féministes*, fundada por de Beauvoir. Por primera vez, dieron cuenta de la opresión de las mujeres *en cuanto clase social* (Deplhy); es decir, que analizaron el sexo –la existencia

de mujeres y varones– como un fenómeno de clase, y elaboraron una teoría totalmente antinaturalista. En su momento, sus análisis fueron poco conocidos, en parte por su carácter académico y complejo, pero también debido a la hegemonía del feminismo inglés y a la dificultad de lograr traducciones y difundirlas.

¿Qué caracteriza entonces al pensamiento feminista materialista francés? ¿Qué es lo que lo vuelve un instrumento tan útil en contra del sistema patriarcal? ¿Quiénes son sus teóricas y qué dicen? El núcleo más influyente, de primera generación, incluye a Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuelle de Lesseps, Nicole Claude Mathieu, Monique Plaza, Paola Tabet y Monique Wittig, todas reunidas en torno a la revista *Questions Féministes*. El eje central de su pensamiento radica en que ni los varones ni las mujeres son un grupo natural o biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología o las hormonas. Varones y mujeres se definen por una *relación social*, *material,* concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, que definen de modo peculiar, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra. Decimos que es una relación social que constituye la *clase social de las mujeres* frente a la clase social de los varones, en una relación antagónica (ni guerra de los sexos, ni complementaridad), una oposición de intereses, cuya resolución supone el fin de la explotación y la *desaparición de las mujeres y de los varones como clase*. Esta definición se formuló por primera vez en 1970 y, como se ve, no remite a ningún biologismo o naturalismo. Las primeras obras en tratar a las mujeres como una realidad sociológica y no como un grupo natural fueron las de Monique Wittig (1970, *L'Idiot International*), Christine Delphy (2001 [1975], *L'ennemi principal* y *L'exploitation patriarcale*, *L'exploitation économique dans la famille*) y Nicole Mathieu (1970, "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe"). Esta posición guarda algunos puntos de contacto con lo que en EE.UU. se denominó feminismo radical (Puleo, 2005, p. 43).

La mayoría de las representantes del feminismo materialista francés, si bien mujeres blancas, occidentales, de clase media culta y urbanas, tanto por su historia personal como por su práctica militante y su formación intelectual (en sociología y antropología), han trabajado cuestiones vinculadas al racismo, las opciones sexuales, la diversidad cultural y la clase. Por ejemplo, Nicole Claude Mathieu teorizó sobre la opresión transcultural y sobre lo que denominó *transclase de las mujeres*, mientras que Colette Guillaumin hizo lo propio respecto de la relación intrínseca entre racismo y sexismo. Por su parte, Paola Tabet trabajó también la discriminación racista. Con todo, las autoras tienen en claro que el marxismo solo fue una de las tantas formas históricas –superable– del materialismo, razón por la que fueron muy críticas frente al marxismo dogmático y muchas de las organizaciones políticas que lo reivindican (Oliva Portolés, 2005). Esto las diferencia de las denominadas feministas comunistas (o socialistas), aunque los usos de los términos de referencia no se corresponden estrictamente en los diversos mundos académicos o en los movimientos feministas; algunos se mantienen más tradicionales frente a la teoría y las prácticas marxistas, en especial en sus análisis sobre la sexualidad.

En suma, para las feministas materialistas francesas, las mujeres forman parte de una clase social. Tres son las líneas de análisis fundamentales dentro de esta corriente. La primera está representada por Christine Delphy, quien afirma que la clase de las mujeres se produce debido a la explotación del trabajo doméstico de las esposas –y de lxs menores– a manos de maridos (y otros varones adultos), fundamentalmente en el marco del matrimonio y de la explotación familiar. Una segunda línea está representada por Colette Guillaumin (1934-2017), que avanza más allá del trabajo doméstico para afirmar que las mujeres constituyen una clase *apropiada*; es decir que ha sido *apropiada* no solo individualmente, en la institución matrimonial, sino en forma colectiva por la clase de los varones, en las relaciones que denomina de *sexaje.* Por su parte, en "Sexo, raza e idea de la Naturaleza" (en Curiel-Falquet, 2005)

Guillaumin traza un paralelo entre la situación de las mujeres, apropiadas físicamente, en cuerpo y espíritu, por los varones, y la de las esclavas de las plantaciones del siglo XVIII, quienes eran apropiadas como herramientas de producción y de reproducción. No se trata de un paralelismo moralizador, sino que se enraíza en el hecho de la apropiación y en sus consecuencias ideológicas; más precisamente, en el discurso que se construye respecto de la naturaleza. Guillaumin muestra cómo la construcción de la "ideología naturalista" legitima la apropiación de las mujeres al cosificarlas mediante la "sexización"; es decir, por medio de la racialización, la sexización y su inscripción dentro del marco de un *destino biológico* (Oliva Portolés, 2005). En un artículo de 1981, recogido después en el libro mencionado, Guillaumin constata que las teorías de las ciencias sociales –definidas como la faz mental de las relaciones concretas– habían sufrido una verdadera revolución que ponía en tela de juicio sus principios, dado el carácter único de los textos políticos generados por el movimiento feminista en los años 70: expresión directa del grupo oprimido, sin intermediarios, muchas veces de autoría colectiva o en forma de volantes redactados por grupos feministas de protesta. Se trata de escritos de una *minoría* (en el sentido de grupo de menor poder), que si bien en principio fueron devaluados (o considerados una amenaza), terminaron por generar un impacto cuyas consecuencias están aún evaluándose tanto en el plano de las prácticas cuanto en el de las teorías. Guillaumin distinguía cuatro efectos principales del resurgimiento del feminismo en la segunda mitad del siglo XX. En primer término, la relación entre ambos sexos, considerada hasta ese momento por las ciencias sociales como una relación perteneciente al ámbito de la naturaleza, se convierte en una relación social y se critican hechos que con anterioridad se consideraban incuestionables (por ejemplo: la división sexual del trabajo y el acceso desigual a los recursos materiales y económicos). Se pasa, además, de una relación entre los sexos entendida como armonía preestablecida o complementariedad natural a una descripción como *problema*; como toda relación humana, es compleja y está atravesada por el poder. En segundo lugar, las ciencias sociales alcanzan poco a poco una visión dialéctica de los sexos al tomar nota de que ambos grupos (varones y mujeres) no son sino *fruto de la relación*. Con el estudio de las relaciones de dominación, se supera el punto de vista que inscribe el *problema de la mujer* (perspectiva patriarcal) para pasar a examinar las relaciones entre varones, mujeres y, algo más tarde, otros géneros. Deja de hablarse de la *condición de la mujer* para arrojar luz sobre la compleja trama de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, se crean conceptos teóricos que permiten comprender rasgos específicos de la dominación; por ejemplo, la gratuidad del trabajo de las mujeres, la diferencia de salarios entre ambos sexos, el acoso sexual, la presencia potencial constante de la violación como forma de control social que reduce la libertad de desplazamiento de las mujeres, entre otros. Por último, otro legado no menor del feminismo a las ciencias sociales sería la conformación de un conocimiento concreto y sistemáticamente explicitado de la solidaridad de niveles de la realidad social. Lo concreto y lo teórico, las convicciones y las prácticas se muestran como fases de una misma manera de abordar los análisis sobre el conflicto de las clases o el imperialismo, porque las conceptualizaciones y representaciones de los sexos son para Guillaumin *la faz simbólica de las relaciones concretas* (Puleo, 2017).

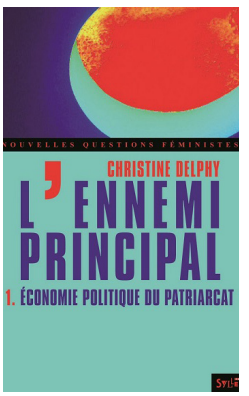
Se puede identificar una tercera corriente en la obra de Monique Wittig, quien analiza la heterosexualidad como sistema político y dispositivo ideológico –al que denomina "pensamiento *straight*"– y que constituye, a su juicio, la base de la apropiación de las mujeres y por ende de su situación de clase (Wittig, 2006). Volveremos más adelante sobre esta teórica, tan influyente en el pensamiento de Judith Butler.

Por otra parte, se puede considerar a Christine Delphy (1941) una heredera directa de de Beauvoir. Militante feminista histórica, pionera y protagonista destacada de la segunda ola del feminismo, cofundadora en 1970 del *Mouvement de Liberatión des Femmes* (MLF) e investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique de París, es también una teórica feminista con proyección internacional.

En este momento se la considera la principal representante del *feminismo materialista*, término de su autoría que data de 1975. Su análisis sobre el modo de producción doméstico y su tesis de que *el género precede al sexo* constituyen sus dos contribuciones fundamentales al pensamiento feminista del siglo XX, y responden a su interés por desmontar las explicaciones naturalistas de la opresión de las mujeres, mostrando que esa opresión es un fenómeno puramente social. En 1977 fundó, junto con Simone de Beauvoir y otras importantes teóricas, la primera revista de estudios feministas en lengua francesa, *Questions Féministes*, que desde 1981 lleva por nombre *Nouvelles Questions Féministes*, y en la actualidad está a cargo de Jules Falquet. Esta publicación difunde desde sus orígenes una línea de pensamiento feminista materialista, antiesencialista y radical.

Su obra parte de las críticas que Simone de Beauvoir le hace a los conceptos marxistas de clase y de trabajo en *El segundo sexo*. Como socióloga, Delphy emprende su investigación sobre las mujeres trabajadoras con una serie de artículos que primero publica en *Questions Féministes* hacia la década de los 70, y luego en el libro *L`ennemi principal* (1975) como parte de una compilación de temas referidos al patriarcado.

Marxista crítica, quiere diferenciarse de otras feministas que se denominan también marxistas (sobre todo en EE.UU.), e identifica su posición como *feminismo materialista*. Más allá de sus semejanzas, la distinción más importante entre ambas corrientes radica en el modo en que resuelven la llamada "contradicción original". La lectura marxista tradicional considera que tal contradicción es de clase, por lo que la lucha de clases subsume las aspiraciones de las mujeres, que se verán liberadas cuando el capitalismo sea derrotado. Por el contrario, Delphy –que lee a de Beauvoir y a Millett con sumo cuidado– considera que las clases están atravesadas por las diferencias de sexogénero y que, en consecuencia, las mujeres tienen intereses propios que no se verían satisfechos aun cuando triunfara la revolución proletaria. Por eso se asume como feminista materialista, corriente muy activa en las décadas de los 70 y 80.



Christine Delphy en la actualidad. Edición de 2001

Desde ese punto de vista, Delphy considera que las *labores domésticas* son el punto clave de la subordinación de las mujeres. En efecto, en la época en que Delphy comienza a estudiar el tema de las tareas o labores domésticas, aún se las entendía como una actividad "natural" de las mujeres que no merecían la denominación de trabajo. Para la filósofa Hannah Arendt, por ejemplo, la diferencia entre labor (o tarea) y trabajo responde a características habitualmente adjudicadas a mujeres y varones (Arendt, [1958] 1993). Así, labor supone pasividad y cumplimiento de un plan diseñado por otros; en consecuencia, toda posibilidad de contribución al producto final es de naturaleza secundaria. En cambio, el trabajo supone una actitud activa en la que se sigue el propio plan: trabajando se alcanza un producto, algo que puede mostrarse como valioso. La polaridad activo/pasivo permite identificar el tipo de actividad que compete a cada sexo: ellos *trabajan*/ellas *hacen sus labores*. La crianza es una labor femenina; la educación ciudadana es competencia de los varones, tal como lo había entendido Rousseau en el *Emilio.*

Sea como fuere, Delphy rechaza la definición de trabajo como *productivo* (activo) propio de los varones, y de labor como meramente *reproductiva* (y pasiva), propia de las mujeres. Para ella, el hombre –en sentido genérico– es realmente un ser productivo, y el trabajo no es otra cosa que la transformación de la realidad

para la satisfacción de sus necesidades; solo que transformando la realidad, se transforma a sí mismo. Sin embargo, los primeros reciben remuneración y las segundas, si se trata de producción doméstica, no la perciben. Ahora bien, como advierte Delphy, ni el varón vive *su* trabajo como ámbito de la creatividad y la autorrealización, ni las mujeres *meramente* reproducen de modo pasivo las labores domésticas que le fueron asignadas; en consecuencia, es preciso "desbordar el materialismo histórico". Considera que una de las claves analíticas de la cuestión de la mujer reside en la propuesta metodológica de de Beauvoir, que atiende al entrecruzamiento de las variables de familia, clase, medio y raza para situar a las mujeres más allá de la lectura del patriarcado capitalista heterosexual y normativo, entendido como *sistema hegemónico*. En su análisis, Delphy vincula a la mujer con la producción, y la identifica por su peculiaridad con el "modo de producción doméstico", en el sentido marxista del concepto (Delphy, 2001, pp. 11-12). Este modo de producción coexiste con el patriarcado a lo largo de la historia y también, en la actualidad, con el capitalismo. Entre los "males reales" con los que viven las mujeres –las palabras son de de Beauvoir– la autora identifica los vinculados al "trabajo doméstico" (nótese la redefinición que lleva a cabo), base de su explotación y de su no reconocimiento. En principio, porque el trabajo doméstico no tiene el mismo estatus que las actividades que identifican a la clase trabajadora (proletaria) y, por lo tanto, las mujeres carecen de los beneficios legales que logró la clase obrera: jornada de ocho horas, vacaciones pagas, retiro jubilatorio, etc. Es decir, de la definición de las actividades de las mujeres como "no-trabajo" se sigue un conjunto de violaciones a sus derechos laborales y que a lo largo de la historia han implicado únicamente a las trabajadoras domésticas en calidad de amas-de-casa. Para Delphy, esa situación constituye un importante remanente de la ideología patriarcal dominante y, en consecuencia, un desconocimiento del valor del trabajo doméstico. En sus palabras:

> … lejos de ser la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres la que explica sus relaciones de producción, son las relaciones de producción las que explican que sus trabajos se vean excluidos del mundo del valor. Quienes se ven excluidas del mercado (y del intercambio) son las mujeres en tanto que agentes económicos; no su producción. (2001, p. 14, traducción propia)

Excluido del mundo del valor y anclado en el del uso, el trabajo doméstico queda invisibilizado como tal. Por tanto, según Delphy, es necesario analizar las relaciones existentes entre la naturaleza de los bienes, el trabajo doméstico y el modo de producción de esos bienes y servicios, examinar en qué consiste la clase de las mujeres, y esbozar, a grandes rasgos, las perspectivas políticas del movimiento de mujeres en términos de objetivos, movilización y alianzas políticas. En su análisis materialista, retoma un conjunto de temas –claramente de origen, pero desde otro ángulo– y redefine a las mujeres como "clase" subordinada al conjunto de los varones y cuyo trabajo se considera no calificado, *supuestamente* improductivo y no digno de reconocimiento. Dado que el producto no es reconocido, tampoco lo es quien lo realiza; y esa es la base de la opresión de las mujeres. Ahora bien, según la clase a la que pertenezca el esposo (obrero, burgués, etc.) –a la que su esposa queda adscripta– las situaciones individuales de las mujeres pueden presentar variantes singulares, pero que siempre se construyen sobre una jerarquización supuestamente *natural* de los sexos. Sobre esa base, la primera actividad de una feminista materialista debe ser la *concienciación* (nótese que acuña una variante del término marxista "concientización"), que se funda en alcanzar la autopercepción y la percepción colectiva de un "nosotras" mujeres *también* trabajadoras.

Por lo tanto, la diferencia fundamental que halla Delphy se centra en distinguir entre "trabajo remunerado" para los varones y "trabajo no remunerado" (en adelante TR y TNR, respectivamente) para las mujeres. Es decir, la insatisfacción y explotación de cualquier sujeto entendido como *trabajador* –fabricador de algo que no le pertenece a sí mismo– es equivalente en varones y mujeres. Pero la explotación de las mujeres

se agrava porque no perciben remuneración alguna, ni obtienen reconocimiento por una parte importante del trabajo que realizan, en tanto se lo considera *natural,* o que les corresponde hacerlo *por naturaleza, esencia, tradición,* etc. En otras palabras, la alienación que viven los trabajadores en todas las sociedades capitalistas se agrava en el caso de las mujeres porque toda la estructura social, que es patriarcal, se asienta sobre su TNR. En su época, Delphy calculó que el TNR de las mujeres ascendía aproximadamente a un 30 % del trabajo total global pago de los varones. Esto quiere decir que además de ese trabajo impago (y por tanto "invisible" en teorías, prácticas y estadísticas), las mujeres realizan además trabajo "visible", es decir, TR reconocido como tal. Sumando ambos tipos de trabajo, la cuota laboral de las mujeres en el mundo excede en forma significativa a la de los varones. Sin embargo, según el estereotipo acuñado en el siglo XIX, el varón se considera el "proveedor" (Nuño Gómez, 2010; Soza Rossi, 2016).

En su obra *El mito del varón sustentador* (2010), Nuño Gómez analiza la incorporación de las mujeres al espacio público y recorre de modo riguroso la evolución histórica de la división sexual del trabajo y del reconocimiento de los derechos políticos, civiles, laborales y culturales de las mujeres. Partiendo de la histórica división sexual del trabajo (Engels, de Beauvoir, Millett, Delphy, entre otras), la autora hace un tratamiento pormenorizado de los principales textos del contractualismo clásico, así como de las revisiones y aportes críticos del feminismo a sus bases teóricas, para analizar en la primera parte los mecanismos que permitieron argumentar y justificar la exclusión de las mujeres del espacio público o la división sexual del trabajo, y concluye en lo que denomina "el espejismo emancipador" de la Revolución Francesa. El seguimiento de sus contradicciones internas le permite evaluar logros y retrocesos en la situación económico-laboral de las mujeres, y el paso de una economía feudal a una industrial, con la traslación del lugar de producción del hogar a la fábrica que opacó el trabajo productivo de las mujeres y generó una gran hostilidad hacia su trabajo extradoméstico. Este proceso de exclusión o marginalización se profundizó –según Nuño Gómez– con la ruptura parcial del modelo excluyente y con la inclusión diferenciada (menor salario, por ejemplo) de las mujeres en el espacio público en el proceso de industrialización, que no alcanza a modificar la tradicional división sexual del trabajo. Los nudos críticos de este proceso de cambio se manifiestan en los movimientos precursores del sufragismo internacional, esencialmente en el sufragismo británico y norteamericano.

Entre las claves de lo que denomina "un proceso parcialmente inclusivo" desde una mirada feminista, Nuño Gómez atiende a la transformación que implica la consolidación del modelo identitario femenino y familiar en la construcción social de las responsabilidades del cuidado, el valor del espacio privado, así como de la distribución por sexo del trabajo doméstico y del asalariado. Su posición –como en su época la novedad de Delphy– se apoya en fuentes estadísticas oficiales (de España y de la Unión Europea, en general) y en el análisis de censos oficiales desde el siglo XVIII en adelante, tanto del ámbito local cuanto internacional. Como resultado, puede concluir que la incorporación de las mujeres al espacio público ha sido una de las mayores revoluciones del siglo XX, pero todavía está incompleta. Persisten aún resistencias al cambio, organizaciones tradicionales del espacio público como correspondiente a los varones, modos organizacionales tradicionales del trabajo doméstico; en fin, ambas esferas se mantienen como si no hubiera habido cambios al sumarle el trabajo de las mujeres. Las resistencias al cambio que detecta Nuño Gómez impiden que la relación de las mujeres con el empleo goce de la autonomía que los varones han disfrutado históricamente. La consecuencia más importante es la presencia precarizada de mujeres en el empleo y un pronóstico incierto para las próximas generaciones, al menos en Europa. Como lo advierte la autora, la conciliación del trabajo doméstico y el asalariado, por un lado, y la ruptura parcial de la división sexual del trabajo, por otro, provocan incertidumbre respecto de la sustentabilidad del modelo de protección social del Estado de bienestar.

La situación general exige el tratamiento integral del problema y no medidas aisladas, con "soluciones" precarias y parciales.

En otro orden de ideas, el artículo de Soza Rossi (2016) inscribe la invisibilización del trabajo doméstico y de las tareas de cuidado en un modo de violencia contra las mujeres. Parte de la denominación de "trabajo invisible", negado, desvalorizado o subvalorizado. La investigadora da cuenta del malestar de la "doble presencia" y sus consecuencias para la salud física y mental de las mujeres, y, siguiendo a Alicia Puleo, exige crear los instrumentos analíticos adecuados para desafiar las relaciones patriarcales de dominio que mantienen esa situación. No obstante, Soza Rossi detecta prácticas que las mujeres desarrollan contra la violencia de la desvalorización del trabajo doméstico y de cuidado de otros/as, tanto en espacios intrahogares como en los ámbitos sociales de carácter colectivo. Por eso identifica, en los comportamientos de subordinación, entramados en la vida cotidiana de las mujeres que se adscriben –por acción u omisión– a la división sociosexual tradicional del trabajo, en especial el que se naturaliza en la organización de la vida diaria. Las consecuencias que experimentan las mujeres frente al trabajo doméstico y de cuidado, que no se reconoce ni se valora como aporte fundamental a la reproducción de las sociedades contemporáneas, incide en su autoestima, en la valoración de sí mismas, su lugar en la sociedad y en las funciones básicas de supervivencia, individual y grupal; en la responsabilidad de la gestación de nuevas vidas y en la prestación directa de servicios básicos al conjunto de la población a través de la administración de los hogares (alimentación, cuidado de la salud, vestido, etc.). Siguiendo a la socióloga Evangelina Dorola, la denomina "violencia invisible"; no es contingente, sino inherente a la constitución misma de la mayoría de las organizaciones familiares históricas y contemporáneas (2016, p. 183). Esto supone que tal violencia está implícita en los roles de reproducción de las condiciones de la vida, el cuidado y la atención de otros/as asignados *naturalmente* a las mujeres. Esta violencia compromete opciones individuales de proyectos de vida y, además, la autonomía personal de las mujeres.

En nuestra América Latina, una pionera de este tipo de investigaciones fue Isabel Larguía (Bellucci-Theumer, 2018), quien incluso se adelantó a muchas investigadoras ampliamente conocidas como Catalina Weiderman. La obra que acabamos de mencionar comienza con una inquietante cita de Larguía y Dumoulin (no lo consignan) que dice: "Si la mujer comprendiera hasta qué punto está deformada, hasta qué punto es explotada, se negaría a seguir proporcionando trabajo invisible, trabajo no remunerado. Los cimientos de la sociedad de clases se hundirán antes de tiempo" (p. 15). A partir de 1969, desde la Cuba revolucionaria, desarrollaron investigaciones que no pretendieron ser una nota a pie de página de los textos de Marx y Engels, sino que, en su primer manuscrito –titulado "Por un feminismo científico", editado hacia 1971 por Casa de Las Américas– dejaron establecido el esfuerzo intelectual que llevaron a cabo en su interés por examinar y comprender las diversas modalidades de explotación que atañen a las mujeres, para así iluminar posibles alternativas emancipatorias (Bellucci-Theumer, 2018). La contribución de Larguía-Dumoulin es un modo de adentrarse en los complejos vínculos (o, como diría Heidi Hartmann, desdichado matrimonio) entre feminismo y marxismo. Las tensiones entre las feministas y las organizaciones de izquierda se hicieron evidentes en toda América Latina y el Caribe. El *mapa* que dibujaron Larguía-Dumoulin alcanzó trazos firmes a partir de la incorporación de categorías comprensivas tales como trabajo invisible, que permitió analizar no solo la coyuntura cubana sino, por extensión, la de todas las sociedades latinoamericanas que en la década de los 70 vivían una fuerte intensificación de los conflictos de clase (Bellucci-Theumer, 2018, p. 15-16).

Por su parte, Delphy identificó también la dificultad central del trabajo doméstico y de cuidado. Se trata de un tipo de explotación peculiar que denominó

explotación patriarcal, la que conforma –a su juicio– la base misma de la opresión de las mujeres independientemente de su opción sexual, etnia, clase o cultura, y que la revolución proletaria no puede eliminar. De hecho, como señala Batya Weinbaum (1984), cuando por la clase social del marido (o del padre) una mujer queda eximida de hacer *sus* labores domésticas, la reemplaza otra mujer, ya sea de manera gratuita (su madre, por ejemplo) u otra subremunerada (una empleada de servicio doméstico, precarizada). Por eso, cuando Delphy estudia la condición femenina se centra en la opresión de las mujeres debida al patriarcado, en su explotación económica tanto como sexual.

El primer volumen de *El enemigo principal* (1970) examina la economía política patriarcal, y Delphy se pregunta *qué* y *cuál* es el enemigo principal. Responde a ambas preguntas y apela a la noción de "estructura" patriarcal. No remite a los varones en general ni en particular, sino que llama la atención sobre el *sistema estructural patriarcal*. El enemigo principal es el patriarcado como sistema autónomo de explotación y de dominación de las mujeres sobre la base de una construcción estructural jerárquica e inigualitaria. Introduce así una mirada totalmente novedosa para su época. En ese sentido señala la necesidad de redefinir la noción de trabajo, ya no en función de la remuneración recibida, sino del tiempo empleado en su realización. Rechaza las bases biologicistas sobre las que se funda la naturalización del trabajo doméstico como extensión de la gestación biológica y de las tareas naturales de cuidado –fundamentadas en diversas teorías de los "instintos"– para mostrar que esas posiciones responden a lo que denomina "ideología patriarcal". De ese modo el feminismo materialista rechaza las (supuestas) bases biológicas o la referencia a *una esencia* "mujer" para justificar su subordinación. Denuncia, en cambio, que dicha subordinación se funda en un discurso construido por la ideología patriarcal, en tanto que toda dominación se sostiene más bien por la persuasión ideológica (a veces naturalizada) que por la fuerza. Ya señalaba de Beauvoir la necesaria complicidad (tácita o explícita) con el *opresor* para que el sistema se conserve y se reproduzca. En esa línea, Delphy advierte también que la dominación patriarcal, como toda dominación, construye discursos sustentadores de su propia estructura –en este caso sobre la inferioridad natural, la naturalidad de las tareas de cuidado o de las labores domésticas para hacerlas *propias* de las mujeres– sin más explicación que la afirmación de que lo son. De la misma manera que la ideología racista afecta a los "negros" o a los "judíos", la ideología patriarcal sostiene las prácticas sociales materiales que discriminan e inferiorizan a las mujeres.

El segundo volumen se titula *Pensar el género*. En él presenta un análisis material de la sociedad en términos sociológicos y políticos. Fundamenta la comprensión de todas las opresiones –al igual que Kate Millett– en la dominación sexual patriarcal y, en consecuencia, genera un proyecto de "emancipación". Titula su prefacio "Crítica a la razón natural" y, como es fácil inferir del título, se propone dar cuenta de las lógicas de la opresión basadas en la *naturalización* de la inferioridad, la incapacidad, la subordinación, etc. Delphy intenta revertir las perspectivas tradicionales que contradicen la igualdad de las mujeres analizando, desmontando y sustituyendo los argumentos "científicos" y los discursos "místicos" que así la consideran. Como método, le exige constantemente al lector/a que sustituya el lugar donde dice "mujer/es" (o un nombre femenino) por el nombre de un sujeto varón y constate el efecto que produce. Consecuencia de esta estrategia es la resignificación de las labores domésticas como trabajo doméstico, la que comienza a difundirse a partir de los años setenta del siglo XX.

Como Susan Moller Okin y otras teóricas, Delphy también considera necesario revisar la organización familiar tradicional, sus funciones y sus características, para desnaturalizarla. En consecuencia, insta a revisar conceptos tales como herencia, divorcio, derechos, familia disfuncional, entre otros. Del mismo modo, llama la atención sobre los modos diferenciados de socialización y educación de niños y niñas.

En el marco de un evento realizado para celebrar los 50 años de la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, Delphy exploró un problema que le preocupa especialmente. En efecto, con el título de *Questions Féministes* y *Nouvelles Questions Féministes* examinó la separación entre praxis y teoría; es decir, la dicotomía que se produce entre las mujeres que hacen teoría y las que militan o pertenecen al movimiento. A su juicio, la institucionalización de los estudios feministas trae como una de sus consecuencias más importantes la despolitización, que desvincula teoría y militancia. Si la institucionalización es la condición para que los estudios feministas se inserten en el ámbito de "la investigación y la docencia seria y reconocida" bajo parámetros establecidos previamente por una academia patriarcal (que domina el juego institucional), la desvinculación entre teorías y prácticas se ve favorecida. Por tanto, a su juicio, el precio de la institucionalización del feminismo es esa escisión entre teoría y práctica lo que podría banalizar el pensamiento feminista y convertirlo en una asignatura intelectual más sin conexión con la realidad concreta.

Por otra parte, aunque Delphy critica fuertemente al marxismo tradicional, toma de él algunos conceptos fundamentales de su contribución teórica, como la noción de estructura. El patriarcado queda definido en términos estructurales y no individuales. La opresión de las mujeres no es meramente psicológica ni puede superarse desde ese plano; por el contrario, es estructural y se sostiene gracias a una ideología *ad hoc*: la ideología patriarcal. Además, la opresión de las mujeres va más allá de la lucha de clases en términos marxistas. Según Delphy, y a partir de su redefinición de la noción de clase, las mujeres se encuentran por debajo del proletariado masculino, ya que incluso los varones proletarios (y ellos quizá más que otros) se benefician de la opresión patriarcal de las mujeres, tal como habían denunciado las anarquistas de la *Voz de la Mujer* (Rosario, 1897-1899). Históricamente excluidas del mercado laboral, quedaron atadas al hogar, donde llevaron a cabo las tareas domésticas (impagas) a cambio de casa y comida. Aquellas que lograban insertarse en el mercado laboral cumplían con una doble jornada: por un lado, el trabajo (*minus*) remunerado que realizaban en el ámbito público; por otro, el TNR que realizaban en el hogar. Ese trabajo invisible del que habla Soza Rossi, propio de la explotación patriarcal, hace que el "enemigo principal" siga siendo el patriarcado que lo apaña y promueve; no los varones, que tienen también sus propias explotaciones, aunque se beneficien de esta. Todo ello obliga a la autora a redefinir la noción de trabajo en términos de tiempo invertido, sea sincrónico (varias actividades al mismo tiempo) o diacrónico (una actividad tras otra).

Bajo estas circunstancias, la memoria generizada es un deber. De ahí que Delphy se pregunte cómo transmitir la experiencia y el saber de las mujeres, así como su historia para que se sepa que la tienen; cómo dejar huella y genealogía femenina, aun cuando muchas generaciones de mujeres vivan ajenas al feminismo, y cómo identificarlo y significarlo positivamente. Estas y otras cuestiones la llevan a reconocer varios factores que, considera, hay que atender: el poder de los medios de comunicación, que presentan al feminismo de modo negativo; los prejuicios, que suelen hablar de "los excesos" del feminismo y sus logros; las mujeres que suponen que ya se ha alcanzado todo y nada más puede hacerse; y por último, la persistencia de posiciones esencialistas y naturalizadas en amplios sectores de la sociedad. Tanto estas como otras consideraciones afines llevan a Delphy a examinar el concepto de género, procedente de la academia estadounidense.

Como hemos visto, la mayor parte de la obra de esta estudiosa francesa se desarrolla al margen del concepto de género. Sin embargo, recientemente (1995) se hace cargo del término y formula algunas precisiones que están en consonancia con su mirada materialista de la realidad. No se suma a las corrientes "post" que desconocen la base biológica de los seres humanos, pero considera que el sexo tiene dos aspectos: uno social y otro biológico. Por tanto, denomina

género al aspecto social y lo considera previo al sexo biológico, en tanto los significados de los sexos están "en el mundo": es decir, son culturales. De modo que, para Delphy, el concepto de género traduce o se hace cargo del aspecto social de la sexualidad, de los mandatos sociales, de las conceptualizaciones epocales de qué debe ser una mujer o un varón. Como en Sartre o en de Beauvoir, dado que los significados están en el mundo y hacen la realidad, preceden a la sexualidad y a la vida en general. También al igual que de Beauvoir, Delphy entiende al sexo en términos de "sexo vivido" o de "sexualidad vivida", socialmente construida pero vinculada a una cierta biología.

En suma, denuncia que se presentan así dos estructuras ideológicas y económicas simultáneas: una acepta la demanda de independencia de las mujeres, y la otra legitima que las mujeres permanezcan como amas de casa y que las mantenga el marido. Si el segundo tipo de discurso no desaparece –sostiene Delphy– y si las familias patriarcales siguen indirectamente subvencionadas por los estados, la socialización de las mujeres en la dependencia persistirá tanto como el modelo del varón proveedor del que habla Laura Nuño García. Entonces, en general, la paridad se habrá perdido. Por eso el feminismo sigue siendo una utopía.

Otras dos teóricas vienen a completar el núcleo central del pensamiento feminista materialista: Nicole-Claude Mathieu (1937-2014) y Paola Tabet. La primera, antropóloga y socióloga, planteó en 1971 con claridad y sistematicidad un conjunto de definiciones de sexo y de género en su calidad de variables sociológicas. Del mismo modo reflexionó sobre la ideología, el desigual reparto de los valores culturales y las condiciones materiales de la (im)posibilidad de rebelarse, en torno a la idea de que "ceder no es consentir" (Mathieu, 1985). Le debemos, además, el esquema más completo de la forma en que las diferentes sociedades articulan sexo, género y sexualidad. Se trata de un trabajo magistral, que demuestra una notable capacidad para sustraerse de su propia visión cultural y política. Nicole-Claude Mathieu muestra con toda nitidez que la esperanza de un tercer sexo/género (¿andrógino?) es una falacia, "una dulce ilusión". Mientras perdure la explotación material de una clase social de sexo por la otra –ya que es precisamente dicha explotación la que crea la binaridad de las clases de sexo–, cualesquiera que sean las transgresiones de género y de la sexualidad que cada sociedad organice o permita, existirá un género y sobre todo un sexo que se quedará siempre abajo en la jerarquía social: el de las mujeres. No es porque Mathieu crea en una binaridad esencial o natural de la especie humana, sino porque considera que la división sexual del trabajo crea la supuesta complementariedad y dependencia mutua entre varones y mujeres. Dicha binaridad no se origina en la biología, y tampoco en la naturaleza; menos aún en una voluntad divina. Simplemente se origina en la organización del trabajo y su explotación, la que parece bastante universal aunque posea numerosas variantes. Por eso, la antropóloga francesa se niega a reconocer terceros o cuartos sexos, que opacan el hecho de que el trabajo material que se tiene que realizar y los privilegios que de él dependen siguen siendo mucho más ventajosos para quien ha nacido varón en todas las sociedades que conocemos (Curiel-Falquet, 2005). Incluso la creencia en la existencia de sociedades matriarcales es, para Mathieu, contrariamente a lo que muchos sostienen, una forma de aferrarse a un mito que se vuelve un obstáculo para el conocimiento efectivo. Es una mistificación, y por ende, un freno para modificar la verdadera situación: es el mito del paraíso perdido.

Por último, Paola Tabet, cuyos artículos fundamentales han sido traducidos recientemente, contribuye al feminismo materialista con un agudo análisis en el que aborda las relaciones entre las "razas", las clases y el cuerpo de las mujeres.

Antropóloga y socióloga de origen italiano y exiliada por muchos años en New York, Tabet trabajó principalmente sobre el subequipamiento material de las mujeres en relación con los varones, la reproducción y la sexualidad, así como sobre el racismo. La reciente

traducción al castellano de sus artículos más consagrados –en una compilación titulada *Los dedos cortados,* realizada por Jules Falquet (Tabet, 2018)– ha favorecido la difusión de su pensamiento. En dicha compilación se incluyen: "El intercambio económico-sexual: del don a la tarifa", "Fertilidad natural, reproducción forzada", "Las manos, los instrumentos, las armas" y "La gran estafa" (*La grande arnaque*) (2005). El trabajo de Paola Tabet cuestiona las bases mismas de las lógicas patriarcales, y "Pone al desnudo la naturalización de la situación de las mujeres y de las actividades consideradas propias de ellas" (Tabet, 2018, p. 27). La obra analiza tres bastiones del poder patriarcal: el acaparamiento de las mejores herramientas y armas; el control de la procreación y la cosificación y domesticación de la sexualidad de las mujeres. Tras una experiencia vinculada al movimiento *hippie* de los años sesenta, retornó a la investigación y a la academia estudiando las desigualdades, en especial entre los sexos. Trabajó en la Universidad de Pisa, y luego se relacionó con el grupo de *Questions Féministes*; eligió la antropología estructural de Lévi-Strauss como su nueva disciplina de competencia y se orientó a examinar el problema de la división sexual del trabajo, constatando el vacío teórico que había sobre el tema, y el acceso diferenciado a las herramientas y las armas según el sexo.

Paola Tabet (Pisa, 1935)

Con el grupo de *Questions Féministes* comenzó a analizar la profunda naturalización de todas las actividades relativas a mujeres y varones. Junto a Christine Delphy, primero, y luego también con Nicole-Claude Mathieu y Colette Guillaumin, cuestionó la desigualdad entre mujeres y varones, los diversos grados de violencia que se ejercen para mantenerla, tanto en las sociedades no occidentales como en las occidentales. Las condiciones materiales en las que viven las mujeres, más que el lugar y la época, son las que les permiten (o no) tener conciencia crítica de su situación y, a veces, revertirla parcialmente.

Siguiendo el orden de la compilación, en el primer capítulo Tabet analiza lo que denomina "intercambio económico-sexual". Su análisis sobre la prostitución o lo que llama *relaciones sexuales contra compensación* puso en evidencia la profunda enajenación y cosificación de la sexualidad de las mujeres, tema que retoma en el último capítulo, "La gran estafa", publicado por primera vez en 2004. Concluye que todo trabajo realizado por las mujeres (incluyendo la prostitución) constituye un sistema que solo refuerza la posición social de los varones. En un ejercicio de descentración de los mitos occidentales dominantes, entrevistó a mujeres de Níger, quienes, ajenas a los moldes occidentales, ratificaron el modo en que "ganaban" (dinero y visibilidad) al tener relaciones sexuales con varones dentro o fuera del matrimonio, en términos de prostitución, lo que la llevó a participar en el *Primer Congreso Internacional de las Putas*, en Madrid, organizado por la estadounidense Gail Pheterson, entre otras. El desarrollo de Tabet apunta su observación a la continuidad entre esposas y putas, el constante intercambio económico-sexual de las mujeres. Allí valen las situaciones específicas, caracterizadas por tres elementos: menor acceso de las mujeres a los recursos en relación con los varones, un menor acceso al conocimiento (técnico y sexual), y la amenaza permanente de la violencia (o su concreción), todo

ello en contextos de dominación patriarcal. A esto se agrega que casi siempre los hijos están a su cargo.

Según nuestra teórica, el concepto de *continuum* matrimonio-prostitución en diferentes sociedades tanto no occidentales cuanto occidentales muestra cómo, privadas de los medios para ganarse la vida o garantizar su subsistencia, las mujeres se ven obligadas a intercambiar su sexualidad y objetivarla en pos de su sobrevivencia material. Por eso desdibuja las (supuestas) diferencias entre las mujeres *malas* y las mujeres *buenas*, convirtiendo el "límite" en una cuestión sociocultural y política. A su vez, ese concepto le permite analizar la forma en que la sexualidad de las mujeres se intercambia, ya que para ella se trata de un verdadero trabajo en el sentido marxiano. Sus análisis se corresponden con la creciente visibilidad política de algunos colectivos de prostitutas, que comienzan a organizarse a partir de los años ochenta –primero en EE.UU. y luego en Holanda e Italia– para luchar por sus derechos laborales, respaldados por algunas feministas como Gail Pheterson y Margot Saint James.

El segundo capítulo, "Fertilidad natural, reproducción forzada", reedita un largo artículo publicado en 1985 en el que examina la procreación y cómo la sociedad ve solo a la maternidad como un hecho natural y no así a la paternidad. En primer término, Tabet muestra cómo las hembras de la especie humana, poco fecundas por naturaleza, son socialmente forzadas a la reproducción biológica. Explica cómo diferentes sociedades organizan la reproducción en términos del "trabajo" –explotado y enajenado– de las mujeres, lo que queda de manifiesto con el alquiler de vientres o maternidad subrogada o sustitutoria, que exige *un producto* de "calidad" (sexo o raza, entre otros). Es decir, pone en evidencia la complejidad de la organización social puesta al servicio de la reproducción biológica naturalizada y, sobre todo, la coerción y la violencia social encubierta que la acompañan. Por eso, Tabet denomina *procreación forzada* al conjunto de intervenciones sociales sobre el cuerpo, la sexualidad y la vida de las mujeres, destinadas a maximizar la procreación y a especializar su cuerpo para tales fines, y pone sobre el tapete la medida en que ese "trabajo" está alienado y/o explotado, así como el papel (incipiente) que juegan los avances tecnológicos al respecto, que merecería profundizarse dado el progreso de tales técnicas.

Por último, la desigual división del trabajo entre los sexos aún hoy se apoya en un *acceso diferenciado a las herramientas, a las armas y al conocimiento*. Así, en "Las manos, los instrumentos, las armas", originalmente publicado en 1979, Tabet denuncia cómo las mujeres trabajan con herramientas *de segunda* y muestra que el mantenimiento deliberado de las mujeres en la ignorancia y en el subequipamiento técnico son incluso hoy en día dos de los principales pilares de su opresión; opresión que también descansa en una enorme violencia. Así, la división sexual del trabajo, lejos de ser natural, decanta a favor de los varones, propiciada por un entramado social invisibilizado que implica en primer término una profunda brecha técnica, pero también el monopolio de las armas y de cualquier otra herramienta que permita ejercer la violencia de manera eficaz (incluyendo la violación masiva). Como lo señala Falquet, la antropóloga italiana pone al descubierto cómo en la mayoría de las sociedades conocidas, la organización social coloca las herramientas y los medios de producción básicos –y sobre todo el monopolio del acceso a las armas– en manos de los varones.

El feminismo francés desarrolló también el concepto de *democracia paritaria*. Como advierte Sylviane Agacinski, ya en 1980 Hubertine Auclert avanzó sobre la idea de "paridad". La paridad plantea su interés por la cosa pública y las responsabilidades que se derivan, subrayando que deben recaer sobre varones y mujeres por igual, razón por la cual ambos sexos deben tener la misma representación parlamentaria puesto que en el mundo hay un 50 % de mujeres y un 50 % de varones, aproximadamente (Agacinski, 1998). Ese reparto paritario constituye una toma de posición frente a la diferencia de los sexos, su jerarquización y la necesidad de inventar soluciones originales para su representación política. Para Delphy, la reivindicación de la paridad de-

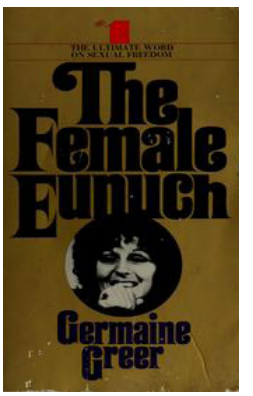
bería formularse sobre la idea de clases, de grupos históricamente constituidos por intereses comunes y sobre la base de *acciones afirmativas/positivas* o de *recuperación* respecto de un prejuicio reconocido a lo largo de la historia. Esta última consideración dio paso a las denominadas *políticas de acción afirmativa*. La acción afirmativa tiende a compensar carencias históricas de representación, como sucede con los negros, latinos o mujeres en ciertos países. Delphy agrega que la conceptualización de esa reivindicación debe formularse sobre la exigencia de la representación y de la actividad política del grupo, precisamente porque ha sido siempre oprimido. La mejor propuesta sería, a su juicio, constituir un grupo político basado en el género. Primero habría que construir una conciencia de género (provisional), en la que las mujeres se reconocieran como oprimidas. Luego, luchar para combatir y superar las divisiones generizadas (como la división sexual del trabajo), porque mientras las estructuras patriarcales permanezcan, será difícil legitimar el empleo y el reconocimiento paritario de las mujeres. Esta dificultad se centra en que los estados "financian" la dependencia de las mujeres indirectamente y de diversos modos: por ejemplo, con el *salario familiar* que históricamente solo cobraban los varones. Recordemos que en nuestro país, hace muy poco tiempo que se lo cobra de modo indistinto.

