



Retos y aportes feministas

# ¿DEBEMOS CONTINUAR HABLANDO DE FEMINISMOS?

Carme Molet Chicot / Olga Bernad Caveró

Universitat de Lleida

## Resumen:

Conseguidos en Occidente algunos derechos para las mujeres y otros colectivos sexuales subalternos, la dificultad de alterar las relaciones jerárquicas respecto a los sexos y a las sexualidades, ha empujado a los feminismos a desarrollar nuevos puntos de enfoque, adoptando unos criterios más globales sobre la transformación social. Este artículo enfoca algunas de las aportaciones del pensamiento feminista a la mejora social y a la preservación de la vida, desde sus experiencias de lucha, desde su mirada caleidoscópica y compleja, y desde sus prácticas regenerativas.

## Palabras clave:

Feminismos, lógica de la vida, objetividad feminista, imaginarios, resistencia.

## Abstract:

Certain rights for women and other subordinated sexual groups have been achieved in Western countries. However, the difficulty of altering the hierarchical relationships as far as gender and sexuality are concerned, have pushed feminisms towards new approaches of study, adopting more global criteria for social transformation. This article focuses on some of the contributions of feminist thought on social improvement and life preservation, from its experiences of struggle, from complex and kaleidoscopic insight, and, lastly, from its regenerative practices.

## Key words:

Feminisms, logic of life, feminist objectivity, imaginary, resistance.

Recibido: 16/11/2015

Aceptado: 24/11/2015

## 1. INTRODUCCIÓN

Muchos son los cambios acaecidos en la historia del movimiento feminista y en sus coordenadas de pensamiento desde sus inicios sufragistas hasta la aparición de los postfeminismos y de la teoría *queer*. A finales de los años 80, algunas perspectivas feministas proponen una lectura renovadora de la identidad sexual; estas nuevas definiciones afectaran a la teoría feminista puesto que implican la reformulación política del mismo sujeto del feminismo. Teresa de Lauretis (2000) introduce el concepto de tecnologías del género (a partir del concepto de *tecnología del sexo* de Foucault), pensadas como dispositivos que promueven las representaciones de género y su misma constitución. Por su parte, Judith Butler (2001, 2002) ofrece una visión ficcional del género, presentándolo como efecto performativo de una repetición de actos que acaban naturalizándose. El término mujer como sujeto de la lucha feminista se va debilitando en aras de la "posibilidad" de trascender el género. El feminismo se fracciona ante sus diferencias (de clase, étnicas, sexuales) y aprende a verlas como parte de su copioso legado. A la luz de estas aportaciones y a raíz de los avances legislativos acaecidos en contextos occidentales a lo largo del S XX, empezamos el nuevo siglo imaginando un nuevo sujeto feminista, más virtual que real, mientras la categoría "mujer" a la antigua usanza todavía seguía marcando muchos de nuestros cuerpos. Un como si llegar a entender la teoría y llegar a aceptar la paradoja del sujeto femenino-feminista, conllevara de manera automática la aparición de nuevos sujetos deseantes. Al mismo tiempo, en gran parte de los espacios educativos, y también en las Facultades de formación del profesorado, un sujeto neutro y asexuado continuaba en el centro de los currículos escolares (Olga Bernad y Carme Molet, 2014) y, por consiguiente, contribuyendo a la reproducción social del orden establecido.

En algunos sectores se pensó, además, que los feminismos eran cosa de las "otras", buenos para las migrantes y otras mujeres de vidas remotas, pero alejados de nuestra realidad de mujeres profesionales del S. XXI. Todavía hoy, si bien en menor medida, vivimos al margen de las evidencias estadísticas que nos muestran que el patriarcado sigue operando también en Occidente, nutriéndose y nutriendo el neoliberalismo. Cuando lo cierto es que, a pesar de algunas reformas legislativas, las frecuentes crisis sistémicas y las duras reformas llevadas a cabo en beneficio de las corporaciones, han interrumpido tanto los sueños de progreso del feminismo ilustrado como los imaginarios cargados de promesas de futuro de los postfeminismos. Tal como señala Remedios Zafra (2015), asoladas por la crisis económica y sobrecogidas ante un retroceso en derechos que considerábamos ganados, si antes podíamos permitirnos especular sobre figuraciones alternativas y sujetos posthumanos (sujetos nómadas, ciborgs y netianas, entre otras) porque queríamos construir "futuro", ahora el mundo nos deriva a reconquistar el "pasado", a

negociar la urgencia del trabajo y la precariedad, a salvaguardar migajas del espacio público, a medir meticulosamente nuestras posibilidades en aras de la sostenibilidad de los cuerpos y de las vidas. Porque de acuerdo con esta autora, “Abruptamente, hemos recordado que ninguna ganancia reciente está garantizada y que los tiempos que hablan de futuro y de pasado son engañosos, pueden irse o volver de pronto” (Zafra, 2015: 2).

Así pues, no decimos nada nuevo si afirmamos que las mujeres concentran el mayor grado de pobreza, exclusión y violencia en el corazón del mundo globalizado, incluso en los países occidentales podemos resaltar el carácter efímero, breve y reversible de los logros obtenidos en cuanto a conseguir los derechos políticos institucionales. Éstas son buenas razones para seguir luchando por unos valores, por unos derechos y por una justicia social que nunca se consigue de forma definitiva, entre otras cosas, porque continuamente mudan desigualdades, opresiones, hegemonías y contextos. Ahora bien, si queremos cambiar las dinámicas, los feminismos, una vez más, deben ampliar sus puntos de enfoque. El tema ya no es solamente ensanchar los márgenes de libertad de las mujeres y de otros colectivos subalternos, ni apostar por subjetividades nómadas y múltiples –todo y que debemos seguir haciéndolo– ahora se trata además de explorar qué pueden aportar los feminismos a la mejora social y a la preservación de la vida, en cada uno de los rincones del mundo globalizado. En este sentido, los saberes feministas se deben seguir activando, para ser usados como herramienta específica en aras de llevar a cabo análisis situados e incardinados, dirigidos a la transformación del tejido social. Dar una dimensión filosófica o cultural a los problemas, es lo que han estado haciendo algunas teóricas y artistas feministas desde los años 70, para hilar más fino en la articulación de las diferencias y en la comprensión y el rechazo de las exclusiones. Ahora bien, todo este trabajo debe ser recuperado y ampliado para que podamos lidiar con los grandes problemas a los que hoy nos enfrentamos. Los retos son enormes. Como Nancy Fraser (2014) señala, estamos atravesando una crisis capitalista de gran calado sin una teoría crítica capaz de aclararla adecuadamente, puesto que la crisis actual no encaja en los modelos habituales que hemos heredado. Esta crisis “tiene múltiples dimensiones, y no solo abarca la economía oficial, incluidas las finanzas, sino también fenómenos «no económicos» como el calentamiento planetario, las «carencias de cuidado» y el vaciado del poder público en todas las escalas” (Fraser, 2014: 58).

Analizaremos a continuación algunas de las cuestiones básicas aportadas por el pensamiento feminista, consideradas de gran relevancia para el pensamiento contemporáneo en la medida que irradian otras posibilidades de transformación social: las relativas al trabajo afectivo y reproductivo, en cuanto desafían la mecánica del capitalismo neoliberal y amplían la lógica de la vida; las referidas a la objetividad feminista y a los imaginarios virtuales, que extienden los límites de la imaginación y

del pensamiento; y las que tienen a ver con la relación entre vulnerabilidad y resistencia, que inciden en cómo nos pensamos en la interdependencia.