Diferencia, concienciación y lucha

En los capítulos previos perfilé algunas corrientes troncales derivadas de las nociones ilustradas de igualdad y de universalidad. Ese paradigma proveyó argumentos a las mujeres, a las poblaciones de color (mujeres y varones) y, en general, a muchos grupos formalmente excluidos para alegar por su derecho a la igualdad. Sin embargo, vale la advertencia de Hannah Arendt –tantas veces repetida– de distinguir entre lo político y lo social, o entre lo formal y lo material. Una vez hecha buena parte de las reformas legales del caso, la exclusión continuaba por cuestiones de índole material, y respondía a otro orden de mecanismos. Un famoso libro dio la señal de alerta. En más de 400 páginas, Germaine Greer alentaba a las amas de casa (*housewives*) a hacer su propia revolución. Por un lado, sostenía la autora, a veces en un lenguaje poco convencional, algunas feministas creen que la noción de igualdad social, legal, ocupacional, económica, política y moral evitará la discriminación de sus "enemigos". Por otro, creen en el ideal de una vida mejor para todxs, que podrá alcanzarse gracias a prácticas políticas correctas. Pero, continúa irónicamente, ninguna alternativa es satisfactoria para las mujeres desilusionadas de los métodos políticos convencionales, sean totalitarios, revolucionarios o constitucionales. Un ama de casa, para lograr su liberación, debe esperar a que la "revolución" tenga éxito; mientras tanto no debe perder las esperanzas. Es necesario inventar otros métodos: la igualdad no es suficiente (Greer, 1970).

El Mayo francés, el desarrollo de la píldora anticonceptiva y la "masiva" inclusión de las mujeres en las universidades marcaron un nuevo ritmo a los reclamos. Sobre ese tumultuoso trasfondo, la "irrupción de la diferencia" (Femenias, 2000) se manifestó en un primer momento en la ponderación de cierto carácter diferenciado de las mujeres *qua* mujeres: la maternidad. Esta diferencia tomó dos caminos: uno propiamente político y no desvinculado de los ideales de la igualdad; otro que desarrolló posiciones más metafísicas, sobre todo bajo la influencia de lecturas derrideanas de la *différance*.

Como se sabe, la diferencia, lejos de ser clara y evidente, es compleja, polisémica y en general incompleta, ya que siempre puede establecerse una nueva diferencia sobre la base de alguna anterior. Volvamos a la paradoja Wollstonecraft, que mencioné en el primer capítulo. Ante los "cuernos del dilema: igualdad **o** diferencia", vimos que de Beauvoir (y otrxs) optan, en primer término, por la igualdad. A continuación, esbozo la línea teórica que se centra en la diferencia entendida como *diferencia sexual*, pero que no reniega de los principios ilustrados, aunque los discuta. Tal el caso de Greer, que pone el acento en la sexualidad y el deseo de las mujeres. Por su parte, activistas como la italiana Carla Lonzi y su grupo *Rivolta Femminile*, comienzan a criticar las reivindicaciones políticas de la igualdad, de-



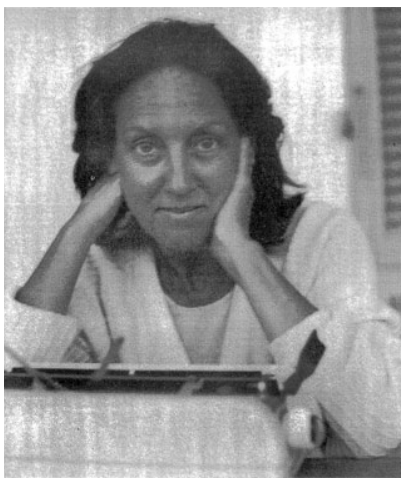
Germaine Greer (1939-). Tapa de la primera edición

nunciando la insuficiencia de los cambios y reformas legales en curso, y la necesidad de apuntar a la diferencia sexual que caracteriza a las mujeres: la capacidad de gestar.

El desencanto de la igualdad, que mostró sus propias limitaciones al no lograr revertir las complejas estructuras de poder –y mantuvo las mismas inequidades materiales bajo formulaciones legales y políticas más igualitarias–, fue la base fundamental de los nuevos reclamos basados en la diferencia, que fue adquiriendo un sentido autoafirmativo y positivo. En Italia, el movimiento feminista se agrupó fundamentalmente alrededor del PCI y de pequeños grupos sumamente activos como *Rivolta Femminile*. Esta agrupación se fundó en Roma en 1970, con Elvira Banotti, Carla Accardi y Carla Lonzi a la cabeza. En su dimensión marxista crítica, estas mujeres entendieron que la diferencia sexual es la que lleva a la contradicción radical, aun antes que la clase; de ahí su exhaustiva revisión de Marx y de Engels. Ponen en primer plano a la diferencia sexual como fundamento de la estructura de dominación/opresión/explotación patriarcal. Entonces, ante la insuficiencia de los logros de la igualdad –pero sin rechazarla– reivindican tanto la diferencia de ser mujer como la simetría y la reciprocidad con el varón, y denuncian la ilegitimidad del ordenamiento jerárquico entre ambos. Este feminismo basado en la diferencia *como positivamente otra* rechaza también la lógica de la identidad que subsume a las mujeres a la heterodesignación de los varones; acusación contundente en los escritos militantes de las italianas.

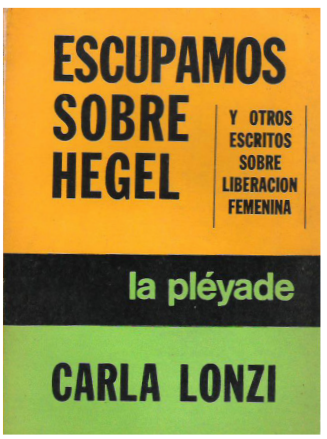
También en su crítica al marxismo, y en la línea de Greer, denuncian su ceguera a la "esclavitud" histórica de las mujeres, quienes hipotéticamente deberían esperar a que se alcanzaran los objetivos del proletariado para poder aspirar luego a que se cumplieran los suyos propios, descalificados o subsumidos en los anteriores. Aun así, supieron adaptar su experiencia de militantes marxistas reconociendo la importancia de la toma de conciencia, a la que llamaron *concienciación* para marcar la novedad. Del existencialismo adoptaron la noción de falsa conciencia y la necesidad de vivir en la autenticidad. En sus escritos redefinen todos estos conceptos, dirigidos a las mujeres en general, para que reflexionen sobre sus propias vidas, y así sacan la Academia a la calle. Asumen una actitud crítica no exenta de cierto resentimiento: después de todo, ha sido la Academia –la filosofía, la ciencia, la psicología, etc.– la que por siglos legitimó la inferioridad y la exclusión de las mujeres (Guerra-Sciortino, 2013).

Lonzi y la *Rivolta Femminile* convocaron a que las mujeres se movilizaran en pos de su propia liberación: *No al "Hombre Nuevo"; Sí a la "Mujer Nueva"*. Esa "Mujer Nueva" debería convertirse en sujeto de todos los cambios, dueña de su propio cuerpo, de su propia

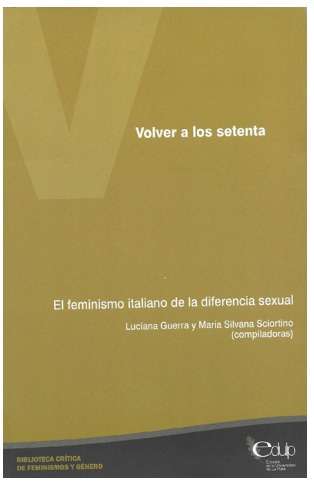


Carla Lonzi.

Tapa original (1974).



Primera traducción al castellano (1978)



Reedición comentada (2013)

sexualidad, de su propio placer y deseo; en síntesis, de su propio proyecto. En su *Manifiesto* (1970), *Rivolta Femminile* destaca el orden sexual jerárquico que puso históricamente a las mujeres en el lugar de la exclusión, de la inferiorización o de la ignorancia; esta última en un doble sentido: 1) ignorancia de las mujeres como objeto (el "continente negro" de Freud, por ejemplo); 2) ignorancia total de las mujeres como sujeto. La diferencia sexual es, por tanto, el principio de inteligibilidad de la cultura y la posibilidad de simbolización, de referencia, de sentido y de producción de conocimiento; se alcanza a partir del cuerpo *particular y* sexuado en cuanto varón o mujer. Nacer mujer (o varón) ni es superfluo ni es atributo secundario de los cuerpos: es crucial, por lo que es preciso entender que el sujeto humano *qua* tal no es Uno sino Dos, en una relación de paridad recíproca. Por eso apuntan sus críticas más férreas a Hegel. La filosofía occidental se construye a partir de la hipótesis del Uno (absoluto-totalidad-ser-norma-varón) universal y neutro a la vez. De ahí que sea preciso denunciar a la filosofía como cómplice fundante de la estructura patriarcal.

Para Lonzi, Hegel debe ser denunciado porque legitima al Estado, la comunidad, el matrimonio y la familia patriarcal. Su dialéctica debe ser denunciada para mostrar que el sexo tildado de "diferente" –el de las mujeres– las llevó por muchos siglos a participar de manera incompleta de la esencia de lo humano, relegada a mero accidente o rasgo secundario (funcionalmente necesario) y apegada a estereotipos. "La Mujer" es el depósito de la diferencia sexual del Varón = Hombre, que se instaura *qua* norma. Siguiendo en esto a Simone de Beauvoir (1949), denuncia la necesidad de desmarcar a la mujer de características propias del varón (agresividad, ejercicio del poder, autorreferencialidad, etc.) entendidas como patrimonio de la condición humana. Los varones han hipostasiado las características de los varones patriarcales a todo el género humano. Pero las mujeres, que han vivido en la subordinación por milenios, deben y pueden desarrollar otras características para vivir en sociedad. Por eso, varones y mujeres deben librarse de la atadura patriarcal, de la que el matrimonio es la primera regla de control institucional, y reformar la sociedad. Esto, argumenta, sin el feminismo es imposible.

Debemos a Adriana Cavarero (1989, 1995) una elaboración filosófica (en términos filosófico-políticos) de la diferencia sexual. Esta teórica feminista destaca la identificación occidental de la conciencia con la racionalidad, y de la masculinidad como campo adecuado para estudiar lo que denomina "la masculinización del pensamiento" en tanto universalización del sujeto masculino, modo paradigmático de ocultamiento de la sexuación originaria del ser humano, por un lado, y de la mitad de la especie, por otro. Es decir, se trata de la invisibilización del dimorfismo sexual como *hecho originario* y de las mujeres como sujeto. En consecuencia, esa exclusión de las mujeres y de lo femenino muestra la necesidad de autorrepresentarse como *sujetas* reales, con pensamiento propio, y no asimilarse al *otro sexo* homologándose a él. Por tanto, no es posible un sujeto universal único y *neutro*.

Sin embargo, sostiene nuestra autora, los diversos paradigmas de la autorrepresentación de lo masculino –desde el racionalista al deconstructivista– comparten el presupuesto de que el pensamiento masculino es neutro y no sexuado, y que la mujer representa "lo otro en sí", "el sexo", y no adquiere carácter de sujeto, excluyendo la diferencia sexual como principio fundante de la humanidad. La negación de esa diferencia se refuerza en la constitución de pares excluyentes o desvalorizantes: por ejemplo, pensamiento ingenuo/ciencia objetiva; opinión/verdad; subjetivo/objetivo, etc., donde el primer par remite a las mujeres o a lo femenino y el segundo a los varones y lo masculino. Incluso –advierte Cavarero– llegan a sostener que al sujeto se le opone la crisis del sujeto, provocada por los reclamos de las mujeres. En consecuencia, hay que asumir la sexuación del sujeto y la inexistencia de espacios neutros de juicio y/o de verdad.

La filósofa denuncia también la exclusión física de las mujeres de los lugares de saber autorizado en los

cuales, sin embargo, la mayoría de ellas cultiva, refuerza y transmite el pensamiento que las excluye. Así se produce una suerte de escisión entre "el Pensamiento" como tradición filosófica y el "propio pensamiento" como ejercicio filosófico del pensar. Inadvertidamente, la mayoría de las mujeres estudia la autorrepresentación en términos de representación de un otro que las excluye. Lo hacen al utilizar, perpetuar, estudiar y transmitir las estructuras lógicas de su propia exclusión, fenómeno que denomina de *autoabnegación* o pasión (*pathos*) de la diferencia sexual, entendiendo *pathos* en su acepción etimológica de padecimiento o sufrimiento. La diferencia sexual, si bien recíproca, genera únicamente en las mujeres el *padecimiento*. Los varones y lo masculino se instituyen en norma.

La propuesta de Cavarero de pensar a partir de sí mismas supone un conjunto de tareas: en primer término, una *deconstrucción interna*, necesaria para poder elaborar un pensamiento propio. Esto es imprescindible porque cada término o red conceptual contiene una historia de exclusión y negación que va más allá de la mera exclusión de un sujeto femenino. Hay que revisar, por tanto, las categorías de igualdad y de diferencia antes de rechazarlas, ya que no hay teorías verdaderas o falsas sino teorías que nos identifican o no lo hacen. Esta tarea, como lo resalta la autora, no está libre de peligros teóricos: uno crucial es intentar crear una vía paralela que sustituya lo masculino por lo femenino sin alterar las vinculaciones tradicionales de poder y de exclusión entre ambos sexos. Agrega que, dado que la diferencia sexual es concreta, originaria, imprescindible y esencial, no puede representarse lo humano ni con lo masculino, ni con lo neutro, ni con lo asexuado. El dimorfismo sexual es originario y nadie puede pensarse desde fuera de *esa* diferencia porque no existe un lugar anterior a la diferencia sexual.

Cavarero formula también algunas críticas interesantes. En principio, la diferencia sexual homologa a todas las mujeres en la medida en que se trata de un hecho fundante innegable, que se basa, en parte, en la igualdad de lo femenino. Este supuesto puede deslizarse fácilmente hacia un esencialismo (biologicista). Asimismo, presupone que solo puede desagregarse la diferencia sobre la base de esa igualdad. Para la teórica, que la mujer sea sujeto implica que se distancie del lugar de objeto, y que, en cuanto pensamiento sexuado en femenino, responda a/con sus propias construcciones lógicas. En el mismo sentido, que no se agrupe con otras "minorías silenciosas", porque la diferencia sexual constituye un *hecho originario* que atraviesa a todos lxs excluidxs, razón por la cual no tiene que permanecer en el lugar del sometimiento ni en el de la necesidad de autosignificación.

En pocas palabras, Cavarero concluye que mantener el concepto de diferencia, en su particular relación con la igualdad, es una *trampa* que cambia algo para que no cambie nada. En el apartado que sigue, tanto igualdad como universalismo se entienden como conceptos patriarcales; es decir, como expresiones de la filosofía occidental para extender su dominio.

Por su parte, más conocida en nuestro medio que la académica francesa Christine Delphy, Selma James, nacida en New York, es activista y referente mundial de los reclamos por el salario doméstico, promotora y coordinadora de la "Huelga Internacional de Mujeres", a la manera en que ya lo había ironizado Aristófanes en *La asamblea de las mujeres* (392 a. C.)

Selma James (1930)

En 1972, como miembro de un grupo denominado *Lotta Femminista* (integrado también por Brigitte Galtier, Mariarosa Dalla Costa y Silvia Federici), Selma James organizó en Padua por primera vez la *Campaña Internacional por el Salario doméstico* (*International Wages for Housework Campaign*). La *Campaña* ofrece espacios de resistencia y de debate sobre la organización social, el trabajo productivo y el reproductivo, el cuidado de los niños, la discriminación sexual, el deseo de las mujeres y la inequidad respecto de los varones para disponer de tiempo libre, vacaciones, etc. Entre sus reclamos, la *Campaña* incluyó el derecho de las mujeres a trabajar fuera del hogar, contar con beneficios de desempleo y recibir igual salario que los varones. Tomando elementos de los análisis marxistas, pero reinterpretándolos, sus integrantes argumentaron que el *trabajo reproductivo* era la condición necesaria para que hubiera trabajadores industriales, campesinos, etc. Es decir, había trabajadores varones o mujeres porque había habido antes trabajo reproductivo impago, llevado a cabo por las mujeres durante nueve meses, 24 horas por día, y este trabajo no se reconocía como tal ni en el marxismo ni en el capitalismo. Tampoco los de cuidado, crianza y otros trabajos domésticos en general. Haciendo uso, como Delphy, de conceptos marxistas como explotación, plusvalía, entre otros, denunciaron en grandes asambleas las prácticas expoliativas de la sociedad sobre una parte de la población: las mujeres.

Mariarosa Dalla Costa y algunas otras participantes de la *Campaña* se vincularon también con el movimiento denominado *operaismo,* que se desarrolló durante las huelgas fabriles en el norte de Italia en los años 60 y 70. El operaísmo instaba a los trabajadores a actuar directamente (acción directa) en defensa de sus intereses, reclamando mejores condiciones de trabajo, una metodología adoptada en parte por la *Campaña*. Con frecuencia discutieron sobre la organización social, las necesidades de los trabajadores (incluyendo a las amas de casa como trabajadoras), y denunciaron que la sociedad funcionaba como una fábrica y que la fábrica extendía su poder a toda la sociedad. En Italia, tanto la *Campaña* como el operaísmo contaron con la participación de los estudiantes y cuando la primera se replicó en Nueva York unos años más tarde, incluyó protestas de la población de "color" por discriminación racial. Se publicaron numerosos panfletos y artículos, recopilados más tarde como *Matériaux pour l'intervention* (1970-1972) y *Quaderni rossi* (periódico radical de Raniero Panzieri y Mario Tronti). Al mismo tiempo, la italiana Silvia Federici denunció el maridaje del capitalismo con el patriarcado.

Selma James se había unido muy joven al movimiento o tendencia Johnson-Forest y a uno de sus líderes, C. L. R. James, con quien posteriormente se casó. Escribió sobre la situación de las mujeres en un periódico bisemanal, *Correspondence*, que alcanzó notable difusión. Durante el macartismo vivió en Trinidad Tobago y se comprometió con una campaña sobre la discriminación racial; allí fundó en 1965 el *Black Regional Action Movement*. Participó con Dalla Costa de la *Campaña* en Italia, y juntas escribieron *Power of Women and the Subversion of the Community* (1972), texto centrado en las tareas domésticas y de cuidado como trabajos al margen de la economía de mercado, y por lo tanto, base invisible del trabajo asalariado. Esta fue una de las razones por las que rompió con el marxismo y radicalizó su posición.

> Desde Marx, está claro que el capital manda y se desarrolla a través del salario, es decir, que la fundación de

Logo de la *Campaña* en New York

> una sociedad capitalista ha sido el trabajo asalariado y su explotación directa. Lo que nunca ha quedado claro ni ha sido asumido por las organizaciones del movimiento obrero es que ha sido, precisamente, a través del salario como se ha organizado la explotación de los no asalariados. Esta explotación ha sido incluso más efectiva porque la falta de sueldo la escondía… *En lo que atañe a las mujeres, su trabajo parece un servicio personal fuera del capital* (James, 1972, p. 28).

Poco después, se convirtió en portavoz del Colectivo inglés de prostitutas. Al contrario de otras feministas materialistas en general, Selma James entiende la prostitución como un trabajo y una alternativa económica válida para las mujeres, y aboga por su despenalización. Desde 1985 en más coordinó la Red Internacional de Cuentas de Mujeres (*International Women Count Network*), y logró que algunos gobiernos aceptaran medir y valorar el trabajo no remunerado de las mujeres en las estadísticas nacionales, tal como se realiza en Trinidad Tobago y otros países como España o Venezuela, a partir de encuestas de uso del tiempo y otras investigaciones de campo. En *Sexo, raza y clase* (1972) rechaza las posiciones teóricas que entienden esos tres conceptos como antagónicos o contradictorios. Por el contrario, considera que si bien es evidente que ponen el foco de atención en aspectos diferentes, en la vida cotidiana no están aislados: son inseparables. Sostiene que distinguir entre raza, sexo, clase y nación es indispensable para la división internacional del trabajo porque la sociedad estructura jerárquicamente la esclavitud asalariada, por un lado, y la no asalariada, por otro. El trabajo que se realiza y el sueldo que se percibe no son determinantes económicos, sino sociales; es decir, son determinantes de la fuerza social. Esa división crea la fantasía de que hay diferentes luchas en juego, cuando en verdad esta se reduce a una sola y continua lucha por el poder social. Así, el papel de los sindicatos es, con frecuencia, limitar o incluso congelar la fuerza de los trabajadores porque las relaciones sociales de poder de sexos, razas, naciones y generaciones son precisamente formas particulares de relaciones de clase que, mediadas o separadas, se debilitan en fuerza. Son formas particulares de la regla indirecta según la cual un sector de la clase coloniza a otro, le impone su voluntad a través del capital. Por eso, afirma James, las organizaciones de la clase trabajadora son capaces de mediar en la lucha como modo de aislar a la clase trabajadora, blanca y masculina. También por esta razón, las amas de casa, los negros, los jóvenes, los trabajadores del Tercer Mundo, excluidos de la definición de clase, se han enfrentado a la estructura de poder del hombre blanco en la metrópolis como "accidente histórico exótico". En su opinión, ningún proyecto político debe separar la raza, la clase y el sexo, ya que de hacerlo las políticas públicas siempre quedarían truncas, serían sectarias y mantendrían los reductos actuales de poder masculino blanco. James insta, por tanto, a que los movimientos de mujeres desborden creativamente las categorías de análisis de la izquierda porque, en su opinión, esta siempre ha encerrado a las mujeres en las contradicciones entre el sexo, la raza y la totalidad de la clase.

Sus ideas sobre la infancia y la educación merecen un comentario, pues respecto de ambas mantiene una postura muy peculiar. Reconoce que en toda sociedad, los que menos poder tienen son los niños, en cuanto no asalariados en una sociedad asalariada. No son aceptados como parte de la actividad productiva de la comunidad y son forzados a ir a las escuelas –lugar de disciplinamiento social– para luego ser integrados a la sociedad asalariada. A partir de su análisis concluye que esa falta de poder implica una cuestión de clase y que su lucha contra las escuelas es una lucha de clases, porque son instituciones organizadas por el capital para conseguir sus objetivos a través y contra los niños. En la línea de los movimientos de desescolarización impulsados en la década de los 60 y 70, por Ivan Illich (1971), entre otros, James entiende que el capital escolariza a los niños en su beneficio. A su juicio, la escuela y otras instituciones educativas son incapaces de proporcionar la mejor educación posible a la mayoría de las personas; en verdad, las personas aprenden más y mejor independientemente de las escuelas y fuera de todo ámbito institucional. Las instituciones escolares son solo una he-

rramienta para generar una clase trabajadora conformista e ignorante cuyo saber se limita a aquello que beneficia al capital. Como en Illich, la única alternativa práctica posible es desescolarizar la sociedad y alentar a las familias y a los individuos a perseguir sus propios intereses y objetivos libremente. En sus palabras:

> El capital (…) los envía a la escuela no sólo porque se crucen en el camino con otros que son más "productivos" o simplemente para adoctrinarlos. La regla del capital a través del salario obliga a toda persona que tenga un cuerpo capaz a funcionar bajo la ley de la división del trabajo, y para hacerlo de forma, que aunque no sea inmediata, sí en última instancia es provechosa para la expansión y extensión de este dominio. Este es el significado fundamental de la escuela. En lo que a los niños se refiere, su labor consiste en aprender para su propio beneficio (James, 1972, p. 28).

En suma, estamos frente a una militante antisistema cuyo lema más reciente ha sido "invierte en cuidar y no en matar", que insta a revisar y cuestionar los presupuestos militares y a transferir esos montos a la comunidad de mujeres, en su calidad de principales cuidadoras en todo el mundo. Las mujeres representarían la "clase" más marginada y, por tanto, su potencial revolucionario para cambiar la sociedad sería inmenso.

Tanto las teóricas feministas académicas cuanto las militantes "callejeras" –de las que Lonzi y James fueron fuertes impulsoras–, cuestionan en primer término la efectividad de las enunciadas bases igualitaristas y universalistas de la democracia moderna, ya que de una manera u otra esta ha excluido a las mujeres. En esta línea, Pateman (1990) sostiene que "el feminismo le presenta hoy a la democracia su desafío más importante y su crítica más amplia" (p. 7). Y las aguas se dividen entre la posiblidad de ampliar las bases democráticas, incorporando a todas las minorías excluidas (Osborne, 1996), o abandonar el modelo y buscar nuevas propuestas que lo desborden por completo. Moller Okin (1979), como ya se vió, sostuvo que el modelo no se sostiene si la inclusión real se extiende a todxs. Cautamente, Butler (2015) propone examinar la "performatividad asamblearia". En el marco de la reforma más o menos profunda de la democracia, hay en la actualidad propuestas de *feminismo materialista* (Falquet), *postsocialista* (Fraser), *radical* (Mouffe), *asambleario* (Butler), que apuntan a revisar algunos puntos de partida de la vida política y de los procesos contemporáneos con mayor o menor anclaje en las filosofías de la Ilustración, marxismo y posmarxismo, o en Hegel. Está aún por verse si desde estos nuevos enfoques críticos se desarrollará un Estado feminista real (MacKinnon, 1995).

Es imposible mencionar a todas las académicas y militantes feministas de la época. Sin embargo, hay cuatro que no se pueden obviar: Shulamith Firestone y su freudomarxismo en *La dialéctica del sexo: argumentos para la revolución feminista* (1970); Gayle [Paul] Rubin y su artículo "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo" (1975); Heidi Hartmann con su texto "El infeliz matrimonio: hacia una unión progresiva entre marxismo y feminismo" (1979); y por último, Adrianne Rich y su artículo "Heterosexualidad compulsiva y existencia lesbiana" (1980), todos escritos en EE.UU. y traducidos repetidamente (salvo el libro de Firestone, cuya traducción es de muy difícil acceso).

En suma, los escritos feministas de los años 60 y 70 obedecen a la ola de izquierda, reformista o revolucionaria en el sentido etimológico del término, claramente ajena al giro lingüístico y a la expansión de los modelos de análisis del discurso y del narrativismo que se están gestando en otros lugares de Occidente. Sus lazos están más próximos al Mayo francés y a las movilizaciones en contra de la guerra de Vietnam que al análisis académico minucioso y exegético del discurso. Apelan a la transformación de una realidad regida por la dominación patriarcal, muchas veces en términos de revolución feminista o revolución sexual, nombre que engloba las luchas de las mujeres durante estas décadas.

No obstante, desde un punto de vista teórico y conceptual –y hasta donde llega mi conocimiento–, la primera que introduce la *diferencia* (*différence*) de

modo teórico e incisivo en la academia feminista es Luce Irigaray con su obra *Speculum* (1974 [1978; 2013]). Psicoanalista y filósofa francesa, discípula disidente de Jacques Lacan, esta teórica feminista revisa la filosofía de Occidente para evaluar, entre otros temas, cómo se produce la negación de lo femenino y su inferiorización. Especializada en filosofía, psicoanálisis y lingüística, con su texto más famoso, *Spéculum de l`autre femme*, da inicio a una intensa disputa con Jacques Lacan sobre el inconsciente femenino. La hipótesis de un "inconsciente femenino" a partir del cual releer las categorías fundamentales del psicoanálisis y de la filosofía, su lazo con el cuerpo femenino y la maternidad como horizonte de posibilidad de las mujeres, planteó un cambio de orientación para el pensamiento feminista. Como otras teóricas francesas de los setenta, su lazo con el movimiento de mujeres fue un punto de anclaje original con gran repercusión política.

Irigaray juega con la imagen del espejo. Este refleja a las imágenes en virtud de sus propias características: puede ser cóncavo, convexo, plano, curvo; refleja siempre una imagen "igual", y si se rompe, esas imágenes iguales se multiplican al infinito, siempre las mismas. Si el espejo espeja al sujeto, al romperse (léase reconstruirse) mostrará cientos de imágenes de sujeto, siempre iguales. Como el *sujeto* es sinónimo de varón, porque "Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino y ha denegado la subjetividad a la mujer; constituyéndola en "objeto" de discurso, de representación, de deseo" (1978, p. 119), romper el espejo solo replica –tantas veces como fragmentos haya– la misma imagen masculina. Si el lenguaje es falogoncéntrico (como dijo Derrida), entonces ¿cómo sería posible inscribir en él un*a sujeto mujer*? Según Irigaray, los paradigmáticos pensadores de la diferencia obvian, no ven, niegan, invisibilizan, ignoran (los términos que se pueden utilizar en este caso son muchos y todos pertinentes) la primera diferencia que funda todas las demás y que aprendemos a distinguir en primer término en todas las culturas del mundo (incluida la occidental): la diferencia sexual. De ahí que se autodenominen "pensadoras de la diferencia *sexual*"; y de ahí también el imperativo de afirmar la necesidad de construir un orden simbólico no falogocéntrico. Ello llevaría forzosamente a una crisis general del sistema actual de valores, un hundimiento de aquellos que hoy tienen curso legal; es decir, la devaluación del patrón y del régimen patriarcal y sus monopolios.

Es preciso entonces, más que romper el espejo, dar vuelta –como Alicia– alrededor de él y ver qué hay detrás. Para ello considera que hace falta realizar una *deconstrucción interna* y elaborar un pensamiento propio, en el cual cada término o red conceptual contenga la historia de la exclusión y la negación de las mujeres. Hay que revisar la categoría de igualdad antes de rechazarla, dada la necesidad de construir un orden simbólico no falogocéntrico y una alternativa femenina (o ginecocéntrica) que no dependa del *logos* masculino, sino del lugar de autosignificación propia de las mujeres y de su experiencia.

Para Irigaray, evocando a Husserl, la diferencia sexual representa justamente *el* tema-problema que hay que pensar en nuestro tiempo, porque constituye el horizonte de sentido del mundo. Adopta una doble estrategia: por un lado, el rechazo de la filosofía de la Ilustración, del pensamiento moderno en general y, en consecuencia, del feminismo que depende de él (por ejemplo, de Beauvoir). Por otro lado, la denuncia del

Luce Irigaray (1932)

denominado "pensamiento de la diferencia" (Derrida y otros) porque ignora u oculta la más significativa de las diferencias que deriva de los sexos, o, en sus palabras, del *principio de inteligibilidad de la cultura*.

Irigaray recupera el marco del psicoanálisis de Jacques Lacan y la *différence*, dándole un giro propio a la cuestión. Si el feminismo de la igualdad (de Beauvoir) solo entiende *lo Otro* en términos de lo mismo –es decir, como homologación del modelo normativo del varón–, el de la diferencia rechaza esa mimetización porque implica la pérdida de la propia especificidad. A juicio de Irigaray, perseguir la política de la igualdad supone aceptar "estar detrás", "ser segunda". Se debe, en cambio, buscar más allá de los polos de la dialéctica tradicional, más allá de la igualdad, de la subjetividad y de la ciudadanía normativas; se debe indagar en una diferencia que sea realmente *Otra de lo otro* y que no adolezca de falogocentrismo. Es imprescindible des-velar esa diferencia fundante porque la filosofía, la ciencia y la religión la han ocultado sin cesar. De esta manera, sostiene que el potente sesgo sexista de la filosofía ha excluido a las mujeres, y "lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía" (Hirsh-Olson, 1995, p. 94).

La filosofía constituye –a juicio de Irigaray– el edificio más acabado de encubrimiento de la verdad originaria y elemental. Reivindica así una concepción de exterioridad/alteridad apelando a conceptos tales como "experiencia de mujeres" o "corporalidad", e insiste en lo prediscursivo como plenitud originaria; una especie de *continuum* fusional que vincula naturalmente el cuerpo a la experiencia y a la verdad (entendida como mostración de sentido). Podría afirmarse que la fluidez corporal de la experiencia evoca una zona de no-corte, no-cesura, y anterior a la estructura diferencial de vacíos y ausencias que produce el *signo* a través de la regulación nominativa y de la legislación sintáctica del lenguaje. La condición límite de esa anterioridad al signo/símbolo –que instituye la primera diferencia– sería el silencio, ya que recurrir a la lengua para nombrar obliga siempre a un sistema de diferencias, de cortes, de separaciones y oposiciones que formaliza el habla, donde esos cortes y separaciones responden al arbitrio masculino (= de los varones) (Femenias, 2000). La reivindicación del *cuerpo como experiencia y verdad natural de la feminidad* implica la desconfianza en la palabra mediadora que corta, divide y sujeta desde un registro simbólico masculino.

Dado que no es posible analizar por completo y en detalle la extensa obra de Luce Irigaray, para ilustrar la originalidad de su lectura solo tomaré su examen de la famosa *alegoría de la caverna* en el libro VII de la *República* de Platón (514 a s.). Su lectura de ese pasaje brinda las claves necesarias para comprender la inversión irigariana del pensamiento falogocéntrico que marca el pensamiento occidental. Invito, pues, primero a releer la alegoría de la caverna y luego ver la interpretación de Irigaray (1978, p. 301 y ss.). Para comprenderla, debemos remitirnos también a un pasaje del *Teeteto* (148 e-151 d) que encierra una bien conocida analogía. Allí Sócrates relata cómo su madre Fenerete, de profesión partera, ayuda a las mujeres preñadas a dar a luz a sus criaturas, les suministra pócimas para calmar los dolores del parto y cuidados múltiples para que todo el proceso concluya felizmente. De esa misma manera –sostiene el Sócrates platónico– quienes dan a luz Ideas (de las que deben estar *preñados*) sufrirán en el proceso del conocimiento *los dolores del parto*. Tal como le advierte a Teeteto, a diferencia de su madre, él no se ocupa de cuerpos sino de almas. Es decir, Platón establece la siguiente analogía: *parir con el cuerpo criaturas es como parir con el alma Ideas*, solo que parir con el alma es *más valioso* que parir con el cuerpo. Es decir, Platón introduce un elemento jerarquizador: la tarea de Sócrates es *más valiosa* que la de su madre porque el alma es superior al cuerpo y representa lo específicamente humano. Mientras que las mujeres únicamente pueden concebir niños-cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones pueden concebir ideas atemporales, inmateriales, eternas, absolutas y verdaderas.

Para Irigaray, en el ejemplo de Sócrates y Fenerete no solo hay apropiación de una función específica

de las *hembras*, incluyendo la humana (gestar/parir), sino que en la misma maniobra se jerarquiza la función en beneficio de los varones. Esta apropiación genera una inversión tal que oculta la fecundidad originaria de las mujeres. Pero Irigaray avanza más allá y asocia la caverna con la *hystera* (= útero) y produce una inversión espacio-conceptual sobre los ejes anterior/posterior, arriba/abajo, delante/detrás y derecho/izquierdo, tal como los utilizaron los médicos hipocráticos para hacer las descripciones del cuerpo de los pacientes en sus historias clínicas. Si se aceptan, con Irigaray, los ejes de inversión del espacio cavernoso descripto por Platón y se aplica el modelo metafórico de la apropiación de funciones femeninas que he señalado más arriba, encontramos que lo más originario –la pared última de la caverna-útero– es aquel lugar del que todos (varones y mujeres) provenimos. Esto en el relato platónico es oscuro (como en Freud) y debe ser abandonado por constituir el refugio de la ignorancia encadenada a la materia, las sombras y los ecos; producto de meras copias del mundo real y verdadero. Sin embargo, lo que en el orden del conocimiento aparece como segundo, según Platón, es ontológicamente el origen, lo primero, lo verdaderamente originario; el sol, lo externo a la caverna, lo que está arriba y afuera y que solo unos pocos podrán alcanzar; en fin, las Ideas, fundamento último de todo (Femenias, 2009). La mujer es asemejada a la tierra nutricia, pero que el sujeto "pisa", "reprime", se apropia: "Es que si no hubiera materia, no habría existencia alguna…" (Irigaray, 1978, p. 159).

El proceso de des-ocultamiento que lleva a cabo la obliga a un trabajo de des-cubrimiento, es decir, de *a-letheia*, donde lo primero adquiere significado y primacía gracias a lo segundo. Irigaray da cuenta de la inversión que ilustra con Platón y permea todo el pensamiento occidental, al que somete, en consecuencia, a una suerte de psicoanálisis no falogocéntrico y de sus tradiciones. Este examen le permite sostener que toda la filosofía occidental constituye una apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones, una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su sustitución por un falso origen, en el plano inteligible, definido como el lugar de lo verdadero. Como consecuencia de esa inversión, Irigaray redefine el conocimiento en términos de *constructo de ocultamiento sistemático de los auténticos orígenes*. La cultura falogocéntrica niega el origen femenino, no lo nombra, invierte el *logos* y lo define como masculino. Al mismo tiempo, convierte a las mujeres en *a-lógicas*, el continente oscuro, lo no nombrado, lo innombrado, lo inefable, lo inferior, lo negado. Hay un exceso en la mujer que el varón no logra conocer, dominar, "(...) ella es materia, él es forma" (1978, p. 120). Por ello Irigaray reivindica la *alogicidad* como lo *positivamente Otro* (la mujer) que se escurre a través de la dialéctica y de la lógica de lo mismo. Invita a una nueva poética posible gracias al des-ocultamiento de la diferencia originaria. En buena medida, el plan de trabajo de *Speculum* la lleva a denunciar a la filosofía, al psicoanálisis freudiano y al lacaniano como constructos sexistas a desmontar. Se pregunta "¿Y si el "objeto" se pusiera a hablar? (…) ¿Hay alguna posibilidad de no-colonización del inconsciente?" (1978, p. 120). Para alcanzar entonces ese "inconsciente femenino" previo a todo discurso falogocéntrico, despliega a lo largo del libro un minucioso examen de los sistemas de los filósofos fundamentales de la tradición filosófico-identitaria de Occidente, desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel, pasando por Plotino, y desde la mística cristiana hasta nuestros días. El eje sobre el que gira la inversión occidental está marcado –según Irigaray– por Platón, *maestro de la inversión falogocéntrica*, seguido por todos los filósofos que lo sucedieron, sin excepción. Este des-cubrimiento supone que la teoría, la práctica, la filosofía, la literatura y la retórica se basan en un falso fundamento y en una falsa concepción (sexista) de lo humano.

Puesto que el sujeto es sinónimo de masculino, el paradigma de la autoconciencia que impregna la batalla por la igualdad, la libertad y la autonomía, estaría traicionado por ese sesgo de origen. Irigaray presupone una potencial energía femenina (o libido femenina) que

aún no fue liberada, y al mismo tiempo sostiene que el estudio del inconsciente está dominado por una noción de conocimiento falogocéntricamente orientada; así, cualquier teoría del sujeto ha sido apropiada por lo masculino. "El" sujeto manifiesta su dominio sobre el objeto y se autoatribuye *especulativamente* la capacidad del conocimiento, la cualidad de la altura, el valor y la claridad. La mujer, en cambio, queda del lado del no conocimiento, de la oscuridad y del abismo. Históricamente, el dominio del *logos* ha estado vinculado a la luz y sus metáforas; por eso el varón determina lo femenino como "continente oscuro". Por eso también, Irigaray se preocupa por la manipulación del inconsciente a través del lenguaje, que –como señala– está ligado a la Ley psicoanalítica en la que domina la posición del hablante masculino sobre su contraparte femenina: al inconsciente lo gobierna la Ley del Padre, el orden falologocéntrico. La psicoanalista francesa afirma que en una *economía fálica*, que deriva del modelo freudiano de economía libidinal, subyace la opresión de género. Esto significa que se adhiere a un objeto cierto valor y, en consecuencia, su falta es percibida como disvalor. El falo funciona como símbolo del valor en la diferencia genérica que distingue varones de mujeres. Su carencia en la economía de la castración implica también la carencia de valor. Ahora, si el objeto comenzara a hablar, ¿cómo sería su discurso? En Irigaray *la alteridad absoluta* ***es*** *la identidad absoluta*, razón por la que debe trabajarse una noción de diferencia que implique *relacionalidad*. Precisamente la invisibilización histórica del poder reproductivo de las mujeres y la apropiación filosófica del mismo han hecho que las mujeres hayan permanecido ocultas, y también oculta y expropiada su potencia creativa, desde su inscripción (negada) en el lenguaje.

La propuesta de Irigaray es, en suma, volver femenino al pensamiento para que evada la denuncia de falogocentrismo; llevar al feminismo a interesarse por la diferencia y buscar en ella su anclaje. Si históricamente la diferencia connotó inferioridad, la *diferencia sexual* debe examinarse, explorarse y conceptualizarse. Si la "norma" y "lo normal", en casi todos los casos, ha estado representada por el varón blanco, ciudadano de un país hegemónico, heterosexual, clase media, etc., es hora de romper con ese paradigma y, en palabras de la autora, "desquiciar la sintaxis [para que por mucho tiempo] no se pueda prever de dónde, hacia dónde, cuándo, cómo, por qué (…) viene y transcurre todo esto o vendrá o se propagará, se invertirá o se detendrá". Por eso, insta a la "interrupción... irrupción... de otros circuitos, (…) cortocircuitos que dispersen, difieran, refracten..., deriven sin fin" e incluso, que en ciertos casos "hagan extrapolar la energía sin posibilidad alguna de retorno a un origen"; en referencia a la "fuerza femenina" porque esa "fuerza que ya no será canalizable siguiendo el plan determinado" (1978, p. 127). La alternativa femenina (o ginecocéntrica) no depende del *logos* masculino sino del lugar de la autosignificación propia de la autodenominación de la mujer, que muchas veces implica la recuperación del lenguaje materno, del lenguaje oculto o forcluido que es preciso recuperar como un saber paradigmático.

De más está decir que la obra de Irigaray recibió fuertes (y agresivas) críticas. Su apelación a lo prelingüístico –como regreso *al cuerpo a cuerpo con la madre* (1985)– se ha considerado un retorno al esencialismo biologicista. Además, su posición cuestiona la validez de los paradigmas dominantes en epistemología, metafísica, arte y psicología, todos interrelacionados entre sí, ya que el objeto de conocimiento ocuparía el lugar de la mujer silenciada por ese discurso masculino. Si esto fuera así, el proceso histórico de subjetivación de las mujeres –y el llamamiento de Simone de Beauvoir a constituirse en sujeto– serían un intento (fallido) por constituirse en términos de *sujeto masculino*.

Por compleja que sea la obra de Irigaray, su influencia tomó rumbos insospechados. Por un lado, denunció un orden impuesto como *normal y natural*, centrado en la Ley del Padre (Freud) o en el orden simbólico del falo (Lacan); por otro lado, y desde la inversión platónica, leyó toda la filosofía de Occidente de modo tal que Luisa Muraro se propuso diseñar un *orden simbólico de la madre*. Muraro trabaja en el Departamento

de Filosofía de la Università degli Studi di Verona, donde fundó la comunidad Diotima. Trabaja sobre el concepto de lengua materna y ciencia divina y tiene numerosos escritos sobre filosofía mística y filósofas místicas medievales como Margarita de Porres, entre otras. Muraro dedicó su vida universitaria a la formulación teórica de la necesidad de un lenguaje materno (Femenias y Herrera, 2008).

En su obra más importante, *El orden simbólico de la madre,* enumera las dificultades que enfrentó a medida que quiso incursionar en el problema de un orden simbólico no falogocéntrico (Muraro, 1994). Aparece, en principio, un punto de vista ajeno a las militantes de los 60: comenzar por el lenguaje como lugar de emergencia simbólica de sujetos y objetos; empezar por los discursos y las figuras retóricas que muestran y oscurecen, describen e inscriben "objetos", y como uno de ellos, el denominado "sujeto". Ahora bien, en la interpretación de Muraro, la historia de la filosofía occidental y la cultura patriarcal sostuvieron un esquema de rivalidad, de dualidad, entre un mundo ideal de lo verdadero y un mundo real de las apariencias, entendido además como engañoso e injusto, replicando la división entre el mundo platónico de las Ideas y el fenoménico. Esta escisión se produce por lo que denomina un *desorden simbólico* –Muraro sigue a Irigaray en esta interpretación–, que consiste en negar lo material como real; es decir, en negar a la madre.

Luisa Muraro (1940)

Muchas teóricas y académicas italianas –Silvia Campese, Giulia Sissa o Paola Manulli, entre otras– mostraron a principios de los 80 que el canon filosófico conceptualizó, salvo excepciones, a las mujeres como materia (o *Chora*) y a los varones como razón (*lógos*) o forma. Por eso, Muraro considera que para que las mujeres sean *verdaderamente* libres, tienen "necesidad simbólica de la potencia materna" (como en Irigaray) del mismo modo que necesitan *materialmente* a la madre para venir al mundo. En consecuencia, se debe superar la creencia habitual de que "la independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre, arbitrariamente definido" (Muraro, 1994, p. 9). Una posición de ese tipo tiene serias consecuencias, entre ellas, una fuerte crítica a Freud y Lacan y una resignificación rotunda de la noción de amor a la madre.

El *desorden simbólico* en las mujeres, según la teórica italiana, opera en la medida en que la madre es el fundamento práctico (oculto) a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos. En palabras de Adrianne Rich (1986), la condición de posibilidad de todo lo humano, y en esa medida, su punto ciego. Para Muraro, el orden simbólico materno es el que se oculta y se transfiere como potencia a la producción cultural (ciencia, religión, derecho) y la reduce a una naturaleza opaca, informe, sobre la cual el Sujeto –cognoscente, creyente, legislador– debe alzarse para dominarla, por lo que se produce en consecuencia un *matricidio simbólico*. En otras palabras, urge reinstalar un *orden simbólico materno* con autoridad, que lleve a las mujeres a la certidumbre de decir *lo que es.* La filósofa acuña las nociones de *madre simbólica* y de *autoridad materna*, y remite a una dialéctica entre mujeres en la cual la madre simbólica es garantía de la existencia de las mujeres reales como sujetos. Consiste en la alianza entre la mujer que desea y la mujer que sabe.

Se abre de este modo un espacio conceptual y discursivo que media entre la mujer y lo simbólico, que la habilita como *sujeto parlante femeninamente generizado*, inclusión que se revela a través del *affidamento*. Este último significa que dos mujeres entablan una re-

lación de confianza, en términos simbólicos, para que una se convierta en guía, mentora y mediadora de la otra, respecto de ella y del mundo (Posada Kubissa, 1998; Oria, 2007). Según Muraro, esa confianza y valorización mutua de las mujeres entre sí permite entrar en un cuadro de referencia, no ya masculino o patriarcal, sino de valores, percepciones, conocimientos, actitudes y modos de relacionarse históricamente femeninos: por y para mujeres. La creación de este mundo femenino, con su revolución simbólica, la lleva a declarar en 1996 que "el patriarcado ha muerto" (Muraro, 1997); posición que, como es sabido, ha recibido fuertes críticas desde el feminismo, tanto en su vertiente marxista como liberal. En ambos casos denuncian la negación que hace la teórica italiana de la dimensión público-política de la situación de las mujeres reales y su desvío hacia una concepción elitista o cerrada de libertad. Del mismo modo, se le critica un vuelco cada vez más profundo hacia la autorreferencialidad teórica y práctica. Incluso puede aplicársele una de las críticas anticipada por Cavarero: la apelación —como en Irigaray— a dos órdenes en paralelo. En efecto, dado que el orden simbólico fálico sigue ocupando el centro de la escena, la propuesta de un orden simbólico materno cuando más duplica los órdenes y cuando menos configura un lenguaje de elite. En sentido estricto, si ambos órdenes tuvieran igual espacio simbólico, se constituirían dos "mundos" simbólicos en paralelo, con todas las consecuencias del caso.

Ahora bien, según Muraro, el *Orden Simbólico de la Madre* rescata la "voz de la madre". "He nacido en una cultura en la cual el amor de la madre no se enseña a las mujeres (...) De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: saber amar a la madre (...) y me ayudará en mi búsqueda del orden que podrá darme independencia simbólica" (1994, pp. 13-14). Para Irigaray, como para Muraro, la tradición occidental convierte a las madres en monstruosas (Medea), y por el mismo artilugio silencia el vínculo de las madres con las hijas para impedir que funcionen como un continuo. El corte del cordón umbilical es un gesto irreparable de la relación madre/hijx, que la sociedad patriarcal interpreta como inscripción según la Ley del Padre. El corte del cordón umbilical entre madre e hija es simplemente una dilación temporal en la repetición de la escena de la continuidad madre/hija. Madre e hija constituyen un *continuum*. Si para Irigaray, el padre, el varón, el orden fálico son lo exterior, lo separado, lo uno y lo otro que difieren; para Muraro, en cambio, madre e hija son siempre un vínculo umbilical indisoluble: todas somos madres (materiales o simbólicas) y todas somos hijas. La procreación es el orden simbólico imaginado y silenciado que hay que reinventar y restituir.

Socialismo y postsocialismo estadounidense

La proliferación reciente de corrientes y grupos feministas hace difícil, si no imposible, dar cuenta de todos ellos. El itinerario que propongo se limita entonces a las corrientes troncales, bajo la advertencia de que no son únicas ni tampoco carecen de ramificaciones y escisiones, cuya potencia futura ahora no podemos prever. Hecha esta salvedad, en este capítulo me centro en los aportes de la politóloga estadounidense Nancy Fraser.

Muchos creen que nunca hubo pensamiento marxista/socialista en Estados Unidos; sin embargo, esto es incorrecto. Además de los conocidos movimientos de principios del siglo XX, la década de los 70 dio lugar a una vigorosa corriente de *Radical Feminism* fuertemente influenciada por el pensamiento marxista. En general, tanto el feminismo militante cuanto el académico fueron contrarios a las políticas del general MacArthur y el denominado *macartismo*, la guerra de Vietnam, la segregación racial, la intervención en Cuba, la discriminación sexual, entre los temas más relevantes. Por tanto, la corriente involucró no solo a las universidades más progresistas –como fue el caso de Berkeley– sino también a las calles de New York y otras grandes ciudades estadounidenses, que fueron tomadas por los grupos de protesta liderados por jóvenes. Nacieron en ese período muchas líderes y teóricas del *feminismo negro*, como veremos más adelante. Con algunas variantes vinculadas a la radicalidad de sus propuestas, puede reunirse bajo la denominación amplia de *feminismo socialista* a Alison Jaggar, Iris M. Young, Linda Nicholson, Catherine MacKinnon, Seyla Benhabib y Nancy Fraser, entre otras.

Pocas pensadoras actuales leen tan bien su época en conceptos como Nancy Fraser, quien trata una variedad importante de problemáticas. Esta experta en ciencias políticas y sociales, feminista, profesora en The New School of New York, Loeb Professor en Filosofía y Política, *Einstein Fellow* en la Freie Universität-Berlin, es también directora de la cátedra Justice Global del Collège d'études mondiales en París. Además de sus numerosas publicaciones y conferencias, Fraser es redactora de *Constellations*, *Revista Internacional de Teoría Crítica y Teoría de la Democracia* y colaboradora en la *New Left Review*. Ha escrito un conjunto de obras fundamentales, cuyo impulso inicial estuvo dado por su conocido texto *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (1989). En sus ocho capítulos, Fraser ofrece una serie de ensayos y discusiones ampliamente debatidos en teoría social y feminismo tanto sobre los pensadores fundamentales de Europa cuanto de los EE.UU. Desarrolla allí una teoría crítica original, feminista y postsocialista, eficaz para evaluar la cultura propia del final de milenio, y que supera muchas de las limitaciones de las propuestas previas al uso. Nuestra politóloga ensambla, además, técnicas de análisis procedentes de Foucault y del deconstruccionismo francés, la teoría crítica de Jürgen Habermas y el pragmatismo de Richard Rorty. De ese modo, rompe metodológicamente con una comprensión independiente y aislada de las diversas corrientes para consolidar el conjunto de sus ensayos en una teoría crítica feminista novedosa e integradora (Del Castillo, 2005).

De su extensa producción, examinaré solo tres escritos: un artículo de 1999 cuya traducción puede leerse completa en *Hiparquia*, y dos libros: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (2008) y *Fortunes of Feminism. From State-Managed*

Capitalism to Neoliberal Crisis (2013), ambos felizmente traducidos al castellano.[1] Fuertemente influenciada por Jürgen Habermas, Fraser sugiere que una falsa antítesis de elementos entre la teoría crítica y el posestructuralismo dificulta la mejor comprensión de los temas sociales y políticos a los que se abocan ambas escuelas. Por tanto, aboga por un acercamiento *neopragmático* entre ambas posiciones para analizar las instituciones democráticas y los movimientos sociales. Pretende enriquecer la tradición democrática liberal de izquierda gracias a la teoría feminista, la teoría crítica y el posestructuralismo.

La politóloga estadounidense visitó varias veces nuestro país. La primera ocasión fue en 1989, a poco de recuperada la democracia, invitada por la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Regresó en 2006, en respuesta a la invitación del Doctorado en Género del entonces denominado Centro de Altos Estudios de la Universidad Nacional de Córdoba. En esa ocasión se publicó un volumen de trabajos en su homenaje (Boria-Morey, 2010). Retornó en 2010, como invitada de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), y en 2014 concretó su cuarta visita a la Argentina, nuevamente a instancias de la UNSAM. Resultado de esta última es el volumen *Conversaciones con Nancy Fraser,* coordinado por Eduardo Rojas y Micaela Cuesta (2017).

Nancy Fraser (EE. UU., 1947)

El texto que leyó en su primera visita a la Argentina fue "Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista",[2] donde examinó "con incomprensión creciente" cómo un número cada vez mayor de estudiosas feministas adaptan y usan la teoría del discurso de Jacques Lacan y de Michel Foucault. Con una actitud crítica, explica por qué considera que las teóricas feministas no deberían seguir las huellas de Lacan y por qué apenas las de Julia Kristeva. Es decir, se trata de un artículo crítico que se inicia con una pregunta retórica: "¿Qué quieren las feministas de una teoría del discurso?" Según Fraser, una teoría que ayude a comprender cómo se modelan y se alteran las identidades sociales de las personas a través del tiempo; de qué manera, en condiciones de desigualdad, los grupos sociales –en cuanto agentes colectivos– se integran y se desintegran; cómo se enfrenta la hegemonía cultural de los grupos dominantes, y por último, de qué modo se iluminan las perspectivas de cambio social emancipatorio y las prácticas políticas.

Fraser desea contar con una teoría del discurso que permita comprender las identidades sociales, que son complejos de significados y redes de interpretación. Para ella, tener una identidad social (por ejemplo, ser mujer o varón) es vivir y actuar de acuerdo con un conjunto de descripciones-prescripciones que surgen de una reserva de posibilidades interpretativas al alcance de los agentes en una sociedad dada. Es decir, para comprender la identidad de alguien en términos de femenino/masculino, no basta ni un estudio biológico ni uno psicológico: deben estudiarse las prácticas sociales históricamente específicas, que producen y hacen circular descripciones culturales de género. Las identidades sociales son en extremo complejas y se tejen a partir de una pluralidad de descripciones y prácticas significantes diferentes. Por eso, nadie es simplemente mujer (o varón). Más bien, es blanca (o no), cristiana (o no), de clase media (o no), madre (o no). Al actuar en una pluralidad de contextos sociales, las diferentes descripciones que comprenden una identidad social ganan o pierden nitidez según aquellos mismos contextos. Así, no siempre se es mu-

jer en el mismo grado y modo; en algunos contextos, se lo es de manera periférica o latente. Más aún, las identidades sociales de las personas no se construyen de una vez y para siempre, sino que se alteran con el tiempo, varían a medida que se modifican las prácticas y las afiliaciones. En síntesis, las identidades sociales se construyen discursivamente en contextos históricos; son complejas y plurales, varían en el tiempo y desmitifican la variable única y estática de las posiciones esencialistas de la identidad.

Un segundo uso de la teoría del discurso –continúa Fraser– permite comprender la formación de grupos sociales. Esta formación supone variaciones en las identidades sociales de las personas, ya que aspectos preexistentes adquieren nueva relevancia en su relación con el discurso. Ciertos aspectos se reinscriben en nuevas autodefiniciones y afiliaciones discursivamente autoconstituidas. Se rearman zonas completas del discurso social y se inventan términos y conceptos (doble jornada, sexismo, etc.). Es decir, la formación de grupos sociales se produce batallando con/contra el discurso social. Una teoría del discurso es útil para comprender los grupos sociales y las cuestiones vinculadas a la hegemonía sociocultural, el poder para definir los desacuerdos legítimos y para diseñar la agenda política. La hegemonía permite reformular cuestiones de identidad social de grupos a la luz de la desigualdad social de los agentes colectivos, por género, raza, clase. Toma el concepto de *hegemonía* del marxista italiano Antonio Gramsci para la faz discursiva del poder. Es el poder el que establece el sentido común, la *doxa* de una sociedad, el conjunto de descripciones autoevidentes de una realidad social que normalmente no se explicitan. Es decir, la hegemonía señala la intersección de poder, desigualdad y discurso, y designa el proceso en el que la autoridad cultural se negocia y se cuestiona desde una pluralidad de lugares discursivos, posiciones y perspectivas de habla.

En suma, para Fraser, uno de los usos de la teoría del discurso para la política feminista es iluminar los procesos por los que se logra y se cuestiona la hegemonía sociocultural de los grupos dominantes. Tal teoría ayudaría a las prácticas feministas al revalorizar dimensiones empobrecidas de las luchas discursivas, y también permitiría comprender cómo, aun bajo condiciones de subordinación estructural, las mujeres participan en la construcción de la cultura.

Ahora bien, ¿qué clase de teoría del discurso sería útil para estos fines? Fraser identifica dos modelos básicos: el estructuralista y el pragmático. El primero deriva de Saussure, se presupone en Lacan y es abstractamente negado –aunque no eliminado por completo– en la deconstrucción que hacen algunas teóricas francesas (Irigaray, por ejemplo). El segundo, en cambio, estudia los discursos como prácticas sociales históricamente específicas e institucionalizadas; sigue a Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y, en alguna medida, aunque no en todas sus dimensiones, a la obra de Julia Kristeva.

Para nuestra politóloga, el modelo estructuralista no es útil a la política feminista, e invita a sospechar de él. En principio construye su objeto de estudio al hacer abstracción de aquello que más necesitan las mujeres: la práctica social y el contexto de la comunicación. En efecto, Saussure divide entre *langue* (lengua), el sistema o código simbólico, y *parole* (habla), los usos de lenguaje de los hablantes en las prácticas o discursos comunicativos. Si la *langue* es el objeto de la nueva ciencia lingüística, la *parole* se constituye en un residuo devaluado. Según Saussure, el estudio de la *langue* debe ser sincrónico (no diacrónico), lo que construye un objeto de estudio estático, atemporal, independiente de los cambios históricos. Incluso, en tanto la *langue* se considera un sistema único, afirma su unidad y su sistematicidad en el hecho de que cada significante –cada elemento material significativo del código– deriva su significado posicionalmente, por medio de su diferencia respecto de todos los demás. Este modelo pone entre paréntesis a las prácticas y al sujeto hablante, sin iluminar la identidad social y la formación de los grupos de interés. La puesta entre paréntesis de la dimensión diacrónica tampoco da cuenta de

los cambios de identidad y afiliación en el tiempo. De modo similar, el modelo relega cuestiones de poder y de desigualdad, y no puede explicar el proceso de formación de la cultura hegemónica ni de su cuestionamiento, presentándose como un sistema simbólico único y monolítico. Es decir que para Fraser, sin una comprensión política de las identidades grupales y de la hegemonía cultural, el camino se cierra a la comprensión de las prácticas políticas, en tanto no es posible concebir un agente de tales prácticas.

En cambio, el modelo pragmático es, para nuestra politóloga, más promisorio. La concepción pragmática estudia el lenguaje como una práctica social en un contexto social, haciendo al discurso (no a sus estructuras) su objeto de estudio. Los discursos son prácticas significativas históricamente específicas y socialmente situadas; son marcos comunicativos en los que los/las hablantes interactúan intercambiando actos de habla; están insertos en instituciones sociales y en contextos de acción. Para Fraser, el modelo pragmático ofrece además algunas ventajas potenciales a la política feminista. Primero, trata a los discursos como contingentes, postulando que surgen, se alteran y desaparecen en el tiempo; tiende a la contextualización histórica y a la problematización del cambio. Segundo, entiende a la significación como acción más que como representación: se ocupa de cómo las personas "hacen cosas con palabras" (Austin). El modelo permite ver a los hablantes como agentes socialmente situados. Tercero, toma en consideración discursos –en plural–, pues parte de que en la sociedad hay pluralidad de discursos y, por tanto, pluralidad de lugares de enunciación, lo que supone que los individuos asumen diferentes posiciones discursivas y se desplazan de un marco discursivo a otro. Además, niega que la totalidad de los significados sociales en circulación constituyan un único "sistema simbólico", coherente y autorreproductivo, y así acepta conflictos entre los esquemas sociales de interpretación y los agentes que los despliegan. Por último, permite considerar el poder y la desigualdad. En síntesis, según la autora, el enfoque pragmático cuenta con los rasgos necesarios para comprender la complejidad de las identidades sociales, la formación de grupos, los modos en que se refuerza y se rechaza la hegemonía cultural y la práctica política.

Si Lacan es el ejemplo de su primer modelo, Kristeva lo es del segundo, al que igualmente Fraser le formula algunas críticas. Kristeva renuncia a la noción pragmática de prácticas significativas y con frecuencia cae en el *simbolicismo* al tratar al orden simbólico como un mecanismo causal que combina la estructura lingüística, la de parentesco y la social. Además, si bien aprecia la especificidad histórica y la complejidad de las tradiciones culturales particulares, con frecuencia cae en un psicologismo viciado por esquemas reduccionistas de interpretación. Se centra en tensiones *intra*subjetivas, y renuncia a comprender la afiliación *inter*subjetiva, por un lado, y los enfrentamientos colectivos por la hegemonía, por otro.

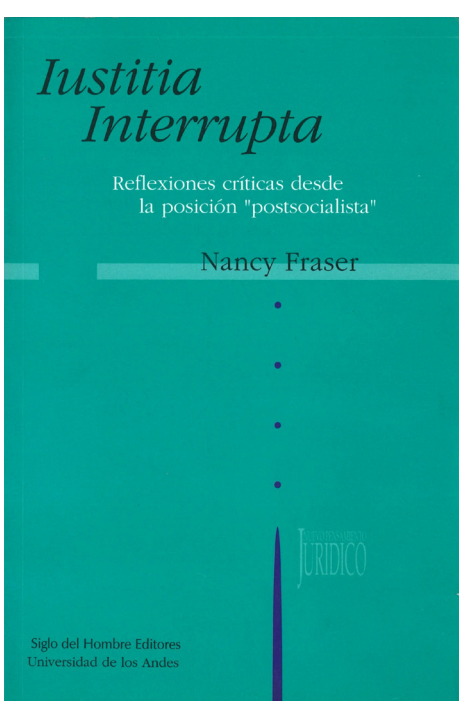
Fraser sostiene, entonces, de manera razonable, que una teoría pragmática es útil para la política feminista. Insiste en el contexto y en la práctica social de la comunicación, y estudia una pluralidad de lugares discursivos, históricamente cambiantes y prácticos. Como resultado, considera que tal teoría ofrece la posibilidad de pensar identidades sociales construidas discursivamente, que son cambiantes y complejas, y presenta alternativas tanto a las concepciones de identidad genérica esencialista y deificada, como a las simples negaciones o dispersiones de identidad.

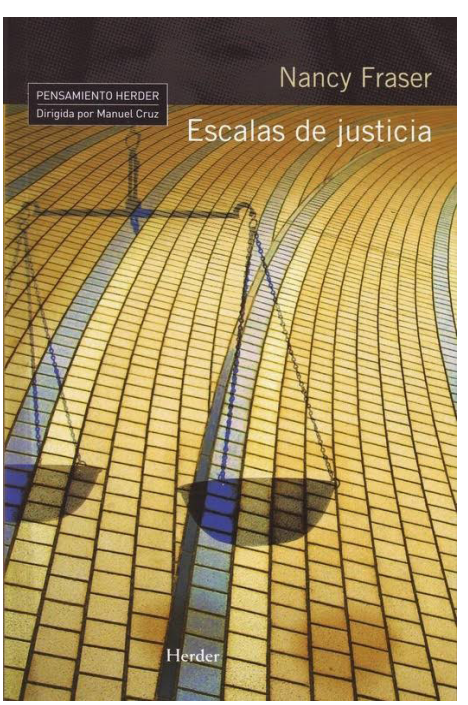
En 1995 Fraser publica *Iustitia Interrupta* (traducido al castellano ese mismo año), donde define su posición frente a lo que describe como postsocialismo.

Allí se pregunta qué es la condición postsocialista: "… se trata más bien de un estado de ánimo escéptico o de un conjunto de sentimientos que marca la situación en la que se encuentra la izquierda, después de 1989 (…) dudas auténticas, sombras genuinas que se ciernen sobre las posibilidades de cambio social progresivo" (Fraser, 1997, pp. 3-4). La obra es un análisis

cuidadoso de la situación global actual y de las posibilidades de reconocimiento de las mujeres, su trabajo, sus necesidades, dentro del marco presente, a escala internacional, ante el avance de los fundamentalismos. La autora analiza el arco que va desde las políticas de ciudadanía a las de identidad, y traduce la tensión como de "redistribución ***a*** reconocimiento", advirtiendo sobre sus dificultades. Ante la dicotomía "redistribución ***o*** reconocimiento", Fraser apela nuevamente a su vena pragmática y resalta la importancia de tomar en cuenta ambas posiciones, para reformular la disyuntiva en términos de "redistribución ***y*** reconocimiento".

Por otra parte, en *Escalas de Justicia* realiza un esfuerzo teórico al analizar los conflictos sociales de las democracias contemporáneas y esboza algunas líneas tendientes a su solución. En primer lugar, amplía la "muestra" de hechos sociales relevantes a examinar, e incluye los atentados del 11 de setiembre de 2001 y la transición de Bush a Obama. En segundo lugar, ratifica algunas de sus conclusiones previas y rectifica otras: por ejemplo, admite que cometió un error al considerar a la justicia como bidimensional, tomando sobre todo dos variables: la posición económica (redistribución) y la valoración social (reconocimiento). Agrega entonces la importancia del escenario actual de justicia ante el colapso de las fronteras de los Estados nación. Las redes (tráfico, trata, armas, drogas, etc.) son internacionales *de facto* y repercuten en la economía, la cultura y la política, que en la era de la globalización, exigen a la justicia una articulación en los niveles macro y micro. Esta nueva mirada tridimensional sobre la justicia la lleva a centrarse en diversos grupos oprimidos –la clase proletaria, las mujeres, los homosexuales, las minorías étnicas, los *homeless*, entre otros– que demandan ante sus estados, y la opinión pública en general, reconocimiento de su situación y redistribución de los ingresos. Sin embargo, la globalización agrega una nueva dimensión, para la que Fraser propone una interpretación democrática del principio moral de "igual valor de las personas". Así, "superar la injusticia significa desmantelar los obstáculos institucionales que impiden a algunos participar a la par que otros, como socios con pleno derecho a la interacción social" (2008, p. 25). Es decir, la injusticia se produce cuando se institucionalizan situaciones que inhabilitan la participación equitativa de unos y otros en la vida social.





Tapas de las traducciones castellanas.

Según la politóloga, esto se aprecia claramente desde dos problemáticas claves del siglo XX: la mala distribución y el menosprecio o exclusión de ciertos grupos sociales. Apela a la escuela de Frankfurt para ir más allá de su visión bidimensional de la justicia, teniendo en cuenta que lo político

> remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con que se estructura la confrontación. Lo político suministra el escenario donde se desarrollan las luchas por la redistribución y el reconocimiento [en consecuencia] no solo dice quién puede reivindicar redistribución y reconocimiento, sino también cómo han de plantearse y arbitrarse esas reivindicaciones (Fraser, 2008, pp. 41-42).

Cuando los ciudadanos no acceden a ese escenario en igualdad de condiciones, se produce injusticia política o representación fallida. Cuando las reglas o los procesos niegan a algunos su participación plena, se genera una subrepresentación (por ejemplo, en el caso de las mujeres), injusticia que se da dentro del marco del estado de derecho, donde algunos ciudadanos solo lo son formalmente aunque, en realidad, operan como seudociudadanos.

Fraser se pregunta si los sistemas en realidad incorporan a las minorías; si los sistemas electorales, en particular, verdaderamente conceden valor a los sexogéneros, etnorrazas u otras diferencias significativas; y cómo garantizar la participación política de los grupos oprimidos. Las teorías de la justicia social, a su criterio, parten de dos dogmas: por un lado, el marco de justicia es el Estado nación y los sujetos de derecho son los ciudadanos de esos estados; por otro lado, los estados pueden planificar sus macroeconomías. Dicho marco se pensó desde la tradición del pacto de Westfalia y el modelo económico auspiciado por Keynes. A partir de él se presuponía que los estados podían planificar su macroeconomía sin atender a factores extrafronterizos.

La globalización echó por tierra ese marco comprensivo y puso en primer plano reclamos de justicia y demandas económicas cuya solución última estuvo fuera de las fronteras del Estado. ¿Cómo pueden reclamar justicia los campesinos africanos ante una transnacional que monopoliza semillas o ante un país desarrollado que subsidia a sus propios agricultores? Ser ciudadano de un Estado ya no garantiza un trato justo, puesto que las arbitrariedades se originan fuera de las fronteras del propio Estado. Entonces, si el vínculo político por excelencia es la ciudadanía, algunas injusticias no alcanzan solución porque muchos ciudadanos no gozan plenamente de las garantías que antes concedía su pertenencia a un Estado. Grupos discriminados por sexogénero, color de piel, pertenencia étnica o religiosa, exigen cuotas parlamentarias u otros mecanismos para pasar de una menor representación a una representación plena. A su vez, eso no soluciona el problema de los refugiados, los desplazados y los migrantes ilegales, que no encuentran acogida en ningún sistema estatal, aunque estos digan impartir justicia *humanitaria*. Las mujeres y otros grupos, obligan a pensar más allá de la ciudadanía de cualquier nación, ya que en muchos casos operan como apátridas. Aunque la cultura de los derechos humanos se expande, es un principio moral insuficiente, pues no nos dice cómo establecer los nuevos marcos políticos de las nuevas ciudadanías.

Tras considerar que existen tres grupos que intentan resolver el problema (liberales, internacionalistas y cosmopolitas), Fraser rechaza tales posturas pues no tematizan suficientemente la relación entre hecho y valor. Es decir, toda descripción social implica premisas valorativas; porque si bien se presupone el igual valor de todos los seres humanos, está claro que la estructura social no funciona así. A modo de compensación, propone lo que denomina un "modelo de justicia anormal", un modelo dinámico y autoconsciente para evitar convertirse en paradigma incuestionable. Para la autora, sería un error normalizar la justicia, pues nunca sabremos a dónde nos llevarán las contingencias de la historia. Dadas las condiciones del mundo actual, la mejor manera de hallar el marco de justicia es tomar "el principio de todos los sujetos [en el

cual] todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura" (Fraser, 2008, p. 126). Una de las ventajas de este principio es que no presupone vínculos formales de pertenencia. Al contrario, se los puede instalar precisamente gracias a ese principio. Tampoco apela a una personalidad abstracta ni al puro hecho de la interdependencia causal; es decir, no sustituye el marco westfaliano por uno global. Por el contrario, permite marcos en diferentes niveles, y en este sentido explica: "En el mundo actual todos estamos sujetos a una pluralidad de diferentes estructuras de gobernabilidad, locales, nacionales, regionales o globales. Lo que urge, por tanto, es delimitar distintos marcos según se trate de distintos problemas" (Fraser, 2008, p. 129). Esta propuesta ha recibido tanto críticas como valoraciones positivas, pero eso ya nos aleja del objetivo de este libro.

En *Fortunas del feminismo*, Fraser presenta a modo de diagnóstico una cronología del feminismo del siglo XX, al que divide en tres etapas: redistribución, reconocimiento y la actual en el mundo neoliberal. Considera que hacia fines de los años 60 y 70, hubo un feminismo que generó un estrecho diálogo con la Nueva Izquierda, en parte dentro de las tradiciones socialista y marxista, fuertemente crítico del androcentrismo de la sociedad capitalista y de la división entre trabajo productivo pago y trabajo reproductivo impago. Dichos movimientos trataron de ampliar la agenda política de la izquierda para incluir la violencia de género, la libertad reproductiva y otras formas de silenciamiento cultural de las mujeres. Ese feminismo examinó cuestiones de distribución y de reconocimiento.

Asimismo, y a juicio de la teórica feminista, la agenda del feminismo se estrechó en las décadas siguientes: se centró en cuestiones de reconocimiento y abandonó la agenda política global. Para Fraser, se produjo un cambio en la cultura política de EE.UU., que volvió a imponer en forma hegemónica un liberalismo tradicional, con su individualismo y sus criterios meritocráticos. El segundo período, de reconocimiento, constituye el triunfo de ese feminismo liberal, que en las universidades se afianzó en términos de feminismo posestructuralista, y alentó políticas de identidad. Esto dio lugar a una alianza espúrea entre capitalismo y posestructuralismo, con un giro centrado en el reconocimiento. En la tercera fase en curso, el neoliberalismo (aun en crisis) mantuvo su hegemonía, y en consecuencia, el modelo neoliberal siguió en pie. El feminismo debió combinar su crítica a la economía política (redistribución) y al orden androcéntrico y sexista (reconocimiento) con un tercer elemento: la organización o la institución de un espacio político, también global, vinculado a cuestiones de representación. Fraser subraya que esa representación debe defenderse en instituciones formales, pero también en espacios informales de opinión pública y en la sociedad civil. Según ella, se necesita una política feminista que combine redistribución, reconocimiento y representación.

Para lograrlo, rescata el concepto de "paridad de participación", que describe un modo específico de interpretación de la idea de igualdad. La idea liberal de igualdad queda vinculada a la meritocracia (cada uno llega hasta donde sus talentos lo lleven), al intercambio de mercado y a los derechos políticos formales. Con la noción de paridad (que ya se vió en otras feministas materialistas), Fraser sostiene que todas las interpretaciones de igualdad resultan demasiado estrechas, y que la paridad de participación es una interpretación radicalmente democrática de la igualdad. Se trata de un concepto en expansión que cada vez se aplica a más áreas de la vida; no solo a la esfera legal y política, sino también económica, familiar, y a la sociedad civil. Pone el acento en las condiciones materiales y efectivas requeridas para que las mujeres realmente interactúen como pares o como iguales en la sociedad.

Este tipo de consideraciones, cuyo cambio nunca se logra plenamente, constituye para la politóloga estadounidense, la dimensión utópica del feminismo. Afirma que esa dimensión utópica es difícil de defender en el campo filosófico porque siempre hay un elemento de

especificidad y de deseo que escapa a lo racional. Proveniente de la experiencia de desear algo que está más allá de lo dado, la dificultad es definir qué es ese *más allá*.

En suma, Fraser exige a su teoría crítica feminista varios elementos diferentes. Entre ellos, que brinde un diagnóstico claro y racional de cómo funciona la sociedad presente, de cuáles son los mecanismos por los que la desigualdad, la opresión y la dominación se generan y se reproducen. También pide un diagnóstico claro de la esfera civil y política, de los movimientos sociales y sus estrategias para enfrentar la crisis, y una teoría normativa –como la que denominó "paridad participativa"– para pensar cómo sería una sociedad más igualitaria. Al mismo tiempo sostiene que se necesita una sensibilidad utópica transracional del deseo. En sus palabras:

> No podemos pensar esta crisis simplemente como una crisis económica y financiera. También tenemos una muy profunda crisis ecológica, tenemos una crisis política, una crisis de la imaginación, y hasta se podría llamar una crisis de emancipación. De modo que se trata de una crisis multidimensional. Karl Polanyi, al escribir sobre las crisis de 1930 y el auge de los fascismos durante la Segunda Guerra Mundial, en su libro *La gran transformación*, también concibió una crisis multidimensional que era más amplia que la idea marxista de "crisis". Sin embargo, quisiera decir entre paréntesis, que yo no renuncio a la idea de Marx, sólo quiero situarla en una perspectiva más amplia. Polanyi entendió el surgimiento del fascismo, y el colapso de toda la civilización en la Segunda Guerra, como algo puesto en movimiento por una loca idea del siglo XIX: que la sociedad podía estar organizada alrededor de un mercado autorregulado. Toda la sociedad civil y las ideas éticas debían ser puestas de lado frente a esta autorregulación. Esa idea destructiva terminó amenazando toda la organización social. Ese mercado no regulado estaba destruyendo también la naturaleza. De modo que las luchas sociales no eran una lucha de clases como lo pensaba Marx, sino que se trataba de una lucha entre las fuerzas que querían expandir el mercado y aquellas que querían proteger la sociedad y la naturaleza frente al mercado. Pero hay algo erróneo allí, la lucha social no tiene dos caras, tiene al menos tres. Ese valioso panorama deja afuera, en el siglo XIX, la lucha mundial para abolir la esclavitud, las luchas por la emancipación de las mujeres, las luchas anticoloniales; esas no son luchas a favor del mercado o a favor de la protección de la sociedad, son luchas, tal como yo digo, por la emancipación. De modo que tenemos que pensar en un triple movimiento, y una vez que se introduce esa idea, tenemos todas estas complejas posibilidades: ¿qué versión de la emancipación? ¿Es la versión que está del lado del mercado o la que está del lado de la protección social? (2014)

Se puede estar de acuerdo o no con la posición teórica de Fraser, pero es imposible dudar del profundo conocimiento que tiene sobre el hecho político y la opresión institucionalizada. Como señala Del Castillo, la politóloga cree que las teorías sociales e históricas empíricas que se desarrollan muy pegadas a movimientos sociales pueden reunir las características de una crítica falibilista; es decir, pueden tener características como la revisión, la transformación y la interconexión con otras prácticas. La misma Fraser explica:

> La autoclarificación de la crítica social no necesita adoptar la forma de una reflexión conceptual general, aislada de la investigación histórica, legal, cultural y sociológica (…) sin exclusión de reclamaciones de normas generales siempre que éstas se consideren también situadas (Del Castillo, 2005, p. 115).

Su obra, construida desde las bases mismas de las diversas corrientes teóricas, exhibe una complejidad que pone el acento en la calidad y la coherencia de sus categorías teóricas, y además invita a analizar y desmontar las fuerzas que mantienen a las mujeres en sus lugares subordinados. Incluso, la habilidad con que articula su pensamiento permite no solo dar cuenta de sus esfuerzos teóricos sino también maximizar su eficacia comunicativa.

Notas

[1] *Escalas de Justicia* fue editado en 2009 y *Fortunas del Feminismo,* en el año 2015.

[2] Se trata de un texto traducido al castellano en 1991.

Diferencia y nomadismo

Habermas se preguntaba si el "proyecto ilustrado" debe concluirse o abandonarse, y él mismo optaba por la primera posibilidad (Femenias, 2000b). En otros casos quienes se inclinan por la segunda opción, tienden a alinearse con las corrientes posmodernas y a criticar a la Ilustración por imponer un modelo de lo humano blanco, varón, propietario, clase media, anglosajón, heterosexual, etc. Respecto de esta lectura por demás extendida, vale la pena aclarar que quienes así entienden al "proyecto ilustrado" no lo hacen desde la filosofía formal del universalismo kantiano –del que Habermas es deudor–, sino que entienden el problema desde una concepción hegeliana de la totalidad y a través de la comprensión heideggeriana de la noción de diferencia. En suma, lecturas divergentes y ambas filosóficamente válidas.

Esto nos lleva a considerar lo que se denominó *giro metafísico de la diferencia*. Filósofos como Martin Heidegger y Emmanuel Levinas abren el problema de la diferencia a las teorizaciones posteriores, en especial las más significativas (Irigaray, Butler, Braidotti). Dicho de modo extremadamente sintético, Heidegger, por ejemplo, adopta un principio de identidad (*Identitat*) de tipo metafísico, vinculado a la noción de diferencia (Heidegger, 1990). De manera que, según este filósofo, la identidad abre dos caminos: por un lado, permite el desarrollo de la ciencia, en la medida en que garantiza de antemano la mismidad de su objeto (bajo la unificación del objeto consigo mismo). Por otro lado, implica que, en tanto se la puede pensar, la identidad constituye una ley del Ser; así, como ley del Ser y del Pensar, la identidad resuelve el modo en que un ente *aparece como* idéntico consigo mismo; es decir, "ente en cuanto ente". Pero a su vez, dado que cada ente se *diferencia* de otro, Heidegger hace entrar en juego otra diferencia (*Differenz*). Entonces, la pluralidad obedece, por una parte, a la *diferencia* entre un ente y otro, en la medida en que cada hecho o ente ocurre, sucede, tiene lugar en el universo. Pero, por otra, remite también a la anterioridad metafísica de la *diferencia ontológica* de cada ente respecto del Ser (Heidegger, 1968; Plogger, 1993, p. 176). Con ello, el filósofo pone sobre el tapete al menos dos problemas: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, entendida esta última en dos niveles, óntico y ontológico. Dejaré de lado por ahora la influencia de Levinas sobre la filosofía de Judith Butler.

Hasta cierto punto, los filósofos denominados posmodernos se apropiaron tanto del doble significado de la diferencia y de su vinculación con la identidad/unidad, como de la noción de alteridad radical. Si bien reconceptualizaron la identidad en clave discursiva –es decir, en el espesor narrativo del discurso– y la atravesaron con vectores de poder, ninguna de las nociones adoptadas logró despojarse por completo de su origen *metafísico* (Femenias y Herrera, 2008). Por eso, la mayor parte de los análisis de los problemas en torno a la diferencia y a la identidad, sobre todo los vinculados a reivindicaciones grupales, oscilan entre esos niveles, sin delimitaciones precisas, y padecen fuertes desplazamientos ontológicos. De modo que los conceptos de origen ilustrado –cuya recepción e interpretación entra en juego– sufren, en consecuencia, una fuerte interpretación ontologizante, en la cual muchas veces la igualdad se convierte en homogeneidad y el universal formal, en totalidad material.

Cuando Jacques Derrida adopta (y adapta) la noción de *différance*, estamos ante la inauguración de

un nuevo modo de interpretar la razón y de explorar lo irracional, integrándolos en un concepto más amplio de racionalidad. Esta ampliación del horizonte de la razón constituyó mucho más que una mera extensión: se trocó en una verdadera metamorfosis del pensamiento (Descombes, 1979). Se afirma entonces un pensamiento que pretende no ser dialéctico en un sentido hegeliano, sino que abre un movimiento de la razón hacia lo que es fundamentalmente ajeno: lo Otro. Es preciso tal movimiento hacia lo Otro, en el cual este no se vea reducido a lo mismo, como sucede –según Irigaray– en el constructivismo kantiano. Para abarcar lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá de metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma para convertirse en un momento superador y *otro* (Descombes, 1979).

Después de Heidegger, el filósofo francés Jacques Derrida retoma el problema de la diferencia, pero decide "cambiarle una letra" (Derrida, 1968). Como se sabe, "*différance*" es un neologismo; más aún, se trata de un neografismo filosófico. Es decir, a un sonido homófono, Derrida le adjudica dos grafías diferenciadas: una, la habitual palabra francesa *différence* (diferencia), y la otra, "*différance"* (con "a"), que se refiere al hecho de que algo no se puede simbolizar porque desborda su representación. El filósofo se vale del hecho de que el verbo *différer* significa (como en castellano) diferir como posponer, pero también como diferenciar o distinguir. Si en la diferencia pospone, hace imposible la presentación del presente; porque nunca se hace presente como tal. En palabras de Derrida: "Nunca se hace presente, ella no se presenta nunca como tal" (1968, p. 5).

Así, en *différance* despliega varias características de la producción del significado textual. Literalmente, como él mismo advierte, no se refiere ni una palabra ni un concepto, aunque su primer significado es "diferimiento", pues las palabras y los símbolos nunca pueden resumir en plenitud lo que significan, sino que deben definirse por medio de nuevas palabras, de las que por supuesto "difieren" (Derrida, 1968). De esta manera, el significado es siempre "pospuesto", "diferido" en una cadena interminable de signos significadores.

Por lo que toca a "diferenciar", concierne a la fuerza que distingue elementos, y, al hacerlo, da lugar a oposiciones binarias y a jerarquías que terminan afectando el significado mismo. La palabra diferencia [*différence*] nunca ha pedido remitir a "diferir" como temporización ni a "diferendo" [différend] como *polemos*. Esta pérdida de sentido es lo que Derrida quiere compensar –económicamente– en la palabra "diferencia" (con "a"), porque remite a la vez a toda la configuración de sus significaciones. Es decir, es irreductiblemente polisémica. Con ello pretende mostrar que no hay prevalencia de lo oral sobre lo escrito, ni de lo sensible o lo inteligible. El neologismo *différance* (más bien un no-concepto) alude entonces a "todos los fenómenos humanos" que van desde la política y la religión hasta la cultura y lo social (*tekhnè*, *nomos*, *thesis*, sociedad, libertad, historia, mente, etc.) con excepción de la *physis* (es decir, la vida).

Ahora bien, ¿qué decimos cuando decimos "diferencia"? ¿En qué sentido la apelación a la diferencia de las primeras teóricas italianas se vincula con la fragmentación de la "diferencia" y la desestabilización de los sexogéneros de algunas teóricas más jóvenes como Judith Butler o Beatriz Preciado? ¿En qué medida el giro lingüístico influyó en ese punto de vista que deconstruye o desconoce lo biológico "natural" como "dado"? Por ahora, me interesa subrayar que hasta aquí, "diferencia" pone el acento en la *diferencia sexual* entendida como originaria y constitutiva; en suma, que funda cualquier otra. De esta diferencia –biológica-lingüística-ontológica– se siguen órdenes políticos, científicos (incluido el psicoanálisis) y sobre todo legitimaciones filosóficas diversas, que arrastran esta diferencia originaria jerarquizada. No hay intención de negar la naturaleza; solo (y no es poco) de denunciar sus ropajes. En un primer momento, no parece haber intención de generar un "orden *otro* paralelo", sino de revertir las exclusiones y las inferiorizaciones para ac-

ceder al conocimiento ya sea del cuerpo propio, del propio deseo, de las leyes para que las incluyan, de su calidad de sujeto pleno, entre otros. A esto se suma una fuerte conciencia de clase, pues la mayoría de sus seguidoras proviene del campo del marxismo.

Por otra parte, si la perspectiva de Irigaray se centra en el psicoanálisis y la de Muraro gira en torno de la lingüística y deriva en la mística –como sucede en sus últimos escritos– existen otras versiones de la diferencia sexual, centradas en el espacio político y territorial. Tal es el caso de Rosi Braidotti. Esta filósofa y teórica feminista nació en Italia y creció en Australia. Se graduó en la National University of Camberra (1977) y se doctoró en la Universidad de la Sorbonne (1981), con Jacques Derrida. Está radicada en Utrecht, donde enseña en la Universitët de Utrecht desde 1988. Allí fundó la cátedra de *Women Studies* en 1991. Fue también directora de la escuela holandesa de Estudios de las Mujeres (1995-2005), fundó la inter-universidad Sócrates, la red *Noise* y la Red Temática de Estudios de las Mujeres Athena, que dirige desde 2005. Visitó la Argentina en 1998 y 2000, para dictar una serie de seminarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Amado y Domínguez, 1999).