## 2. LOS FEMINISMOS Y LA LÓGICA DE LA VIDA

De acuerdo con Nancy Fraser (2014), la separación institucional entre la producción económica y la reproducción social es constitutiva del capitalismo, “una separación sexista que establece formas de dominación masculina específicamente capitalistas” (p. 71); ahora bien, tal como explica esta autora, este hecho permite también la explotación capitalista de la fuerza de trabajo y su modo de acumulación consustancial. Porque el capitalismo, por mucho que trate sus relaciones sociales estructurales como si fuesen económicas, es algo más que una economía. Fraser demuestra que en el capitalismo –y por supuesto también en su versión neoliberal– las mismas características económicas que se destacan en un primer plano, dependen de unas condiciones no económicas que existen de fondo. Y en este sentido, este fondo (omitido en la mayoría de los debates sobre cómo salir de la crisis y cómo mantener a flote las economías “nacionales”) es de una importancia estructural. La posibilidad misma del sistema capitalista obedece a las tres condiciones básicas que lo constituyen: la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político. En palabras de Nancy Fraser (2014):

“Un sistema económico definido por la propiedad privada, la acumulación de valor autoexpansiva, mercados de trabajo libre y otros insumos importantes para la producción de mercancías, y por la asignación del excedente social por el mercado, se hace posible por tres condiciones de fondo cruciales, relacionadas respectivamente con la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político” (p. 69).

Es por este motivo que la autora nos propone conectar la perspectiva marxista con la feminista, la ecológica y las teóricas políticas (teórica estatal, colonial/poscolonial y transnacional). Si la tensión clave del sistema capitalista en su versión neoliberal, radica en la lógica del capital enfrentada a la lógica de la vida, desplazar el debate desde los mercados a los procesos que sostienen la vida y enfocar el sistema reproductivo históricamente invisibilizado, es una importante contribución a la comprensión de la sociedad contemporánea. María Ruido (2007) destaca la relevancia que algunas teorías feministas y posiciones *queer* han tenido y tienen en la actual composición del pensamiento y de las prácticas políticas contemporáneas.

“En sus análisis, estas mujeres no sólo subrayan la existencia de toda una serie de actividades (normalmente realizadas por mujeres) devaluadas y condenadas a la invisibilidad, a la gratuidad ya la categoría de no-trabajo, sino que también insisten en la necesidad de poner en el centro de la cuestión económica la lógica de la sostenibilidad en vez de la lógica de la acumulación” (Ruido, 2007: 16).

En un sentido similar, Montserrat Galcerán (2011) señala la contribución de algunas feministas a la consideración social de ámbitos del vivir antes reservados a la esfera privada, especialmente todo lo relacionado con la conservación y la reproducción de la vida, incluidos el cuerpo y la sexualidad. Se refiere a la manera como conceptos filosóficos clásicos, como los de la naturaleza y la vida (marcados anteriormente con una aureola de misterio y impenetrabilidad) son utilizados por la teoría feminista en un sentido diferente; dejan de ser considerados como algo natural para ser tratados como procesos sociales que requieren tareas determinadas y políticas específicas. La filosofía de Rosi Braidotti (2009) es un buen ejemplo de ello, pone la vida (bios / zoé) en el centro de toda epistemología, una idea de vida que fluye entre los cuerpos y los seres vivos, y que no pertenece a nadie: "La vida que alienta en mí no lleva mi nombre, yo la habito como en un tiempo compartido" (p. 343). Desde una óptica vitalista, Braidotti (2005, 2009) coloca la sostenibilidad como fundamento de supervivencia en el actual escenario de la globalización.

Tal como hemos mencionado, la acumulación capitalista se continúa alimentando de una inmensa cantidad de trabajo no remunerado y de la devaluación sistemática del trabajo reproductivo, lo que se traduce también en la desvalorización de grandes sectores del mundo proletario relacionados con este tipo de trabajo. Ni que decir de la utilización de mujeres migrantes de otras zonas pobres del planeta, para abastecer sectores productivos y reproductivos devaluados en Occidente. Silvia Federici (2013) nos ofrece un interesante análisis del capitalismo, relacionando el trabajo asalariado y el reproductivo, desde una perspectiva de género. Su perspicaz análisis de estos aspectos pone en entredicho los realizados por otros reconocidos teóricos. Federici se ocupa de teorizar sobre el trabajo doméstico, un tipo de tareas reproductivas tradicionalmente adjudicadas a las mujeres, que, a pesar de los cambios acaecidos en el sistema capitalista, nunca han sido industrializadas. Es muy adecuada la crítica que lleva a cabo respecto a las nociones de trabajo afectivo de Negri y Hardt (2000). Lo que estos autores ven como una forma de trabajo más creativa y autónoma (comparada a la anterior cadena de montaje fordista), Federici la identifica como una tarea mecánica y alienante:

“Las relaciones que se dan entre camareras o dependientes y clientes,

entre niñeras y los niños que cuidan, entre enfermeras o celadores y pacientes de los hospitales, no son productoras espontáneas de «lo común». En el puesto de trabajo neoliberal, donde la falta de personal hace que los acelerones estén a la orden del día y la precariedad genera altos niveles de inseguridad y ansiedad, el trabajo autónomo es más propicio a las tensiones y a los conflictos que al descubrimiento de los comunes. De hecho es una ilusión creer que en un régimen laboral en el que las relaciones laborales están estructuradas en beneficio de la acumulación, el trabajo pueda tener un carácter autónomo, estar autoorganizado y escapar a mediciones y cuantificaciones” (Federici, 2013: 200).

Silvia Federici propone la colectivización del trabajo reproductivo y pone en el centro del análisis económico las experiencias colectivas y las luchas que las mujeres han acumulado en relación a la invisibilidad del trabajo doméstico, una historia que es parte esencial de la resistencia al capitalismo. Lo cual no quiere decir naturalizar el trabajo doméstico como una vocación femenina, sino mostrar el rechazo a la obliteración de estos hechos, y destacar la relevancia de contemplar todos estos aspectos, dado que obviarlos debilita una teoría que pretende ser transformadora.

Por lo demás, y de acuerdo con Nancy Fraser (2014), lo que se considera propio de una lucha anticapitalista es mucho más extenso de lo que tradicionalmente se había supuesto. Para esta autora, todas las condiciones “de fondo” indispensables para la explotación de los trabajadores se convierten en focos de conflicto en la sociedad capitalista, “No solo las luchas entre el trabajo y el capital en el punto de producción, sino también las luchas por los límites relativos a la dominación de género, la ecología, el imperialismo y la democracia” (p. 76). Fraser alega que si estas diferentes luchas se entendiesen a sí mismas en estos términos, sería concebible que pudieran cooperar o unirse, a la vez que advierte que sería erróneo interpretar románticamente la sociedad, la organización política y la naturaleza, como algo situado «fuera» del capitalismo e inherentemente opuesto a él.