Rosi Braidotti (1954)

Las obras de Braidotti se consideran propias de la *filosofía continental*, y aunque se inscribe en el feminismo de la diferencia, se separa críticamente de las vertientes esencialistas, ecofeministas y radicales. Su posición se entrecruza con aquellas de las teóricas posestructuralistas, y no duda en establecer diálogos a fin de enriquecer, ampliar y transitar las sendas posibles del feminismo. Se distancia, no obstante, del estilo de argumentación guiado por un orden teleológico, propio de la modernidad (Femenias y Ruiz, 2004). En efecto, la posmodernidad ha alterado –a juicio de Braidotti– las estructuras simbólicas y sociales tradicionales basadas en la familia, el Estado y la autoridad masculina. Ha publicado *Patterns of Dissonance* (1991), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (1994), *Posthuman* (2013) y numerosos artículos en inglés, francés e italiano. Entre ellos podemos mencionar "Feminism by Any Other Name" (en coautoría con Judith Butler), en *Differences* (1994), así como "Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze" publicado en el libro *Engaging with Irigarary* (1994) que tuvo como editoras a Carolyn Burke, Naomi Schor y Margaret Whitford, y "Essentialism" en una edición de Elizabeth Wright que se tituló *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary* (1992), entre muchos otros. Braidotti pertenece a la llamada "segunda generación" de teóricas de la diferencia que, a cierta distancia de la primera (integrada por las feministas francesas Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva) toma una conciencia más aguda de las complejidades relativas a la construcción de la categoría mujer (Amado y Domínguez, 1999). Esta filósofa sostiene una particular posición *glo-localizada*, cuyas nociones desarrolla en "Diferencia sexual, incardinamiento y devenir" (1999), que brevemente comentaremos a continuación. En ese artículo sintetiza algunos de los temas que dictó en cursos de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en ocasión de su primera visita a Buenos Aires.

Para Braidotti la diferencia sexual es principalmente una estrategia intelectual y política. En cuanto praxis, se basa explícita y conscientemente en un número considerable de paradojas vinculadas a las histó-

ricas contradicciones que enfrenta el feminismo en el final del siglo XX, regido por la globalización. Pone énfasis en el carácter paradojal y contradictorio de la diferencia sexual, lo que le permite pensarla como una práctica política que persigue la producción de una diferencia a partir de la exploración de los márgenes de resistencia a las visiones dominantes de la feminidad. Por tanto, conceptualizar la diferencia implica para ella repensar no solo las nociones de identidad sino también las de alteridad (Braidotti, 1999). La cuestión de la otredad es tan crucial como la de identidad. Para esa conceptualización, retoma propuestas de Irigaray respecto del sistema falogocéntrico en el que se inscribe lo femenino como "lo otro de lo Otro" o el *centro* masculino como "lo Otro de lo Mismo" (Irigaray, 1974). Busca superar la oposición y desencializar tanto la idea de alteridad cuanto de identidad, porque sostiene que la diferencia ha sido institucionalizada dentro del sistema falogocéntrico como un sitio de otredad devaluada (Femenias y Ruiz, 2004). Braidotti apela a un margen de desidentificación, es decir, de no pertenencia al falogocentrismo, que se revela como paradojal, contradictorio, relacional, retrospectivo (en tanto funciona a través del recuerdo y de la memoria), marcado por el deseo y por imágenes internalizadas que escapan al control racional. Este espacio sería apto para la inscripción del sujeto feminista, que no borre voluntariamente el significante *mujer* –como sí sucede en el caso de Wittig o de Butler– y que en cambio negocie todas las formas posibles de implementación social de la posición *sujeto*. De ahí la necesidad de genealogías de mujeres como contramemoria, la de alianzas e intersecciones con las recientes teorías de la identidad que aportan las feministas negras, las poscoloniales o las chicanas (Femenias y Ruiz, 2004). La reflexión de Rosi Braidotti, atenta a las prácticas y objetos culturales del mundo contemporáneo, permite pensar y avanzar en cuestiones fundamentales como la representación de los cuerpos y sus usos diferenciados que hacen los grupos juveniles; las enfermedades sintomáticas de esta época como el SIDA y la anorexia o las nuevas tecnologías. Sobre ese tema se extiende en su última obra, *Lo posthumano* (2015). En su introducción se pregunta: si hasta ahora algunos no han sido considerados plenamente humanos, como la criatura que se nos ha vuelto tan familiar a partir de la Ilustración y de su herencia, el sujeto cartesiano del *cogito*, la kantiana "comunidad de seres racionales" o en término más sociológicos, el sujeto-ciudadano, titular de derechos, propietario, etc., lo poshumano presenta el desafío de pensar más allá de la especie, más allá de lo humano, y construir una nueva "familiaridad" y un nuevo derecho.

Su concepto de *nomadismo* autoriza a cruzar las disciplinas y abrirse al intercambio dialógico con otros discursos no filosóficos. La figura del sujeto nómade constituye para Braidotti, una apuesta al devenir con un objetivo de transformación, que abre espacios para nuevas formas de percepción y de representación que perturban los imaginarios sociales que nos son *familiares*. El sujeto nómade atraviesa categorías y niveles de experiencia, diluye los límites pero no destruye los puentes comprensivos. Las teorías de la diferencia sexual consideran tanto las diferencias dentro de cada sujeto (en procesos conscientes e inconscientes) como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras. La teórica italiana toma como punto de partida el trabajo pionero de Luce Irigaray, a la que consideró la filósofa de la diferencia sexual más prominente. Sin embargo, se propone ir más allá para explorar otros aspectos de su teoría. En beneficio de la argumentación –sostiene– distingue tres aspectos de la diferencia sexual: su efecto diagnóstico o analítico, su función como cartografía política y su aspecto utópico.

En principio, la diferencia sexual como mapa diagnóstico de la filosofía posmoderna (1999) radicaliza el análisis de Simone de Beauvoir de la dialéctica de los sexos. Se centra en la diferencia entre la posición masculina y femenina del sujeto que Irigaray (1974) define en términos de falogocentrismo. Este concepto se refiere al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden, de tal manera que el hacer consciente es coextensivo con la subjetividad; este es el vicio logocéntrico. Pero, según Braidotti (1999), también se refiere al hábito que aún persiste de considerar a la subjetividad

como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta (falogocentrismo). La diferencia sexual implica entonces, en su interpretación, tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo, inherente a la posición falogocéntrica que propone a lo masculino como un agente racional autorregulativo y a lo femenino como "Otro", el lugar del desorden y de la devaluación. Es decir, el dualismo monológico funciona constituyendo conjuntos de "otros" peyorativos, instancias negativas de la diferencia colonizada por relaciones de poder que la reducen a la inferioridad *naturalizada* construyendo seres devaluados y, por lo tanto, descartables.

Braidotti critica la concepción foucaultiana de *poder* para considerar al poder como el nombre que se le otorga al conjunto estratégico de interrelaciones entre posiciones multilocadas: textuales, sociales, económicas, políticas y simbólicas. Poder es, en consecuencia, otro nombre que se confiere a la circulación social y política de ciertas nociones, conceptos o conjuntos de significados a los que se inviste de "valor real" o de legitimidad científica. Esta conceptualización le sirve para examinar tanto al racismo como a la misoginia: es decir, la creencia en la inferioridad de las personas de color y de las mujeres. Que estas creencias no tengan base científica sólida no impide que circulen en la práctica política y en la organización de la sociedad. La "verdad" del discurso se disocia de la social y de la científica. Por tanto, las mujeres y las personas de color constituyen un Otro que es "diferente de" la norma esperada; de esta manera, la persona es simultáneamente el referente empírico y signo simbólico de lo peyorativo (Braidotti, 1999). Aun así, el otro devaluado funciona como configurador crítico de significado. La otredad devaluada –que no es accidental sino estructural– organiza las diferencias en una escala jerárquica que da lugar a la conducción y gobernabilidad de todos los grados de las diferencias sociales. La estuctura que sustenta esa devaluación es el sistema falogocéntrico de significado, en el cual los sujetos empíricos son los referentes de esa experiencia simbólica de *peyorativización*, que sufren en sus existencias corpóreas. Braidotti acuerda con Irigaray en que la diferencia sexual es una crítica al dualismo filosófico y al orden social que lo respalda. También desafía la oposición binaria categórica de lo simbólico y de lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando al poder como el motor de un proceso que tiene como meta producir subjetividad normativa.

Por ello, la filósofa adopta una posición antiesencialista. Según su criterio, toda práctica feminista disloca la creencia en los fundamentos "naturales" de las diferencias codificadas e impuestas socialmente así como su sistema de valores y de representación (1991). Por eso enfatiza la necesidad metodológica, política y ética de historizar los conceptos, cosa que hace con la noción misma de diferencia. Como el código falogocéntrico está inscripto en el lenguaje, es operacional no importa quién lo hable. Este énfasis en las estructuras profundas o en la sintaxis de la lengua supone que no hay una voz de la otredad accesible, incontaminada o "auténtica", al menos entre los oprimidos. Por eso, todas las exigencias de autenticidad epistemológica o de pureza política son sospechosas, al asumir posiciones de sujeto que no estarían mediadas por la lengua y la representación.

A criterio de Braidotti, fue mérito de Irigaray radicalizar esa posición mostrando en sus estudios psicolingüísticos cómo la morfología interactúa con las definiciones lingüísticas de una manera muy dinámica. En consecuencia, se centra en la morfología de las mujeres como un lugar privilegiado de producción de formas de resistencia al código falogocéntrico, al que la diferencia sexual proporciona la anatomía política de sus estructuras profundas, que se definen como intrínsecamente masculinas, universalmente blancas y compulsivamente heterosexuales. Un doble vínculo atrapa lo femenino: la glorificación de los poderes de la maternidad como precondición para legitimar la subjetividad de las mujeres y el hecho de que el matricidio es el fundamento del contrato psicosocial masculino. El falogocentrismo es la Ley del Padre y confina a la madre –tanto como a la feminidad– a la insignificancia simbólica. La resistencia feminista al falogocentrismo, en consecuencia, adopta

la forma de una reaparición de lo materno como el lugar de la legitimación de las genealogías centradas en la mujer en términos de contragenealogías, punto de partida de un sistema simbólico femenino alternativo (como el que propone Muraro).

Todo esto supone considerar a la diferencia sexual como una cartografía política, cuya elaboración original es mérito del feminismo italiano. En la interpretación de Braidotti, parten de la idea de que la relación especular entre el Sujeto y el Otro es, en realidad, una relación asimétrica de poder que discrimina y que, por lo tanto, descalifica lo femenino. Es preciso tomar esto en cuenta, tal como lo propone la Librería de Mujeres de Milán, para sentar los fundamentos de una nueva forma de feminismo político, que descanse en la convicción de que no hay reversibilidad posible entre los dos polos de la oposición asimétrica, y que critique por ingenua la posición emancipacionista y la teoría social de carácter igualitarista. Si, como advierte la filósofa, la oposición dialéctica no es conceptual ni políticamente reversible, el potencial subversivo de la excentricidad de que gozan las mujeres en el sistema falogocéntrico –en términos de "no-pertenencia" al sistema– debe potenciarse. Estar en los márgenes invita a experimentar formas alternativas de legitimación femenina. Sin embargo, Braidotti (1994) enfatiza la necesidad de hacer una propuesta política. Los márgenes de la legitimación, entonces, deben negociarse a través de la deconstrucción de los discursos hegemónicos que operan no solo en la cultura dominante, sino también dentro de la teoría feminista misma, incluyendo la de la diferencia sexual. Como estrategia de legitimación, la teoría de la diferencia sexual es el medio de afirmación de los sujetos que son conscientes y dan cuenta de la paradoja de estar atrapados dentro de un código simbólico al que se oponen profundamente.

El legado del posestructuralismo deja claro que, voluntariamente o no, las mujeres feministas son cómplices de aquello que tratan de deconstruir. La complicidad se extiende a las estructuras más íntimas y aun preconscientes de su subjetividad, y tener en claro la propia implicación o complicidad es el punto de partida para una política radical y para la resistencia libre de exigencias de pureza, pero también libre de los lujos de la culpa. La reaprehensión de la diferencia debe ser una práctica política que coincida con la crítica a los supuestos humanistas de la subjetividad en términos de racionalidad, autorrepresentación, homogeneidad y estabilidad, supuestos operacionales del feminismo, presuntamente igualitarista, que necesitan ser deconstruidos. Cuando la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la Otredad, de modo reactivo, critica los hábitos de metaforización de lo femenino como una figura de la diferencia devaluada pero necesaria y reclama la reapropiación del imaginario femenino; es decir, de las imágenes y de las representaciones que estructuran la propia relación con la subjetividad. La cuestión de la Otredad es de ese modo crucial en el proceso. La relación asimétrica entre los sexos afecta su respectiva relación con la otredad. En el sistema falogocéntrico, la *otredad* de las mujeres en relación con cada otro permanece irrepresentable, porque el *otro* periférico se conceptualiza en función y en relación con el centro masculino.

En oposición a las explicaciones esencialistas, biológicas o físicamente deterministas de la feminidad, el psicoanálisis sugiere que uno se constituye como una mujer a través de una serie de identificaciones mayormente inconscientes con posiciones femeninas de sujeto. Sin embargo, Braidotti toma sus precauciones y sugiere que la feminidad se entiende tanto como *monumento* cuanto *documento*. Es decir, como un conjunto de convenciones sociales y una red de discursos –sociales, legales, médicos, entre otros– que, combinados, construyen un tipo femenino estandarizado "normal", que incluye las formas identificatorias inconscientes de las mujeres respecto de la feminidad y de la masculinidad. Se pueden resistir procesos conscientes y voluntarios de transformación política, pero los inconscientes operan a otro nivel. En otras palabras, para Braidotti, el énfasis en la estructura profunda apunta a extender la idea de la construcción social de las formaciones identificatorias, instando a que las prácticas feministas las tomen en cuenta.

La conclusión de la filósofa implica que las mujeres que eligen la posición feminista como parte del proceso tendiente a formas alternativas de legitimación de la subjetividad femenina, son sujetos fragmentados. Contrariamente a las concepciones unitarias, cree que cada mujer es una multiplicidad en sí misma y está marcada por un conjunto de diferencias dentro de sí misma que la convierten en una fragmentación, una entidad anudada, construida sobre las intersecciones de los niveles de la experiencia. Considera entonces de especial relevancia la discrepancia entre los deseos inconscientes y las elecciones voluntarias, que tienden a proporcionar un mapa más adecuado y políticamente más efectivo de la complejidad de la agencia femenina.

Braidotti se pregunta por qué no todas las mujeres desean o extrañan la libertad y la autonomía, por qué no desean ser libres. La sujeto-feminista no es una unidad puramente volitiva o autorrepresentacional: es también un*a* sujeto de su inconsciente y, en cuanto tal, abriga un conjunto de relaciones mediadas por las estructuras mismas que condicionan las situaciones de su vida. No hay relaciones no-mediadas de género, raza, clase, edad o elección sexual. La identidad es el nombre que se le da al conjunto de potencialidades contradictorias y variables; por eso es múltiple, fracturada y relacional en tanto que requiere un vínculo con los "otros"; es retrospectiva en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria, que se conforma a partir de sucesivas identificaciones; es decir, a partir de imágenes internalizadas que escapan al control racional. La "identidad nómade" constituye de este modo un itinerario de huellas donde los "procesos inconscientes" son la columna vertebral de esta noción de *identidad múltiple*: "El deseo es productivo (...) se mantiene en movimiento, pero su productividad también implica relaciones de poder, transición entre registros contradictorios, desplazamientos de énfasis" (Braidotti, 2000, p. 46).

En este análisis, que rescato en forma muy sintética, la política de la diferencia sexual es utopía. Según Braidotti, el proyecto político de la diferencia sexual aún no ha resuelto cómo desvincular la propia identificación de ciertas imágenes, formas de comportamiento y expectativas constitutivas de la feminidad hegemónica. Si bien es una teoría de la legitimación de las mujeres basada en un uso estratégico de repeticiones reconstructivas, hasta hoy no se ha alcanzado por completo. Es utópica en el sentido de a-tópica; todavía no tiene un basamento, está "en ningún lugar", pero apunta a un proceso de resignificación que ha comenzado hace muchos años. Es necesario revisar, re-aprehender y re-poseer la posición del sujeto-mujer (*female*) por una mujer (*woman*) que toma distancia de La Mujer, como punto de partida falogocéntrico. En pocas palabras, es preciso sustentar un sistema simbólico alternativo, que tome como punto de partida la voluntad política de afirmar específicamente lo vivido, la experiencia de la mujer corpórea.

Como filósofa de la diferencia sexual sostiene que es histórica y políticamente urgente generar nociones legitimadas de subjetividad femenina, evitando contraafirmaciones esencialistas de la identidad. El feminismo es una estrategia que atraviesa las capas de sedimentación de significados y de significaciones que rodean la noción de mujer, en el preciso momento en que en su historicidad ha perdido su unidad sustancial debido a la decadencia del humanismo clásico. El objetivo de este ejercicio es, por tanto, revisar qué se entiende por lo femenino, abrir espacios para representaciones alternativas de mujer, poniendo la feminidad al alcance de las feministas como aquello que requiere ser deconstruido y retrabajado. Un elemento crucial de este proceso es el sentido de las genealogías de mujeres, activadas políticamente como contramemorias. Las genealogías conforman así una escala acumulativa de mujeres de carne y hueso, embebidas de experiencia, lo que constituye para Braidotti un legado simbólico. Con esto en mente, la versión des-esencializada que propone la filósofa, junto con otras feministas posestructuralistas de la diferencia sexual, hace que el yo incardinado se defina como la intersección de muchos campos de experiencia y de fuerzas sociales estrechamente relacionadas con el tiempo y con la memoria.

Consecuentemente, a juicio de la teórica italiana la diferencia sexual debe entenderse como una categoría problemática, que no puede separarse radicalmente de otras categorías tales como clase, raza, etnicidad y demás diferencias sociales codificadas. Si bien debe privilegiar la identidad sexual –es decir, *el hecho* de tener cuerpo de mujer– este debe ser el primer sitio de la resistencia, definido como un proceso de constitución múltiple, complejo y de facetas potencialmente contradictorias o de diversas posiciones de sujeto (en el sentido de Teresa de Lauretis). En suma, para Braidotti, la teoría de la diferencia sexual, con otros tipos de diferencias, ofrece una de las más nuevas e interesantes perspectivas del feminismo. Esto la lleva a plantear lo que considera una subjetividad en términos *neouniversalistas*. Mientras el sistema falogocéntrico masculino colonialice el imaginario de las mujeres, el proyecto del feminismo debe ser resistir y abrir espacios alternativos para las mujeres a partir de sus experiencias colectivas como "lo otro del Otro".

De este modo, invita a un nuevo diálogo interdisciplinario entre la filosofía y campos tales como los estudios legales, los estudios críticos y la teoría fílmica, el pensamiento social y político, la economía y la lingüística. La diferencia sexual como un modo altamente distintivo del pensamiento filosófico, da lugar a un nuevo estilo de filosofía feminista, que Braidotti define como *nómade* porque atraviesa las disciplinas y está abierto al intercambio dialógico con todo tipo de otros discursos (no filosóficos). Más aún, la dimensión utópica de la diferencia sexual inaugura un modo visionario de pensamiento en el cual la poética y la política se intersectan estrechamente enfatizando la narratividad y el lenguaje, en una reapropiación política de la afectividad: "la pasión por la diferencia sexual" permite que una mujer feminista pueda verse como quien añora y tiende a la legitimación de otras representaciones de su ser-una-mujer. Así, el feminismo no se describe solo en términos de elección voluntaria, sino también como deseo; es decir, reconoce sus motivos inconscientes. Precisamente desde el nomadismo, lo político no es más que la toma activa de conciencia de la fragmentación como característica propia del sujeto. El punto de partida de Braidotti es la búsqueda incesante de nuevas posibilidades que, a su vez, no hagan posible la constitución de hegemonías totalizadoras. De ahí que para nuestra autora el feminismo como movimiento muestra la ruptura crítica del falso universalismo y del sujeto monolítico, al tiempo que afirma rotundamente el deseo de las mujeres de legitimar múltiples formas de subjetividad (Femenias y Ruiz, 2004).

En *Patterns of Dissonance* (1991), Braidotti considera que tanto en la teoría como en la práctica, el feminismo se constituye como una experiencia crítica que permite a la vez descubrir nuevas modalidades de existencia, de creación y de comunicación del conocimiento. Como punto de partida, reconoce "la orfandad epistemológica y la inseguridad ontológica que padecemos inevitablemente en tanto condición histórica" para sostener que "la fortaleza de la disciplina filosófica se encuentra precisamente en su firme creencia en la belleza estética del pensar" (1991, p. 5, mi tradución). Por ello, define a la filosofía como "un acto ilusorio de fe en el ejercicio del pensamiento" (1991, p. 5, mi traducción). Trazado el marco general, Braidotti se propone como objetivo abordar el énfasis de la filosofía francesa en el tema de la crisis y muerte del sujeto no en cuanto posición antihumanista sino, por el contrario, como modo de enunciación que señala la trascendencia de su ausencia: ni nada ni algo. Así, el valor conceptual de la crisis como vacío debe verse en "la imposibilidad histórica para la filosofía de hoy de postular una teoría global, más que en la ruptura de su propia tradición de representación y legitimación del sujeto" (1991, p. 5, mi traducción). De este modo se distancia al mismo tiempo de la tradición moderna y de la posmoderna porque "la muerte presupone estar en manos de la vida, y a ella hay que responder primero". En ese contexto, las relaciones entre feminidad-mujer-feminismo y filosofía moderna no conforman aún –según nuestra autora– una problemática establecida y bien definida (1991, p. 7, mi traducción). El tema "mujer y filosofía" es una cuestión dividida que

no se puede desarrollar sin que ella misma se fragmente continuamente en un constante movimiento de autotrascendencia hacia lo que se encuentra más allá de lo múltiple y de lo plural. Segura de que hay modos de pensamiento de los que aún no tenemos noticias, Braidotti propone una redefinición del emprendimiento filosófico de los pensadores posestucturalistas. Esta resignificación deberá girar en torno al valor, la importancia del impacto y la extensión del problema del reconocimiento del cuerpo como la raíz del proceso del pensar. Dado que el discurso intelectual es un discurso libidinal y su origen y fundamento son inconscientes, es preciso explorar cómo opera en el discurso filosófico incardinado en un cuerpo mujer y cómo las mujeres elaboran *esta* verdad. La filosofía francesa contemporánea está en deuda con las mujeres puesto que aún no ha sido capaz de resolver tales desafíos. En síntesis, para Braidotti el desafío de la sexuación o de la diferencia sexual no se resuelve negándolo, sino al examinar y poner el acento en la naturaleza corpórea del sujeto sexuado.

En ese sentido, ella es clara heredera de un movimiento filosófico cuyas raíces se remontan a comienzos de los años 60 y comparte muchos de sus aspectos con las teorías de Deleuze y de Derrida. Si bien estos filósofos no logran distanciarse de la lógica falogocéntrica, presentan –a juicio de la autora– una propuesta muy interesante a los fines feministas pero sin llegar a dar respuesta a la opresión en que transcurren las vidas de las mujeres. En consecuencia, las invita a desarticular los sistemas filosóficos modernos y posmodernos en un proceso de desocultamiento, a habitar y trascender tanto los lugares como las envolturas de la identidad, y a transitar todos los lugares que les fueron *expropiados.*

Si el futuro de la filosofía se encuentra en su capacidad de autocrítica y, por ende, en la reinvención creativa de ella misma, Braidotti –posicionada como mujer, filósofa y feminista– parte de ese lugar de enunciación para su lectura de la filosofía posestructuralista. Subraya su propio espacio con la metáfora de la disonancia, del divorcio y de la separación respecto de la obra de aquellos maestros. Este, podríamos decir, es el primer paso *nómade*. Otro trata de las fuentes extranjeras de origen que la filósofa trabaja, autoincluyéndose (2000). Resalta así del estilo dinámico–nómade de trabajar de Braidotti, en el que la traducción y la trasposición son el modo de ser de las ideas. Y es justamente este estilo el que contribuye a la construcción/creación del efecto de disonancia, en el cual se deja traslucir un itinerario personal y una trayectoria discursiva que no toma un camino lineal.

En *Sujetos nómades* (1994) se propone *cartografiar* una teoría materialista y transmóvil de la subjetividad feminista, que trabaje dentro de los parámetros de los predicamentos posmodernos sin romantizarlos pero sin nostalgia por las totalidades del pasado. Para ello es preciso desarrollar una concepción de la subjetividad *nómade*. La visión moderna de sujeto de conocimiento se configura a partir de una serie de oposiciones dualistas: cuerpo/mente, pasión/razón, naturaleza/cultura, femenino/masculino, oposiciones que han sido organizadas de acuerdo a una determinada jerarquía. Justamente a partir de la decadencia de las posiciones universalistas será posible, según Braidotti, definir la subjetividad desde un nuevo punto de vista, porque lo que suele denominarse "factores en crisis" (valores, categorías, concepciones, etc.) no es más que la posibilidad de la apertura: *mors tua vita mea*, subraya. El desafío es saber dónde se puede fundar la nueva creatividad política y teórica, qué paradigmas pueden asistirnos en la elaboración de lo nuevo y cómo el modelo desacreditado de racionalidad científica puede ser reemplazado. Centrarse en las diferencias sin caer en una perspectiva relativista, leyendo el problema de la subjetividad desde la perspectiva posestructuralista de la diferencia sexual, es un buen punto de partida. Es necesario resistir políticamente a la ilusión de unidad y, en atención a esa resistencia, la argumentación de Braidotti (2000) gira en torno al entrecruzamiento entre identidad, subjetividad y poder, tres conceptos clave que tratará de desplegar críticamente a lo largo del libro. Su defensa del nomadismo es tanto teórica como existencial; el *estilo nómade* supone un modo figurativo

de pensar, que en ocasiones puede ser autobiográfico y que impresiona como una forma gnoseológica de corriente de conciencia. Por figuración (*figuration*), la filósofa entiende un informe de las alternativas políticas para un sujeto también alternativo. Sobre esta base, es necesario elaborar relatos de subjetividades alternativas para aprender a pensar de modo diferente acerca del sujeto; inventar nuevos marcos de referencia, nuevas imágenes y nuevos modos de pensar. Para ello, es necesario *suspender los sistemas binarios de conceptualización* y los hábitos *monológicos del falocentrismo* a fin de generar una conciencia nómade como imperativo político para alcanzar el pensamiento crítico.

En esa línea, una de las tesis centrales que Braidotti destaca en el primer capítulo de *Sujetos nómades* –y que recorre toda la obra– es que la crisis de la concepción racionalista del sujeto se encuentra conectada íntimamente con la emergencia de reinvidicaciones, tanto teóricas como políticas, de las mujeres. Esto es así en tanto el pensamiento de la Ilustración se encuentra en la base de tal posición. En sus palabras: "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" (2000, p. 94).

Teniendo en cuenta un doble desplazamiento del sujeto de la modernidad en cuanto alejamiento de la unidad metafísica –basada en una serie de dualidades ordenadas jerárquicamente– y como tendencia hacia una multiplicidad de discursos cuyo objeto es el sujeto corporizado, la noción clave para comprender esa identidad múltiple es el *deseo* como conjunto de procesos inconscientes (Braidotti, 2000). Por eso, es necesario atender a las identificaciones inconscientes y al deseo de combinar estos niveles con las mutaciones políticas, resultado de procesos deliberativos. Al nacer –afirma la filósofa– se pierde el "origen", por tanto, la construcción del sujeto no constituye la mera cuestión de internalización de códigos ya dados, sino más bien un proceso de negociación entre estratos, sedimentaciones, registros de habla y estructuras de enunciación. Como en Butler, el deseo es productivo ya que se mantiene siempre en movimiento, pero su productividad implica también relaciones de poder y transiciones entre registros contradictorios: "El deseo es el motor efectivo del cambio político", concluye Braidotti (2000, p. 45). De ese modo, se llega a ser sujeto a través de una serie de interdicciones y permisos, que inscriben a la propia subjetividad en la base del poder. Visto desde una fuerte crítica al orden tradicional, el sujeto es el conjunto de partes fragmentadas que se mantienen unidas gracias al adhesivo simbólico que es el apego al orden falogocéntrico o a su identificación con él. Quebrado ese orden, el sujeto deviene nómade.

Braidotti toma el concepto deleuziano de *devenir* para analizar las implicancias del concepto "devenir mujer" para el filósofo francés y lo contrasta con la crítica feminista. El primero responde a una afirmación de carácter positivo de la diferencia –entendida como proceso múltiple y constante de transformación– a favor de un fluir de devenires múltiples donde el sujeto se constituye a partir de un conjunto de fuerzas impersonales, que no tiene en cuenta la especificidad histórica y epistemológica del punto de vista femenino. El segundo, por su parte, sostiene el carácter positivo de la diferencia sexual y se opone a la identificación centenaria del sujeto pensante con lo universal y a ambos, con lo masculino. La autora postula como radicalmente *otro* a un sujeto pensante, sexuado, femenino que permanece en una relación asimétrica con lo masculino.

Desde el punto de vista de la perspectiva feminista, la posición deleuziana presenta tres conjuntos de problemas: el "devenir mujer" se desarrolla inconsistente; se reduce la diferencia sexual a una variable entre muchas y no a una diferencia estructural; presupone una cierta simetría entre las posiciones de los hablantes de los dos sexos. Braidotti rescata el carácter positivo de la diferencia sexual pero se opone a la identificación del sujeto pensante con lo masculino, afirmando en consecuencia la asimetría entre los sexos, y la necesidad de una "política de la localización": es decir, el re-

conocimiento de que la posición del hablante mujer no puede equipararse a la del varón. Afirma, entonces, al nomadismo en calidad de posición teórica y condición existencial que se exterioriza en un estilo dado de pensamiento. Apoyándose en la noción de "políticas de la localización" de Adrianne Rich, desarrolla la de "sujetos nómades" como una *figuración teorética* conveniente para la subjetividad contemporánea (con sus modos de *exilio*) que pone el acento en la acción, tanto en el nivel de la identidad subjetiva como en el de las diferencias con las otras mujeres. De este modo, hace referencia al mismo tiempo a la presencia simultánea de otros ejes como la clase, la raza, la etnia, la edad, y por supuesto el género, entre otros (Braidotti, 2000).

La identidad del nómade da cuenta de un *mapa de lugares* (una cartografía, una serie de figuraciones) en los que ya se ha estado, y que siempre puede reconstruirse *a posteriori* como una serie de pasos de un itinerario. Por eso, en su búsqueda de figuraciones posmetafísicas de sujeto, Braidotti propone al nómade como una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido. Esta figuración expresa el deseo de una identidad hecha de desplazamientos sucesivos, de cambios coordinados, sin una unidad esencial y en contra de ella. El nómade emprende las transiciones sin un propósito teleológico. Precisamente, la conciencia nómade es un imperativo epistemológico y político del pensamiento crítico del fin de milenio. En otras palabras, la figuración del nómade constituye una manera de intervención en el debate entre el feminismo, la crisis posmoderna de valores y las representaciones de sujeto, donde las raíces corpóreas de la subjetividad son el punto de partida para iniciar el proyecto epistemológico del nomadismo.

De modo semejante, y como consecuencia del proceso de fragmentación del sujeto, Braidotti (2000) destaca que el "cuerpo" deviene en *objeto de una proliferación de discursos*, porque esta proliferación es coextensiva con el disloque de las bases clásicas de representación del sujeto humano como una unidad. El cuerpo, entonces, se convierte en la superficie visual de todo discurso. El cuerpo (o la corporización del sujeto) debe entenderse como la intersección, el encuentro, la superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. Su énfasis feminista en la corporización va de la mano de un repudio radical al esencialismo.

Por ello, lejos de negar el dimorfismo sexual como hace Butler, para Braidotti, el olvido de la *diferencia sexual* trae implícito un gran peligro: en principio, la posible homologación de lo femenino al modelo de la masculinidad, vaciando de valor el carácter positivo de la diferencia por parte de las mujeres. Además, alerta sobre el riesgo de la transferibilidad del atributo de la feminidad (como vimos, el *devenir mujer* de algunos filósofos), ofrece un contraargumento a tener en cuenta: debemos mantener el marco de referencia del dimorfismo sexual porque trae al debate la realidad cultural y política de la dominación patriarcal. De ese modo, se nos recuerda cuáles fueron las permutaciones de género y cómo desafiaron completamente el marco dentro del cual se desarrollaron (Femenias, 2005). Es decir que, para nuestra filósofa, la diferencia sexual es inevitable aunque su forma patriarcal es rebatible. Por tanto, también se puede impugnar el patriarcado desde la aceptación de la diferencia sexual y la opción heterosexual.

Una ética de la diferencia sexual implica un proyecto nómade feminista que destaca sus contradicciones internas e intenta negociar entre las estructuras inconscientes del deseo y las elecciones políticas conscientes. Desde este marco, el feminismo constituye una forma de conciencia múltiple de las diferencias, y el rol feminista en el escenario posmoderno consiste en respetar la diversidad cultural sin caer en el relativismo ni en el sedentarismo político. Tal como sostiene Braidotti:

> El nomadismo es una invitación a desidentificarnos del monologismo falocéntrico sedentario del pensamiento filosófico y, a la vez, una invitación a comenzar a cultivar el arte de la deslealtad a la civilización, que propo-

> ne Adrienne Rich o, más bien, a cultivar esa forma de saludable desdén por las convenciones, tanto académicas como intelectuales, que inauguró y propagó la segunda ola feminista (2000, p. 69).

En síntesis, en *Sujetos nómades* la autora examina la posición de los grandes teóricos de la posmodernidad (Deleuze, Foucault, Irigaray) y destaca la relevancia del "proyecto" posestructuralista como plan para imaginar de un modo diferente (a saber, nómade) tanto el proceso mismo de pensamiento como al sujeto pensante. Por esta vía, concibe al feminismo a modo de un foro posible para continuar desplegando el debate posestructuralista libre de falogocentrismo.

En su libro *Lo posthumano* (2013), Braidotti ofrece tanto una introducción como una contribución significativa a los debates contemporáneos sobre este concepto. En la actualidad, sostiene, la distinción entre lo humano y lo poshumano es borrosa dada la exposición de lo humano a estructuras no naturales. Explora en qué medida lo poshumano desplaza la unidad humanística tradicional del sujeto y cuánto redunda en una pérdida de autonomía cognitiva y moral. Afirma que lo poshumano ayuda a dar sentido a las identidades múltiples, y también se pregunta si, al mismo tiempo, implica la constitución de un pensamiento posantropocéntrico, que incluya no solo a otras especies sino al planeta como una totalidad. El control actual de las vidas como *commodities* en la economía de mercado da como resultado no solo un movimiento de hibridación sino que borra la diferencia categorial entre los humanos y las otras especies: las semillas, las plantas, los animales y las bacterias. Las dislocaciones que la globalización cultural y económica introduce habilitan una crítica severa al antropocentrismo, aunque es imposible determinar cuáles son los indicadores de sustentabilidad para el futuro. Por eso, *Lo poshumano* concluye con un análisis de las implicaciones que ese cambio acarrea a las mujeres, a las prácticas intitucionales y a las humanidades. Braidotti entrevé nuevas formas de cosmopolitismo, y la emergencia de un neohumanismo a partir de la poscolonialidad, los estudios étnicos, los análisis de género y del medio ambiente. El desafío del poshumanismo consiste en evaluar las posibilidades de un nuevo orden social y la construcción de una comunidad sustentable y empoderada.

Para cerrar, retomo unas palabras críticas de Rita Felski (1999), quien sostiene que en su intento de conceptualizar la diferencia como "otro positivo" –fuertemente criticada por el feminismo poscolonial– Braidotti choca con la dificultad de que el signo en el modelo posestructuralista existe solo en relación diferencial con otros signos. En otras palabras –advierte Felski– es difícil ver cómo la feminidad autodesignada se reconcilia con un modelo semiótico que define el significado como fundamentalmente relacional, inestable e impuro. En esta línea, Braidotti, como otras filósofas feministas, es muy cautelosa ante los desplazamientos de la noción "mujer" a la de "femenino". Si, como quieren Derrida o Vattimo, lo femenino fuera siempre una metáfora, las mujeres reales tendrían una relación muy particular con ella, o incluso podrían llegar a invisibilizarse –tal como lo denuncia nuestra autora respecto de un potencial *feminismo sin mujeres*–. Si bien Braidotti también advierte sobre las numerosas *fisuras del privilegio del falo,* no obstante –según la académica estadounidense– la masculinidad *in toto* ocupa su lugar real y simbólico como autoridad. Felski concluye haciendo notar que las categorías que invoca Braidotti a menudo no son estables ni uniformes, sino que las reproduce y cambia según contextos específicos de articulación. Es aquí donde buena parte de la filosofía feminista revela sus limitaciones. Considera más últil para el feminismo conceptualizar la posición de la mujer en términos de diferencia en la igualdad y de igualdad dentro de la diferencia (Felski, 1999), modo que interfiere con la pureza de las categorías y que está popularmente actualizado. En su opinión, tal perspectiva está más abierta a las múltiples y mutables preocupaciones feministas que la apelación a la inconmensurabilidad y diferenciación, una diferenciación que necesariamente deja "lo mismo" inalterado.

La diferencia del feminismo negro

Domna Stanton denominó "desconexión transatlántica", llamando la atención sobre el tráfico, traslado y resignificación de los conceptos (Lima Costa, 2002; Femenias y Soza Rossi, 2011), al modo en que la noción de *diferencia*, entendida como *diferencia sexual* establecida en Europa, cruzó el Atlántico para radicalizarse como *diferencia etnorracial* y *sexual* en las teorías estadounidenses. Por supuesto que el denominado *feminismo negro* se había desarrollado desde hacía décadas en Estados Unidos y planteaba sus reivindicaciones por los derechos civiles. Pero las teorizaciones de la diferencia cobraron un nuevo impulso y se ampliaron teóricamente tras ese pasaje transatlántico.

En EE.UU., las diferencias se leen *materialmente*, y en un comienzo se priorizó la diferencia de *color* por sobre todas las demás. Esta aclaración es indispensable para comprender el giro que se produce en lo que se denomina "la expansión de las diferencias": etnorraza, cultura, religión, género, sexo, clase, opción sexual, etc. se tornan "diferencias" igualmente válidas para la exigencia de reconocimiento. Esto provoca un desplazamiento desde los reclamos por la ciudadanía igualitaria a los reclamos por el reconocimiento identitario, según vimos en las paradojas que señalaba Nancy Fraser. Como sostiene Amorós (1998), al reconocimiento, en clave hegeliana, se le suman ciertos planteamientos críticos de propuestas de redistribución, que producen una reconceptualización del género como colectivo bivalente. Al subsumir la autocomprensión de la identidad femenina al modelo de la etnia, se mostró cuán problemática era la distribución. La feminización de la pobreza, con la espectacular hiperrepresentación de las mujeres –y sobre todo de las mujeres de color–, confirma la tesis de Fraser de que el género es un principio básico de la estructuración de la economía política. Por un lado, estructura la división fundamental entre TR, considerado productivo –cuyo perfil de género es masculino– y TNR, doméstico, entendido como reproductivo –cuyo perfil de género es femenino–. Por otro, dentro del propio TR se articula la segregación (jerárquica) del empleo por sexos. La índole bivalente de la posición de género, que apunta tanto a injusticias redistributivas como de reconocimiento, se debe al carácter de lo femenino en lo que podríamos llamar la "economía simbólica" de la sociedad (Amorós, 1998). Por eso, las posiciones *post* estadounidenses sostienen que, ante una Ilustración inconclusa, que no solucionó los reales problemas ni de las mujeres ni de la población de color en general, solo cabe el abandono de ese proyecto y su reemplazo por un *ethos* posmoderno.

Hemos visto que históricamente, la noción de diferencia ha connotado inferioridad. Cuando la *pólis* clásica se define con Aristóteles como *la unión de los diferentes*, presupone un *orden* político *natural y jerárquico* que ubica a unos en la parte superior de la escala social y a otros en la inferior de la misma. Así, los "diferentes" son los que no son "iguales", en el sentido de que no son ciudadanos libres con los mismos deberes y derechos. Las mujeres, los esclavos, los negros, los extranjeros, los pobres, los indígenas o cualquier otro pueblo no occidental, eran considerados diferentes e inferiorizados. Ahora bien, desde los años 60 del siglo XX, buena parte de la producción teórica aboga por el *reconocimiento* de la diferencia como positivamente otra y valorada en consecuencia, e insiste en su carácter específico autoafirmativo. De este modo, se constituye en referente por sí, y atraviesa la categoría de sexogénero, incluyendo las variables de etnia, cultura, opción sexual

y religión. Vinculado a ese concepto, cobra relevancia el de identidad, tanto individual cuanto grupal.

Por identidad se entiende la *identificación* de alguien *como miembro de un grupo* a partir de un rasgo diferenciador. Esto ocurre sobre todo en grupos sociales subordinados, en los cuales la suma de identificaciones muchas veces es, según algunos autores, una estrategia para obtener reconocimiento y, consecuentemente, justicia (Young, 2000; Femenias, [2007] 2013). De este uso extendido de la identidad surge también una amplia red de significados vinculados a las denominadas nuevas identidades o nuevos agentes sociales. Es decir, los miembros de un grupo reivindican derechos a partir de una autoafirmación identitaria que gira en torno a un rasgo definido como fundamental: negritud, indigenismo, autoctonía, opción sexual, etc., que los aúna y gracias al cual exigen y obtienen reconocimiento y derechos, que deben entenderse según la advertencia de Joan Scott (1999), quien subraya que diferencia no se opone a igualdad, sino más bien a la desigualdad; y de manera similar, su antónimo no es la igualdad sino la identidad. Precisamente al filo de la paradoja se mueve la conceptualización de Fraser en términos de redistribución (el viejo lema marxista) y reconocimiento (la nueva exigencia identitaria).

Suele vincularse a la identidad la noción de cultura, potenciada por las corrientes relacionadas con el multiculturalismo, la interculturalidad, los estudios culturales, el pensamiento poscolonial y decolonial, que revisaré más adelante. Este es el complejo escenario en el que se juegan diversos registros teóricos y empíricos, que abonan el reconocimiento de la diferencia sexual como concepto clave. En términos filosóficos, como hemos visto, una de las mayores dificultades es la potencial esencialización de la diferencia (tanto sexual cuanto etnorracial, e incluso de clase), cuando se la sustrae del ámbito político, histórico y social para situarla en el ontológico.

Para el reconocimiento de la diferencia etnorracial, y de algún modo atada a ella, la feminización de la pobreza y la relevancia del concepto de sexo, nuevamente la década de los 70 del siglo pasado muestra tanto su potencial teórico cuanto su impulso al movimiento de mujeres y al de "los negros" (entre comillas para indicar que se trata de un constructo cultural, a veces peyorativo) en general, por el reclamo de sus derechos civiles y políticos. Un hito fundamental para el denominado feminismo negro fue la declaración del Combahee River, realizada por la colectiva feminista negra de Boston, que se organizó para resistir lo que denominó el racismo patriarcal capitalista. Tomaron su nombre del río Combahee, donde Harriet Tubman (1822-1913) había desarrollado sus acciones de rescate de esclavos negros. En efecto, habiendo sido ella misma esclava fugitiva, desde 1863 luchó a favor del abolicionismo, organizando la resistencia de los esclavos y logrando rescatar más de setecientos cincuenta de los territorios esclavistas. El colectivo feminista en cuestión redactó hacia principios de 1977 un documento esencial para la historia del feminismo negro: el *Manifiesto Colectivo del Río Combahee-Declaración del feminismo negro*, que citamos parcialmente:

> Somos un colectivo de feministas negras que se han estado reuniendo desde 1974. Durante ese tiempo nos hemos involucrado en el proceso de definir y clarificar nuestra política, y a la vez hemos hecho trabajo político en nuestro propio grupo y en coalición con otras organizaciones y movimientos progresistas. La declaración más general de nuestra política en este momento es que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista; y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados, basado en el hecho de que los grandes sistemas de opresión se enlazan. La síntesis de esas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como negras, vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color (1977, s/p).

Una de las voces pioneras más importantes fue la de Angela Davis, activista por los derechos civiles de las

personas de color y precursora de desarrollos teóricos posteriores. Rescató la historia del activismo y la resistencia "negra" contra el "hombre blanco", y consideró al movimiento heredero de las incontables generaciones de militantes; de "nuestras madres y hermanas" esclavas (Davis, 2004).