“Los proyectos políticos que apelan a lo que imaginan ser el «exterior» del capitalismo acaban, por el contrario, reciclando por lo general estereotipos capitalistas, al contraponer la atención femenina a la agresión masculina, la cooperación espontánea al cálculo económico, el organicismo holístico de la naturaleza al individualismo antropocéntrico. Basar las luchas propias en estas oposiciones no es cuestionar, sino reflejar involuntariamente, el orden social institucionalizado de la sociedad capitalista” (Fraser, 2014: 74).

A nuestro entender se trata tanto de sumar esfuerzos como de ampliar los puntos de enfoque de los diferentes sectores afectados, hecho que nunca debiera concernir la especificidad de las mismas. En este sentido entendemos los feminismos como una parte importante de las luchas anticapitalistas, aunque éstas no pueden abarcar toda su razón de ser. La transformación social depende de su singularidad y de sus políticas de localización, hasta tal punto que ninguna transformación es posible sin los saberes y genealogías feministas. Todo ello tiene que ver con la producción de una epistemología feminista que redefina la objetividad, que pueda desafiar unos imaginarios y un simbólico que reproducen de manera acrítica lo existente, y que pueda repensar la relación entre vulnerabilidad y resistencia, de manera que se habilite, de forma efectiva, nuestra agencia. De ello hablaremos a continuación.

### 3. LA OBJETIVIDAD FEMINISTA Y LOS NUEVOS IMAGINARIOS

Las investigadoras feministas han demostrado las consecuencias de los sesgos de género en la construcción de la ciencia y de la tecnología. A lo largo del tiempo, el desarrollo de teorías feministas sobre la tecnociencia conlleva un análisis epistemológico más pormenorizado, a la vez que introduce notables diferencias y esto se traduce en un cambio de paradigma científico y tecnológico. Las epistemologías feministas superan en gran medida la distinción entre ciencia y tecnología, así como la dicotomía entre naturaleza y sociedad, sujeto y objeto, natural y artificial, dicotomías que estructuran la ciencia de la modernidad y que han tenido y continúan teniendo efectos en la construcción subalterna de los sexos. En los años 90, las figuraciones filosóficas feministas de Donna Haraway (1995) y Rosi Braidotti (2000) –el ciborg y el sujeto nómada– personifican la tecnología y la subjetividad, y se esfuerzan para nivelar jerarquías sociales basadas en la separación de estos conceptos. Otra de las aportaciones fundamentales, que todavía hoy continúa siendo un difícil campo de batalla, es la noción de objetividad feminista. Donna Haraway (1995, 2015) defiende una teoría de la objetividad que permite desarrollar proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos, muestra que los conocimientos son siempre situados y que las formas de conocimiento están encarnadas. Así pues, cualquier teoría del conocimiento, incluso las más críticas, debe ser consciente de las condiciones en las que se genera el mismo, de sus contextos de producción y de recepción. Las pretensiones científicas de objetivar el mundo generan modelos de realidad de los que hay que responsabilizarse porque están estructurados, pero también porque son estructurantes de la vida de la gente. La objetividad feminista no se basa en la neutralidad ni en el aislamiento del objeto y la autonomía del mismo sujeto cognoscente, sino en una visión integradora –no



reductora— de la complejidad de las cosas, según la cual el sujeto se ve en continuidad con el objeto que estudia. Tanto la mirada epistemológica como la política deben ser comprometidas sin pretender ser totalizadoras. No nacemos "mujeres", dirá también Haraway, pero las identidades creadas en las prácticas científico-tecnológicas se encarnan en los sujetos y en los objetos y, como tales, tienen consecuencias políticas. Es justamente desde una posición discursiva feminista que se llega a desarrollar una serie de gradaciones epistémicas que van cambiando en relación a las nuevas necesidades sociales.

El proyecto feminista de contemplar la imbricación contemporánea de la ciencia y la tecnología de las sociedades avanzadas, en las vidas cotidianas y, incluso, en los cuerpos biológicos, ha permitido a las teóricas feministas, dotar al ciborg de Haraway (humano-máquina), de una proyección epistemológica a la vez que política. El énfasis en la articulación y potencia política de las redes y las interfaces como territorio donde los géneros y los cuerpos puedan superarse en un mundo postgenero, ha dado lugar a diferentes debates feministas orientados al ámbito tecnológico y digital (ciberfeminismos, tecnofeminismos, postfeminismos, transfeminismos, entre otros) situados en la exploración crítica de las identidades (Zafra, 2014). Estos debates se han articulado con otros relacionados con la biotecnología y la ingeniería genética (Donna Haraway, 2004). Ciertamente los cambios necesitan de una dimensión imaginaria que los haga pensables, pero también de una corporalidad sostenible que los posibilite. La creación de imaginarios es imprescindible, ahora bien si pensamos en las redes sociales como territorio con infinitas posibilidades para el sujeto feminista, debemos pensar también que igual que nos abren muchas posibilidades alternativas, también han multiplicado las imágenes sexistas, homofóbicas y misóginas hasta la saciedad, y esto va en aumento. Apenas recién entrado el nuevo siglo, Rosi Braidotti (2002) preveía que la nueva frontera tecnológica aumentaría la distancia entre los sexos e intensificaría su polarización. La autora hacía hincapié en los productos informáticos en los que aparecían imágenes pornográficas, violentas y humillantes de mujeres, bajo la forma de algo nuevo. Y denunciaba la existencia de programas de diseño en los que se podían perpetrar asesinatos y violaciones virtuales:

“Un espectador feminista no puede sino sorprenderse ante la persistencia de los estereotipos sexuales y de los toques de misoginia. El presunto triunfo de la alta tecnología no se ve correspondido con un salto de la imaginación humana encaminado a crear nuevas imágenes y representaciones. Más bien al contrario, lo que veo es la repetición de temas y clichés muy antiguos, disfrazados de nuevos avances tecnológicos. Esto demuestra que hace falta algo más que una máquina para alterar verdaderamente los modelos de pensamiento y hábitos

mentales" (Braidotti, 2002: 113).

Por supuesto, estas imágenes siguen apareciendo y los programas de diseño continúan ganando mercado, en ellos los modelos de exclusión, las fantasías de dominación y la ambición de poder y de dominio se continúan reproduciendo como estandartes de masculinidad. Así mismo toman también formas femeninas posibilitando múltiples maneras de identificación, pero potenciando los mismos nódulos de poder y violencia. Por otro lado, también las mujeres han empezado a navegar por el ciberespacio, hecho muy fructífero y necesario, aunque, tal como sugiere Braidotti (2002), tampoco esto es garantía suficiente, puesto que no se trata de invertir los papeles:

"Hoy en día, las mujeres tienen que bailar por el ciberespacio, aunque solo sea para que los joy-stick de los vaqueros del ciberespacio no reproduzcan falismos univocales bajo la guisa de la multiplicidad, y también para asegurarse de que las chicas disturbio, en su ira y pasión visionaria no recreen la ley y el orden bajo el disfraz de un feminismo triunfante" (p. 116).

Con el tiempo han ido apareciendo en las redes formas alternativas de feminidad y masculinidad, fuegos cruzados y nuevas intensidades corporizadas y por supuesto maquínicas. La ironía y la parodia, permiten a las productoras multimedia convertir las prácticas de la repetición en una posición dotada de poder político. También han sido realmente relevantes las producciones artísticas feministas, Braidotti destaca el papel de artistas contemporáneas multimedia que pueden verse también en diferentes espacios urbanos, como Barbara Krueger, Jenny Holzer, Laurie Anderson y Cindy Sherman. Esas "compañeras de viaje ideales" de las que habla Rosi Braidotti (2002), a las que actualmente podríamos añadir muchísimas más, como las artistas que hablan desde posiciones decoloniales o zonas de conflicto bélico, étnico, etc. Mujeres competentes a la hora de articular diferentes realidades a través de las imágenes, capaces de tejer las zonas de inestabilidad del sexo y de las sexualidades con las de la inmigración, la pobreza y la violencia; de crear a partir de sentimientos de pérdida y desorientación, con una gran habilidad de establecer puentes entre mundos. Solamente algunas: Mona Hatoum, Shirin Neshat, Sigalit Landau, Tania Bruguera, Liliana Angulo... No podríamos cerrar el artículo sin mencionar las performances de Alicia Framis y los nuevos imaginarios iconográficos de Eulália Valladosera y de Marina Nuñez, para citar algunas del Estado español.

A partir de los años 70, las y los artistas han producido nuevos imaginarios que se han ido visionando y comentando gracias a las tecnologías, imaginarios que, con sus

formas alternativas y una imaginación desbordante, compiten con los de siempre (mismos contenidos y más espectaculares) que se multiplican sin precedentes. Las proyecciones feministas y *queer* se han multiplicado también, aunque, ciertamente, éstas nunca son suficientes, y además deberían verse en círculos más amplios de cultura popular. La restricción de los circuitos artísticos, y la poca formación artística que se imparte en los centros de enseñanza, todavía continúan frenando su fuerza de irradiación. La objetividad feminista permite ampliar los límites de la ciencia, conocer mejor; la creatividad en las representaciones artísticas renueva los imaginarios produciendo nuevos objetos de deseo, que se traducen en nuevas posibilidades de comprensión y de construcción de mundos. La imbricación actual entre arte, ciencia y tecnología abre tantas posibilidades que nos sumerge en un nuevo peligro: la saturación. Ante ella la memoria histórica de los feminismos es imprescindible, nos vacuna contra la confusión y la repetición acrítica y nos provee de las ventajas del pensamiento complejo.

#### 4. SOBRE LA VULNERABILIDAD Y LA RESISTENCIA

También Judith Butler amplía su investigación filosófica hacia otros temas de ética y de pensamiento político que relaciona con la performatividad de género, derivando hacia unas teorías sobre la vulnerabilidad y la resistencia. Butler (2006, 2008, 2009, 2010) reflexiona sobre el valor de la vida a partir de las experiencias e identidades sexuales y de género, ya que la vida es muy diferente -incluso insoportable- para las personas que no cumplen las normas de género. Por extensión, se da cuenta de que hay vidas que son objeto de duelo y otras por las que no se derraman lágrimas, como algunas muertas por el sida, las vidas de los emigrantes en las costas de la Unión Europea o las vidas que ocasionan las guerras. Discrimina entre la precariedad de la vida (condición existencial) y la precariedad como condición política inducida de vulnerabilidad que sufren las poblaciones que están arbitrariamente sujetos a la violencia de estado, así como otras formas de agresión contra las que los Estados no ofrecen una protección adecuada. Hay precariedad directamente relacionada con las normas de género, ya que sabemos que las personas que no viven sus géneros de una manera "inteligible" entran en un alto riesgo de acoso y de violencia (agresiones homófobas). Asimismo, lo están las mujeres debido a la construcción dicotómica de los géneros, constituidas como sujetos vulnerables, y expuestas a la acción de unas masculinidades hegemónicas hiperactivas y en ocasiones violentas. Es una vulnerabilidad que afecta a todo el mundo en condición de guerra, de hambre y de dominación. En palabras de Butler (2009: 335): "La vida precaria caracteriza a aquellas vidas que no están calificadas como reconocibles, legibles o dignas de despertar sentimiento. Y, de este modo, la precariedad es la rúbrica que une a las

mujeres, los queers, los transexuales, los pobres y las personas sin estado".

Judith Butler (2014) da un paso más y relaciona la vulnerabilidad con los ideales ilustrados de individualismo, de soberanía y de independencia. Esto es de este modo porque según la autora, la misma idea de soberanía del yo niega la forma en que uno mismo está implicado en las relaciones sociales y en redes más amplias de gestión de la vida; en otro caso, se debe tener presente que la relacionalidad incluye la dependencia de condiciones estructurales y de legados del discurso y del poder institucional que nos preceden y condicionan nuestra existencia. Butler (2014) sugiere que ciertos ideales de independencia son de hegemonía masculina y que una explicación feminista debería positivar la noción de dependencia y situarla en el corazón mismo de la idea *masculinista* del cuerpo. Así pues, piensa que esta concepción masculina de la acción corporal debería ser criticada activamente. Ciertamente, hay muchas razones para oponerse a la vulnerabilidad pero Judith Butler discute la idea de que la vulnerabilidad es lo opuesto a la resistencia, pues cree que la vulnerabilidad, entendida como una exposición deliberada ante el poder, es parte del mismo significado de la resistencia política como acto corporal. Cuando nos oponemos a la "vulnerabilidad" como término político es, en general, porque nos gustaría vernos como agentes, con posiciones de control y de soberanía, una forma aparentemente sólida y centrada en la idea del "yo" moderno, que pretende encubrir estas fallas de la identidad que no pueden ser superadas. Por estos motivos, hay una resistencia a la vulnerabilidad que tiene dimensiones tanto psíquicas como políticas. Ahora bien, el mismo significado del concepto vulnerabilidad cambia cuando se llega a entender como parte de la misma práctica de resistencia política.

Butler (2008, 2014) resalta que la resistencia política se basa, fundamentalmente, en la movilización de la vulnerabilidad; y que las formas plurales o colectivas de resistencia, están estructuradas de forma muy diferente a la idea dominante de un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad (ideal de masculinidad hegemónica). Así pues, la vulnerabilidad no es lo contrario a la agentividad y, por tanto, hay que pensar en cómo la resistencia y la vulnerabilidad operan juntas para deshacer la oposición binaria, aspecto que los modelos paternalistas patriarcales no pueden hacer. Butler considera que deshacer este binomio es una tarea para los feminismos.

A modo de resumen, la vulnerabilidad no es una disposición subjetiva sino una relación con un campo de objetos, fuerzas y pasiones que nos afectan de alguna manera. La vulnerabilidad es una característica constitutiva de las personas, capaces tanto de ser afectadas como de actuar. La exposición al poder nos hace vulnerables, la afectividad y la estimación a la vida también y, gracias a ello, podemos resistir el maltrato y la injusticia y podemos repensar los discursos que los siguen nutriendo. Tal como argumenta Mónica Cano (2014: 15), "el hecho de tener en cuenta la

comprensión global de nuestra precariedad quizás nos lleve a pensar nuestras éticas y nuestras políticas de manera más inclusiva y más flexible, y más respetuosa con los ejercicios de exclusión y de opresión que realizamos con nuestros actos”. Pensar la vulnerabilidad en estos términos forma parte de la fortaleza de los saberes feministas.