Así, la presencia feminista negra se tornó una característica propia de la denominada segunda ola del feminismo estadounidense durante las décadas de los 60 y 70. Las mujeres negras, las latinas y las trabajadoras en general se aunaron para defender sus derechos en la *National Black Feminist Organization* (BFO). La teoría política feminista negra se elaboró en estrecha relación con los movimientos por los derechos civiles y el nacionalismo negro (las Panteras Negras, Malcom X, etc.). Es decir, las teorías que exponían sus reivindicaciones antirracistas y antisexistas ancladas en la "diferencia negra", en términos de diferencia respecto de los blancos, que se imbricaron estrechamente con las prácticas contra los diversos modos de opresión. Los escritos de Davis generaron una red conceptual sólida, y se apeló a la poesía, el ensayo, la pintura, la novela a fin de difundirla, como lo muestra la obra de Toni Morrison (1931), Premio Nobel de Literatura 1993. Si bien el concepto de identidad es central, y dieron prioridad a la noción de raza (el signo de su discriminación y de su exclusión), rescatando la negritud y la Madre África, exigieron ser reconocidxs en pie de igualdad con "lxs blancxs", entendidos como polos de referencia. Un problema de la radicalización de la noción de raza y de negritud fue que, lejos de ser un rasgo o color de la piel, se convirtió rápidamente en una esencia, con las consecuencias del caso.

En la década de los 80, la referente más combativa del feminismo negro estadounidense fue Audre G. Lorde, activista, escritora y sobre todo poeta. Lorde se autodefinió como negra, lesbiana, madre, guerrera y poeta, y dedicó su vida y su talento creativo a enfrentar las injusticias del racismo, el sexismo, el clasismo y la homofobia. Reivindicó la negritud e intentó empoderar a sus congéneres marginadas por un sistema al que tachó de capitalista, patriarcal, heterosexista, blanco y racista.

Angela Davis en 1975.

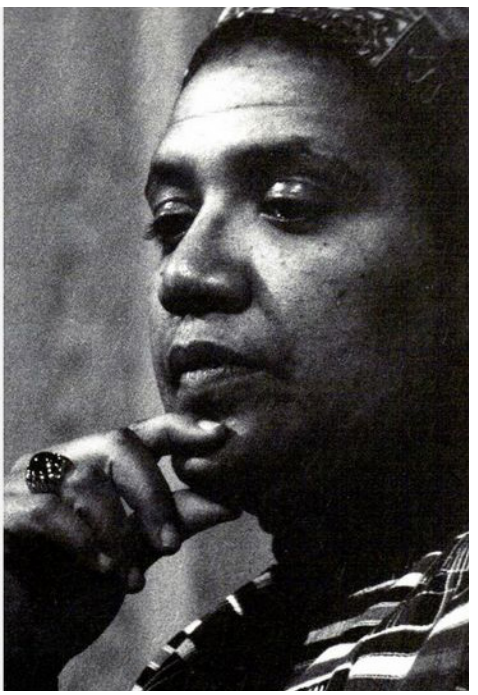
Angela Davis, *circa* 2010.

Gran parte de su obra fueron poemas, entre los que destacan *The First Cities* (1968), *Cables to Rage* (1970) y *From a Land Where Other People Live* (1972), premiado con el National Book Award. A su vez, otros trabajos posteriores fueron *New York Head Shop and Museum* (1974), *Coal* (1976), y *The Black Unicorn* (1978). Sus poemas de protesta incluyeron *I have a duty* ("Tengo un deber") en el cual afirma que se compromete a hablar con la verdad y a compartir no solo sus logros, sino también su dolor. De ahí que, entre otros ensayos, escribiera un largo relato experiencial sobre su cáncer de mama –*The cancer Journals* (1980)– y las discriminaciones que sufrió como "paciente negra" (Lorde, 2008).

Respecto de las diversas corrientes que atraviesan al feminismo, presionó a las feministas a examinar "las diferencias entre mujeres". E irónicamente, se preguntó una y otra vez: "¿Cómo es posible que las mujeres que te limpian la casa y cuidan tus hijos mientras asistes a Congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, pobres y "negras"? ¿Qué teoría feminista respalda el feminismo racista?" (citado por Curiel, 2007a, p. 166). Lorde defendió que una de las claves del feminismo es mostrar que todas las opresiones están interrelacionadas, y que los sentimientos son una forma de autoconocimiento que puede configurar y enriquecer el activismo, porque dar cuenta de la experiencia del dolor ayuda a superarlo (Lieberman, 2017). Las diferencias no deben usarse para dividir, sino para enriquecer el autoconocimiento y el aprendizaje. En su artículo "Edad, raza, clase y sexo: Mujeres redefiniendo la diferencia" (Lorde, 1984) sostiene:

> Seguramente hay diferencias muy reales entre nosotrxs, de raza, de edad y de sexo. Pero no son esas diferencias las que nos separan. Es más bien nuestro rechazo a reconocerlas y a examinar las distorsiones que resultan de nuestros errores al nombrarlas y a reconocer sus efectos en el comportamiento y las expectativas de los seres humanos (p. 116, traducción propia).

Afirma de manera contundente que ese desconocimiento, esa ignorancia, encubre una incesante fuga de energía y de potencialidades, que decantan en las mujeres que se definen como blancas y se encierran en su propia experiencia como tales; así las mujeres de color devienen "lo otro". Y para reforzar su argumento, traza las líneas de lo que denomina las condiciones de la



Audre Lord (1934-1992)

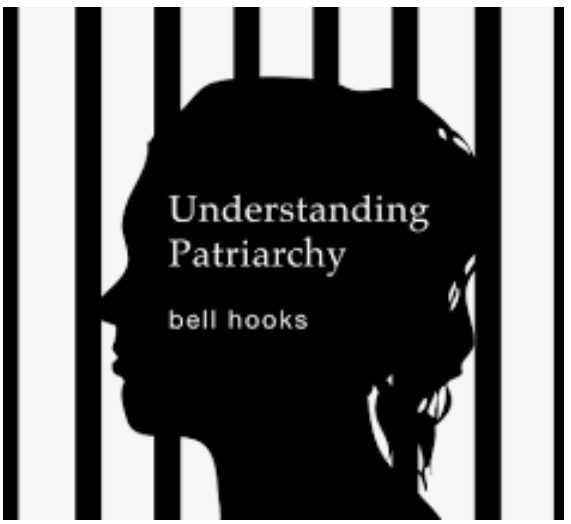
diferencia y que bien podríamos entender como los prejuicios que marcan las diferencias no como una pluralidad y una diversidad que enriquece al conjunto, sino como una oposición binaria y simplista en términos de dominante/subordinado; bueno/malo; arriba/abajo; superior/inferior, de lo cual la sociedad "blanca" extrae un provecho. Tres son los modos específicos con los que la cultura europea occidental responde a las diferencias humanas: ignorándolas; copiándolas y apropiándoselas y, por último, percibiéndolas como menores (inferiores, *lesser*). Por eso, para Lorde, tanto el racismo como el sexismo, la heterosexualidad, el clasismo, la discriminación por edad (*ageism*) y el elitismo responden a una idea que denomina "la norma mítica": la norma no escrita ni existente como tal que dice qué y cómo deben ser los cuerpos y las conductas de las personas. Creer en esta norma mítica permite explicar "las desviaciones" de las que se acusa a quienes la ignoran o no la cumplen por algún motivo (por ejemplo, el color de la piel).

La obra de Lorde tuvo gran impacto y sigue siendo estudiada extensamente en la actualidad por numerosas académicas, entre ellas Jennifer C. Nash (African American Studies, Harvard University), quien examina cómo las feministas negras toman conciencia de su identidad, y finalmente logran construirla en forma positiva, imprimiendo un giro notable a todo el movimiento.

Otra importante referente del feminismo negro estadounidense es Gloria Jean Watkins, conocida con el seudónimo de bell hooks (escrito en minúsculas), también escritora, pensadora y activista. Sus trabajos se centran en lo que denomina sistemas de dominación y opresión, en particular los que responden al eje de la raza, la clase y el género.

Su obra más conocida es *Ain't I a Woman?: Black women and feminism* ([1981] 2015), en la que examinó los efectos del racismo, el sexismo y la limitación de los derechos civiles, subrayando la importancia del movimiento de mujeres negras por el sufragio y los derechos políticos. Al comienzo del libro relata su toma de conciencia no solo de la situación de las mujeres, sino de la situación de las mujeres negras dentro del movimiento de mujeres:

> Mi intenso compromiso con la concienciación feminista me llevó a enfrentarme a la realidad de la raza, la clase y la diferencia de género. Así como me había rebelado contra el mandato sexista del lugar de la mujer, y desafié nociones tales como el lugar y la identidad de mujer en los círculos de liberación de las mujeres, no pude encontrar un lugar para mí en el movimiento. Mi experiencia como mujer joven y negra no se tenía en cuenta. Mi voz y las voces de las mujeres como yo no eran escuchadas. Más importante aún, el



bell hooks (1952)

> movimiento me mostró lo poco que sabía de mí misma y de mi lugar en la sociedad (hooks, 1981, p. 8).

No solo esto; también denunció ciertas complicidades incómodas cuando analizó el peso de los estereotipos que, construidos desde la esclavitud, limitan los modos en que se ve y se valora a las mujeres negras:

> La mayoría de los esclavos negros, permanecían quietos cuando sus amos blancos atacaban sexual y brutalmente a las mujeres negras; no se sentían obligados a actuar como sus protectores. (…) Su instinto era de auto-preservación La esclava negra no podía contar con ningún grupo de varones, blanco o negro, para que la protegiera contra la explotación sexual (hooks, 2015, pp. 56-57; traducción propia).

En uno de sus análisis más incisivos muestra cómo se entrecruzan clase y color: la mujer-esposa "blanca" y legal del amo y la mujer "negra" que el amo ama y/o hace suya (por fuerza o por consentimiento), una de cuyas consecuencias más importante es la negación de la paternidad de la familia mulata, y la pérdida de filiación civil, económica y social que esto conlleva.

> Aquellas mujeres blancas que deploraban la explotación sexual de las esclavas negras, eran con frecuencia reticentes por temor a verse involucradas en tal situación y perjudicar su propia situación en el ámbito doméstico. La mayoría de las mujeres blancas veían con hostilidad y rabia a las mujeres negras que eran objeto del deso sexual de sus maridos (2015, p. 58; traducción propia).

Así, sostiene la activista, los estereotipos y la historia de la esclavitud construida "por los amos blancos y sus esposas blancas" devalúan a las mujeres negras, convirtiéndolas en "mero sexo" y negándolas como mujeres-personas íntegras. La habitual denuncia de la ignominia de la esclavitud como paradigma de la discriminación, la exclusión y la opresión, hace que el feminismo negro tienda a priorizar cierta identidad étnica sobre la de sexogénero. Como se sabe, cada estado de los EE.UU. abolió la esclavitud en diferentes épocas; incluso algunos estados del sur mantuvieron leyes racistas hasta bien avanzada la década de los 80 del siglo XX. No obstante, bell hooks denunció también al que denominó "nacionalismo negro" por patriarcal y hasta misógino.

En consecuencia, su obra trata de fortalecer modos de acercamiento entre las razas, entre los sexos y entre las opciones sexuales, rechazando el estereotipo de "Big Mamma" o "Matriarca negra" que construyó Daniel Patrick Moynihan, al que critica con frecuencia. Al mismo tiempo, hooks (2015) disiente del movimiento y las teorías feministas blancas por *ignorar* la importancia de las cuestiones de raza, su vinculación con la clase y la relevancia (negada) de la economía esclava.

Las décadas de los 60 y los 70 fueron sin duda de una alta producción teórica y de nuevas prácticas políticas del feminismo. Las reivindicaciones y demandas feministas no se limitaron a reclamar el derecho al sufragio o al ingreso en instituciones blancas y masculinizadas. El trabajo de revisión identitaria negra llevó a examinar, criticar y mostrar cómo sexo y color construyeron una trama de opresión y exclusión de clase.

Pocos años más tarde, hooks publica un significativo artículo titulado *"Black Women: Shaping Feminist Theory"* (1984), traducido y publicado como "Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista" en *Otras inapropiables* (2004). Comienza con la crítica al feminismo burgués de Betty Friedan y el problema sin nombre. A su juicio, describir a las mujeres como "amas de casa aburridas, hartas del tiempo libre, del hogar, de los hijos, del consumismo, que quieren sacarle más a la vida" es desconocer la realidad de las clases sociales y el hecho de que tal descripción no representa a la mayoría de las mujeres (2004, p. 33). Por eso, no se puede seguir ignorando que "mujer" está atravesado por una multiplicidad de variables: etnia, clase, opción sexual, religión, entre otras. Haber hecho de su situación singular la de todas las mujeres implica desconocer las diferencias entre ellas, así como los problemas

y dilemas específicos que conlleva el entrecruzamiento con etnia y clase. Denuncia nuevamente el racismo de mucha literatura producida por

> … feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales. El rechazo histórico de las feministas a prestar atención y a atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase. Sin embargo, la estructura de clase en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca; sólo a través del análisis del racismo y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase. (…) Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista (2004, pp. 35-36).

Afirmaciones tales como "todas las mujeres están oprimidas" suponen desconocer los modos y grados de la opresión y cómo se potencian las opresiones en la diversidad de experiencias de las mujeres individuales. La autora retoma algunos escritos de Christine Delphy y considera, por un lado, que hablar de una opresión dominante u opresión común a todas las mujeres, y por otro, reconocer la opresión social es redundante, pues todas las opresiones son de orden político y denuncian privilegios de raza, clase, sexo, cultura, entre otros. Más próxima a la feminista francesa Antoinette Fouque (1936-2014) reconoce, con ella, que las preocupaciones señaladas son legítimas, y

> Las acciones propuestas por los grupos feministas son espectaculares, provocadoras. Pero la provocación sólo saca a la luz un determinado número de contradicciones sociales. (…) ¡El reformismo le viene bien a todo el mundo! El orden burgués, el capitalismo, el falocentrismo son capaces de integrar tantas feministas como sea necesario. En la medida en que esas mujeres se convierten en hombres, a fin de cuentas sólo significan unos cuantos hombres más. La diferencia entre sexos no reside en si se tiene o no pene, sino en si se forma parte o no de la economía fálica masculina (2004, p. 40).

Por tanto, hooks considera que no es accidental que la lucha feminista haya sido cooptada con tanta facilidad para servir a los intereses de las feministas liberales más conservadoras, que responden más a la agenda del partido que a las necesidades de las mujeres. Sin embargo, matizando esta crítica, reconoce que cuando una teoría se transforma en ideología comienza a destruir la individualidad y la autoconciencia. Por eso hay que sorprenderla y atravesarla con la experiencia para transformarla, porque si bien es necesario resistir a la dominación hegemónica, no se debe olvidar que es una teoría en proceso de elaboración, y que precisamente por ello se la debe criticar, cuestionar, reexaminar y explorar para establecar sus nuevas posibilidades.

América Latina entre la poscolonialidad y la decolonialidad

Los centros hegemónicos de producción de conocimiento nos identifican como "América Latina", y nosotrxs hemos asumido tal identificación en pos de construirnos como una vía alternativa cultural y económica, más que geográfica. Sin embargo, debemos tener presente que se trata de un continente donde cada país y cada región tiene sus peculiaridades. Por eso, cuando a lo largo de estas páginas repitamos "América Latina" nos gustaría que se tuviera presente que nuestro territorio está atravesado por muchas lenguas, geografías y culturas. Es decir, no es una unidad ni etnorracial, ni geográfica, y tampoco religiosa; solo la experiencia de la colonización ha impreso algunos rasgos comunes. Es por esta razón que hay quienes sostienen que América Latina es más bien una "idea" (Mignolo, 2007) a veces utópica, casi siempre tensa.

A comienzos de la década de 1980, la incorporación de la variable *etnorraza* permitió replantear el debate sobre el sujeto del feminismo. En primer término irrumpieron en la escena pública los denominados feminismos *disidentes* (mujeres de color, negras y originarias, lesbianas, de clases populares, etc.), que empezaron a cuestionar por qué el feminismo no las había considerado como sujeto, y que además eran víctimas del racismo, del heterosexismo y del clasismo. Así, emergió la pregunta sobre cómo era posible que el sujeto mujer blanca, de clase media y heterosexual fuera el paradigma del contexto latinoamericano, signado por las diferencias nacidas de la mestización, la colonización y las culturas que aportan las distintas comunidades originarias y afro.

En esta América Latina, varias voces recogen su herencia afrodescendiente, y rememoran su historia de traslado forzado desde África, la conquista y la esclavitud. Por un lado, los diversos países latinoamericanos tuvieron procesos completamente diferentes respecto de la explotación de la esclavitud y la posterior liberación de sus esclavos, vinculada a la independencia y a la reorganización estatal, así como a la mestización de sus poblaciones. Por otro lado, en algunos casos se presentó una cierta tensión con los pueblos originarios, que reivindicaban prioritariamente su condición de ser autóctonos. Como sea, la tensión etnorrazas, sexogéneros y clases es históricamente manifiesta, persiste aún en la actualidad, y ha merecido numerosos estudios centrados en la interseccionalidad de las opresiones y/o las exclusiones y discriminaciones vividas. Entre ellos retomo los aportes de la portorriqueña Marie Ramos Rosado, de la colombiana Mara Viveros Vigoya, como también los de la dominicana (residente en Colombia) Ochy Curiel y la brasileña Guacira Lópes Louro.

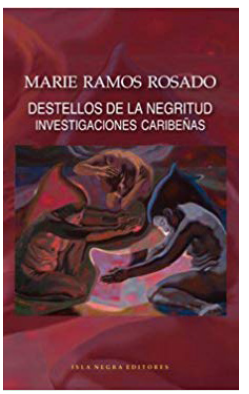
Desde un cuestionamiento a la categoría "mujeres" por su pretensión de universalidad, las afrodescendientes o mujeres negras han relacionado la categoría de raza con las de sexogénero y clase, para mostrar cómo el patriarcado tiene efectos diferentes en las mujeres cuando esas categorías se entrecruzan. En esa línea trabaja Marie Ramos Rosado, quien rescata la presencia histórica de lxs negrxs en Puerto Rico. Entre sus variadas contribuciones podemos destacar *La mujer negra en la literatura puertorriqueña* (2003) y *Destellos de negritud* (2011). Por razones más políticas que étnicas –sostiene la autora– se atribuyó a las mujeres negras "una *alteridad* radical"; en muchos casos, una "*extranjeridad* inquietante" porque, en general, los Estados nación de América Latina se estructuraron (y aún lo hacen) a partir de la supremacía blanca real o

simbólica, la invisibilización de los negros, de los pueblos originarios, y la ideología del mejoramiento de la raza, en términos de *blanqueamiento* de la sociedad. Salvo por un pasado de esclavitud, poco se sabe todavía de las poblaciones negras, y menos aún de la situación de sus mujeres.

Marie Ramos Rosado (2003) indaga las representaciones literarias de la población negra caribeña, en especial de las mujeres, y enfrenta las dificultades técnicas y metodológicas para reconstruir su historia como dato ineludible de la construcción de su identidad. En esos casos, la igualdad se tornó invisibilización de la diferencia étnica y cultural, y la desconfirmación "del otro" implicó la negación brutal de sus personas. Ramos Rosado examina problemas como la doble lealtad a la etnia y al sexogénero o las formas de subordinación (acallada) de las mujeres negras respecto de los varones blancos y de los de su propia etnia, pero también respecto de las mujeres blancas, con cuya solidaridad de "sexo" era imposible contar más allá de ocasiones aisladas o proclamaciones retóricas.

Según la autora, aun hoy, tal como está conformado el tejido social de la mayoría de los países de América Latina –y en especial el de Puerto Rico, su nación de origen– el sometimiento de los conjuntos étnico-culturales al modelo "blanco" es innegable. Cualquier otra subordinación es secundaria, pero potenciada por la ecuación color-pobreza-exclusión. Porque incluso cuando hay capacidad adquisitiva, el factor etnia genera mecanismos de exclusión o de descalificación que solo muy poco tiempo atrás han comenzado a examinarse y revertirse. Si se comprende esta sumatoria de aspectos, señala Ramos Rosado, pueden entenderse algunas de las complejas situaciones de marginalidad, no solo económica sino simbólico-identitaria. Por eso la mera redistribución económica, si bien importante, no es suficiente; es necesario el reconocimiento y valoración del trabajo, la cultura y la identidad negro-puertorriqueña, su peso cultural y simbólico (Ramos Rosado, 2003).

María Ramos Rosado



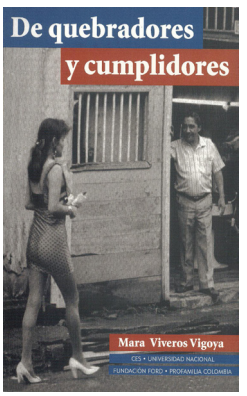
Es fundamental el reconocimiento de que la sociedad latinoamericana actual está fundada sobre tres raíces –la europea, la indígena y la negra–, y que por razones socioeconómicas y de hegemonía simbólica se hace visible solamente una de ellas: la blanca. Introducir "lo negro" conlleva un impacto intelectual contrahegemónico que muchas sociedades no están dispuestas a reconocer. Porque, el "tema negro", afirma, visibiliza y reconoce el papel que jugaron las relaciones entre la población masculina blanca y el sometimiento de la población masculina negra a través de sus mujeres, sobre todo durante la colonia y a lo largo del siglo XIX. Caso contrario, es imposible explicar demográficamente el crecimiento poblacional del mestizaje en América Latina. Como sostienen Ramos Rosado (2003) y muchas otras afrodescendientes, solo leyendo el subtexto de género –con sus dobles criterios morales– se devela buena parte de la sociohistoria del continente. Las conceptualizaciones basadas en un modelo de sociedad dimórfica varón-mujer se ven desafiadas por la transversalización de la etnia. Por una parte, porque "la historia de las sociedades occidentales evita recordar la ignominia de la esclavitud", y por otra parte, porque su "visibilización opera en la obviedad de la mestización", de la que no se habla (2003, p. 6). A esto agrega que no hubo sino hasta muy recientemente un proceso de plasmación escrita de la autoconciencia de la negritud. Las mujeres que se identifican como negras no logran constituirse como un grupo diferenciado, un sujeto colectivo que ha aportado a la sociedad latinoamericana mucho más de lo que se les reco-

noce, en principio en términos de poblamiento. Además, la cuestión demográfica encierra otra vergüenza social: "la violación naturalizada y sistemática de las mujeres negras" (2005, p. 67), una suerte de derecho de pernada, que aún se ejerce en muchas zonas del continente. A estos factores se agrega el fenómeno muy estudiado de la feminización y etnización de la pobreza. No obstante, Ramos Rosado advierte que, sin olvidar ni quedarse estancados en el mundo de la hacienda y la victimización, "se debe entrar de lleno en el siglo XX" (2003, p. 345).

Entre sus aportes a lo que denominó *los réditos políticos de la masculinidad blanca* en Colombia, la economista Mara Viveros Vigoya explora los usos que el expresidente Álvaro Uribe Vélez hizo de los valores asociados a la masculinidad y a la "blanquidad" como fuentes de legitimación política y de popularidad. Mara Viveros estudia la gran eficacia simbólica –y a la par, excluyente– de las dimensiones de género y etnorraciales presentes en discursos y comportamientos habituales. Muestra la utilidad del género como una categoría analítica de las relaciones sociales cuyo contenido político se da en un doble sentido, que permite abordar las relaciones entre los ámbitos privado y público y posibilita entender las de poder, autoridad y legitimidad. La investigadora dedica asimismo extensos estudios a la categoría de interseccionalidad y de masculinidad y poder.

En su libro *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (2002) ofrece, ante todo, una aproximación múltiple a las masculinidades colombianas; es decir, explora las marcas sexuales de los sujetos, sus formas de ser, de reconocerse, de ser reconocidxs, desconocidxs o "mal-conocidxs". Viveros se pregunta por las masculinidades como objeto de estudio, por la socialización y la construcción de las identidades y las alteridades de género en Colombia, y por la incorporación –o mejor aún, la encarnación– de las desigualdades sociales. Su trabajo, cuyos resultados forja en el marco de la teoría social y de los debates feministas, con contribuciones del psicoanálisis y la antropología, propicia una mirada que pone a los varones bajo estudio. Examina los vínculos intergeneracionales, entrelazados con otros varones (padres, maestros, pares e hijos) y con las mujeres (madres, maestras, esposas e hijas). Arroja luz sobre las identidades masculinas, pero también sobre la crítica de género, las relaciones de poder y la "geografía económica y simbólica nacional" (2002, p. 191), en la que circulan proyectos globales, discursos y prácticas modernizantes. Vincula el profundo costo emocional y social que entraña para los varones la obligación de sortear las tensiones y ambigüedades generadas por modelos contrahegemónicos de masculinidad y las demandas sociales que les exigen la demostración reiterada de su virilidad.

Mara Viveros Vigoya



Otro tema en el que la investigadora efectuó importantes aportes es la categoría de interseccionalidad, fundamental para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada de las relaciones de poder. Si bien este punto de vista no es novedoso en el feminismo, Viveros se propone rastrear los orígenes del enfoque teórico-metodológico y político a fin de construir una genealogía que va más allá de identificar las huellas de un saber pasado. Por el contrario, explora el contexto latinoamericano poscolonial para mostrar cómo el concepto ya fue ampliamente utilizado por Clorinda Matto (1852-1909) hacia 1899, revelando no solo cuestiones de género sino de etnia, y mostrando cómo esta peligrosa intersección revelaba los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas locales sobre las mujeres indíge-

nas y las negras. Rastrea también la denuncia de la vulnerabilidad etnorracial y de género en los trabajos artísticos de la brasilera Tarsila do Amaral (1886-1973). La artista representa a una mujer negra, desnuda, con los labios y los senos hipertrofiados (1923), que en la interpretación de Viveros remite al papel de las nodrizas negras en la sociedad brasileña. Estas referencias muestran cómo algunas mujeres blancas de las élites latinoamericanas como Matto o Amaral, tenían conciencia de las opresiones de raza, género y clase vividas por sus congéneres.

Si ya en el siglo XX, en EE.UU., la emblemática Colectiva del Combahee River se manifestó en contra de la hegemonía del feminismo blanco por los sesgos de raza y género (Viveros Vigoya, 2009), los movimientos sociales en América Latina alcanzaron visibilidad durante los años 60-70 de la mano de la afirmación de Kate Millett "lo personal es político" y en el momento en que los análisis de la interseccionalidad dieron sus frutos. En principio, abordaron no solo sus implicaciones de sexo, sino también las de raza y clase, y centraron el conocimiento y la elaboración de teorías en la propia experiencia de la diferencia, la exclusión, la descalificación y/o la subordinación. Viveros (2016) sistematiza sus presupuestos básicos para responder a problemáticas de la justicia distributiva, del poder y del gobierno. Tras analizar situaciones concretas y específicas, sostiene, en primer lugar, que en todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia. En segundo lugar, que se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes aunque las relaciones entre estas son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta. En tercer lugar, debe entenderse que cada categoría es diversa internamente y no un conjunto homogéneo; y a esto se añade que las categorías de diferencia se conceptualizan como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en varios niveles. En cuarto lugar, una investigación interseccional debe examinar las categorías en varios niveles de análisis e interrogarse sobre las interacciones entre estos. Por último, la interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos.

Esta formalización encontró un eco favorable entre quienes se enfocan en los aspectos estructurales de la interseccionalidad. Sin embargo, no estuvo exenta de críticas procedentes de quienes denunciaron que también eran necesarias aproximaciones microsociológicas, que exigen dualidad analítica, traducible en una necesaria diferencia léxica y conceptual. Tanto los fenómenos micro cuanto los macrosociales interpelan o están implicados en los sistemas de poder, sea en la producción, la organización y/o el mantenimiento de las desigualdades que las estadounidenses llamaron "*interlocking systems of oppression*". De ahí que la interseccionalidad pasó de ser una metáfora –y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo que se reveló como "blanco"–, a una herramienta de análisis (Viveros, 2016). A juicio de la teórica y economista, la interseccionalidad permitiría borrar los conflictos epistemológicos que han opuesto el feminismo occidental a los feminismos estructuralista, posestructuralista, *black feminism*, *white feminism*, poscolonial y decolonial, que parten de premisas diferentes y utilizan estrategias metodológicas distintas. Según Viveros, el razonamiento analógico permitió, por una parte, la teorización de la categoría *mujeres* como clase, producida por un sistema de dominación autónomo e irreductible a las relaciones de producción capitalista. Por otra parte, alentó la construcción del concepto de *sexaje* con base en el modelo del racismo. En su opinión, teóricas como Guillaumin utilizaron este tipo de razonamiento para mostrar las similitudes de los mecanismos de producción de las categorías de raza y de sexo a través de su naturalización y deshistorización. Estos usos productivos de la analogía han servido además para establecer una jerarquía entre las dominaciones y para instrumentalizar las opresiones que no son objeto de la política de quien las utiliza.

Viveros Vigoya considera que toda dominación es, por definición, una dominación de clase, de sexo y de raza. Por lo tanto, en sí misma es interseccional ya

que el género no puede disociarse coherentemente de la raza y de la clase. Además, lo que es interseccional es la dominación y la violencia que se ejerce contra las mujeres racializadas o que quedan excluidas de los empleos. Es decir, algunos grupos de mujeres son norma de la "blanquitud" mientras que otros no. El concepto de interseccionalidad permitió entonces superar la conceptualización aritmética de las desigualdades sociorraciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación de las mujeres para desafiar el modelo hegemónico de "La Mujer". Asimismo, comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente.

La interseccionalidad, sin embargo, puede estabilizar las relaciones en posiciones fijas y sectorizar las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes. Por tanto, sostiene, se debe dar cuenta siempre del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen demasiado rápidamente bajo el tríptico sexo-raza-clase. Es necesario considerar desde una perspectiva feminista materialista –agrega nuestra teórica– que las relaciones sociales son *consustanciales* y *coextensivas*: consustanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden divididirse secuencialmente; coextensivas porque se coproducen mutuamente. En algunas ocasiones, el género crea la clase; en otras, las relaciones de género se utilizan para reforzar las relaciones sociales de raza, como cuando se feminiza a los varones indígenas o se hipermasculiniza a los negros. A la inversa: las relaciones raciales sirven para dinamizar a las de género, como cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades a partir de criterios raciales.

Por eso, autoras como Martha Zapata Galindo plantean que en América Latina la interseccionalidad no ha alcanzado aún el estatus de concepto hegemónico (Vigoya, 2016). Para muchas feministas latinoamericanas, no aporta nada nuevo, ya que desde hace mucho tiempo las experiencias sociales de las mujeres latinoamericanas y la dinámica de sus movimientos han tomado en cuenta y han teorizado prácticas y políticas distintas, simultáneas e intersectadas como formas de opresión, invocando el cruce necesario entre género, raza y clase. Viveros Vigoya subraya que las críticas del feminismo latinoamericano se hicieron explícitas hace muy poco tiempo, en particular respecto de la colonialidad discursiva y de la diversidad material e histórica de las mujeres latinoamericanas, y se diferenciaron así de los feminismos hegemónicos. Unificando esas críticas procedentes tanto de las feministas negras cuanto originarias, la investigadora retoma el análisis de la feminidad y de la masculinidad *devaluadas* por su posición en la división social del trabajo en una sociedad colonial bajo el sistema esclavista, donde los estereotipos de los varones negros –sometidos a la autoridad absoluta de sus propietarios– fortalecieron la dominación sobre la población negra. De ahí que conceptos tales como el de patriarcado, aplicados a diversos tipos de situaciones coloniales, resulten insatisfactorios, por insuficientes.

En principio, dicho concepto no permite explicar por qué los varones negros nunca tuvieron los beneficios del patriarcado blanco y por qué las mujeres negras fueron dominadas "patriarcalmente" de diferentes maneras por varones de "colores diferentes" y se generaron formas específicas de terror con el fin de oprimir a la población racializada como un todo. De modo que –continúa Viveros– las mujeres esclavas no trabajaban menos que los varones ni se les exigía menos fuerza y resistencia que a ellos. En consonancia con lo señalado por Angela Davis, sostiene que trabajar como un varón esclavo o una mujer esclava constituía un grado determinado de opresión y de autonomía no diferenciada por el género. La mujer esclava no trabajaba menos que los varones ni se le exigía menos fuerza y resistencia, como se dijo y como plantea bell hooks en *From Margin to Center* (1984). Por eso, las mujeres negras

han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, un quehacer que afirma su identidad como mujeres y seres humanos, ya que, según la ideología de la supremacía blanca, eran incapaces de alcanzar el amor y el cuidado (hooks, 1984, pp. 133-134).

Asimismo, el trabajo de Viveros (2008) muestra cómo el mercado matrimonial –en cuanto institución patriarcal, al menos en Bogotá– solo puede comprenderse a partir del capital del que disponen mujeres y varones en términos de articulaciones, intersecciones y afectos mutuos. Si se analizan de modo interseccional sus distintas propiedades de género, clase y raza, hacen del acto matrimonial –como símbolo de estatus– una ocasión que no vale lo mismo si se trata de parejas blancas y ricas o de parejas interraciales. Constituye así un nudo comprensivo de los prejuicios sociales.

El feminismo negro propició un verdadero giro epistémico-político al exigir que se analizaran no solo las experiencias de género, sino también las de clase y etnorraza. Esto transformó la lucha estratégica en una perspectiva epistemológica que llevó a redefinir el sujeto político central del movimiento feminista y a desplazar progresivamente la problemática del feminismo desde sus fronteras internas. Por eso Viveros concluye que el análisis producido por las teorizaciones interseccionales es fundamental para entender el lugar que ocupan la raza y el racismo –en su calidad de modalidades particulares de la dominación– tanto como las relaciones de género para desembocar en un sistema de clases que, como lo definió la peruana Marisol de la Cadena, constituye una *pigmentocracia*.

Otro ejemplo de los aportes del denominado feminismo negro lo constituyen los trabajos de Ochy Curiel, quien realiza numeras contribuciones al cruzar etnorraza, sexogénero y la opción sexual. De ese modo, amplía la mirada heterosexual e institucional de Viveros y Ramos Rosado, ambas en línea con el materialismo. Curiel advierte que aunque el concepto de negritud ha sido un punto de inicio para acciones políticas, su deslizamiento hacia concepciones esencialistas genera un sujeto homogeneizado y clausurado: la "Mujer Negra" (marcada por el exotismo).

Por eso, evita caer en cualquier tipo de esencialismo que construya a las mujeres negras como algo unitario y homogéneo. Al mismo tiempo, identifica los puntos comunes que articulan la lucha política trasnacional que deben llevar adelante contra el sexismo y el racismo, sin caer en victimizaciones.

Para Curiel y Viveros, el *Black Feminism* de Estados Unidos (y sus desarrollos teóricos) fue fundamental para pensar la experiencia latinoamericana, donde el feminismo se vio traspasado por su carácter liberal, burgués y universalista. La universalidad, que no contempla contextos históricos, tampoco lo hace con las experiencias individuales o colectivas de las mujeres víctimas del sexismo, el racismo, el clasismo y el heterosexismo. Si bien Curiel rescata la importancia del concepto de patriarcado, lo critica porque considera que presenta a la dominación masculina como indiferenciada, sin distinción de cómo opera en relación con las prácticas, la clase, la etnia y la sexualidad.

Curiel retoma el análisis de bell hooks para mostrar cómo algunos reclamos de las mujeres respecto del derecho al trabajo se vinculan a su condición de blancas y burguesas, ya que las afrodescendientes

Rosa Inés Curiel Pichardo (Santiago, República Dominicana, 1963)

siempre trabajaron fuera del hogar y a la par de los varones negros. En principio, son fuerza de trabajo en las calles y en las casas de las mujeres blancas, como herencia del pasado colonial. De ahí que la división entre esfera pública y esfera privada connote de modo diferente para unas y otras, generando espacios de explotación económica, construcción de estereotipos y roles sexualizados y racializados que se reproducen en el "sentido común" de las poblaciones.

La antropóloga critica también las representaciones estereotipadas de las afrodescendientes, y la negación del feminismo tradicional a examinar la explotación de las mujeres negras sobre la base de roles sexuales definidos y diferenciados (2007a). Seguidora del materialismo francés en cuanto a lo metodológico, denuncia que, por lo general, esos estereotipos vinculan a las mujeres negras al crimen, la prostitución, la perversión y el desorden (2005). Desmonta así las estructuras de la marginalización para invertir las explicaciones de causa-efecto que sostiene el racismo cotidiano e institucional. Esto le permite generar una perspectiva única para alcanzar una *feminidad negra autodefinida*, como conciencia de grupo oprimido. Es decir, un pensamiento hecho por quienes viven estas opresiones y que, por tanto, tienen ese saber especializado y la experiencia propia. En tal sentido, "lo negro" no es una categoría biológica sino histórica y social, que ofrece un cuerpo teórico independiente y específico de conocimientos a partir de una experiencia concreta de opresión, de exclusión y de una particular conciencia de las mismas (2007a, 2007b).

La propuesta de *afrocentrismo* implica, para Curiel, valorar la herencia africana desvalorizada tanto por la cultura como por la historia. Sostiene en consecuencia, que debe tenerse en cuenta la *africanidad* de la diáspora para examinar los contextos sociales e históricos actuales. Si para ella no se debe dejar de lado la importancia de "definir lo que somos" desde la historia del continente y el "proceso esclavista del que descendemos", tampoco se debe obviar el hecho de que ha habido "procesos de adaptación y readaptación a las nuevas condiciones socio-económicas, [y] por tanto procesos de creación y recreación cultural, discursiva y práctica" que han dado lugar a "nuevas culturas diferenciadas" (2007a, p. 171). A su juicio, la "autenticidad de lo *afrocéntrico* no es más que un mito, que puede ayudar solo en parte a la lucha política" (2007a, p. 172). Considera que es tarea de las nuevas generaciones reconocer "todo lo que somos ahora en/con las otras culturas construidas y en construcción" (2007a, p. 190). Por ello, insta a examinar cómo se generan las mujeres negras en función de las diversas relaciones sociales que las atraviesan, allí donde está presente la clase, el género, la sexualidad, pero también los contextos regionales, locales y las experiencias específicas en las cuales se entrelaza todo lo que se es.

Por último, Curiel se formula una pregunta inquietante: "¿Acaba esto con el racismo?" Y responde que "… por este camino solo se crea cultura pero no se acaba con las desigualdades económicas, sociales y políticas, que son producto del racismo y de la explotación" (2007a, p. 190).

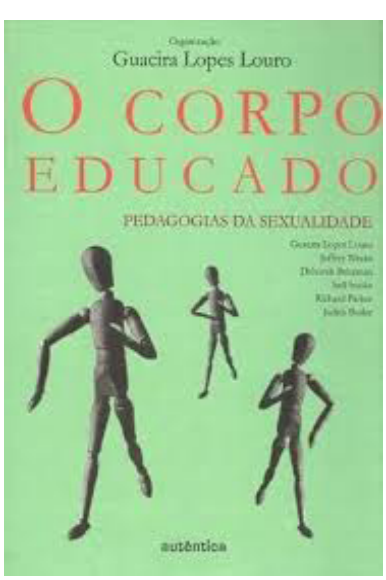
Entre las muchas investigadoras y militantes feministas de Brasil –Maria da Penha, Miriam Grossi, Maria Joana Pedro, Magda Guadalupe dos Santos, Ana Maria Veiga, Cristina Scheibe Wolff, Jair Zandoná, Teresa Kleba Lisboa, Carla Rodrigues– quien se ocupó de examinar los modos en que la educación reproduce acríticamente los roles sexistas y racistas fue Guacira Lopes Louro. Graduada en historia, desarrolla sus actividades en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul y en 2012 recibió el Premio Paulo Freire a la investigación en educación. Ha publicado diversos libros y artículos sobre sexualidad y estudios *queer*.

En 1987 publicó *Prendas e Antiprendas. Uma escola de Mulheres,* obra con la que inauguró sus estudios sistemáticos sobre aula, escuela y discriminación. Quizá su texto más difundido sea *Un cuerpo extraño. Ensayos sobre sexualidad y teoría queer* (2004), en el que examinó cómo los cuerpos se cargan de marcas, de inscripciones significantes y valorativas. En la piel,

en los pelos, en las formas, en los rasgos, en los gestos ¿qué "dicen" de los cuerpos?, ¿qué significan?, ¿son tangibles, palpables, físicos?, ¿se exhiben fácilmente, a la espera de ser reconocidos?, ¿o son una invención del mirar del otro? Los lugares sociales y las posiciones de los sujetos en un grupo toman como referencia a los cuerpos. Estos se clasifican, ordenan, jerarquizan y definen a partir de patrones y referencias, de normas, valores e ideas de la cultura. Por eso, los cuerpos son ante todo cultura: el color de la piel o de los cabellos; el formato de los ojos, de la nariz o de la boca; la presencia de vagina o de pene; el tamaño de las manos, la redondez de las caderas y de los senos son, siempre, significados culturalmente y se tornan (o no) marcas de raza, de género, de etnia, de clase y de nacionalidad. Valen más o valen menos, pero son decisivos para el lugar social de un sujeto. En los cuerpos significados por la cultura se distinguen las "marcas del poder" que a lo largo de los siglos ha establecido la división masculino/femenino, en la cual el primero se valoriza como fuente de autoridad sobre el segundo. Por eso, la identidad sexual tiene que pensarse históricamente para revisar los modos en que tales construcciones se mantienen y se reproducen. La escuela no es ajena a ello. Revisar esos preconceptos no es banal; conlleva examinar y promover transformaciones en las maneras en que la sociedad tradicionalmente ha representado qué significa ser varón o ser mujer. La sustitución de ese modelo implica la modificación de un paradigma sostenido por formulaciones filosóficas y religiosas ligadas a las teorías sociales, a las tipologías y los relatos de casos, clasificaciones y minuciosas jerarquías. La escuela debe contribuir a ello para confrontar las discriminaciones sexo-raciales. Todo eso le permite a Lopes Louro decir –siguiendo a Judith Butler– que los discursos "habitan cuerpos", que "ellos se acomodan en cuerpos" o, todavía más contundente, que "los cuerpos, en verdad, cargan discursos como parte de su propia sangre" (Costera Meijer & Prins, 1998, p. 163). Por lo tanto, antes de pretender simplemente "leer" los géneros y las sexualidades sobre la base de "datos", se deben repensar las formas del género y de la sexualidad, y cómo transformar la red conceptual prejuiciosa que las sostiene.

La escuela debe primero aprender para después enseñar a no discriminar, a no excluir. Por tanto, debe indagar en el proceso de producción de las discriminaciones para invertirlo. Y es ahí donde la investigadora se apoya en la teoría *queer* y apela a categorías inestables, abiertas, resignificables para que el aula se ofrezca como el lugar óptimo para conocer al otrx más allá de los preconceptos y de los discursos sesgados y cerrados.

Guacira Lopes Louro



Mujeres de pueblos originarios

A partir de la década de 1970 comenzaron a hacerse visibles los movimientos de mujeres indígenas y, como hemos visto, afrodescendientes, que plantearon sus críticas al feminismo blanco, urbano y hegemónico. Recién entonces empezó a difundirse la necesidad de articular las relaciones de género con las de etnia, clase y colonialidad. Para ese colectivo de mujeres, con sus pertenencias cruzadas, se hizo imperioso un proyecto feminista en el marco de un programa descolonizador tanto de las teorías cuanto de las relaciones sociales.

Dado ese marco, el "problema" de las mujeres originarias presenta importantes desafíos. En lo que sigue, exploro los estudios de la subalternidad, el reconocimiento de la intersección sexogénero y etnorrazas, el enfoque poscolonial (Femenias, 2005; 2011 a; 2015) y los abordajes decoloniales (Femenias, 2017 a). Todas son corrientes activas que buscan conformar un marco situado de lectura, problematización y propuestas teóricas diferentes; o mejor dicho, *situadas*. Nuevamente, ante la imposibilidad de explorar la totalidad de la obra teórica desarrollada, nos centraremos solo en algunas autoras.