## 5. CONCLUSIONES

Los feminismos no desaparecen frente al cuestionamiento del sujeto “mujer”. Como acabamos de ver, el sujeto sexuado feminista, proveído de un importante legado histórico, puede afrontar mejor las circunstancias cambiantes y las sucesivas conmociones del neoliberalismo. Hemos explicado la imbricación de los trabajos de reproducción social con el capitalismo, un sistema que, tal como explica Nancy Fraser (2014), se asienta sobre un fondo que no es propiamente económico y que por lo tanto, genera resistencias y formas singulares de lucha en común. Repensar las tareas reproductivas, los afectos y la lógica de la vida –que siguen recayendo mayoritariamente en las mujeres– requiere de la complejidad paradójica del pensamiento feminista, de sus conocimientos acumulados y de sus prácticas regenerativas.

Necesitamos de una objetividad feminista que permita desvelar las investigaciones y resultados interesados y acreciente la responsabilidad de las teorías científicas, que no solamente explican la realidad sino que la construyen. En una sociedad tecnocrática, donde se confunden las habilidades del hacer tecnológico con las formas de comprensión complejas, el pensamiento feminista nos ayuda a buscar sentido a lo que acontece; nos facilita la conexión entre aquello cercano a los cuerpos y a las relaciones con unos análisis más sistémicos y globales.

Hemos visto como el capitalismo en su fase neoliberal, continúa reproduciendo deseos sexistas y sexualidades hegemónicas, en un espacio mediático que no deja de atizar estos y otros deseos para reavivar llamas consumistas. Conjuntamente a una labor de identificación de antiguos y humillantes imaginarios, disfrazados de alta tecnología, los saberes feministas y *queer* nos instan a la creación de nuevos imaginarios y a la continua negociación con imaginarios “otros” para ampliar los márgenes de nuestra tolerancia mutua. Entender la vulnerabilidad como resistencia política, nos permite habitar posiciones inestables mientras nos seguimos encontrando en un “entre”, entre lo que nos es grato creer como proyección de futuro y el hoy donde nos encontramos, entre nuestros deseos oscuros y aquello que nos gustaría desear, entre nuestras ansias de libertad y el reclamo de seguridad. Los feminismos representan la capacidad de identificar, entender y habitar estas paradojas, y no solamente en el sujeto femenino, sino en todo sujeto sexuado. Adoptando una perspectiva manifiestamente política, multiplican las versiones de

mundo y las posibilidades de ser y de estar en él.

Tal como hemos visto, los estudios feministas nos permiten afinar en el análisis del capitalismo, replantear la “objetividad” científica y la creación de nuevos imaginarios, y nos posibilitan repensar la resistencia con formas más inclusivas y relacionales, alejadas del modelo de control, soberanía y dominio del sujeto individualista de la modernidad. Eso sí, siempre de manera localizada, porque igual que no existe “la mujer” como identidad fija, tampoco podemos pensar en una única función global de los feminismos, es en cada contexto donde la utilidad deviene concreta, situada, donde aquello que acontece requiere de múltiples saberes para ser interpretado. Seguir hablando de feminismos es también resistir, hemos mostrado como la propia vulnerabilidad nos permite hacerlo de manera más solidaria, sensible y cercana. Resistir para ensanchar los límites del pensamiento y abrir nuevas posibilidades de transformación social. De ahí la necesidad de los feminismos, de ahí su actual apremio.

## BIBLIOGRAFÍA

BERNAD, Olga y Molet, Carme (2014). “El género en los trabajos de final de grado de Educación Primaria”. En MENDIETA, Angélica y Santos Martínez, Clara Janneth (coord.) (2014). *Líneas emergentes en la investigación de vanguardia*. Madrid: McGraw-Hill.

BRAIDOTTI, Rosi (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.

-(2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

-(2002). “Un ciberfeminismo diferente. Del post al ciberfeminismo”. *Debats 76*, pp. 100-117. Consultado el 20 de octubre de 2015, Rebelión, en <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/030806braidotti.htm>

-(2000). *Sujetos nómadas*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, Judith (2014). “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”. Conferencia Plenaria de Judith Butler en el *XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas*, celebrada del 24 al 27 de Junio, Universidad de Alcalá. Consultado el 15 de octubre de 2015 en

[http://www.cihuatl.pueg.unam.mx/pinakes/userdocs/assusr/A2/A2\\_2195.pdf](http://www.cihuatl.pueg.unam.mx/pinakes/userdocs/assusr/A2/A2_2195.pdf)

- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), pp. 321-336.
- (2008). *Vulnerabilitat, Supervivència*. Barcelona: CCCB.
- (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2002). *Cuerpos que importan*. Argentina: Paidós.
- (2001). *El género en disputa*. México: Paidós.

CANO, Mónica (2014). "Transformaciones performativas: agencia y vulnerabilidad en Judith Butler". *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*, 5, pp. 1-16. Disponible en <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/10869>

DE LAURETIS, Teresa. (2000). *Diferencias*. Madrid: Horas y horas.

FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

FRASER, Nancy (2014). "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo". *New Left Review*, 86, pp. 57-76.

HARAWAY, Donna (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*. Barcelona: Ediciones Sans Soleil.

-(2004). Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio.  
HombreHembra@Conoce\_Oncorratón®. *Feminismo y tecnociencia*.  
Barcelona: UOC. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad.

-(1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*.  
Madrid: Cátedra.

HARDT, Michael y Negri, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

RUIDO, María (2007). *Agendas diversas y colaboraciones complejas: feminismos, representaciones y prácticas políticas durante los 90 (y unos años más) en el estado español*. Consultado el 2 de octubre de 2015, MAV (Mujeres en las artes visuales), en <http://www.mav.org.es/documentos/NUEVOS%20ENSAYOS%2007%20SEPT%202011/post-Desacuerdos06.pdf>.

ZAFRA, Remedios (2015). *Ojos y Capital*. Consultado el 8 de octubre de 2015, Consonni, en [https://www.consonni.org/sites/default/files/ftp/Bonus%20track\\_Remedios%20Zafra\\_consonni2015.pdf](https://www.consonni.org/sites/default/files/ftp/Bonus%20track_Remedios%20Zafra_consonni2015.pdf).

-(2014). "Arte, Feminismo y Tecnología. Reflexiones sobre formas creativas y formas de domesticación". *Quaderns de Psicologia*, 16 (1), pp. 97-109.



# DEVENIR MUJER COMO CATEGORÍA DE LIBERACIÓN EN LA TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN FEMINISTA LATINOAMERICANA

Gabriela González Ortuño

Universidad Nacional Autónoma de México

## Resumen:

En este artículo exploraremos las múltiples posibilidades de devenir mujer desde el pensamiento de Judith Butler y Néstor Perlongher para preguntarnos quiénes son los sujetos de liberación en las teologías latinoamericanas a partir de las ideas de performatividad y la desesencialización del sujeto "mujer". Las múltiples posibilidades de devenir mujer son recogidas por las teologías de la liberación feministas latinoamericanas, que construyen sujetos racializados, etnizados y sexuados que desmontan la idea del pobre o pueblo como sujeto de liberación que invisibiliza otras problemáticas y luchas dentro y fuera de las iglesias de pertenencia en un orden poscolonial.

## Palabras clave:

Teología de la liberación, teologías feministas, feminismo latinoamericano, feminismo decolonial, interseccionalidad.

## Abstract:

This article will explore the many possibilities of becoming a woman from the thoughts of Judith Butler and Nestor Perlongher from ask who are the subjects of Latin American liberation theologies? We reply from the ideas of performativity and des essentialization about the subject "woman". The multiple possibilities of becoming a woman are collected by the theologies of Latin American feminist liberation, they built racialized and sexed subjects, dismantling the idea of the poor or populace as a subjects of liberation that made invisibles other problems and struggles inside and outside churches in a postcolonial order.

## Key words:

Liberation Theology, feminists Theologys, latin american Feminisms, decolonial Feminism, intersectionality

Recibido: 9/11/2015

Aceptado: 25/11/2015

## I. DEVENIR MUJER: CATEGORÍA POLÍTICA, SUJETO DE LIBERACIÓN

Los sujetos políticos nunca son definitivos ni cerrados a pesar de que las estrategias políticas así los presenten. Los sujetos del feminismo tampoco lo son y las feministas de la segunda ola y las mujeres de diferentes puntos del mundo distintos a los grandes centros de creación de conocimiento así lo reclaman. Si se habla de una lucha de mujeres, esta no hace referencia a una mujer tipo, se trata de una operación demostrativa para hacer énfasis en cómo se relacionan los significados y los significantes en determinadas contingencias históricas, ya que a partir de un anclaje biológico, occidente ha llevado a cabo un intento de suturar la idea de lo que debe ser una mujer (Oyewumi, 2005). Esto, ha sido cuestionado desde el feminismo no occidental en primer lugar, las feministas negras, de diáspora y los movimientos trans han hecho fuertes críticas a las ideas que apuntalan una forma única de ser mujer, ya que refieren a una femineidad occidental, blanca, perteneciente a una clase determinada, a un espacio geográfico de consumo, a un cuerpo específico que prescribe edad y medidas para considerarse adecuado.

La producción del binarismo sexogenérico se produce a través de actos reiterativos o, a decir de Judith Butler, a través de actos performativos (Butler, 1997). Performar-se es una acción cuyo sentido es más claro en lengua inglesa porque implica una puesta en escena, un vivir la representación. Se trata de un acto, de un proceso no unilateral ni de retorno hacia quien lo puso en marcha. No es un mero efecto de rebote sino una potencia, una suerte de flujos cuyas consecuencias son la conformación de subjetividades. *Performatividad* es una idea que tiene implícita la noción de efecto y es, a su vez, el efecto reiterado de estructuras o forclusión y los flujos de poder lo que conforman sujetos sexuados. Nos parece conveniente hablar desde esta teoría para comprender cómo es que el binomio sexogenérico es conformado debido a que la idea no se centra únicamente en la voluntad del sujeto para decidir el género al que pertenece pero tampoco achaca a un poder absoluto la capacidad de someter totalmente al sujeto que se conforma, a la vez que da cuenta de los múltiples y sutiles ejercicios que lo atraviesan. De tal forma que cada sujeto biológicamente clasificado como femenino se conforma a través de las ideas previas de lo que se considera ser mujer, que van acompañadas de una serie de dispositivos que a su vez reproducen sobre sí mismas y sobre otras mujeres. Es por esto que quienes, por ejemplo, no han nacido con las características achacadas a lo femenino pero que pretenden devenir mujeres al adoptar roles femeninos son mantenidas en los límites, incluso en los límites de los sectores homosexuales incorporados al modelo económico heteropatriarcal moderno capitalista.

La performatividad se pone en marcha, o por decirlo mejor, se mantiene en marcha, gracias a los flujos de poder que conforman sujetos a través de los mandatos sociales de lo que es preciso “ser” para existir. Butler nos dice, “Para que puedan

persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una reiteración meramente mecánica...” (Butler, 2001: 27) lo que trata de explicar que el poder forja subjetividades que reproducen sus formas genéricas, aunque agregaríamos raciales y de clase, nunca de la misma forma; es decir, los dispositivos de poder son capaces de sofisticar sus maneras de construir sujetos, de adaptarse a algunas de las demandas de cambio que implican las resistencias a su potencia. Por ejemplo, el primer feminismo abocado a la lucha sufragista, conformó a otras generaciones como “ciudadanas”; sin embargo, como nos han hecho ver las feministas de las segunda y tercer ola, esto no acabó con las diferencias entre mujeres de primera y de segunda, las primeras mantuvieron sus privilegios de clase y raza a costa del trabajo de muchas de las mujeres –y hombres- del tercer mundo o de razas subalternizadas. El poder imbricó dispositivos genéricos, de raza, clase y latitud para conformar lo “femenino”, anclado a un modelo occidental.

Esta manera en la que los sujetos conforman su género y sexualidad a partir de una heteronorma tendrá formas específicas de materialidad, los cuerpos son el lienzo palimpsestico sobre el que se inscribirán las prácticas de subordinación y de insurrección, que en primera instancia, formarán seres genéricos, sexuados,

“Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del “sexo”, no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de “asumir” un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras” (Butler, 2012: 19).

Por lo que cada sujeto se identificará con un género adscrito a sus características biológicas, en una tramposa construcción que diferencia natura/cultura, que Butler trata de evadir al hablar de la materialidad de esta formaciones sobre los cuerpos, un

cuerpo que aunque nace, también se hace según exigencias sociales, y es en los parámetros de las sociedades occidentales y occidentalizadas en donde se imbrican formas consideradas correctas de ser mujer. Al igual que otros criterios de dominación como la clase, la raza, la edad y la talla, el modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal define los parámetros hegemónicos de lo que debe considerarse un "buen cuerpo". Es aquí en donde es posible observar los límites de inclusión/exclusión que mantienen los privilegios en el orden existente, y es en sus márgenes en donde, como dice Butler, se encuentran los cuerpos abyectos que sirven para reproducir las relaciones existentes al funcionar como lo que las contiene. Estas subjetividades al margen, disidentes sexo genéricas que devienen mujeres desde otras latitudes, desde otras formas de relacionarse, cuestionan lo establecido, ya que no podemos olvidar que cada sujeto surge a través de las formas de poder que la atraviesa, también asume una posición de poder en el entramado social, de tal manera que "Aunque se trata de un poder que es ejercido sobre el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder asumido por el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir" (Butler, 2001: 22). Así, alguien que se ha conformado mujer tiene a su vez la capacidad de cuestionar y enfrentar al poder que la ha formado.