Comienzo por quien introduce los estudios de la subalternidad y la intersección sexogénero y etnorraza en sus estudios *situados*: Silvia Rivera Cusicanqui, pionera de la teoría pos(de)colonial y de la subalternidad en América Latina. Socióloga, activista e historiadora, de origen aymara, trabaja directamente con los movimientos de mujeres indígenas de Bolivia, incluyendo el cocalero y el tupacamarista. En 1977 presentó los *Estudios de la Subalternidad* en Bolivia –y por extensión en toda América Latina– desarrollados en la India luego de su independencia. Pocos años más tarde, junto con otros intelectuales, fundó el *Taller de Historia Oral Andina* (1983) con las mujeres aymara, en su mayoría ágrafas, para reconstruir su memoria de la conquista y de la colonización (Rivera Cusicanqui, 1977; 1984; 1988; 1996; 2002; 2012a; 2012b).

En *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (1977), Cusicanqui conectó buena parte del aparato conceptual generado en la India con reflexiones y experiencias locales, desplazando categorías marxistas por categorías y perspectivas identitarias. Esto le brindó las herramientas teóricas necesarias para examinar la particular situación de las mujeres originarias de Bolivia y analizar los grandes movimientos populares indigenistas, cuyo reclamo fundamental se centró en cuestiones de reconocimiento más que en problemas de clase. Por esa vía, siempre con mirada feminista, distinguió las nociones de "puro" y de "mestizo". En consecuencia, identificó los diversos grados de mestizaje (cholas, mistis, birlochas, entre otras) y advirtió sobre los prejuicios que deben enfrentar las mestizas tanto frente a las indígenas puras cuanto frente a los varones en general y a los blancos en particular. Su análisis se centra en el conjunto de nombres y significados, más o menos peyorativos, con los que se designa a las mujeres. Así ilustró el mapa de los grados y modos de mestización colonial y poscolonial, con lo que puso al descubierto la rigidez de las estructuras sociales. Años más tarde, como asesora de Evo Morales, contribuyó significativamente a modificarlas. La comparación que oportunamente realizó entre derechos de etnia (basados en la identidad) y derechos civiles (basados en la ciudadanía) le permitió poner al descubierto niveles de incompatibilidad sustentados en la doble pertenencia de las mujeres y las

tensiones que las afectaban, tanto para inscribirse cuanto para ser reconocidas como sujetos de derechos.

Incluso muestra cómo la intersección entre clase, etnia y sexogénero se potencia estigmatizando a las mujeres de las clases más excluidas, donde el dinero es solo un aspecto –no el más relevante– del estatus. Estas mujeres, según Cusicanqui, no lograban acumular suficiente capital simbólico para acceder a la esfera de la representación política. En otras palabras, si bien había transcurrido más de siglo y medio desde la independencia, el impacto de la colonización, sus consecuencias en la integración social y política de amplios sectores de la población no se habían clausurado todavía, y se reproducían algunas estructuras de exclusión. Ahora bien, los testimonios que recogió sobre los levantamientos indígenas de 1910 y 1950 revelaban con claridad motivos identitarios. En consecuencia, propuso un eje comprensivo extremadamente rico: la triangulación reconocimiento-universal-particular. Dicho de otro modo: a su juicio, los estallidos habían denunciado la opresión simbólica de la cultura blanca hegemónica y autoinstituida en universal y *normal*, con la consiguiente *etnización*, inferiorización, marginalización y/o criminalización de estilos culturales alternativos que se identifican como *Otros*.

Además, Rivera Cusicanqui llama la atención sobre la amplia variedad de agrupaciones lideradas por mujeres que funcionan a la manera de núcleos identitarios de pertenencia y de resistencia. Estos grupos, sin modificar sus estructuras básicas, generaron importantes polos de sensibilización respecto de lo que Occidente reconoce como derechos, y elaboraron argumentos para denunciar su excusión del "universal" por cuestiones vinculadas al sexogénero pero también a la etnorraza, con lo que se produjo un movimiento inmenso, con características afines a las que tuvieron lugar en Colombia, Ecuador y Perú. El eje de las protestas fue la denuncia de la brecha entre la igualdad formal (legal) y la exclusión real (social). En otras palabras, denunciaron el carácter de falsa universalidad, que expulsa a las personas y tacha de violentas sus demandas: primero las ha hecho invisibles, sin reconocer la violencia implícita del borramiento y la desconfirmación, luego las ha reprimido. La investigadora muestra que a lo largo de la historia tales grupos solo fueron visibles como objeto del beneficio de las políticas de acción afirmativa y/o asistencialistas –y políticamente dependientes de manipulaciones ideológicas–, pero nunca reconocidos *qua* reales sujetos de derechos, situación que insta a revertir sobre la base de la autoafirmación identitaria y el *cuentapropismo* económico. Otro aspecto interesante de su análisis remite a la complejidad del entramado social, y la relación que las mujeres de las distintas etnias "puras" mantienen entre sí y respecto de la población blanca. Las históricas tensiones interétnicas entre aymaras y quichuas (o quechuas), tanto de mujeres cuanto de varones, son fácilmente detectables –afirma Cusicanqui– incluso para observadores no especializados. Sin embargo, a la hora de reclamar frente a la "dominación blanca", ambas etnias (a las que se suman otras menos numerosas) se unifican. En esos casos, ante el "enemigo" común "blanco", la escisión intrínseca del campo étnico se borra debido al rechazo que generan las *instituciones modernas*, vividas como imposiciones ajenas a la propia identidad, en una suerte de yuxtaposición sobre el horizonte del imaginario social autóctono. Más recientemente, Rivera Cusicanqui retoma algunas de estas problemáticas propias de las décadas de los 60 y 70 –identidad, mestizaje, cultura, doble vínculo– y las analiza a la luz de la globalización, desembocando en el

Silvia Rivera Cusicanqui en La Paz, Bolivia

concepto de "maldesarrollo", propio de las economías de las sociedades actuales que han adoptado modelos del capitalismo que conducen a matrices extractivas, y alimentan dinámicas económicas de despojo o desposesión de bienes naturales y de territorios. Una de las consecuencias más inmediatas de estas políticas económicas es el deterioro de los derechos individuales y colectivos, con el consecuente deterioro de la calidad de vida que en el sistema conceptual autóctono se conoce como "buen vivir" (Tzul Tzul, 2011). Así, se deben examinar y comparar las viejas y las nuevas exclusiones, y el modo en que el sexismo y el racismo se configuraron bajo patrones civilizatorios nuevos.

Ahora bien, todo esto no quiere decir que los representantes andinos de los estudios subalternos o poscoloniales, incluyendo a nuestra teórica, rechacen la democracia. Por el contrario, Cusicanqui alerta con vehemencia sobre cuánto camino falta por recorrer para que efectivamente pueda funcionar una *democracia real*. En las últimas décadas, el fuerte desplazamiento del eje central de los reclamos de igualdad a los de identidad pudo hacer pensar en un rechazo tanto a la colonización y a la cultura moderna cuanto a la democracia, para subrayar reclamos etnorraciales, pos y decoloniales. Sin embargo, Cusicanqui sostiene que es preciso apropiarse de las cuestiones étnicas solo para su profundización. En esos casos, el concepto de equidad contempla aspectos no necesariamente vinculados a la justicia distributiva, al capital económico. Hace falta sumarle el capital simbólico identitario y arrojar más luz sobre las discriminaciones, los prejuicios inter e intra étnicos y los modos en que sexogénero y etnia se entrecruzan en términos de "mecanismos de opresión" que se coagulan –según la investigadora– en la figura de la *mestiza*. Ello debe obligar a revisar el aparato conceptual de la tradición feminista occidental, porque su narrativa sobre el poder masculino y el lugar de varones y mujeres en los espacios culturales públicos y privados de América Latina se modifica cuando nos aproximamos a sociedades no occidentales (Rivera Cusicanqui, 1996; 1998; 2012a; 2012b; Mignolo, 2002; Femenias, 2013; 2017).

Por su parte, el denominado feminismo posmoderno tiene fuertes alianzas con los estudios poscoloniales de origen anglófono, y remite a marcos epistemológicos definidos por las relaciones de poder de la modernidad. Adopta un conjunto de herramientas conceptuales del pensamiento posmoderno y de los estudios de la subalternidad y decolonialidad, con los que comparte su oposición a los esquemas fundamentales del pensamiento moderno, aunque difieren sus lecturas críticas (Femenias, 2015). Así, el feminismo posmoderno es fuertemente crítico del modelo del universalismo ilustrado, que –como afirma Alejo Carpentier en sus escritos cubanos (1962)– llegó a América Latina de la mano de la guillotina.

Entre sus defensoras se encuentra Dina Mazariegos, quien parte de la categoría de género tal como la entiende Celia Amorós –es decir, como instrumento crítico que facilita la desarticulación de las relaciones ilegítimas de poder– e investiga en Centroamérica, Colombia y algunas naciones de África, las relaciones de sexo, etnia y clase, y los modos en que la violencia contra las mujeres opera como forma de control étnico (2010; 2011 a). Le interesa especialmente mostrar cómo se intersectan esas categorías, las maneras en que afectan la vida cotidiana de las mujeres en el espacio privado y en el público los procesos económicos, políticos y socioculturales que las excluyen y las involucran al mismo tiempo. Esos procesos favorecen la subjetivación de las mujeres *qua excluidas*, lo que revierte en diversas estrategias de resistencia y de transgresión, y propician profundas transformaciones personales. Su contexto de referencia es la violencia extrema –incluyendo violaciones masivas, mutilación, tortura y muerte– contra las mujeres como experiencia, memoria e historia de vida durante las guerras civiles, las ocupaciones extranjeras y las acciones militares y paramilitares en Guatemala, su país de origen. Según Mazariegos, el paradigma patriarcal permite explicar y homologar la violencia de todos esos grupos, los que en definitiva solo quieren marcar su poder *territorialmente*, y utilizan los cuerpos de las mujeres como lugar de inscripción del poder y del dominio. A juicio de

esta teórica, esa violencia –organizada y perpetuada en todas las estructuras de un Estado también patriarcal, racista y uniclasista– muestra que la discriminación contra las mujeres y la negación de sus derechos están profundamente enraizadas y sustentadas en espacios familiares, laborales, económicos, políticos, culturales e institucionales, y que en los últimos tiempos se han agravado por la globalización.

El hilo conductor del análisis de Mazariegos contiene las acciones de resistencia y transgresión como constantes en la vida cotidiana de las mujeres, que al mismo tiempo que ponen en evidencia diversas formas de resistencia, de carácter, de ideas-fuerza, luchan y construyen redes solidarias, campos de acción y de teoría. Con las herramientas del marco foucaultiano del poder, analiza y explica cómo una fuerza que coacciona, disciplina y controla a *las* individuos a través de aparatos ideológicos (racistas y sexistas), burocráticos y bélicos, favorece metalépticamente la autoafirmación de esas mujeres. De ese modo, la autoafirmación como dato identitario construye, enfatiza y fortalece las microrresistencias que sobre la base de la intersección género-etnia, marcan los estamentos más pobres y más excluidos.

Los colectivos de mujeres guatemaltecas, como lo muestra la autora, desmitifican, critican y están alertas ante las manipulaciones del poder; y, sobre todo, luchan por la guarda de su independencia intelectual, tanto desde sus espacios privados como públicos, entre los que transitan de continuo. De ese modo, borran la clásica división política dicotómica público/privado. Las mujeres mayas profundizan principalmente el análisis de sus hechos íntimos, los que acontecen en el seno familiar de las interlocutoras en relación con los procesos de configuración de sí mismas como "sujetas" sociales, intelectuales y políticas, como primer lugar de la discriminación y la conformación de resistencias.

Sin datos (*circa* 2005)

A Mazariegos le interesa especialmente mostrar los modos en que se construyen las relaciones de poder en lo que denomina "la intimidad de la etnia". De esa manera, desestima construcciones étnicas homogéneas y esencializadas, y denuncia el racismo en el interior mismo de las etnias y de las estructuras que conforman la sociedad guatemalteca. Las graduaciones van desde el/la "indio/a" al "ladino/a" en escalas de dominación que se perpetúan a través del tiempo, bajo la creencia y el ejercicio del poder de subordinación que (según se argumenta) se funda en la voluntad de Dios, en la naturaleza o en el deber moral (Casaús, 1998). La pensadora guatemalteca aporta una red de sinonimias cotidianas, en la cual "india" puede sustituirse por "tonta", "excluida", "pobre", "carente de moral" o de "inteligencia", como palabras sinónimas del racismo. Tanto es así, que incluso recuerda que muchas integrantes de su familia estaban convencidas de que eran "más tontas que las ladinas, y que la escuela no era para ellas" (p. 43, traducción propia). Tomando aportes de Judith Butler (1997) respecto del papel del insulto, Mazariegos muestra cómo la reversión del lugar del otro/a inferiorizado/a persiste en creencias o actitudes populares, tanto respecto de las etnias cuanto de los sexogéneros. Explica la persistencia de creencias o actitudes racistas en función de los intereses de las clases dominantes, aunque esas creencias estén sostenidas por los/las propios/as afectados/as. Es decir, apela al concepto beauvoiriano de "la víctima cómplice" y a la naturalización de las diferencias que *justifican* la escala social, invisibilizan el ejercicio del poder, las acciones de agresión, la discriminación, la exclusión; y, conse-

cuentemente, una red de violencia racializada y generizada que reproduce un sistema de relaciones racistas y sexistas, que las mismas estructuras de poder defienden a través de sus aparatos ideológicos, en el sentido de Althusser.

Otro tanto –sostiene– sucede en "la intimidad de la clase". No todxs son igualmente pobres: las mujeres, negadas como agentes económicos, en un esquema de subordinación agroexportadora (café, azúcar y otros productos agrícolas), dependen mucho de las remesas de dinero enviadas (por lo general ilegalmente) por lxs guatemaltecxs que viven en los EE.UU. Esto tiene como consecuencia, en primer término, la restricción alimentaria, que se acentúa en las niñas, y su temprana inclusión (desde la infancia) en el mundo del trabajo. La precaria economía de las familias se ve afectada por diversos fenómenos tales como la guerra, la migración, la descampesinización, todos ejemplos de alteraciones graves en sus vidas cotidianas. Esto llevó a procesos de marginación creciente, con la excepción de algunas pequeñas elites, lo que pone de manifiesto –argumenta Mazariegos– que la sociedad indígena también está constituida por clases económicas, muchas veces separadas por abismos profundos, que niegan tanto el imaginario intelectual blanco como el de la tradición originaria.

En sus palabras, en esa situación, "las mujeres son el último eslabón de poder y el primero en la resistencia" (p. 57, traducción propia). En Guatemala, apunta, las mujeres son las que sustentan la mayor parte de la economía del país y a las que se les impuso la responsabilidad de transmitir los valores culturales. Al mismo tiempo, históricamente se las relega a "ciudadanas de segunda clase", además de ser las principales víctimas del genocidio maya y de las violencias que sufren a diario incluso en términos de feminicidio. Según datos del PNUD (2003), padecen los más altos niveles de desnutrición, las más altas tasas de mortalidad materna, tienen serios problemas en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos, y viven en condiciones de extrema pobreza, situación que se agrava *qua* indígenas. Según la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI, 2006), el analfabetismo está asociado al sexogénero, el grupo étnico y el área en que se vive. El 31.1 % de las mujeres que habitan en las áreas rurales no saben leer ni escribir, por lo que se considera que la mujer indígena, pobre, y que vive en áreas rurales, sufre los mayores factores de riesgo. Sin embargo,

> … desde niñas, la libertad, la lucha contra el racismo y por sus derechos como mujeres, la lucha contra la violencia en general y hacia las propias mujeres, en particular, la honestidad, la sinceridad, el respeto, la descolonización externa e interna, la justicia, el derecho a un ambiente sano, la búsqueda de coherencia entre el discurso y las prácticas han sido el abanico de ideas que, desde el discurso de las propias protagonistas, les ha fortalecido en sus procesos personales, intelectuales y políticos (citado por Mazariegos, 2010, mi traducción).

Por eso Mazariegos defiende el trabajo de reflexión colectiva, de donde emergen con una serie de prácticas discursivas con las que pueden proponer y participar en la construcción de una sociedad más equitativa. Así enriquecen y transforman el contenido simbólico, político y social como mujeres, como mujeres indígenas de Guatemala y mujeres del mundo.

La posición decolonial, si bien mantiene puntos de contacto con la poscolonial, pretende la construcción de "un conocimiento Otro", desglosado de las categorías europeas, lo que logra solo en parte (Escobar, 2003; Schutte, 2007; Femenias, 2017). El pensamiento decolonial intenta generar un conocimiento *Otro* porque, en la versión del peruano Aníbal Quijano (2000 a y b), aunque la colonia acabó hace 200 años, la "colonialidad" persiste en sus estructuras y en su estrategia cultural. Se la puede detectar en el racismo, el eurocentrismo epistémico, la occidentalización de los estilos de vida de la sociedad (violenta o negociada), y en los privilegios sociales y económicos que reproduce la educación (Quijano, 2000 a; Escobar,

2003). Sobre estas bases, Quijano relee el denominado mito de la modernidad para generar una unidad de análisis propia a partir de categorías tales como diferencia colonial, sistema-mundo-moderno/mundo-colonial y colonialidad, entre otras. Esa posición enriquece la revisión y la historia de la situación político-social de América Latina con una grilla conceptual cuyos aspectos más relevantes son: a) acompañar el nivel de las prácticas de los movimientos identitarios etnorraciales y "rediseñar el poder" entre los grupos racializados y los hegemónicos; b) complejizar los modos de comprensión de las redes de poder que se expresan con "voz propia"; c) dar visibilidad a la acción teórica de las periferias de América Latina, elaborando categorías conceptuales propias (Femenias, 2017).

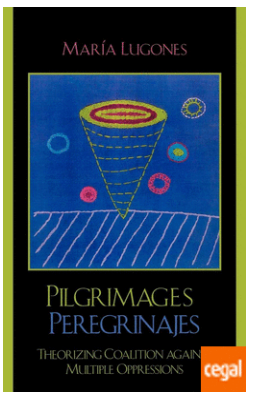
Independientemente de la bondad de sus objetivos, el pensamiento decolonial hegemónico adolece de sensibilidad de género. La mirada que adoptan los representantes varones de la teoría decolonial es fuertemente sexista y sesgada, y no parece que hayan podido hasta ahora deconstruir el sexismo del pensamiento moderno. De modo que el subtexto sexista –o, en otras palabras, la ceguera de sexogénero– se mantiene en la mayor parte de sus aportaciones. Conscientes de este sesgo, algunas teóricas decoloniales invitan a contribuir al enriquecimiento de la corriente con análisis feministas y de género; lo que claramente se lleva a cabo. Sus aportes ganan visibilidad dentro y fuera de la corriente decolonial, en tanto ofrecen una mirada atenta que logra identificar y describir los sexismos soterrados en el entramado teórico-político de sus mentores fundamentales.

Uno de los problemas es el uso acrítico que los teóricos decoloniales varones hacen de conceptos tales como tradición e identidad. Así, relegan a las mujeres a sus papeles *tradicionales* de "guardianas simbólicas de las tradiciones" (Alcoff, 2006) sin dar cuenta de sus luchas históricas, sus contribuciones y sus valores, lo que las aproxima a modelos esencializados o naturalizados (Schutte, 1998; Schutte en Alcoff-Kittay, 2007; Yuval Davis, 2010)

La crítica de María Lugones –inscripta en una posición decolonial– va más allá. Examina los conceptos de raza y de género bajo su fórmula de sistema moderno/colonial de género, que amplía y complejiza el concepto de sistema moderno/colonial de Quijano y pensadores afines (Lugones, 1994; 2003; 2008, 2010; Bidaseca, 2011). Al combinar las posiciones de Quijano con las contribuciones de la teórica africana Oyèrónke Qyěwùmí, Lugones sostiene que el colonialismo occidental construye, de modo conjunto, tanto la raza cuanto el género, y establece una clara interdependencia entre ambos, intersectándolos y jerarquizándolos a la vez. Es decir, la binaridad de los sexogéneros, en términos de oposición varón/mujer jerarquizados, constituye una imposición colonial tanto como el sistema jerárquico de las "razas".

En definitiva, para llegar a estas conclusiones, Lugones se reapropia de los bien conocidos modelos y métodos deconstructivos posmodernos para fines teórico-políticos no deconstructivos, en búsqueda de autoctonías. Ofrece un ejemplo claro en la siguiente paradoja: se dice rechazar las teorizaciones occidentales, pero se las utiliza como herramientas conceptuales *para otros fines*.

Ahora bien, dentro de su esquema general, Lugones critica a Quijano que su concepto de sexo sea demasiado estrecho; es decir, binario. Acertadamente, la filósofa sostiene que, al igual que el sexo, para Quijano el género tiene fundamento biológico y se limita al di-



María Lugones

morfismo *natural* varón/mujer. Por un lado, ella desvincula el género del sexo, y por otro, incorpora el concepto de *intersexualidad* a la propuesta categorial de Quijano, ampliando así la gama de los géneros reconocidos. Denuncia además que el sociólogo peruano ubica a los sexos en el contexto social del control que los varones ejercen sobre las mujeres para acceder a sus cuerpos como a un "recurso natural", sin integrarlos a la jerarquía social inscripta en el marco moderno/colonial.

En esta línea, Lugones concluye que la teoría de Quijano sobre la colonialidad del poder no logra ver que el género funciona de modo equivalente a la raza, y que ambos fueron inventados por el mismo sistema moderno/colonial, constituyendo una imposición colonial tanto como las razas. Siguiendo a Qyěwùmí (2002), la filósofa argentina afirma que antes de la colonización (tanto en América como en las comunidades subsaharianas de África), el género ni era binario ni estaba jerarquizado, y que otro tanto sucedía con las razas. En consecuencia, raza y género, como invenciones modernas del sistema colonial, estructuran las sociedades latinoamericanas actuales por razones de hegemonía impuesta.

Vale la pena formular algunas observaciones. Respecto de la primera crítica –sobre el binarismo sexual– es preciso admitir que la ampliación del número de géneros es un aporte que atiende a estudios antropológicos y relatos de conquistadores sobre las organizaciones sexogenéricas de las sociedades precoloniales (Nicholson, 1992). Sin embargo, aun cuando se amplíe el número de géneros y sus variaciones reales o simbólicas, esto no implica que se rompa la jerarquización de los mismos. Si se acepta la comparación de Lugones entre géneros y razas, queda claro que de la pluralidad y gamas del mestizaje de las razas no se sigue su desjerarquización. Por el contrario, como muy bien lo ilustra la ya mencionada Rivera Cusicanqui, los grados de mestizaje y de "blanqueamiento" se jerarquizan en términos de mayor o menor contaminación o pureza. Es decir, las jerarquías se hacen más complejas pero no se anulan, y la relación entre puro e impuro marca tanto a las razas como a los sexos, según estudios que la propia filósofa realiza en su análisis del discurso *sexo-rracializado*. En efecto, cuando se refiere a las lógicas de división-separación, advierte cómo los discursos hegemónicos ejercen su control sobre la sociedad e imposibilitan el surgimiento de otros discursos de resistencia –los de las mujeres– e incluso neutralizan los existentes (Lugones, 1994). Es decir, la crítica de la estrechez del género, si bien importante, no anula ni deconstruye el sistema jerárquico al que apunta; son necesarias otras estrategias teóricas para develar la profundidad del entramado moderno/colonial. Aun así, constituye un aporte de Lugones para inscribir los sexogéneros (en plural) en el sistema de poder, dando visibilidad a la construcción social de los mismos, sustrayéndolos del orden de la naturaleza y de su inscripción como "recurso natural", donde la mirada sexista de Quijano los había dejado. Junto con sus análisis del mestizaje y de la noción de raza, esto constituye una contribución importante e interesante de la autora, que ha sido reiteradamente destacada.

Si bien no está tan claro, como muchxs sostienen (Nzagwu, 2016), que antes de la colonización no hubiera sistemas de sexogéneros y/o jerarquizaciones entre los diversos grupos étnicos que poblaban el territorio americano –polémica cuestión muy ideologizada– los restos arqueológicos, mitos, relatos, etc. muestran claramente que sí había jerarquizaciones, esclavizaciones de unos grupos étnicos por otros, y etnias hegemónicas y subordinadas, cuando menos en lo tributario (Briones, 2005; Valladares, 2008; Tarducci, 2013; Bergesio, 2015). Otro tanto debe haber pasado con las relaciones entre los sexos. Es decir, seguramente hubo distinciones de sexogéneros y de razas, aunque no tuvieran las mismas características que en los sistemas moderno/coloniales. En principio, no hay registros ni antropológicos, ni históricos, ni arqueológicos, ni mitológicos que ratifiquen que las organizaciones sociales precolombinas (en su extensa variedad) carecieran de intersecciones de sexo y/o de raza; incluso las descripciones actuales de antropólogas notables, tanto en África cuanto en América Latina, describen sistemas jerárquico-vinculares diferentes pero no inexistentes, y

siempre de uno u otro modo jerarquizados (Moore, 1991; Héritièr, 1997; Hernando, 2012; Huacúz, 2016). Por eso, Lugones y otras teóricas decoloniales enfatizan la importancia de debatir no solo el ejercicio racial del poder, sino también el poder sexista y sus múltiples combinatorias. Sobre todo porque las grandes líneas de pensadores (varones) decoloniales no se detienen en los modos en que el poder sexista se articula, genera exclusiones, feminiza la pobreza y el analfabetismo y margina las voces y logros de las mujeres.

No obstante, estamos asistiendo a un proceso sorprendente de revisión crítica de los mandatos sociales frente a la rigidez de las propuestas tradicionales de identidad femenina, y a avances teóricos y legislativos de gran importancia. A la par de esas experiencias, se desarrolla teoría feminista con conciencia de género, y se la potencia con una fructífera reflexión sobre las propias posibilidades. De ahí la riqueza de los recientes aportes y su estrecha vinculación con la experiencia cotidiana de las mujeres.

Diversidades, sexogéneros y teorías queer

En un libro de 1985, Anne Fausto-Sterling llamaba la atención sobre la rapidez y variedad de los cambios que se estaban produciendo en las familias, la ropa, los géneros y las costumbres en general, a pesar de las políticas de "la nueva derecha". Aludía a la situación de EE.UU. durante la era de Ronald Reagan (1981-1989), cuando la censura y la presión sobre científicos, periodistas, economistas y políticos no impidió –según la filósofa y bióloga estadounidense– que hubiera sensibles modificaciones sociales. Desde esa fecha hasta nuestros días, los estereotipos en torno a la dupla inferioridad/superioridad que históricamente han separado a mujeres y varones y generado estereotipos de feminidad y de masculinidad normativas, decretando como "desviadas" a todas las personas que no los cumplían, se han ido estrechando sensiblemente (Monte Rocha, 2016). Si durante siglos, médicos, filósofos, biólogos, teólogos, sociobiólogos, psicólogos, entre otros, argumentaron a favor de la "diferencia" (a veces específica) que divide los sexos, la variabilidad, los cambios y el estrechamiento actual de esa brecha entre el binarismo exclusivo y excluyente y la pluralidad de sexogéneros dejan al descubierto que nada en los seres humanos es meramente biológico y que las similitudes entre los humanos son mucho más fuertes que sus diferencias (Sterling, 1985; Di Segni, 2013).

Anne Fausto-Sterling

Cuando hablamos de binarismo o de dimorfismo sexual, según Sterling, nos referimos a mitos de tipo conservador y claramente patriarcal que sostienen que los sexos son dos y solo dos: varón y mujer; las relaciones sexuales tienen como fin la procreación y únicamente la procreación, y la familia "natural" es patriarcal, monogámica, heterosexual y para toda la vida (como lo son los sexos, los deseos o las identidades).

Revisemos algunos aspectos que acompañan lo que Sterling denomina *el mito*. Este conlleva pensar la dicotomía masculino/femenino como exclusiva y excluyente, le adscribe a cada sexo un conjunto de aspectos muy complejos, más o menos fijos, tanto vinculados a la personalidad, cuanto a los deseos, los intereses y la sexualidad humana. En virtud de esto, la investigadora recuerda que el sexo anatómico externo, con el que a primera vista y al nacer se clasifica a casi todos los seres humanos, hasta hace poco se consideraba dato necesario y suficiente para tal distinción. Tan fuerte es esa creencia, que difícilmente se tienen en cuenta los otros niveles de la sexualidad, tales como la anatomía interna, el sexo cromosómico, el sexo hormonal, la identificación psicológica, el objeto de deseo, etc.

Tal como lo relata la médica argentina Silvia Di Segni, tradicionalmente, cuando la dicotomía sexual externa era dudosa, se la "definía" mediante cirugía en términos *correctivos*. En otras palabras, se disciplinaba la anatomía para que se ajustase a los estereotipos. Presupuesto el dimorfismo como normalidad natural biológica y por tanto normativo, la "cura" o "rectificación" de las "desviaciones" era quirúrgica o a partir de *shocks* hormonales. De la mano de activistas y teóricxs *inter*, hace poco tiempo comenzaron a revisarse los supuestos del dogma normativo que justificaba tales prácticas (Cabral, 2014). En ese sentido, la categoría de género abrió muchas instancias que invitaron a revisar la "normal" apreciación de que el sexo biológico es el sostén *natural* de la asignación cultural del género, tal como hemos visto que se sostenía hasta tiempos recientes. El caso es que la amplia variabilidad humana, en todos sus sentidos, a fin de permanecer estable instaló en muchos campos –paradigmáticamente, en el sexual– un férreo disciplinamiento sociocultural que obligaba a encolumnar todos los rasgos difusos de un cierto sujeto dentro de los límites del estereotipo vigente de varón o de mujer, tanto física como culturalmente. Solo de ese modo, cada sujeto alcanzaba una identidad de sexogénero normativo que *daba cuenta* de su sexo anatómico, cromosómico e identitario. Los conceptos foucaultianos de *disciplinamiento* en términos de autocontrol individual o de *biopolítica* como control social externo, constituyen dos categorías que permiten comprender cómo se bloquearon las únicas vías de escape a lo que se consideraba perverso, desviado, enfermo, antinatural o criminal. En suma, la acción política se entromete en la vida de los sujetos albergados en sus cuerpos, signo inequívoco –en palabras de Foucault– del disciplinamiento y de la biopolítica. Estos dos poderes fundamentales, no antitéticos, se desarrollaron a partir del siglo XVII y constituyeron dos polos entrelazados por un complejo haz de relaciones. En un extremo, el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la expansión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y, a la par, de su docilidad y sumisión, su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo bajo el persuasivo discurso de la seguridad y "el cuidado". Si en algún momento Foucault denominó a ese ejercicio "anátomo-política del cuerpo humano", más adelante acuñó la noción de "disciplinamiento", recogiendo ampliamente ese sentido (Femenias, 2017 a).

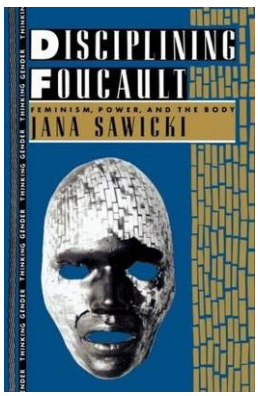
En el otro extremo (mediados del siglo XVIII), el interés ya no se centraba en el cuerpo propio *qua* singular, sino en el cuerpo-especie. Un cuerpo que hasta cierto punto se puede considerar "colectivo", el tradicional *cuerpo social de la polis* del que hablaba Hobbes. Un cuerpo plural atravesado por la mecánica de lo viviente, que sirve de soporte a procesos biológicos regulados dimórficamente: proliferación de nacimientos, mortalidad, calidad de la vida, duración y condiciones de posibilidad de la existencia, niveles de salud, longevidad, expectativas, que pueden variar de manera planificada en todo su conjunto. Se trata de series de intervenciones y controles regulados que constituyen la biopolítica de la población (Femenias, 2017 a).

Ahora bien, tanto las disciplinas del cuerpo como las regulaciones de la población son los dos ejes alrededor de los cuales se desarrolla la organización del poder sobre la vida (Foucault, 1977). En palabras del teórico francés, esos dispositivos de poder se articulan directamente sobre el cuerpo en tanto sus funciones, procesos fisiológicos, sensaciones y placeres, bajo el desarrollo de las tecnologías modernas de poder, toman como blanco la vida. Es decir, se trata del modo en que el poder invade lo que cada quien tiene de más material y viviente. Sin embargo, Foucault no advierte que tanto el disciplinamiento cuanto el biopoder operan en forma diferenciada sobre cuerpos *varón*, *mujer*, *inter* o *trans.* Respecto de las mujeres, como muy bien alerta Jana Sawicki, si bien algunas de las ideas del filósofo son útiles para desarrollar un feminismo radical y pluralista, antes es necesario liberarlas de su sexismo (Sawicki, 1991). Esta autora realiza una serie de operaciones teóricas de tipo foucaultiano vinculadas al poder, en las cuales este no se posee, se ejerce, es productivo, no meramente represivo; y tiene lugar en conjuntos de relaciones que se desarrollan en un plano

microfísico. Con estas herramientas, Sawicki desmonta algunos debates intrafeministas para descentrar los focos de atención y diversificar las polémicas: a) el del feminismo blanco/feminismo negro y/o periféricos, que denuncia a los feminismos no reconocer diferencias etnorraciales; b) el debate sobre la centralización de las luchas por la liberación sexual femenina; c) las discusiones sobre la teoría de Nancy Chodorow (1984) respecto de la maternidad; d) la relación del feminismo con las tecnologías reproductivas; e) la adecuada utilización de la noción de identidad. Subraya la necesidad de evitar cierres definitivos a las diferentes cuestiones y, al mismo tiempo, de rastrear *genealógicamente* los conceptos que las mujeres utilizan en sus reivindicaciones de manera de articular "un sujeto feminista" no homogéneo. De ahí que inste a politizar las diferencias como potencialmente constructivas, y a rechazar posiciones de "lo" femenino como si se tratara de una especie de sustancia homogénea (Sawicki, 1991). Del mismo modo, llama la atención sobre los peligros de aceptar en forma acrítica asociaciones consideradas "naturales" o esencializadas como "maternidad". El poder debe analizarse en términos genealógicos para generar un estado de alerta sobre la variabilidad de las prácticas de dominación, de las injusticias y de los lugares de ejercicio del poder (Sawicki, 1991).

Insiste, además, en que antes de rechazar ciertas tecnologías, se impone examinar si ofrecen un uso positivo para las mujeres. Su ejemplo son las tecnologías reproductivas, respecto de las cuales su posición es que el rechazo sin más es inaceptable porque se basa en la falsa oposición natural/tecnológico, que repite la identificación del cuerpo femenino con la naturaleza y lo masculino con la tecnología. A su criterio, el peligro radica en que las tecnologías están diseñadas e implementadas por expertos en contextos en los que las mujeres carecen de la información y los requisitos necesarios para que tomen sus decisiones de manera democrática (Sawicki, 1991). Por eso, un feminismo autocrítico, como propone, debe repensar continuamente sus supuestos y evadir los mecanismos de poder que recaen una y otra vez en hipótesis de tipo ontológico, y *epistemes* sin autocrítica. Esto sucede, a su juicio, cuando se adoptan categorías foucautianas sin espíritu crítico. Foucault no es un autor feminista, como lo muestra su visión de la desubjetivación como forma de resistencia. Dicha noción –advierte Sawicki– es inaceptable para el feminismo: si el "rechazo de sí" puede ser una práctica apropiada para un intelectual blanco y privilegiado como Foucault, es, en cambio, una estratégica discutible para las feministas y para todo otro grupo carente de poder. Por tanto, invita a estar alertas sobre su "antihumanismo" y a conservar conceptos "políticos" (como "mujeres") que remiten a la historia y a la memoria de las luchas feministas. En este sentido, considera que hay que apartarse tanto del esencialismo cuanto del hipercriticismo que lleva a la parálisis política. Por eso, recomienda la revisión crítica de todas las categorías asumiendo un punto de vista genealógico, porque ello no implica que "abandonemos los criterios normativos de las teorías emancipadoras" tradicionales (Sawicki, 1991, p. 14) sino que las contrastemos con los desafíos específicos que el sistema de dominación patriarcal impone a las mujeres en cada caso (época, lugar, situación, etc.). De ese modo, la teoría siempre tiene algo que decir sobre las relaciones de poder que emergen y se resignifican constantemente, porque el/la genealogista no trasciende las relaciones de poder, sino que debe "(re)componer" con ellas, potenciándolas (Sawicki, 1991).

Jana Sawicki



Sin perder de vista las advertencias de nuestra teórica, propongo un recorrido *more foucaultiano* que

responde a tres topologías, que trataré brevemente: primero, el contexto/consenso social que nos hace vivir como "mujeres" o como "varones"; luego, la variabilidad humana frente a los estereotipos normalizados/idealizados; por último, el problema de cómo responder a las exigencias de las diferencias que conforman nuestras subjetividades vividas *qua* cuerpos sexuados.

Durante el primer tercio del siglo XX, sobre el trasfondo de lo que Foucault denomina la moral victoriana, y de la mano del nazismo, se reflotaron un conjunto de leyes que no solo prohibieron ejercer cargos públicos a los judíos sino –y este es el aspecto que nos interesa subrayar– regularon la sexualidad de los seres humanos bajo una rígida tabla. Esta definía la sexualidad "normal" y dejaba del lado de lo perverso, anormal o desviado todo otro estilo, ejercicio o elección sexual considerada no normal por definición. Así, del lado de "lo abyecto" quedó no solo la homosexualidad sino también la masturbación, el travestismo, la pedofilia, la drogadicción, el fetichismo, el sadismo sexual, la prostitución y la bisexualidad (Di Segni, 2013). Una tabla aproximadamente afín respecto de la sexualidad fue elaborada en EE.UU. por la American Psychiatric Association, cuyo *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), en su capítulo 11, está dedicado a los desórdenes sexuales, entendidos como "desórdenes mentales". Di Segni ilustra la potente influencia del *DSM* durante las décadas del 50 y el 60 en todas las academias de psiquiatría de Occidente, y, parafraseando irónicamente a De Beauvoir, advierte: "Normal no se nace, se hace *con esfuerzos, a veces, titánicos*" (Di Segni, 2013, p. 171).

La misma Di Segni muestra cómo la represión y el disciplinamiento sexual fueron los telones de fondo tanto del Mayo francés cuanto de los disturbios de Stonewall Inn o del movimiento *hippie.* Otro tema, no menor, fue la cuestión racial. Curiosamente, la patologización y/o criminalización sexual y racial se reforzaron mutuamente. Llama la atención que el manual "psi" recoja en un mismo grupo tanto al fetichismo o la prostitución cuanto la pedofilia, que se defina a las mujeres como *naturalmente sometidas al varón* y así se considere patológica, desviada o anormal cualquier iniciativa de autonomía, rebelión, agresividad o resistencia a ocupar el lugar subordinado prescripto como *natural* (Sterling, 1985; Di Segni, 2013). Tan álgido fue el debate entre los biopoderes en pugna en torno a esa problemática, que en 1964 la Unesco reunió un grupo de especialistas a los efectos de dirimir la cuestión. Sin eludir consecuencias éticas y sociales, y con el fin de producir un informe "autorizado", a grandes rasgos, el estudio concluyó que la variabilidad entre las razas y los sexos es mucho menor que sus similitudes y sus coincidencias biológicamente relevantes (Sterling, 1985; Di Segni, 2013). Es decir, las alegadas "diferencias subordinantes" eran estadísticamente irrelevantes y podían ser consideradas un mito más, como sostiene Sterling. A la luz de esas y otras argumentaciones, respecto de las cuestiones sexuales prosperó el concepto de género como lo culturalmente impuesto. Este concepto fue un primer camino reflexivo a través del cual cada lector/a pudo encontrar puentes entre textualidad e historicidad, femenino y masculino, movimiento social y rol, desarrollo y construcción, naturaleza y cultura, recorrido que intentó deslindar lo natural de lo adquirido, pero sin conseguirlo.

La invocación de la igualdad de derechos, de reconocimiento y de valoración se convirtió en el eje que toda discusión *política* tuvo que enfrentar al abordar la cuestión de la equidad social, los derechos igualitarios y la apertura a los espacios de interacción de los movimientos sociales. Las representaciones de las diferencias y su rechazo a los modelos biomédicos y "psi", que deslindaban lo normal de lo anormal, la norma del defecto, la equivalencia de la inferiorización, constituyeron "realidades" que se discutieron tomando en cuenta sus consecuencias a fin de revisar sus supuestas causas fundantes, que acabaron siendo consideradas "preconceptos y prejuicios". A partir de los años 60, la creciente separación entre heterosexualidad-placer y embarazo, comenzó a desplazar el tema de los límites de nuestro dominio sobre el cuerpo hacia otras preocupaciones disciplinantes.

En suma, hubo que ajustar la variabilidad humana al estereotipo idealizado. En general, las características con las que se describe a mujeres y varones son estereotipadas cuando congelan un conjunto de características, virtudes y/o defectos, repetidas sin el menor análisis y sin tomar en cuenta a las personas en su singularidad. Las características de "La Mujer" y de "El Varón", como estereotipos, circulan ampliamente: se trata de un "saber sedimentado" que reemplaza, interfiere o enturbia el conocimiento efectivo de cada persona singular. En la mayoría de los casos, se apela incluso a la noción de naturaleza para avalar o fundamentar tales estereotipos, desconociendo rasgos singulares, historias de vida, experiencias y/o el peso del disciplinamiento sociocultural que lleva a varones y mujeres jóvenes a adoptar ciertas posturas que se entienden como *naturales* (Sterling, 1985).

Queda claro que la deriva al esencialismo es sencilla. Por eso Wittig concluye que, al no estar atrapadas por el sistema heterosexual, las lesbianas no son mujeres. Para ella, heterosexualidad y lesbianismo no son entonces meras prácticas sexuales privadas (u opciones vinculadas a la preferencia y al deseo sexual), sino *decisiones políticas* (Wittig, 2006). En cuanto tales, permiten (o no) fugar de las relaciones de apropiación y escapar a la clase. Sin embargo, para la mayoría de las materialistas no es posible librarse de modo individual de la violencia sexual, de salarios depreciados o de la pertenencia a la *clase* mujeres. El hecho de que algunas escapen individualmente al sistema político heterosexual no garantiza la abolición de las clases (mujeres y varones) ni el fin del sistema heteropatriarcal. La discusión de esta alternativa dio lugar a dos números de la revista *Questions Féministes* (1980; 1981) y a la escisión de algunas de sus integrantes –entre ellas la misma Wittig, quien se radicó en EE.UU. y tuvo gran influencia sobre el pensamiento de Judith Butler–. No obstante, la mayoría de las materialistas considera fundamental el carácter estructural del patriarcado. Si bien muchas de las corrientes dominantes del feminismo se niegan a defender el lesbianismo a la manera de Wittig, y a comprender y discutir la heterosexualidad como sistema político, la cuestión de la sexualidad (y de la opción sexual) se convierte en un tema y un vector principal respecto de la opresión de las mujeres, una fuente heurística para explicar la opresión de las mujeres (Osborne, 2005).

Contra las tradicionales concepciones esencialistas, ya sean de tipo metafísico o biologicista, se han propuesto diversas teorías que van desde el nominalismo hasta el performativismo. La posición actualmente más difundida es la de Judith Butler y su teoría performativa del género, que desafía tanto las patologizaciones mencionadas cuanto la estabilidad del dimorfismo sexual. Si bien su propuesta no es original –más bien recoge una larga lista de logros de las feministas de los 70 y de los 80– es la que más impacto tuvo en nuestro medio, razón por la cual me extenderé más adelante sobre su trabajo. Sin embargo, en la dirección sugerida por Sawicki de revisar genealógicamente conceptos y aportes, comienzo por considerar en forma breve las contribuciones de Monique Wittig. Esta teórica francesa desarrolló la noción de "categorías identitarias transgenéricas" con la que renovó las concepciones habituales sobre el cuerpo y la sexualidad, que luego Butler recoge como desestabilización de la categoría de diferencia sexual tal como las teorías francesas del discurso y de la "escritura de mujeres" pusieron de

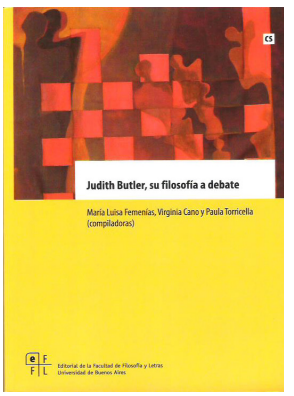
Monique Wittig

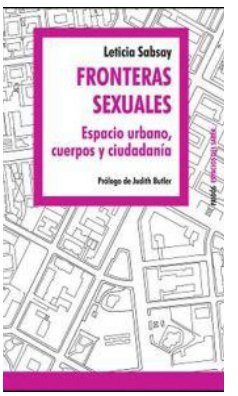
manifiesto. Otros factores que contribuyeron a esta puesta en cuestión del binarismo fueron los estudios biológicos realizados en la década de los 70 (Sterling, 1985), y las reconstrucciones de nociones de naturaleza, por ejemplo, como las que realizaron Carolyn Merchant (*The death of nature*, 1983) y Alison Jaggar (*Feminist Politicas & Human Nature*, 1983), entre otras. A ello se sumó la crítica posmoderna de Jacques Derrida, Michel Foucault, la relectura del psicoanálisis freudiano desde el giro linguïstico en Jacques Lacan, Julia Kristeva y Luce Irigaray, y la crítica a la denominada institución de la "heterosexualidad compulsiva" de Monique Wittig o de Adrianne Rich. Como resultado, se renovó el interés en la fundamentación de categorías sexuales que hasta entonces habían sido más o menos aceptadas como un dato biológico natural.

Judith Butler irrumpe en la escena filosófica a fines de los años 80 recogiendo el cuantioso material conceptual acumulado en la década, que reorganiza en la línea del denominado giro lingüístico, de Foucault y de otros representantes continentales. Tras un artículo donde critica extensamente a Simone de Beauvoir, tildándola de "esencialista" y "acólita" de Sartre ([1986] 1998), su siguiente obra, de gran impacto, fue *Gender Trouble* (1990).

En este texto sostiene que no se debe comprender al género como una construcción que *se impone* a la superficie material del cuerpo y su sexo, sino que, por el contrario, debe entendérselo como la materialización misma de las normas que lo regulan. Por tanto, el sexo no es algo que *se tiene* y que habilita una descripción estática, sino aquello que *califica* al cuerpo, inscribiéndolo en el dominio de la inteligibilidad cultural. Butler refuerza de este modo la tesis de que el sexo está normativamente construido a partir de códigos culturales binarios, de los rasgos precisos que el poder productor *necesita* para perpetuarse. En tal sentido, defiende la hipótesis de que la noción moderna de sujeto está vinculada en forma tan estrecha al sexo normativo, que solo puede hablarse *significativamente* en términos de varón heterosexual. Por tanto concluye que ni hay género diferente del sexo, ni dimorfismo sexual natural como dato del cuerpo, ni discontinuidad reificada entre varón y mujer.

Apelando anticipadamente a lo que denominará "fundamentos contingentes" (1994), Butler se separa de la lectura materialista de Wittig para aceptar su particular resignificación del giro lingüístico, del que adopta algunas líneas troncales de análisis. Si no hay sexo natural, se pregunta, ¿para qué mantener la distinción entre sexo y género?; ¿para qué normalizar ciertas formas de esa diferenciación? Desafiada la noción de sexo natural, se impone su uso político como lugar del control de los cuerpos y de los sujetos. Tanto el sexo como el género son entonces modos de organización de las normas culturales pasadas y futuras y maneras de situarse cada quien con respecto a ellas, en términos de un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo, y asumir las consecuencias.





Algunas tapas de publicaciones argentinas sobre Judith Butler

Que para Butler sexo y género sean intercambiables muestra que considera que la incardinación de la cultura demarca diferencias anatómicas que no son anteriores a las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que, por el contrario, son (en el sentido foucaultiano) sus consecuencias. Es decir, el binarismo es una interpretación cultural que descansa sobre supuestos normativos naturalizados. El cuerpo como un campo interpretativo de posibilidades y de reactualizaciones de la cultura, hace binariamente *mundanos* nuestros cuerpos. Por eso la filósofa estadounidense se propone –a partir de las reformulaciones de género– nuevos modos de amalgamar y de subvertir las oposiciones excluyentes entre masculino y femenino, con modos cada vez más confusos de rompimiento del dimorfismo, y apela a la ambigüedad de las formas, de donde la existencia corporal varón y mujer emerge como una entidad sustantiva *mitificada*, subsidiaria de la metafísica de la sustancia. Es por ello que para Butler no hay nada significativo en el dimorfismo, salvo el interés cultural de mantenerlo sobre la base de sanciones y castigos socio-legales a lxs transgresores, y premios y recompensas a quienes sostienen el andamiaje hegemónico. A su juicio, toda identidad es precaria, producto de la repetición *performativa* de gestos que hacen al cuerpo "mujer", "varón" o "trans", idea sostenida con fuerza en *Gender Trouble*. Entonces, las identidades se construyen performativamente y expresan el resultado de la repetición como una tarea de la libertad.

En suma, para Butler solo hay *construcciones prescriptivas y prácticas confirmatorias*. En su concepción, el cuerpo material es por tanto el resultado de un *proceso performativo*, tal como lo pone de manifiesto en *Bodies that matter* (1993). En este texto refuerza esa concepción, jugando en primer término con el doble significado de *matter* (en inglés, tanto "materia" como "lo que tiene importancia"). Luego adopta la hipótesis de que el cuerpo es un *medio* o *instrumento* en el que se inscriben los significados culturales. De ahí su pregunta: ¿cómo se llega a ser un cuerpo material, dimorfo, *en* y *a través* de las marcas del género? Es decir, lejos de presuponer un cuerpo biológico sexuado como "dato" en el que se inscriben los significados del género, lo entiende –en sentido foucaultiano– como una inscripción que no preexiste biológicamente y *per se* su inscripción generizada, sino que esta es precisamente el *resultado del poder*. Entonces, lo que constituye la persistencia del cuerpo, sus contornos y sus movimientos, es "lo material", pero esa materialidad debe pensarse como efecto del poder; su efecto más productivo. En consecuencia, ni puede hablarse de sexos naturales ni se puede ignorar la historia de los cuerpos. Estos han sido producidos por mandatos culturales que les han dado significado y materialidad (Butler, 1990b). A su criterio, sostener lo contrario legitima posturas esencialistas, subsidiarias –en sentido nietzscheano– de la *metafísica de la sustancia* en tanto presuponen cuerpos biológicamente determinados previos e independientes de las narraciones y discursos que los configuran. Así, considera que el lenguaje es productivo, constitutivo y *performativo* en la medida en que todo acto significante resulta en la delimitación y traza de la frontera del objeto al que define como tal, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier significación (Butler, 1993). Por eso, el cuerpo recibe la inscripción narrativa de la historia, se constituye en binariamente sexuado y soporta modos institucionalizados de control a partir del disciplinamiento del deseo (Butler, 1987).

Aceptar la concepción de que el lenguaje constituye la materialidad de los cuerpos, como condición necesaria pero no suficiente, significa consentir también –entiende Butler– con que al romper las determinaciones discursivas binarias acaece la proliferación paródica de los cuerpos-sexogenerizados como resultado dinámico e inconstante que se produce performativamente. Para la filósofa, *los performativos* constituyen fórmulas de habla legitimadoras que se sostienen en redes de recompensas y castigos discursivos y se construyen por reiteración, persistencia y estabilidad de la citación, pero que también abren la posibilidad de la ruptura. En su interpretación, la performatividad se entiende como aquello que impulsa y sostiene un proceso

de iterabilidad o de repetición constreñida a ciertas normas; no se trata meramente de un libre juego, una teatralización o simplemente un "performar" (realizar). La repetición instituye al sujeto corporizado en su temporalidad. Por tanto, no estamos frente a un acto singular o un acontecimiento aislado, sino ante una producción ritualizada, una reiteración bajo y mediante ciertas condiciones de prohibición y de tabú, que nunca determinan al sujeto por completo. Es justo ahí que se ancla la capacidad política y transformadora de las enunciaciones de resistencia capaces de inscribir nuevos significados: esa es precisamente la fuerza de los performativos. Su capacidad de ruptura favorece los significados nuevos, cuya fuerza reside en que lo que se dice no puede separarse de la fuerza afirmativa del cuerpo: se trata, por tanto, de un acto corporal (Feldman, 2002). Así, la verdadera *fuerza* de los performativos radica en que todo acto de habla se performa (se realiza) corporalmente; es su dimensión expresiva que no solo comunica lo que se dice sino que muestra al cuerpo como el instrumento privilegiado de la expresión retórica.

Ahora bien, queda dicho que con Butler se produce el borramiento de los límites del sexo binario. En principio, retoma de Monique Wittig la categoría de sexo, binario, natural, hetero y jerarquizado, pero la resignifica. Según Wittig, las mujeres obedecen a "su" naturaleza y todo en ellas es sexo; se subordinan al varón y denuncian la opresión del sexo desde una posición que piensa la realidad social en términos dialécticos y materialistas, donde las categorías de varón y de mujer operan como "clases sociales" en el sentido de Delphy (Wittig, 2006). Así, invita a todas las mujeres a emprender su "lucha de clase" y a cuestionar el orden social y los supuestos metafísicos que lo sostienen, e invita a desmontarlos. Esa división fundamenta una (seudo) división-sexual-natural del trabajo (Engels), en la cual la categoría sexo se constituye como la base natural de la sociedad heterosexual normativa.

Ahora bien, la novedad de Wittig que recoge Butler es que la categoría de sexo no tiene existencia *a priori* y *per se*, sino que, por el contrario, es política (como ya lo había denunciado Millett). En tanto esto sea así, la dominación no será natural sino social, producto de las relaciones jerárquicas de una sociedad heterosexual binaria. Wittig sostiene entonces la "heterosexualización" de las mujeres (y de los varones) y, en consecuencia, no solo la obligación de reproducir la especie sino además de sostener una economía heterosexual, basada en la división sexual del trabajo como un sistema de explotación según el cual los varones se apropian de la producción y de la reproducción de las mujeres gracias al contrato matrimonial. Su crítica avanza sobre la definición de mujer, centrándola en su visibilidad sexual (más que social), de la que –según sostiene– solo se fugan algunos grupos de mujeres: las monjas, las lesbianas, las "solteronas". Es necesario entonces pensar a las mujeres por fuera de los vínculos sexuales y de dependencia relacional respecto de los varones. Por eso, invita a destruir la categoría de sexo, y con ella, el sexo binario y la heterosexualidad como institución fundante del orden social. Este es el desafío que acepta Butler cuando va más allá de la ruptura del binarismo, para adoptar el concepto *queer* acuñado por Teresa de Lauretis (2014), primera persona en utilizar "teoría *queer*" para acentuar las discontinuidades con los estudios gays y lesbianos (aunque lo abandonó por juzgar que había sido adueñado por prácticas teóricas e incluso mercadológicas que lo vaciaron de su contenido político).

Butler toma distancia de la noción austiniana de "performatividad" (Austin, 1962) y se aproxima a Derrida, quien considera performativa a la práctica discursiva que realiza y produce lo que nombra. Aunque pone en cuestión la idea de "contexto total", la filósofa critica tanto el presupuesto de *voluntad* de los sujetos como la noción de *contexto total*, y se aleja de una versión voluntarista del sujeto y/o determinista del contexto. Si en su primera obra (1989) aproximó la performatividad a la posibilidad teatral o dramática, propia del *art performance*, más tarde la limitó a la performatividad lingüística, o actos de habla, en un sentido no referencial. La noción de género como *mascarada*

(1989) y de la feminidad como *mascarada* entre "el ser" y su apariencia, entre el original y la copia, es rápidamente abandonada en términos de una *ritualización* de la experiencia, bajo condiciones de posibilidad de plantear una subversión política de los sexogéneros como sujetos políticos. En esta conceptualización, el primer enunciado performativo: "es una niña/o" *anticipa* la serie de conductas que se deberán cumplir para conformar sujetos dimórficamente sexuados, anticipando performativamente las condiciones de posibilidad de ser varón o mujer.

De este modo, la performatividad de género que se produce en un cuerpo muestra el fracaso constitutivo del régimen citacional heterosexual, y los performativos se constituyen en fórmulas de habla legitimadoras que se construyen por la reiteración, la persistencia y la estabilidad, pero también por la posibilidad de la ruptura. En la interpretación de Butler (1993), la performatividad no es meramente un libre juego, una teatralización o un simple "realizar"; la repetición instituye un sujeto a la vez que es su condición de temporalidad. No se trata de un acto singular o de un acontecimiento, sino de una producción ritualizada, reiterada bajo y mediante ciertas condiciones que nunca determinan al sujeto por completo.

En *Cuerpos que importan* todo acto es parte de una cadena de citas. No obstante, reconoce que la semejanza entre acto y acto hace que el pasado reiterado quede absorbido, enmascarado, olvidado, *forcluido*, y que en la reiteración adquiera fijeza ontológica. La fuerza o la eficacia del performativo dependen entonces de su carácter *iterable*, de su pasado oculto y de su futuro abierto. Se trata de la sedimentación histórica contenida en aquella enunciación. El sexo es un *punto imaginario* fijado por el dispositivo polimorfo de la sexualidad que Butler propone como punto de la subversión de la identidad sexual a través de la asunción de su carácter ideal, juzgándola como una unidad ficcional naturalizada del sexo/género. Lo que "verdaderamente somos" "se hace", (se) *hacen* y *funcionan* al servicio de relaciones de poder discursivas hegemónicas que ocultan la propia producción. Esta maniobra performativa (des)naturaliza los sexos/géneros, que esconden su producción de "naturalidad": "El género es una construcción que constantemente oculta su génesis" (1989, p. 171), provocando el des-ocultamiento de las condiciones de su propia productividad. Este giro performativo desesencializa los sexos y posiciona la identidad de las personas más allá del sexo binario o de las normas reconocibles de inteligibilidad (1989). De esta manera, para Butler, la performatividad pretende ser una modalidad epistemológica intermedia que desnaturaliza la diferencia sexual tanto como bloquea los debates entre voluntarismo y determinismo, exhibiendo además que *no hay ser detrás del hacer* como pretende la metafísica de la sustancia. La performatividad de género es una modulación afirmativa, una contracara positiva que afirma el género con actos, gestos y realizaciones, en el sentido de que la esencia o la identidad que pretende expresar son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo generizado sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen su realidad (1989).

La performatividad contiene un doble gesto: admite un sentido crítico que desarticula el marco simbólico heterosexual e inscribe a las personas si y solo como mujeres o varones, y establece que si *interpretamos obligatoriamente* lo femenino o lo masculino en un sentido positivo, existen diferentes reactuaciones corporales de los mismos. No hay un núcleo de género, sino una reglamentación social (y ficcional) que opera como un marco prefabricado. La presunta coherencia sexogénero se mantiene debido al efecto artificial del poder que tienen las prácticas institucionalizadas y que dan la *apariencia de sustancia*. Si el género no está ligado al sexo ni causal ni expresivamente, entonces es un tipo de acción que puede proliferar más allá de los límites binarios impuestos. De hecho, el género en cuanto especie de acción cultural corporal requiere de un nuevo vocabulario que instituya categorías resignificables y superadoras de las limitaciones sustancializadoras.

Ahora bien, con independencia de la expansión y la repercusión que ha tenido esta teoría y de los esfuerzos de Butler por conceptualizar la identidad de sexogénero desde los márgenes de la heterosexualidad, se le formulan importantes críticas. En principio, se la entiende como una concepción que considera que es posible "elegir" la identidad genérica, perdiendo de vista el cuerpo "real" de las mujeres (Braidotti, 2004). La filósofa italiana considera además que el abordaje es inadecuado porque es preciso reconocer la complejidad del tema y la presencia simultánea y discontinua de aspectos potencialmente contradictorios sobre los diversos ejes de subjetividad. Por tanto, es preciso mantener a la vista la presencia simultánea de los diversos ejes de poder que producen la identidad subjetiva y no reducir la explicación de la identidad a una *única localización* del poder tal como la heterosexualidad obligatoria. Para ello es necesario deconstruir diferentes pares dicotómicos y jerarquizantes. Braidotti adjudica cierta rigidez a las líneas de inteligibilidad que defiende Butler, quien parece identificar un único ordenamiento estructural basado en la institución heterosexual. Sin embargo, para la filósofa italiana, no se puede subsumir el par varón-mujer a hetero/homo como único eje de identidad.

Si los primeros escritos de Judith Butler abrieron la posibilidad de la resignificación del sexogénero en la medida en que dislocó del nivel discursivo cualquier resabio de la metafísica de la sustancia, en línea sucesoria de Nietzsche y de Foucault, negó el dimorfismo sexual basado en un sustrato material –es decir, en cuerpos biológicamente entendidos como "naturales"– para mostrar que tanto el sexo como el género son construcciones culturales. Así, sentó las bases argumentativas para la invención del cuerpo *queer* y, en consecuencia, de la teoría *queer* que ya había anunciado Teresa de Lauretis y que han desarrollado Eve Kosofsky Sedgwick como pionera, y más recientemente Beatriz Preciado y Michael Warner. Una conjunción de factores catapultó la obra de Butler a niveles masivos de lectura, con una variabilidad esperable de interpretaciones y registros. Esto desembocó no solo en la ruptura con los modelos basados en el binarismo sexual –masculino y femenino, exclusivo y excluyente, con algún anclaje en el cuerpo material– sino en la propagación de un modelo *queer* que el nominalismo radical reivindicó, sin más, en sus primeros trabajos. Algo ya apunté sobre su filosofía, pero destaco que contribuye a romper las prácticas políticas tradicionales y las concepciones metafísico-ontológicas de los cuerpos. En tanto Butler concibe a los humanos desde una perspectiva ontológica radicalmente antiesencialista y opuesta a la metafísica de la sustancia, sienta las bases para la construcción de una ontología de los hechos y de la convivencia. Mientras reconstruye la categoría de identidad y pone en juego una amplia gama de identificaciones posibles, rompe con una comprensión rígida, sustantiva, cerrada y esencialista de "sujeto identitario". Favorece la libertad como un antipoder, donde cada sujeto, si bien no puede escapar a las normas, se encuentra con su libertad en la apropiación crítica, la deconstrucción y la reelaboración de las mismas. Por eso, "la ley" es aquello que, al producir "sujetos", se constituye en fundamento de toda agencia, y puede combatir las relaciones de poder desiguales, auténtica amenaza a la libertad (Femenias, 2003; 2013; Femenias, Martínez, Casale, 2017).

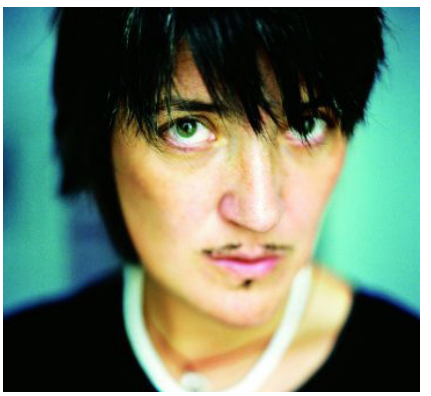
En la actualidad, Butler desarrolla otras líneas de investigación vinculadas al pacifismo y a la interpretación de las exclusiones sociales de etnorraza y religión. No obstante, su mayor impacto teórico y social se mantiene en la dirección de la teoría *queer* y la subversión de las definiciones tradicionales de identidad.

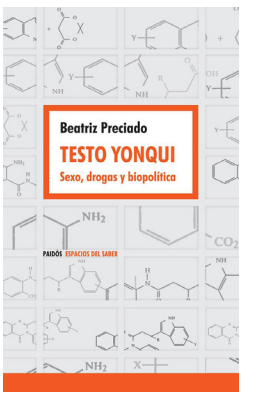
En esta línea de búsquedas identitarias de género, Beatriz (Paul) Preciado profundiza la denuncia de los peligros de la esencialización definiéndose como "posidentitaria" o *queer* (Preciado, 2012). Así, la posición *queer* indica una actitud crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genera toda ficción identitaria. Es decir, siguiendo a Kristeva, trabaja en la zona de lo que Butler había identificado de "abyecto". Se presenta como *queer* e integrante de un movimiento político de "disidentes de género", exten-

diendo así las fronteras sexuales más allá de las sugerencias de la teórica estadounidense. En su *Manifiesto contrasexual* parte de lo que denomina la "contrasexualidad" o fin de la naturaleza como orden legítimo de la sujeción de unos cuerpos sobre otros (Preciado, 2002). Se propone hacer un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo como producto del contrato sexual heterocentrado y sustituir ese contrato social –que denominamos "naturaleza"– por otro contrasexual donde los cuerpos se reconozcan a sí mismos solo como "cuerpos parlantes", con la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes y a todas las posiciones de enunciación para renunciar a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente. La nueva sociedad se denomina contrasexual porque, por un lado, deconstruye sistemáticamente la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de sexogénero, y por otro lado, proclama la equivalencia (no la igualdad) de todos los cuerpos-sujetos-parlantes que se comprometan en el contrato. Esta contrasexualidad constituye también una *teoría del cuerpo* cuya sexualidad es definida como una tecnología y sus prácticas e identidades sexuales son "máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, flujos de energía y de información, interrupciones e interruptores…" (2002, p. 19). Porque la naturaleza humana –siguiendo a Donna Haraway (1995)– es un efecto de la negociación permanente de las fronteras entre lo humano y lo animal, el cuerpo y la máquina, el órgano y el plástico. Con este trasfondo, se propone como objetivo desnaturalizar y desmitificar las nociones tradicionales de sexo y de género: la contrasexualidad tiene así como tarea prioritaria estudiar los instrumentos y los aparatos sexuales y, por tanto, las relaciones de sexo y de género que se establecen entre el cuerpo y la máquina.

En *Testo yonqui* (2008) reflexiona sobre el lugar subalterno de las mujeres en las sociedades occidentales. Tras una investigación muy documentada sobre cómo las mujeres llegaron al punto en que hoy se hallan –que podría evocar incluso el método "regresivo" de de Beauvoir– presenta su novedosa propuesta: entender que el momento histórico actual constituye una era "fármaco-pornográfica". En efecto, para ella el modelo capitalista contemporáneo se asienta en dos pilares fundamentales: la industria farmacéutica y la pornográfica. En ese contexto, relata un experimento que realizó sobre su propio cuerpo, y que la llevó a aplicarse testosterona para desafiar la determinación biológica de la sexualidad y del género. A juicio de Preciado, luego de los regímenes esclavista e industrial, hacia la década de los 70 –en la línea de la biopolítica foucaultiana– se pone en marcha un nuevo tipo de "gubernamentalidad del ser vivo": la regulación de los cuerpos. En este sentido, reconstruye una genealogía de las transformaciones de la industria del último siglo, centrándose en la gestión política y técnica sobre el cuerpo, el sexo y la sexualidad, a su entender, el área de los negocios más importantes del nuevo milenio. Desde un punto de vista filosófico considera pertinente analizar lo que denomina el "sexopolítico" de la economía mundial. Su definición de "género abierto" como falta de clausura acuerda con su ideario político.

Poco más tarde, Preciado (2012) elabora una genealogía del término *queer*. En la lengua inglesa –la que necesariamente debe tomar como referencia– desde su aparición en el siglo XVIII, *queer* servía para nombrar a aquel o aquello que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social. Eran *queer* el tramposo, el ladrón, el borracho, la "oveja negra" y la "manzana podrida", pero también todo aquel que por





Beatriz (Paul) Preciado

su peculiaridad o por su extrañeza no podía ser reconocido de inmediato como hombre o mujer. O sea: *queer* era un insulto. Según Preciado, la palabra *queer* no definía una cualidad del objeto; por el contrario, desde el principio era más bien la huella de un fallo en la representación lingüística, antes que un simple adjetivo. De algún modo esto equivale a decir, a juicio de la teórica, que aquello que se llama *"queer"* supone un problema para el sistema de representación, lo que resulta en una perturbación, una vibración extraña en el campo de visibilidad que debe ser marcado con la injuria. Eso hacía necesario desconfiar del *queer,* tal como se desconfía de un cuerpo que por su mera presencia desdibuja las fronteras entre las categorías signadas por la racionalidad y el decoro. Caían bajo la categoría de *queer* los invertidos, el maricón y la lesbiana, el travesti, el fetichista, el sadomasoquista y el zoófilo; es decir, reunía todas las marcas de lo abyecto. La palabra –insiste Preciado– servía para limitar el horizonte democrático: quien llama a otro *queer* se sitúa a sí mismo en un espacio de *confort* en la esfera pública, en tranquilo intercambio comunicativo con sus iguales heterosexuales, y expulsa al *queer* más allá de los confines de lo humano. La injuria desplaza al *queer* a la condena, al secreto y a la vergüenza.

Beatriz (Paul) Preciado

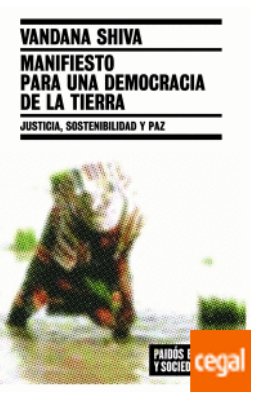
Según su opinión, en la actualidad el movimiento *queer* no es un movimiento de homosexuales ni de gays, sino de disidentes de género y sexuales que resisten frente a las normas que impone la sociedad heterosexual dominante, atento también a los procesos de normalización y de exclusión internos a la cultura gay: marginalización de las bolleras, de los cuerpos transexuales y transgénero, de los inmigrantes, de los trabajadores y trabajadoras sexuales. Para ser *queer* es necesario someter la propia identidad sexual a una dimensión política crítica. Por eso, agrega, cuando se habla de teoría *queer* para referirse a los textos de Butler, de Lauretis, Sedgwick o Warner, se alude a un proyecto crítico heredero de la tradición feminista anticolonial, cuyo objetivo es "el análisis y la deconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la invención del cuerpo blanco heterosexual", ficción dominante en Occidente, y a la exclusión de las diferencias por fuera de la representación política (Preciado, 2012).

Ecofeminismo: larga vida a una metáfora

La metáfora de la Madre Tierra es ancestral y atraviesa casi todas las culturas (Anzoátegui y Barba, 2016). La mujer es asemejada allí a la tierra nutricia; sin embargo, el sujeto la "pisa", la "reprime" y se apropia de ella (Irigaray, 1978). La teórica francesa denuncia la contracara de la metáfora de la madre nutricia, y si completáramos la analogía veríamos con facilidad la vinculación entre ecología y feminismo.

Las primeras conexiones entre el feminismo y la ecología, que dieron origen al ecofeminismo, se encuentran en las utopías literarias de las feministas de los años 70 y surgieron en distintos países –Francia, Alemania, Estados Unidos, Japón, Australia y Finlandia, entre otros– por influencia del conocimiento de los problemas ecológicos. Françoise d' Eaubonne (1920-2005) creó el término "ecofeminismo" en 1974, y además sostuvo la existencia de un matriarcado originario que supuestamente implicaba relaciones sociales de equidad entre varones y mujeres (1974; Agra, 1998; Warren, 2003). Como fuere, lo cierto es que el ecofeminismo nació como contestación a lo que se define como la apropiación (expropiación) patriarcal de la fertilidad tanto de la tierra cuanto de las mujeres. Según el ecofeminismo, esto habría producido dos efectos perniciosos: en primer término, la sobreexplotación de la tierra, que la reduce a mera "materia prima" (Merchant, 1983); y en segundo lugar, la mercantilización de la sexualidad femenina. Es decir, señala que en el orden simbólico patriarcal existen conexiones entre la dominación y la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Incluso algunas de sus representantes derivan hacia posturas esencialistas, argumentando que las mujeres están en posición de mayor proximidad a la naturaleza, lo que les permite su identificación con ella. Según este enfoque, los varones, guiados por la razón –en oposición a la intuición femenina– pertenecen al mundo de la cultura. Por su capacidad para controlar y transformar a la naturaleza, la cultura se considera superior; de ahí que el binomio mujer-naturaleza y varón-cultura marque la superioridad de la cultura sobre la naturaleza, como lo interpreta Mary Daly en *Gyn/Ecology* (1978). De formación teológica, Daly se dedica a analizar los mitos "más allá del Dios Padre" para llegar a la certera conclusión de que la única religión que prevalece en todas partes es el culto al patriarcado. Propone desarrollar una conciencia *ginecocéntrica* y *biofílica* de resistencia frente a la civilización *falotécnica* y *necrófila* dominante (Puleo, 2002; 2011 a).

Una de las teóricas ecofeministas más reconocidas hoy en el mundo es Vandana Shiva, quien publicó en 1988 *Staying Alive.* Shiva es una de las primeras en denunciar el deterioro de las condiciones de vida de las mujeres del Tercer Mundo por causa del *maldesarrollo*. Es pacifista, seguidora de Gandhi, y ha movilizado alrededor de cinco millones de personas en la India, su país de origen, a los efectos de denunciar a la Unión



Vandana Shiva (1952)

General de Tarifas de Comercio (GAT) y oponerse a la globalización. Fundadora de *Navdaya*, un movimiento social de mujeres para proteger la diversidad y la integridad de los medios de vida, especialmente las semillas, en la actualidad centra su activismo en la lucha contra los transgénicos.

Ahora bien, lo que Ulrich Beck denominó "la sociedad del riesgo" debe entenderse, según el ecofeminismo, como el peligro que constituye para la población la contaminación ambiental, el uso de pesticidas, de conservantes, la ampliación del agujero de ozono, entre otros problemas. Así, se trata de valorar nuestra situación actual frente a los alimentos que consumimos, el agua que bebemos, el aire que respiramos y hasta el sol que tomamos. En palabras de Puleo (2002), solo la ignorancia o la adopción de una actitud tecnoentusiasta ciega puede hoy en día hacer que miremos hacia otro lado cuando los signos de peligro son tan claros. Desde su perspectiva crítica, la filósofa advierte además sobre la tensión entre feminismo y ecologismo: si bien hay puntos de sutura y compromisos mutuos, también hay puntos de tensión, dado que gran parte de la emancipación femenina se ha apoyado en la industrialización. ¿Cómo organizar entonces la infraestructura cotidiana sin sacrificar los todavía inciertos logros y márgenes de libertad de las mujeres? (Puleo, 2002). Los límites del paradigma del desarrollo están a la vista; el nivel de vida de los países ricos no es exportable a todo el mundo, y los recursos naturales son consumidos sin atender a la posibilidad o imposibilidad de su renovación. La expoliación no tiene límites en aquellos países en los que la población carece de poder político y económico para hacer frente a la destrucción de su medio natural. Y como advierte Puleo (2015), las mujeres y los niños son el eslabón más débil de la cadena. Por eso, el feminismo debe estar atento a las condiciones de la vida en general, y bregar para que estas se mantengan.

Una posición diferente sostiene la filósofa estadounidense Karen Warren (1947). Su interés por la ética medioambiental comenzó incluso antes de que existiera un área de la filosofía dedicada a este tema, cuando dedicó su tesis doctoral a la moral y condición legal de objetos naturales no humanos, árboles, ríos, ecosistemas, a principios de los años 70. Desde entonces, ha desarrollado un interés académico y personal por la ética, el feminismo y la filosofía medioambiental, a través de su activismo ecofeminista. En 1996 publica *Filosofías ecofeministas* con un doble objetivo: por un lado, desea mostrar la necesidad que tienen el movimiento feminista y el ecologista de unir sus luchas; por otro, brinda las bases teóricas para fundamentar los debates sobre el problema. En ese libro defiende las múltiples conexiones entre el ecologismo y el feminismo (como lo muestra en el esquema que se reproduce en *Mora*), y subraya la importancia de la toma de conciencia en cuanto a que ambos movimientos deben unirse. Warren plantea, al menos, las siguientes conexiones históricas y causales que dan cuenta de lo que llama "dominaciones gemelas de la mujer y la naturaleza". Estas se remontan a los prototípicos modelos de dominación iniciados a partir de las invasiones de las sociedades indoeuropeas en el 4500 a. C. desplazando lo que considera una era agraria pacífica, matrifocal y matrilineal. Eso habría implicado no solo un cambio de paradigma, sino el papel excluyente del racionalismo y de los dualismos conceptuales, que llevaron a cambios culturales y científicos y justificaron la explotación de la naturaleza, la expansión desenfrenada del comercio e industria y la subordinación de la mujer.

Una segunda conexión, para nuestra autora, es de tipo conceptual. En efecto, los vínculos históricos y causales se basan en estructuras conceptuales de dominio y en la forma en que han sido pensadas tanto la mujer como la naturaleza, sobre todo en la tradición intelectual occidental. Esto tiene como consecuencia la formulación de dualismos valorativos como pares disyuntivos de categorías consideradas antagónicas y excluyentes, donde las jerarquías de valor se organizan en torno a lo femenino como inferior y lo masculino como superior, tal como hemos visto a lo largo de esta obra. Por eso, la tarea del feminismo y de la filosofía ecologista o medioambiental es develar y desmantelar los dualismos

y su jerarquización. Otro vínculo se produce al considerar un marco conceptual mayor de carácter opresivo y patriarcal en la línea de dominación de la naturaleza no humana. Es decir, se basa en una lógica de dominación, según la cual esta última se justifica; así como la perpetuación de las dominaciones gemelas de mujer/naturaleza. Por esta razón es que la tarea conjunta del feminismo y del ecologismo consiste en transgredir los marcos conceptuales opresivos, tanto teóricos cuanto prácticos. Una consecuencia de esta dupla es la formación de una conciencia y de una personalidad diferenciada en varones y mujeres, basada en la idea de que las experiencias corporales femeninas –reproducción y crianza– las sitúan en una relación privilegiada con la naturaleza, lo que da lugar a modelos y metáforas (como vimos en Irigaray) según los cuales se conforman y se explican varones y mujeres en general.

Warren considera que también existe una conexión empírica, basada en la experiencia, que afecta directamente a las mujeres en relación con los pesticidas, la deforestación, el cambio de políticas alimentarias, las cuestiones sobre el cuidado, entre otros. Los datos empíricos documentan el nexo de dominación de mujer y naturaleza, y muestran la necesidad de desarrollar análisis críticos feministas preocupados por el medio ambiente. Esta acumulación de conexiones revela la necesidad de elaborar una epistemología feminista y ecologista sustentada en la *epistemología de la responsabilidad* desarrollada por la canadiense Lorraine Code (2002, pp. 156-173). La filósofa estadounidense tampoco desestima el lazo simbólico que se basa en la exploración de la asociación y devaluación simbólica de mujer y naturaleza en el arte, la literatura, la religión, la teología y la publicidad, cuyas derivaciones éticas son bien conocidas. Por último, todas las conexiones anteriores dan lugar a diferentes posturas filosóficas y teoréticas, a veces opuestas, dentro de las escuelas feministas y ecologistas, que la autora reconoce como un campo en construcción.

Para Warren, no es posible quedarse en el plano teórico. Por el contrario, los desarrollos ecológicos deben conectarse con prácticas políticas que pongan en primer plano la resolución de problemas vinculados a la contaminación y la salud, el medio ambiente, el cambio tecnológico, el activismo antinuclear y el pacifismo.

Por otra parte, la pensadora ecofeminista más reconocida en lengua castellana es Alicia Puleo, quien presenta su propuesta de un *ecofeminismo ilustrado* (2008), al que entiende como una reflexión filosófica ético-política sobre las relaciones de los humanos con la naturaleza. Considera que, orientado a la ecojusticia y la sostenibilidad, el ecofeminismo ilustrado se caracterizaría por la crítica al prejuicio, la defensa de los principios de igualdad y autonomía, la conceptualización nominalista del género, el diálogo intercultural, la aceptación prudente de la ciencia y la técnica, la universalización de las virtudes del cuidado aplicado a todos los humanos y al resto de la naturaleza. Frente a una moral de la compasión o de posiciones que anuncian la radical finitud del mundo, Puleo apuesta por un desarrollo sostenible, que debería comenzar a implementarse de inmediato. Posteriormente, en su obra *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), reitera que la naturaleza como la entendemos toca a su fin, debido en gran parte a que la sociedad patriarcal ha resultado muy perniciosa para el planeta. Y está convencida de que ha llegado el momento de cambiar el rumbo, para lo cual propone un *ecofeminismo crítico*, que reconoce y asume el legado emancipatorio moderno de crítica al prejuicio. La mayoría de las actuales catástrofes o desastres naturales son fenómenos producidos por un modelo de desarrollo obsoleto y pernicioso para la propia especie; por eso es necesario y urgente aceptar la advertencia de la realidad del cambio climático antropogénico en curso y modificar el rumbo del desarrollo económico. Esto afecta en primer término a los países empobrecidos y a las poblaciones más vulnerables desde el punto de vista económico, porque dependen de recursos naturales destruidos o porque carecen de medios para la evacuación o la prevención. Las mujeres –las más pobres entre los pobres– son las primeras afectadas, pues las catástrofes las obligan a multiplicar sus esfuerzos cotidianos para

cuidar de las personas dependientes en el hogar, tarea tradicionalmente femenina. El deterioro medioambiental afecta a todo el mundo, pero los daños sufridos dependen también de factores económicos, sociales y también orgánicos, como edad y sexo. Incluso, los pesticidas y herbicidas que se usan en la agricultura industrial, sostiene Puleo, no solo instalan lo que se ha denominado una "sociedad química", que perjudica a todos, sino que daña de modo particular y en mayor grado a las mujeres. Cada vez más investigaciones los relacionan con las cifras crecientes de incidencia del cáncer de mama o del síndrome de hipersensibilidad química múltiple, generalmente diagnosticado como alergia (Valls-Llobet en Puleo, 2015, pp. 21-36). Por eso la mirada ecofeminista es clave; muestra la importancia de reconocer las aportaciones de las mujeres a una nueva cultura de la sostenibilidad. Por un lado, se trata de visibilizar a las mujeres tanto en sus actuaciones ecológicas cotidianas y anónimas como en las científicas o humanísticas; por otro, de valorar prácticas del cuidado históricamente femeninas que hoy se revelan indispensables para todos si queremos un mundo que merezca la pena ser vivido. No se trata, sin embargo, de hacer del colectivo femenino el salvador del planeta, sino de que las actitudes del cuidado –adjudicadas tradicionalmente solo a las mujeres– tienen que universalizarse, enseñarse a los varones, y su aplicación debe extenderse a la naturaleza no humana. El guerrero y el cazador ya no deben ser los modelos de excelencia de la humanidad: son patriarcales y destructivos e inspiran numerosas formas de depredación que encontramos en el modelo de la globalización neoliberal. Muchos hombres son hoy conscientes de ello y los rechazan. Es hora de dar un salto cualitativo para dejar atrás una sociedad androcéntrica ecológicamente devastadora.

En un viejo artículo, distinguí tres etapas del feminismo en la Argentina (Femenias, 2002). En primer término, el período de las sufragistas, en el cual nombres ilustres como Cecilia Grierson, Elvira Rawson de Dellepiane, Julieta Lanteri o Alicia Moreau de Justo se destacan entre las primeras universitarias y en un grupo importante de afiliadas al Partido Socialista y al Partido Radical, entre otras. Dentro del mismo período, que hago llegar hasta la década del 30, se puede incluir a las anarquistas –editoras de *La Voz de la Mujer*– y a un número significtivo de activistas obreras (Barrancos, 1990, 1993, 1996, 2002, 2006, 2008; Lobato, 2001, 2002, 2007, 2009; Spadaro, 2000, 2002a, 2002b, entre muchas otras). Resulta imposible en este espacio mencionarlas a todas y dar cuenta de su invalorable trabajo.

En un segundo momento, dí cuenta de los logros del sufragio femenino en 1947; y por último, describí una etapa que denominé "actual" en la cual se vislumbra la eclosión de investigaciones históricas, literarias, estéticas, psicológicas, comunicacionales, sociológicas y filosóficas que, a partir de la recuperación de la democracia y a fines del siglo XX, convirtió este tema marginal y casi olvidado en uno de los campos más fructíferos e interesantes de las últimas décadas. Tampoco es posible referirnos a todas sus luchadoras, investigadoras, activistas. Agrupaciones como la Asociación de Mujeres Universitarias (AMU), Unión Feminista Argentina (UFA), Lugar de Mujer, Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía (AAMEF), Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer (ATEM), Mujeres al Oeste, entre un número extraordinariamente amplio de colectivos similares, contribuyeron al espíritu crítico que guía este breve recorrido. Por eso, simplemente insto a que lxs lectores se acerquen a los trabajos de las expertas que recuperan una memoria histórica olvidada por décadas y a las experiencias de los grupos de mujeres activistas, que no solo proclaman logros sino que denuncian cuánto nos falta aún por alcanzar.

. . .

He examinado sucintamente la aspiración de la filosofía de ser un saber sin supuestos, según la conocida fórmula de Husserl; sin el supuesto sexista, siempre recurrente y aún no develado por completo. Traté de mostrar cómo la teoría y las prácticas feministas y de género fueron desarmando algunas líneas conceptuales y produciendo otras más inclusivas. El recorrido es incompleto y estoy en deuda con muchísimas mujeres tanto del exterior cuanto de nuestro propio país. Pero en este espacio ha sido imposible examinar todas las nuevas vertientes que la mirada feminista y de género ha permitido abrir. Si la filosofía –esa suerte de reflexión en la que se expresan determinadas formas de autoconciencia de la especie, a la manera en que lo subrayó el idealismo alemán– ha manifestado siempre espíritu crítico, no puede quedar entonces al margen del examen filosófico de los preconceptos sexistas que la sostienen y que, al mismo tiempo, hacen lo propio con la estructura de la sociedad en la que vivimos. Este es el lema que Celia Amorós repite constantemente y que implica a la vez un objetivo, un compromiso y una tarea a realizar. Sucede que al menos la mitad numérica de la especie es, en verdad, históricamente una minoría en el orden del poder, y se encuentra en situación de marginación conceptual debido a lo que Agnes Heller denominó "la genericidad" (Amorós, 1985, p. 23). En algún sentido, la filosofía, que ha pretendido ser un saber universal y sin supuestos –es decir, un saber capaz de re-

conocer los preconceptos y los puntos ciegos de su propia reflexión–, no lo ha logrado. Salvo de manera muy escasa y solo recientemente, ha profundizado la tarea de descubrir sus propios sesgos de sexogénero, gracias a numerosas pioneras cuya actitud crítica contribuye a desvelar la *ceguera de género* que marca aún a la mayoría de sus producciones.

Los esfuerzos para mostrar y contraargumentar sobre esos límites, es decir, el esfuerzo teórico, argumentativo y categorial del feminismo filosófico –y más reciente, el de la filosofía de género y de la teoría *queer*– constituyen una suerte de revolución que va conformando un campo conceptual novedoso, amplio, complejo e interdisciplinario en tanto su atención se centra en comprender, explicar, interpretar, deconstruir, despejar, desmontar y reconstruir los conocimientos que se han sustentado a lo largo de la historia en un orden simbólico tan naturalizado como androcéntrico. Esta puesta en evidencia responde a estrategias metodológicas y argumentativas, a conceptos y categorías explicativas y a desarrollos conceptuales que han contribuido a denunciar un sesgo que ha sido ignorado, invisibilizado, negado, forcluido o distorsionado de diversas formas, y que solamente gracias a sutiles mecanismos de exclusión y/o subordinación, tanto de las mujeres en general cuanto de lo femenino y de lo feminizado en particular, ha permanecido en las sombras.

Gracias a esta lenta tarea colectiva, que lleva alrededor de doscientos años –aunque siempre ha habido voces disidentes de mujeres–, hoy contamos con un *corpus* crítico de investigaciones que ha alcanzado un punto de inflexión tal que pone al descubierto el entramado tradicional de preconceptos sexistas y contribuye positivamente a revisarlos. Las derivaciones en el campo de las prácticas y de las teorías son muchas y evidentes. Sin embargo, pesan aún conjuntos de saberes sexogenéricamente sesgados que oscurecen y debilitan los discursos filosóficos *qua* filosofía crítica y redundan en la limitación de las prácticas políticas democráticas. Es decir que, en la medida en que estos discursos siguen vigentes y en conflicto con las nuevas miradas, se constituye un espacio tenso de debate y de praxis en el que pugnan por imponerse significados diversos, que van desde los que responden a un *ethos* anacrónico, fundamentado y legitimado en la historia y en las tradiciones, a los que reconocen espacios de inscripción para lxs nuevos sujetos emergentes.