En el tenor de Butler, el argentino Nestor Perlongher, muy cercano al pensamiento de Deleuze y Guattari, hablará del devenir mujer como argumento para defender que, como dice Joan Copjec, la mujer no existe, al menos no una forma única de asumir lo socialmente construido como femenino. Devenir mujer implica múltiples posibilidades para llegar a ser considerada mujer, y esto implica, diferentes formas de relacionarse con los otros, por lo que comprenderemos devenir mujer como un devenir molecular:

"El devenir es molecular, moviliza partículas en turbulencia extrayéndolas de las grandes oposiciones molares. Donde había sólo dos grandes sexos molares (serás A o B, serás hombre o mujer), mil pequeños sexos moleculares, en el imperio de la sensación, en lo intensivo. De la mujer como identidad molar [15] capturada en la oposición binaria de los sexos "totales", se desprende una suerte de "microfemineidad": se trata de "producir en nosotros mismos la mujer molecular, crear la mujer molecular" (movimiento y reposo, velocidades y lentitudes). Devenir mujer no pasa por imitar a la mujer en tanto entidad dual, identitaria, ni tampoco por transformarse en ella. Sin embargo, advierten Deleuze y Guattari, "no se negará la importancia de la imitación o de momentos de imitación, entre ciertos homosexuales masculinos; menos aún, la prodigiosa tentativa de transformación real de ciertos travestis". Pero, más que de imitar o de tomar la forma femenina, de lo que se trata es de "emitir partículas que entren en relación de movimiento o de reposo, o en la zona de vecindad de una micro femineidad" [16]...Moleculares,

minoritarios, "todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer", clave de otros devenires [17]. ¿Por qué? Porque las mujeres - "únicos depositarios autorizados para devenir cuerpo sexuado" [18]- ocupan una posición minoritaria con relación al paradigma de hombre mayoritario -machista, blanco, adulto, heterosexual, cuerdo, padre de familia, habitante de las ciudades...-. Hay, o puede haber, devenires del hombre, pero no un "devenir hombre", ya que el hombre es el mayoritario por excelencia, mientras que todo devenir es minoritario. Mayoría y minoría no entendidas por cálculo cuantitativo, sino en tanto "calidad de dominación": determinación de un patrón a partir del cual se miden las diferencias; se trataría, en otras palabras, de un modo dominante de subjetivación" (Perlongher, 1993).

De tal suerte que el devenir mujer no apela únicamente al modelo hegemónico sino a una identidad política que concierne también a la liberación de otras formas de dominación, a otras particularidades imbricadas de sujeción o con las que aunque no se viva, es posible identificarse. Lo femenino hegemónico es contenido y cuestionado, el orden no es estable, se abren algunos espacios como concesiones aunque siempre con sus límites a pesar de la potencia de las prácticas forclusivas de la performatividad generonormativa. La segunda ola del feminismo devela que no todas las mujeres ni la lucha por sus derechos están incluidas en la visión occidental. La mujer se torna un referente político, aunque resulta inevitable cuestionar por qué hablar aún de mujeres, es decir, a partir de un punto de fijación identitario; a la vez que se busca una descentración de patrones, se habla en términos de binomios de género. Para dar luz a este cuestionamiento, como dice Perlongher, debemos pensar en mujer como una calidad de dominación o, en este caso, de dominio sobre lo que ha sido construido como femenino y a partir de lo cual surge la oposición. Las feministas negras y las lesbianas autónomas han dado cuenta de la necesidad de pensarse como mujeres a la luz de la historia de sus grupos de pertenencia, con miras a una liberación de las condiciones que las han mantenido subsumidas, revelando que las mujeres occidentales también mantienen privilegios a costa del trabajo de otras mujeres gracias a un orden colonial. Las transfeministas han hecho críticas al uso de la idea de postfeminismo ya que esto trae consigo la idea de que las condiciones por las que el feminismo se construyó como lucha de liberación han desaparecido. La realidad de opresión, despojo, explotación y violencia contra la mayor parte de las mujeres en el mundo mantiene a las mujeres, como sujetos oprimidos y paradójicamente, como sujetos de liberación.

La apuesta a la micropolítica no apela a la fragmentación, por el contrario, apunta al ejercicio de una desesencialización de sujetos políticos de liberación, lo que apuntaría a construir una hegemonía con relaciones menos desiguales al no contener a un actor privilegiado. Huelga decir que el deber ser implicaría que cada ser humano tenga elección de construirse a partir de los elementos genéricos que más le

acomoden, sin embargo, en el orden actual, mujer es una categoría política necesaria de defensa, de resistencia y como forma de subvertir los valores masculinistas de competencia y racionalidad en función de la acumulación que marcan las lógicas modernas capitalistas heteropatriarcales. El binomio genérico ha resultado una forma de control sobre poblaciones, como dice Beatriz Preciado,

"Más acá de las fronteras nacionales, miles de fronteras de género, difusas y tentaculares, segmentan cada metro cuadrado del espacio que nos rodea. Allí donde la arquitectura parece simplemente ponerse al servicio de las necesidades naturales más básicas (dormir, comer, cagar, mear...) sus puertas y ventanas, sus muros y aberturas, regulando el acceso y la mirada, operan silenciosamente como la más discreta y efectiva de las "tecnologías de género." (Preciado, 2015)

Las fronteras de género se encuentra en cada uno de los espacio públicos por los que transitamos, no se ajustan únicamente a los espacios privados o familiares; las ciudades, la disposición de la arquitectura, nos performa un uso genérico de los espacios, una visión de movilidad. Por esto, las mujeres que no se identifican con la mujer tipo del modelo moderno heteropatriarcal capitalista, han reapropiado algunas de las características imputadas a dicho modelo para convertirlas en una encomienda política, de tal forma que ante la idea de ternura, se ha hablado de políticas de cuidado; ante la idea de que el espacio de la mujer es privado se ha trabajado en la reapropiación de espacios y en la relación con la tierra. Mujer es, en este sentido, una categoría de acción política. Dicha acción política ha encontrado cauce en los también diversos feminismos que se han desarrollado en múltiples planos de acción, imbricados con otras formas de pensar-se en el mundo, con miras en la liberación de hombres y de mujeres del modelo moderno liberal heteropatriarcal.

La relación mujer/poder se ha constituido a partir del sometimiento violento y la resistencia, que pasa por el aislamiento y la formación de subjetividades sumisas a partir de modelos educativos y ejemplos de consumo. En muchas ocasiones dicha sumisión y violencia se ha dado a través de discursos teológicos, por lo que resulta relevante, la forma en la que las teólogas de la liberación feministas tratarán de subvertir dichos discursos dentro de una institución que hasta ahora las mantiene al margen y en la que se han desarrollado para defender la fe en la que han decidido forjarse; las teólogas feministas de liberación también han sostenido por su fe una relación complicada con los movimientos feministas laicos, por lo que más adelante hablaremos de ella. Aunque el mundo no se organiza en binomios opuestos, el uso de éstos por parte de las feministas y de los teólogos de la liberación (hombre-mujer, dominador-dominado, opresor-oprimido) responden a un movimiento político (Laclau & Mouffe, 2004). Estas posiciones son un reflejo de una posición política antagonista que muestra la resistencia frente a un orden determinado. Sin embargo,

no debemos perder de vista que este movimiento mantiene formas de opresión invisibilizadas en pro de una lucha considerada “más importante”, lo que obnubila los múltiples mecanismos de opresión que sostienen el orden existente.

A finales del siglo XX y principios del XXI, los movimientos locales y micro ha apostado por una política distinta, que tiene la desventaja de no tener un efecto contundente frente a las grandes instituciones liberales de los Estados nacionales y cuya efectividad es más visible en el cambio de relaciones hacia el interior de las mismas comunidades en lucha y resistencia. Sin embargo, al echar un vistazo a los agentes que mantienen el orden a través del uso de la violencia legítima e ilegítima (grupos paramilitares con vínculos con las grandes corporaciones económicas y políticas del crimen organizado y los gobiernos estatales), podemos observar que las nuevas formas de guerra (Segato, 2014) están desplegadas para contener las resistencias locales, para mantener el despojo y la represión. Dichas formas de guerra apuntan a la reproducción de la jerarquía binómica del género heteronormado a partir del uso y abuso de los cuerpos femeninos y feminizados y es aquí donde las alianzas entre los micromovimientos como los comprende Perlongher cobran sentido, los microfeminismos como puntos de fuga e inicio de una arborescencia que resiste y construye relaciones distintas. Los discursos de la teología feminista, al igual que el del resto de los feminismos, no es homogéneo y se ha generado desde formas no hegemónicas de devenir mujer.