Las democracias modernas y las estrategias de democratización de las zonas oscuras que todavía se conservan exigen una red argumentativa consistente. Por esta razón, es pertinente sostener con Kate Millett (1969) la noción estructuralmente relevante de "paradigma patriarcal", entendido como *un sistema básico de dominación sobre el que se asientan otros sistemas, como el racista y el clasista,* y que genera una desigualdad fundante en todas las relaciones humanas. Como se sabe, ese paradigma apela, por lo general, a la inferiorización de las mujeres, de lo femenino y de lo feminizado. En el mejor de los casos, compensa la exclusión con la fórmula de la "protección", cuyas variables más extendidas responden a modelos paternalistas bien conocidos, a sabiendas de que "la justicia social no subsana en absoluto la injusticia sexual" (Miyares, 2003, p. 27). Esas prácticas de protección atentan contra la igualdad y su implementación universal y real, pues refuerzan de manera estructural la dependencia que quieren revertir, menguando además la individuación y por ende la autonomía. De ahí que, muchas veces, la categoría de sujeto-agente se torna formalmente declarativa más que efectivamente activa y base de derechos y garantías.

Se pueden identificar al menos dos niveles problemáticos: el formal-político-legal y el social-material o vincular (Arendt, 1957). Si al primero corresponde la responsabilidad de identificar los sesgos estructurales y legales (es decir, formales) cuya consecuencia –según Arendt– es la *segregación* de grupos de personas, toca al segundo la responsabilidad de revertir la *discriminación* a la que nos enfrentamos en la cotidianidad. En general, se ha trabajado sobre ambos ejes; en principio, porque las condiciones ideales de existencia en nada se parecen a las condiciones reales de acceso a

la justicia, la igualdad y el usufructo de los derechos. Los análisis que sustituyen el punto de vista de las categorías modernas –ilustradas– por otras deudoras del giro posmoderno contribuyen a despejar el sexismo (y otros "ismos") en el nivel de las prácticas discriminatorias. Pero, ni histórica ni actualmente, quienes denuncian el "fin" del modelo ilustrado están eximidos de reconocer que gracias a la tan mentada Ilustración, el sistema legal occidental en general, y el argentino en particular, incorporaron derechos y garantías específicos para las mujeres y las minorías.

Por su parte, la denuncia posmoderna de falogocentrismo, enfocada como está en el análisis del nivel discursivo, define con claridad los modos históricos de discriminación y exclusión de las mujeres que se esconden en los pliegues del lenguaje, lugar privilegiado de la inscripción de los sujetos. Incluso da cuenta de los modos de socialización que imprimen la dinámica cultural, la autoestima, el sistema de creencias y la capacidad crítica. Por tanto, se puede concluir que el patriarcado, como paradigma estructural, cambia de aspecto –en el sentido de la materialidad de sus prácticas y de su estilo epocal– pero conserva siempre la estrategia transhistórica y transcultural de la dominación: los significados sociales cambian, la dominación sobre mujeres y minorías sexuales continúa más o menos matizada o encubierta. Se sostiene como tal gracias a un conjunto de tácticas que le permiten mantener relaciones de dominio y de subordinación, donde el genérico de los varones "domina" al genérico de las mujeres (o lo feminizado).

Esto no exime; más bien obliga a reconocer que aún hoy, y a pesar de los esfuerzos sostenidos, el espesor cotidiano del discurso permite solo inscribir sesgadamente a los sujetos. Por ende, tanto el análisis estructural (sintáctico) como el discursivo (semántico) son necesarios y oportunos. En suma, ni se debe perder de vista la importancia de la ley y los marcos estructurantes, con su valor simbólico, ni la importancia de revisar la rémora de prácticas anacrónicas que persisten más allá de las importantes reformas legales de los últimos años. Aun cuando se considera que las prácticas no son un problema filosófico, cabría preguntarnos por qué no y cómo o por qué la filosofía se desvincula de sus responsabilidades al hacerlo. Pues si interesa la mayor democratización de la vida en democracia, ambos niveles deben ser tenidos en cuenta.

Flota aún, por lo tanto, la pregunta que Susan Moller Okin (1979) formulara hace ya muchos años: *la inclusión de las mujeres en los modelos teórico-políticos* (incluso gnoseológicos) *actuales,* ¿los democratiza o los hace estallar? (p. 15, mi tratucción). En esa dirección, Catharine MacKinnon publicó en 2006 una compilación que tituló en forma de pregunta: ¿Son humanas las mujeres? No era la primera vez que una mujer se formulaba un interrogante de ese tipo. Para MacKinnon, quien visitó nuestro país en el año 2010, la cuestión sigue vigente porque, como ella misma recuerda, en el curso de la historia las mujeres han sido definidas como miembros de alguna clase ambigua que se ubica en un espacio intermedio entre las "cosas" y los "humanos". Si bien esta afirmación suele chocar con nuestra sensibilidad del siglo XXI, una rápida mirada a la historia del pensamiento muestra cómo por siglos se

Catherine MacKinnon

las [nos] ha definido desde el punto de vista jurídico o bien como menores de edad o incapaces, o bien como propiedad de padres y maridos, salvo excepciones. Y ya se sabe que las excepciones son un modo de exclusión por excelencia, regidas por un ideal que muy pocas pueden alcanzar; quizá solo las reinas, las sabias o las santas. La jurista consideraba en 2006 que aún seguíamos más cerca de la calidad de cosa o propiedad de algún varón (o del Estado, o de la Iglesia) que de la calidad de persona humana en sentido pleno. Vale la pena revisar cuánto hemos avanzado y cuánto queda todavía pendiente.

Desnaturalizar los constructos políticos y mostrarlos como lo que son –construcciones colectivas de las estructuras que nos rigen– se torna un desafío fundamental para la filosofía en general y para el feminismo filosófico en particular. Pero no es un trabajo que esta disciplina pueda hacer sola: debe hacerlo con otras disciplinas y con las mujeres activas en las prácticas. Por eso, con su histórica voluntad de igualdad y de reconocimiento de derechos, el feminismo ha resultado a veces un compañero incómodo en la ruta de la filosofía tradicional. Incómodo, porque en su búsqueda de libertades individuales y de derechos igualitarios para las mujeres (y por extensión, para todas aquellas personas que han ocupado la posición "mujer" o que han sido socioculturalmente feminizadas) ha ido desplazando normas consuetudinarias de poder patriarcal, encubrimientos gestados ideológicamente y prebendas sociopolíticas compartidas por un número mínimo de miembros de la sociedad, en ejercicio de una máxima cuota de poder. En tales redes ha quedado atrapada la sociedad como un todo, así como los individuos que viven en ella, formando parte de una ideología legitimadora del sistema de dominación, la naturalización de los estereotipos, de las normas sociosexuales, de la división sexual del trabajo (y de las ganancias), de los mandatos basados en normas de congruencia sexogenérica, en códigos de honor y de honra, entre otros.

A modo de cierre provisorio, me interesa subrayar que si bien algunos modos patriarcales apelan a la fuerza, en general el patriarcado recurre a la persuasión y al consenso. Sienta las bases para la socialización de mujeres y de varones *sobre* las que se da cuenta de las diferencias de género como si se tratara de modos causales; como si las diferencias *naturales* o, más propiamente, las incapacidades *naturales* –y no inducidas– de las mujeres para alcanzar el modelo-varón que se presenta como rasero, les fuera ajeno. Desmontar este sutil aparataje implica una intensa labor política y epistémica, en la cual la promoción del conocimiento y la sensibilización social no son extrañas. Si Husserl proponía que la diferencia sexual era uno de los grandes temas de nuestra época, en sintonía con la afirmación heideggeriana de que cada época tiene una única idea obsesiva que desarrollar, entonces la idea obsesiva de nuestra época es sin duda la cuestión del sexogénero. Una idea única y obsesiva, desplegada en múltiples y variados niveles, capaz de mostrar la necesidad de aguzar la mirada filosófica sobre la construcción occidental del saber, la ontología y los derechos. Si aceptamos en la superficie emprender los desafíos de más democracia a la democracia e ideales igualitarios, buceando en la profundidad se hace necesario revisar antropologías y ontologías, hechos y epistemologías. De la misma manera, es preciso promover un espacio académico de formación, investigación, docencia, producción y promoción de conocimientos transformadores.

Con estas brevísimas pinceladas, que pretenden dar cuenta de las múltiples tareas y desafíos que la filosofía debe enfrentar, damos fin a este recorrido incompleto, fértil e ineludible. Si el feminismo filosófico es una estructura de la autoconciencia política de las personas y, por lo tanto, de reflexión sobre un conocimiento que es histórico, situado, contingente y en consecuencia sin garantías de veracidad, porque nos interroga en el presente y nos enfrenta a la inconmensurabilidad de las diferencias, entonces –como toda filosofía– es inconcluso y obliga a pensar en la simultaneidad de los efectos sociales, discursivos y simbólicos de posiciones potencialmente contradictorias que operan en las narrativas que habitamos.

Si esto es así, y precisamente por ello, tenemos *derecho a tener derechos* (Arendt) y a realizar el recorrido del horizonte último del filosofar que interpela en forma permanente a las teorías históricas y actuales desde lecturas críticas, a fin de contribuir a formular nuevas aristas y miradas sobre la diversidad de campos del saber filosófico. En ese trabajo, la revisión de los estereotipos de género y sus consecuencias se ha abierto paso en una dinámica que no solo supone el descorrimiento de los velos de la invisibilización, sino también de los factores que inciden directa e indirectamente en tales ocultamientos. La tarea continúa, compleja y desafiante.

Referencias bibliográficas

Abellón, M. P. (2017). *Las nociones de "existencia humana" y de "sujeto" en las filosofías de Simone de Beauvoir y Judith Butler a partir de sus recepciones de la* Phänomenologie des Geistes *(1807) de Hegel*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras (UBA) (inédita).

Agacinski, S. (1998). *Política de sexos*. Madrid: Taurus.

Agra, M. X. (1998). *Ecología y Feminismo*. Granada: Comares.

Alcoff, L. M. (*et al.*) (2006). *Identity Politics Reconsidered*. New York: MacMillan.

Alexiévich, S. ([2013] 2016). *La guerra no tiene rostro de mujer.* Buenos Aires: Pinguin Random House.

Alexiévich, S. ([2013] 2016). *Últimos testigos.* Buenos Aires: Pinguin Random House.

Amado, A. y N. Domínguez (1999). Diferencia sexual y nomadismo. Presentación de Rosi Braidotti. *Mora*, 5, 4-7.

American Psychiatric Association (2011). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). Washington: DC.

Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amorós, C. (comp.) (1995).*10 palabras clave sobre Mujer*. Navarra: EVD.

Amorós, C. (1997).*Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.

Amorós, C. (1998). Políticas del reconocimiento y colectivos bi-valentes. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* 1.

Amorós, C. (2009). Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo. *Investigaciones Filosóficas*, 9-27.

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon Press.

Annas, J. *(*1993). *The Morality of Happiness.* New York-Oxford: Oxford University Press.

Anzoátegui, M. y A. Barba (2016). Visibilización y análisis de la violencia contra la naturaleza y su feminización: el problema de la reapropiación contemporánea de la Pacha Mama. En Colanzi, I., Femenias, M. L. y Seoane, V. *Violencia contra las mujeres; la subversión de los discursos*. Rosario: Prohistoria.

Arendt, H. (1957). Little Rock. En *Tiempos modernos*. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (1993). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

Austin, J. (1962). *How to do Think with Words.* Oxford. (Traducción castellana (1982) Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones). Buenos Aires: Paidós.

AA.VV. (1980). *Questions Féministes* 7. Disponible en: www.jstor.org/stable/i40027092

AA.VV. (1981). *Questions Féministes* 2. Disponible en: www.jstor.org/stable/i40027101

Badinter, E. (1991). *O que é uma Mulher*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Barrancos, D. (1990). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principio de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto.

Barrancos, D. (1993). *Historia y género*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Barrancos, D. (1996). Mujeres de *Nuestra Tribuna*: el difícil oficio de la diferencia. *Mora*, 2, 125-143.

Barrancos, D. (2002). *Inclusión/exclusión. Historia con mujeres*. Buenos Aires: FCE.

Barrancos, D. (2006). *Las mujeres y sus luchas en la historia Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Defensa.

Barrancos, D. (2008). *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana.

Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo global*. Barcelona: Paidós.

Bellucci, M. y Theummer, E. (2018). *Desde la Cuba Revolucionaria: Feminismo y marxismo en Isabel Larguía y John Dumoulin*. Buenos Aires: Clacso.

Bergesio, L. (2015). Pueblos distantes, derechos universales y voces silenciadas en torno a un documental sobre los wichí. *Revista Española de Antropología Americana*, *45*(2), 477-498.

Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial (pp. 65-89). En Bidaseca, K. y Vazquez-Laba, M. (eds.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Bordo, S. (1990). Feminism, Postmodernism & Gender Scepticism. *Feminism/Postmodernism*, *145*, 144.

Braidotti, R. (1999). Diferencia sexual, incardinamiento y devenir. *Mora*, 5, pp. 8-17.

Braidotti, R. ([1994] 2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, R. (2013). *Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R. & J. Butler (1994). Feminism by Any Other Name. *Differences*, pp. 27-61.

Braidotti, R. (1994). Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze. En C. Burke, N. Schor & M. Whitford (ed.). *Engaging with Irigarary*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, R. (1992). Essentialism en E. Wright (ed). *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, R. ([2013] 2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* Routledge Press.

Butler, J. (1990a). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory (pp. 270-282). En Sue-Ellen Case (ed.). *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Butler, J. (1990b). Variaciones sobre sexo y género. En Benhabib, S. y Cornell, D. *Teoría feminista / Teoría crítica.* Valencia: Alfons el Magnànim.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter.* New York: Routledge.

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Rouledge.

Butler, J. (1998). Sexo y género en *El segundo sexo* de S. de Beauvoir. *Mora*, 4.

Butler, J. (2015). *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Cabral, M. (2014). Derecho a la igualdad. Tercera posición en materia de género. *Derechos Humanos*, III. Dirección Nacional del Sistema Argentino de Información Jurídica.

Cagnolati, B. y M. L. Femenias (comps.) (2010). *Simone de Beauvoir: las encrucijadas del otro sexo*. La Plata: Edulp.

Cantarella, E. (1991). *Según natura: La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal.

Carpentier, A. (1962). *El siglo de las luces*. Barcelona: Seix Barral.

Casale, R. (2010). Algunas coincidencias entre Sartre y Beauvoir sobre el método progresivo-regresivo. En Cagnolati, B. y M. L. Femenias. *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Edulp.

Casaús, M. (1998). *La metamorfosis del racismo en Guatemala.* Guatemala: Cholsamaj.

Castellanos, G. (2006). *Sexo, Género y mujeres: tres categorías en pugna*. Cali: Universidad del Valle.

Cavarero, A. (1989). L´elaborazione filosofica della differenza sessuale. *Actas de Memoria*.

Cavarero, A. (1995). Para una teoría de la diferencia sexual. *Debate Feminista*, 12.

Chodorow, N. ([1984] 1999). *The reproduction of mothering*. Berkeley: University of California Press.

Code, L. (2002). Narratives of Resposibility and Agency: Reading Margaret Walker´s Moral Understandings. *Hypatia, 17*(1), 156-173.

Combahee River Collective Statement (1977). Disponible en: http://historyisaweapon.com/defcon1/combrivercoll.html

Cordero Reiman, K. y Sáenz, I. (comp.) (2001). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte.* México: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes a través del Programa de Fomento a Proyectos y Conversiones Culturales.

Cornell, D. (2001). *En el corazón de la libertad*. Madrid: Cátedra.

Costera Meijer, I. & Prins, B. (1998). How bodies come to matter: An interview with Judith Butler en *Signs*, 23 (2).

Curiel, O. (2007a). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto *mujeres* (pp. 163-190). En Femenias, M. L. (comp.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*, vol. III. Buenos Aires: Catálogos.

Curiel, O. (2007b). Critique postcoloniale et practiques politiques du feminismo antiraciste. Qui a peur du postcolonial? Dénis et controverses. *Mouvements des idées et des luttes. La Découverte*, 51.

Curiel, O. y J. Falquet (2005). *El patriarcado al desnudo*. Buenos Aires: Brecha lésbica.

Curiel, O., Masson S. y J. Falquet (comps) (2005). Féminismes dissidentes en Amérique Latine et aux Caraibes. *Nouvelles Questions Feministes*, 24, 2.

Daly, M. (1978). *Gyn / Ecology. The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

Dalla Costa, M. y S. James, (1972). *Power of Women and the Subversion of the Community*. London: The Falling Wall Press.

Davis, A. (2004). *Mujer, raza, clase.* Madrid: Akal.

D´Eaubonne, F. (1974). *Le Féminisme ou la Mort.* Disponible en http://www.environmentandsociety.org/tools/keywords/francoise-deaubonnes-le-feminisme-ou-la-mort

De Beauvoir, S. (1950). *La force de l´âge.* París: Gallimard-Folio.

De Beauvoir, S. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (Trad. de F. J. Solero). Buenos Aires: Schapire.

De Beauvoir, S. (1964). *La fuerza de las cosas*. (Trad. de E. de Olaso). Buenos Aires: Sudamericana.

De Beauvoir, S. (1968). *El segundo sexo.* Buenos Aires: Siglo XX.

De Beauvoir, S. ([1944] 1972). *Pyrrhus et Cinéas.* París: Gallimard.

De Beauvoir, S. ([1947] 1972). *Pour une morale de l'ambiguïté*. París: Gallimard.

De Beauvoir, S. (1995). *¿Para qué la acción?* (Trad. de J. J. Sebreli). Buenos Aires: Leviatán.

De Lauretis, T. (2014). *Género y teoría queer*. Conferencia dictada en el Centro de la Cooperación, Buenos Aires. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=SY_5x0BdIFk

Del Castillo, R. (2005). El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío. Amorós, C. y de Miguel, A. (comps.). *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*. Tomo III, (pp. 61-119). Madrid: Minerva Ediciones.

Delphy, C. ([1975] 2001). *L`ennemi principal* 1. *Économie politique du patriarcat*, *L`ennemi principal, Penser le genre*. Paris. (Traducción parcial: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: LaSal-Edicions de les dones, 1985).

Delphy, C. (1995). El concepto de género. *Iniciativa Socialista, 36.*

De Miguel Álvarez, A. (2009). El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: la fuerza de los proyectos frente a *La fuerza de las cosas*. *Investigaciones filosóficas,* 121-136.

De Miguel Álvarez, A. (1994). *Cómo leer a John Stuart Mill*. Madrid: Júcar.

De Pizán, Ch. (1995). *La Ciudad de las Damas*. Madrid: Ediciones Siruela.

Derrida, J. (1968). *La diferencia / [Différance].* Bulletin de la Societé française de philosophie. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero de 1968. (Traducción de la Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS). Disponible en www.philosophia.cl

Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra.

Diderot, D. (1978). *Oeuvres* complètes. Paris: Hermann.

Di Segni, S. (2013). *Sexualidades: Tensiones entre la psiquiatría y los colectivos militantes*. Buenos Aires: FCE.

Durkheim, E. (1987). *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.

Eichler, M. (1988). *Non sexista Research Methods*. Boston: Allen & Unwin.

Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI, 2006). Guatemala.

Engels, F. (1992). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimiento de otro modo. *Tabula Rasa*, 1, 51-81.

Facio, A. (*et al.)* (2012). *Diccionario de la transgresión feminista.* Disponible en https://www.google.com.ar/search?source=hp&ei=okG2WujZIIKYwQTAwKPoDQ&q=+Facio%2C+A.+y+otras.+%282012%29+Diccionario+de+la+transgresi%C3%B3n+feminista%2C+pdf.+&oq=+

Feldman, S. (2002). *The scandal of the speaking body*. Stanford: Stanford University Press.

Felski, R. (1999). La Doxa de la diferencia. *Mora*, 5, 33-52.

Femenías, M. L. (1996). *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Femenías, M. L. (2000a). Lecturas sobre contractualismo: Pateman y la escena primitiva (pp. 85-98). En Ruiz, A. *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires: Biblos.

Femenías, M. L. (2000b). *Sobre sujeto y género*. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, M. L. (2002). Tres escenas del feminismo argentino. En Femenias, M. L. (comp.). *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, vol. 1 (pp. 50-72). Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, M. L. (2005). El feminismo postcolonial y sus límites. En Amorós, C. y De Miguel, A. (comps). *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Tomo III (pp. 153-213). Madrid: Minerva Ediciones.

Femenías, M .L. (2009). Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista. En Cagnolati, B. y M. L. Femenias (comp.). *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Edulp.

Femenias, M. L. (2011a). Feminismos Latinoamericanos: una mirada panorámica. *La manzana de la discordia*, *6*(1), 53-59.

Femenias, M. L. (2011b). *Sobre sujeto y género, (Re)lecturas feministas de Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.

Femenias, M. L. (2012). El ideal del "saber sin supuestos" y los límites del hacer filosófico. *Sapere Aude*, *3*(5), 7-31.

Femenias, M. L. (2013 [2007]). *El género del multiculturalismo*. Bernal: UNQ.

Femenias, M. L. (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*, T. LXX I, 2/3, 349-370.

Femenias, M. L. (2015). Una mirada desde Latinoamérica: Feminismos, Movimientos de Mujeres y Postcolonialidad. En Rodríguez Magda, R. M. (ed.) *Sin género de dudas*, (pp. 137-159). Madrid: Biblioteca Nueva.

Femenias, M. L. (2016). Esbozo del feminismo en América Latina. En Monte Rocha, M. A. (org.). *Feminismos Plurais*, (pp. 27-51). Fortaleza: Fábrica de Imâgens.

Femenias, M. L. (2017a). Algunos apuntes sobre Feminismos en America Latina. *Virtuajus, 2*(2), 48-73. Disponible en http://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus

Femenias, M. L. (2017b). Epistemología feminista: la falacia del conocimiento objetivo. Université de Toulouse Jean Jaurés. Disponible en Canal-U (Versión española): https://www.canalu.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/epistmologia_feminista_la_falacia_del_conocimiento_objetivo_maria_luisa_femenias.34761

Femenias, M. L., Cano, V. y Torricella, P. (comps.) (2013). *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Femenias, M. L. y Herrera, M. M. (2008). Los Derroteros de la Diferencia. *Revista Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*, *4*(4), 59-77.

Femenias, M. L. y Martínez, A. (comps.) (2015). *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*. La Plata: Editorial de la FaHCE.

Femenias, M. L., Martínez, A. y R. Casale (comps.) (2017). *Judith Butler fuera de sí: Espectros, diálogos y referentes polémicos.* Rosario: Prohistoria.

Femenias, M. L. y Ruiz, M. A. (2004). Rosi Braidotti, diferencia sexual y condición nómade. *Revista Escuela de Historia*, *1*(3), 63-83.

Femenias, M. L. y Soza Rossi, P. (2011). *Saberes situados/Teorías trashumantes.* La Plata: FaHCE.

Firestone, S. ([1970] 1976). *La dialéctica del sexo: argumentos para la revolución feminista*. Barcelona: Kairos.

Forenza, E. (2013a). *El materialismo histórico*. Conferencia presentada en el "Atelier Beauvoir", IAPh-Italia (Società Italiana delle Storiche). Departamento de Filosofía de la Universidad de Roma 3. Traducción de Luisina Bolla (uso interno de cátedra).

Forenza, E. (2013b). Femminismo e marxismo: Simone de Beauvoir lettrice de Engels. Disponible en: http://host.uniroma3.it/uffici/stampa/ecostampa/pdf/26G4/26G4BJ.PDF

Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Fraisse, G. (1989). *Musa de la razón*. Madrid: Cátedra.

Fraser, N. (1991). Usos y abusos de la teoría francesa del discurso. *Hiparquia*, 4. Disponible en: http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliv/usos-y-abusos-de-las-teorias-francesas-del-discurso-para-la-politica-feminista

Fraser, N. (1997 [1995]). *Iustitia Interrupta*. Colombia: Universidad de Los Andes.

Fraser, N. (2008). *Escalas de Justicia.* Barcelona: Herder.

Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal.* Madrid: Traficante de sueños.

Freud, S. (1918 [1914]). *De la historia de una neurosis infantil.* En *Obras completas,* volumen XVII. Buenos Aires: Amorrortu.

Friedan, B. (2016). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.

Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice, Power and the ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

García Meseguer, A. (1994) *¿Es sexista la lengua española?* Barcelona: Paidós.

Gioscia, L. (2018). Injusticia epistémica in(corpo)rada. En Femenias, M. L. y Novoa, S. M. (comps.). *Mujeres en el laberinto de la justicia*. Rosario: Prohistoria.

Goldberg, S. (1973). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.

González Suárez, A. (1999). *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón.* Madrid: Ediciones Clásicas.

Greer, G. (1970). *The Female Eunuch*. London: Paladin.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.

Hartmann, H. ([1979] 1987). El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista. *Cuadernos del Sur,* nº 6.

Hegel, G. W. G. (2004). *Fenomenología del Espíritu* (trad. de W. Roces). México: FCE.

Heidegger, M. (1968). *De la esencia del fundamento*. Caracas: UCAB.

Heidegger, M. (1990). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Hernando, A. (2012). *La fantasía de la individualidad.* Buenos Aires: Katz.

Héritier, F. (1996). *Masculino /Femenino: El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Hirsh, E. & Olson, G. (1995). "Je – Luce Irigaray. (An Interview)". *Hypatia*, *10*(2), 93-114.

hooks, b. ([1981] 2015). *Ain't I a Woman? Black women and feminism.* New York-London: Rouledge.

hooks, b. (1984). *Black Women: Shaping Feminist Theory,* Feminist Theory from Margin to Centre. South End Press.

hooks, b. y otras (2004). Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de sueños.

Huacúz, G. (2016). ¿Cuáles son los "cuerpos que importan" en la UAM-X? Reportaje por *Translúcido*. Disponible en https://www.laquearde.org/2016/07/20/cuerpos-que-importan-por-translucido/

Husserl, E. (2002). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. y estudio preliminar de Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.

Illich, I. (1971). *Deschooling Society*. New York: Harper and Row.

Irigaray, L. (1974 [1978; 2013]). *Speculum*. (Traducción *Espéculum. Espejo de la otra* mujer). Madrid: Ariel.

Irigaray, L. (1984). *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Les éditions de Minuit.

Irigaray, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre; El otro género de la naturaleza; Otro modo de sentir.* Barcelona: LaSal.

Jaggar, A. (1983). *Feminist Politicas & Human Nature*. Oxford: Minneapolis Rowman & Littlefield.

James, S. (1972). *Sex, race and class.* London: Crossroads.

León, S. (2011). François Poullain de la Barre: filósofo feminista y cartesiano *sui generis*. *Éndoxa*, 27, 37-54.

Lieberman, Ch. (2017). The essential Audre Lorde. En *Writing on Glass Femcyclopedia.* Disponible en https://www.writingonglass.com/audre-lorde/

Lima Costa, C. de (2002). Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas. En Femenias, M. L. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos.

Lobato, M. (2001). Voces subalternas de la memoria. *Mora*, 7, 149-157.

Lobato, M. (2002). El movimiento feminista y la situación de la mujer en palabras de Elvira López. *Mora,* 8, 101-114.

Lobato, M. (2007). *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*. Buenos Aires: Edhasa.

Lobato, M. (2009). *Historia con Mujeres / Mujeres con historia*. Universidad de Buenos Aires, CD-rom.

Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.

Longhi, R. (1916). *Gentileschi, padre e figlia* en *Opere complete I, Scritti giovanili 1912-22.* Florencia: Sansoni.

Lopes Louro, G. (1987). *Prendas e Antiprendas. Uma escola de Mulheres.* Brasil: Editora Da Universidade, Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul.

Lopes Louro, G. (2004). *Um Corpo estranho*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

López Pardina, T. (1994). El feminismo de Simone de Beauvoir. En Amorós, C. (coord.). *Historia de la teoría feminista*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

López Pardina, T. (1998). *Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX*. Málaga: Instituto de la Mujer.

Lorde, A. (1984). *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefing Difference* (pp. 114-123) en *Sister Outside*, *Essays and Speeches*. Freedom Crossing Pres.

Lorde, A. (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita Ediciones.

Lorde, A. (1968). *The First Cities*. New York City: Poets Press.

Lorde, A. (1970). *Cables to Rage.* London: Paul Breman Press.

Lorde, A. (1972). *From a Land Where Other People Live*. Broadside: First Editions Edition.

Lorde, A. (1974). *New York Head Shop and Museum.* Broadside: First Editions Edition.

Lorde, A. (1976). *Coal*. New York: W. W. Norton & Company.

Lorde, A. (1978). *The Black Unicorn.* New York: W. W. Norton & Company.

Lugones, M. (1994). Purity, Impurity, and Separation. *Signs,* 19, 2.

Lugones, M. (2003). *Pilgrimages / Peregrinajes. Theorizing coalition against multiple oppressions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Lugones, M. (2010). Towads a Decolonial Feminism. *Hypatia, 25*(4), 742-759.

MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.

MacKinnon, C. (2006). *Are Women Human?* Massachusetts: Harvard University Press.

Mathieu, N.-C. ([1970] 1991). Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe. *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes.

Mathieu, N.-C. (1985). Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie. *L'arraisonnement des femmes: essais en anthropologie des sexes*, 169-245.

Mazariegos, D. (2010). *Trajetória e resistência: uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais maias da Guatemala nas duas últimas décadas (1988-2008).* Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduaçao, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia y Ciências Humanas. (Inédita).

Mazariegos, D. (2011). Resistencia y transgresión: prácticas discursivas de las mujeres intelectuales mayas de Guatemala en las últimas décadas. En Femenias, M. L. (coord.). *Panorama del feminismo en América Latina*. *Labrys,* 20. Disponible en: www.unb.br/ih/his/gefem/labrys%2018/entrevistas/mluisa.htm

Menzio, E. (2004) (ed.). *Artemisia Gentileschi, Lettere precedute da Atti di un processo di stupro.* (E-book) Milán.

Merchant, C. (1983). *The death of nature*. San Francisco: Harper One.

Merton, R. K. (2002). La división del trabajo social de Durkheim. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99.

Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui (pp. 201-212). En Mato, D. (ed.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder.* Caracas: Clacso.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son & Burn.

Millett, K. (1970). *Sexual Politics.* London: Verso.

Millett, K. (1969). *Política Sexual.* Madrid: Cátedra.

Miyares, A. (2003). *Democracia feminista.* Madrid: Cátedra.

Moller Okin, S. (1979). *Women in Western Political Thought.* London: Virago.

Moller Okin, S. (1989). *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books.

Monte Rocha, M. A. (org.) (2016). *Feminismos Plurais*. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora.

Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Moreno Sardá, A. (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Barcelona: LaSal.

Moreno Sardá, A. (1990). Las mujeres también podemos asumir el arquetipo viril. *Hiparquia,* 61-63.

Morey, P. y Boria, A. (eds.) (2010). *Teoría Social y Género: los dilemas teóricos contemporáneos.* Buenos Aires: Catálogos.

Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.

Muraro, L. (1997). *El final del patriarcado*. Barcelona: La llibreria de les dones.

Nicholson, L. (1992). La genealogía del género. *Hiparquia* V. Disponible en: http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/

Nzegwu, N. (*et al.*). (2016). *Symposium* "How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy?". *Journal of World Philosophies* 1(1). Disponible en: https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/issue/view/21

Nuño Gómez, L. (2010). *El mito del varón sustentador*. Barcelona: Icaria.

Offen, K. (1991). Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo. *Historia Social,* 9, 103-135. (Traducción de Marisa Fernández Garrayo).

Oliva Portolés, A. (2005). La toría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Facón. En Amorós, C. y A. de Miguel (comps.). *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización*, vol. 2. Madrid: Minerva Ediciones.

Olsen, F. (2000). El sexo del derecho (pp. 25-42). En Ruiz, A. E. C. (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico.* Buenos Aires.

Oria, P. (2007). Affidamento. En Gamba, S. (*et al.*). *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Biblos.

Osborme, R. (1996). ¿Son minoría las mujeres? *Isegoría*, 14.

Osborne, R. (2005). Debates en torno al feminismo cultural. En Amorós, C. y A. de Miguel (comp.). *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización, vol. 2*. Madrid: Minerva Ediciones.

Oyewumi, O. (2002). Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the Challenge of African Epistemologies. Disponible en https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf

Pateman, C. ([1988] 2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.

Perkins Gilman, C. (1911). *The Man-Made World*. *Our Androcentric Culture*. Disponible en: https://www.gutenberg.org/files/3015/3015-h/3015-h.htm

Pernoud, R. (1995). *Christine de Pizán*. Barcelona: Medievalia.

Platón. *República*, VII, 514 a ss.; *Speculum*, 2da. Parte, pp. 301 ss.

Platón. *Teeteto* 148 e - 151 d.

Plogger, O. (1993). *El camino del pensar en Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

PNUD *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. Guatemala. Naciones Unidas.

Preciado, B. [P.] (2012). Historia de una palabra. Disponible en http://paroledequeer.blogspot.com.ar/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html

Preciado, B. (2002). *Manifiesto contrasexual.* Madrid: Opera Prima.

Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Barcelona: Paidós.

Puleo, A. (1992a). Una cristalización políticosocial de los ideales ilustrados: Los *Cahiers de Doleance* de 1789. En *Actas del seminario permanente de Feminismo e Ilustración (1988-1992)* (pp. 149-156). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Puleo, A. (2002). Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo: feminismo y ecología. *El Ecologista,* 31.

Puleo, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical en EE. UU. En Amorós, C. y A. de Miguel (comp.). *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización*, vol. 2. Madrid: Minerva Ediciones.

Puleo, A. (2008). Libertad, Igualdad y sostenibilidad. *Isegoría,* 38, 39-59.

Puleo, A. (2011 a). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

Puleo, A. (2011 b [1987]). *La ilustración olvidada*. Barcelona: Anthropos.

Puleo, A. (2015). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdéz.

Puleo, A. (2017). Colette Guillaumin, socióloga feminista. In memoriam. Disponible en: https://aliciapuleo.blogspot.com/2017/05/colette-guillaumin-sociologa-feminista.html

Quijano, A. (2000a). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales.

Quijano, A. (2000b). ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 6*(1), 37-45.

Ramos-Rosado, M. (2003). *La mujer negra en la literatura puertorriqueña*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.

Ramos-Rosado, M. (2011). *Destellos de negritud*. Santo Domingo: Isla Negra.

Ramos-Rosado, M. (2005). La mujer negra en la literatura puertorriqueña. En Femenias, M. L. *Perfiles del feminismo iberoamericano* (pp. 57-68). Buenos Aires: Catálogos.

Rich, A. (1986). *Nacemos de mujer*. Madrid: Cátedra.

Rich, A. ([1980] 1996). *Heterosexualidad compulsiva y existencia lesbiana*. *Duoda*, 10.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oppressed But Not Defeated: Peasant Struggles Among the Aymara and Quechua in Bolivia*, 1900-1980. Ginebra: UNRISD.

Rivera Cusicanqui, S. (1988). Los artesanos libertarios y la ética del trabajo. *Taller de Historia Oral Andina.* La Paz.

Rivera Cusicanqui, S. (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Rivera Cusicanqui, S. (2002). *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista u opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.

Rivera Cusicanqui, S. (2012a). *Oralidad e ideología étnica en los Andes*. Santiago de Chile: Unidad de Comunicaciones FACSO.

Rivera Cusicanqui, S. (2012b). *Taller de Historia Oral Andina*. Disponible en: http://www.2012/06/08/thoa-taller-de-historia-oral-andina

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Entrevista de V. Gago. *Revista Anfibia*. Disponible en: http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo interno/#QJGMc9RN.dpuf

Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, S. (1977). *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz.

Rojas, E. y Cuesta, M. (2017). *Conversaciones con Nancy Fraser*. Buenos Aires: UNSAM-Biblos.

Romero, C. (1995). Artemisia Gentileschi. *Arte, Individuo y Sociedad*, 7, 73-81.

Rousseau, J. J. (1979). Escritos de combate. En *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Madrid: Alfaguara.

Rubin, G. P. ([1975] 1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo. *Nueva Antropología*, VIII, 30.

Santa Cruz, M. I. (1988). Justicia y género en Platón. *Hiparquia*. Disponible en: http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volv/numeros/voli/sumario

Santa Cruz, M. I. (*et al.*) (comp.) (1994). *Mujeres y Filosofía*, vol. 1 y 2. Buenos Aires: CEAL.

Sartre, J. P. (1943). *L´être et le néant*. Paris: Gallimard.

Sartre, J. P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Sawicki, J. (1991). *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*. Londres-Nueva York: Routledgde.

Schutte, O. (1998). Latin America. En A. M. Jaggar & I. M. Young (eds.) *A Companion to feminist philosophy* (pp. 87-95). Malden: Blackwell.

Schutte, O. (2002). Dependency work, women, and the global economy. En E. F. Kittay & E. K. Feder (eds.). *The subject of care: feminist perspectives on dependency* (pp. 138 -158). Lanham: Rowman & Littlefield.

Schutte, O. (2007). Postcolonial feminisms: Genealogies and recent directions. En L. M. Alcoff & E. F. Kittay (eds.) *The Blackwell guide to feminist philosophy.* Malden: Blackwell.

Scott, J. (1999). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Navarro y C. Stimpson (comp.). *Sexualidad, Género y Roles sexuales* (pp. 165-176). Buenos Aires: FCE.

Shiva, V. (1988). *Staying Alive.* London: Zed Books.

Soza Rossi, P. (2016). La violencia de la desvalorización del trabajo doméstico y de cuidado. Aportes a su visibilidad. En Colanzi, I., Femenias, M. L. y Seoane, V. *Violencia contra las mujeres: la subversión de los discursos*. Rosario: Prohistoria.

Spadaro, M. (2002a). Diálogo con Elvira López: educación para las mujeres, un camino hacia una sociedad más justa. En Femenias, M. L. (comp.) *Perfiles del feminismo Iberoamericano* (pp. 50-72), vol. 1. Buenos Aires: Catálogos.

Spadaro, M. (2002b). Elvira López y su tesis *El movimiento feminista*. *Mora,* 8, 93-100.

Spadaro, M. (2005). La Ilustración: un triste canto de promesas olvidadas. *Actas de las Vº Jornadas de Investigación en Filosofía*, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. CD-Rom.

Spadaro, M. y M. L. Femenias (2000). Mujer y Ecología ¿Una relación según natura?: Entrevista a Karen Warren. *Mora,* 6, 127-131.

Sterling, A. (1985).*The myths of Gender.* New York: Harper Collins.

Tabet, P. (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.

Tabet, P. (2005). *La grande arnaque*. Paris: L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.

Tabet, P. (2018). *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género.

Tarducci, M. (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichi. *Boletín de Antropología y Educación,* 4, 5, 7-13.

Thiebaut, C. (1998). *Conceptos fundamentales de Filosofía.* Madrid: Alianza.

Thomas, A. L. (1989). *Qu´est-ce qu´une femme*. Paris: P.O.I.

Tzul Tzul, G. (2011). Pueblos indígenas y el buen vivir: una reflexión biopolítica. En Femenias, M. L. y Soza Rossi, P. (comp.) *Saberes situados/Teorías trashumantes.* La Plata: FaHCE.

Valladares de la Cruz, L. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales. *Alteridades*, *18*(35), pp. 47-65.

Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores.* Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.

Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Careaga, G. (ed.) *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad*. México. Disponible en: http://www.ilef.com.mx/memorias%20sexualidad.%20lilia%20monroy.pdf

Viveros Vigoya, M. (2009). Entrevista a Mara Viveros. Disponible en: http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Mara%20Viveros%20Vigoya.pdf

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista, Debate Feminista 52,* pp. 1–17.

Vlastos, G. (1989). Was Plato a feminist? *Times Literary Supplement* # 4485.

Waithe, M. (1987). *A History of Women Philosophers*, vol. 1. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Warren, K. ([1996] 2003). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria.

Warren, K. (ed.) (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indianapolis: Indiana University Press.

Weinbaum, B. (1984). *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: EGALES.

Wollstonecraft, M. (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer.* Madrid: Cátedra.

Young, I. M. (2000). *La Justicia y las políticas de la diferencia.* Madrid: Cátedra.

Yuval-Davis, N. (2010). Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo. En Bastida Rodríguez, P; Rodríguez González, C. y Carrera Suárez, I. (coords.) *Nación, Diversidad y género: Perspectivas críticas* (pp. 64-86). Barcelona: Anthropos.

Referencias de autora

María Luisa Femenias

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesora Distinguida en la Universidad de Buenos Aires y Profesora Consulta en la Universidad Nacional de La Plata. Obtuvo el título de Doctora *Honoris Causa* en la Universidad Nacional de Córdoba y la mención *Premio Konex a la Trayectoria Académica (2006-2016)*.

Durante varios años dictó la materia *Antropología Filosófica* (FaHCE, UNLP) y actualmente, se desempeña como profesora titular de la cátedra de *Género y Derechos Humanos de las Mujeres* (FCJyS, UNLP), además de ser titular de la materia *Filosofía Política Contemporánea: Cuestiones de género* (UNQ). Ha sido profesora visitante en numerosas universidades del país y del exterior (entre otras en las de Berkeley, Jean Jaurés, Perugia, Diderot, Les Lumièrs, Complutense de Madrid, Málaga, UAM).

Fue Directora y co-fundadora del *Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género* con sede en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (FaHCE, UNLP). A su vez, en la misma institución fundó la *Especialización en Educación en género y sexualidades*, de la que fue directora en el periodo 2012-2017. Fue co-editora de la Revista *Mora* con asiento institucional en la Universidad de Buenos Aires.

Ha dirigido equipos de investigación y tesis de maestría y doctorado. Cuenta con múltiples publicaciones, de las que se destacan: *Sobre Sujeto y Género. (Re)lecturas feministas de Beauvoir a Butler* ([2000], 2011); *Perfiles del feminismo iberoamericano* (2002, 2005, 2007); *El género del multiculturalismo* ([2007], 2013) y la colección *Los ríos subterráneos* (2013-2018) de seis volúmenes sobre violencia contra las mujeres. Ha publicado trabajos sobre la filosofía de Judith Butler como *Judith Butler: una introducción a su lectura* (2003) y (en colaboración) *Judith Butler, su filosofía a debate* (2013) así como *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, (2015); *Judith Butler fuera de sí* (2017). Por último, ha publicado *Antropología filosófica (para no filósofos)* (2016) y numerosos artículos en revistas especializadas de circulación internacional.

Itinerarios de teoría feminista y de género.

Algunas cuestiones histórico-conceptuales

María Luisa Femenías

Itinerarios de Teoría Feminista y de género es una obra introductoria, pero sólida, sobre las distintas corrientes históricas y actuales del feminismo filosófico y de la teoría de género, su desarrollo conceptual y su impacto social y teórico. En un lenguaje claro, el libro articula no solo las etapas históricas de reconocimiento y expansión de los derechos de las mujeres, sino la creación de un conjunto de categorías comprensivas que permiten evaluar sus logros y carencias, inscriptos en una cartografía general de los derechos. Desde distintas posiciones filosóficas, se revisan los orígenes de los grandes movimientos reivindicativos, a los que sitúa en una línea de tiempo y una geografía que no deja de lado la periferia de los feminismos en América Latina. El texto problematiza tanto el concepto de "mujer" como el de "género" y los atraviesa según intersecciones de "clase", "etno-raza" y "opción sexual". Sin pretender ser exhaustiva, sino indicativo de zonas que deben seguir siendo exploradas críticamente, la obra ofrece una mirada crítica de los senderos que la filosofía feminista y la teoría de género han transitado, sus vínculos más fructíferos y sus desafíos más radicales. Por último, las ilustraciones que se incluyen gracias a la tecnología disponible, alientan una dinámica especial para quienes entren en contacto con una obra que, además, puede leerse ordenadamente tal como se la presenta, o simplemente siguiendo los propios intereses.

PGD eBooks
Colección PGD eBooks

Universidad Nacional de Quilmes