Para concluir, en este apartado nos interesa dejar asentado que: el quehacer teológico es político en tanto marca pautas de normalidad que se imbrican con otros discursos fuera de las instituciones religiosas para forjar el orden social existente; no existe una forma única de devenir mujer, por el contrario, la idea de una femineidad hegemónica responde a la reproducción de espacios de privilegio, por lo que los microfeminismos se oponen a dicho orden que las sujeta y violenta; la oposición de los microfeminismos hacen uso de una identificación política con lo femenino al reapropiarse de las características marcadas como propias de un sexo para subvertir las lógicas imperantes; la lucha de las mujeres otras, se interseccionan con otras formas de sujeción y, por tanto, sus identificaciones no son únicamente sexogénicas.

La femineidad marginal se anuda a un orden colonial, que también conforman subjetividades disidentes como feministas, negras e indias, sabias y brujas, ya que el sistema generonormativo es un proceso de larga data que comienza en algunas civilizaciones que tuvieron gran influencia en la cultura de Europa occidental como las griega, judía y romana que se extiende por los grandes beneficios que trae a los grupos privilegiados de varones, hasta llegar al “nuevo mundo” a través de dispositivos de terror que destruyeron las formas culturales, es decir, de relacionarse, anteriores a la llegada de los colonizadores. Con esto, la imposición de un sistema

de jerarquías sexogénicas y raciales que de a poco irán conformando también las categorías de clase. La imposición va de la mano de las instituciones religiosas y es también a través de discursos religiosos en donde se construye la resistencia. Este choque, da a las mujeres la posibilidad de subvertir pero también la coloca en una posición de enemiga del orden, en bruja.

## II. LAS BRUJAS Y EL ORDEN COLONIAL, ANTECEDENTES DE LAS TEÓLOGAS FEMINISTAS DE LIBERACIÓN

La caza de brujas y la colonización en América latina desplegaron estrategias de control y sometimiento similares contra mujeres y esclavos (Federici, 2004), colocó sus cuerpos y voluntades bajo una tutoría política de hombres blancos a partir de diversos discursos. Uno de ellos, sino el más importante si uno de los principales fue el teológico. La disputa teológica acerca de la humanidad o no de los indios, de la capacidad de decisión o la incapacidad de gobierno de los esclavos así como la pureza o impureza de las mujeres funcionaron como discursos de jerarquización y sometimiento a partir de la idea de lo deseable ante los ojos de Dios. Esto trajo consigo un orden colonial fincado en el disciplinamiento de los sujetos pecaminosos. Para María Lugones, esto consignó un pacto homosolidario entre colonizador y colonizados (Lugones, 2014), que dejaba a las mujeres en desventaja al permitir a los hombres colonizados que mantuvieran pequeños nichos de poder en sus comunidades y familias. Es en este contexto de persecución y de construcción de un orden colonial en el que en América latina se comienza la caza de brujas, uno de los dispositivos a través de los cuáles se instauró el orden patriarcal fue el discurso teológico, del que la corona española hizo uso para someter a las poblaciones en resistencia ante la conquista. La idea de la maldad de las mujeres fue una forma posterior de sometimiento una vez que el indio fue considerado humano. Las mujeres en resistencia a las nuevas maneras de los colonizadores fueron fácilmente tildadas de brujas. La caza de brujas en este territorio continuó la estrategia a través de la que se realizó el despojo de las mujeres en Europa central<sup>1</sup>.

En 1508 la corona española consiguió la bendición papal para ocupar las tierras americanas y administrar a la iglesia católica ahí. Desde ese momento, se desencadena una lucha contra lo considerado “diabólico” por los colonizadores, que siempre se encontraba en los lugares y entre los grupos contrarios a sus intereses. Así, se comenzó la caza de brujas sobre aquellas que poseían alguna forma de autoridad en su comunidad, eran parte de la resistencia a la ocupación o poseían

---

<sup>1</sup> “El hecho de que las élites europeas necesitaran erradicar todo un modo de existencia, que a finales de la baja edad media amenazaban su poder político y económico, fue el principal factor de instigación de la caza de brujas” (Federici, 2004: 281).



algún tipo de conocimiento médico que las dotaran de una voz que pudiese influenciar en contra de ellos.

“También en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir temor, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento, que según el contexto, podía consistir en el cercamiento de tierra, de cuerpos o de relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio” (Federici, 2004: 289).

El orden colonial fue instaurado a partir de prácticas violentas, en donde se disponía de cuerpos, tierras y almas; es decir, se buscaba destruir todo vestigio de lo propio, de deshacer lazos comunitarios a través de los cuales el proceso de colonización se detuviera. Un orden colonial requería la construcción de una jerarquización férrea que sólo sería posible a partir de las formas más cruentas de dominación, por lo que todos los dispositivos punitivos contra las disidencias fueron usados. Sin embargo, la resistencia que presentaron los pueblos originarios no fue menor: En dicha resistencia, las mujeres tuvieron un papel primordial, frente al pacto de género, “otras organizaron sus comunidades y frente a la traición de muchos jefes locales cooptados por la estructura colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las *huacas*, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido” (Federici, 2004: 306).

Las mujeres se convirtieron en muchas ocasiones en quienes se depositaba la administración de la religiosidad ancestral. Sus religiones, más cercanas a la relación que sostenían con la tierra y con su cotidianidad, las mantuvieron en pie de lucha ya que, aunque muchas de las sociedades pre colombianas y sus religiones eran patriarcales, las mujeres gozaban de formas de relación menos desiguales, eran administradoras de saberes sanadores. Una vez que esto se rompió con la llegada de los conquistadores, quienes trajeron consigo una ola de violencia simbólica, corporal y sexual, muchas mujeres padecieron una especie de autoexilio y de persecución, “al perseguir a las mujeres como brujas los españoles señalaban tanto a las practicantes de la antigua religión como a las instigadoras de la revuelta anti-colonial, al mismo tiempo que intentaban redefinir ‘las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar’” (Federici, 2004: 307). Dichas esferas remitían a las mujeres indias y negras a ser una fuerza de trabajo necesaria en la economía de explotación, mientras españolas y criollas tenían acceso a algunos privilegios como el servicio de otras mujeres, aunque por supuesto, sin privilegios políticos.

Existen muy pocas fuentes acerca del ejercicio de la sexualidad en el periodo

precolombino, sin embargo, se presume que en varias de ellas existió el respeto por aquellas personas que no se identifican con el binomio de género construido desde occidente. Aunque Lugones habla de la dificultad de pensar en las culturas nativas desde la idea de género que no necesariamente encajarían en las formas de identificación de los antiguos habitantes del continente, ni siquiera en el ejemplo de los Yorubas sobre el que la autora se basa, Segato nos dice que si existían roles genéricos en las culturas prehispánicas, aunque las formas en las que éstos se relacionaban eran distintos. Frente a la idea de anamachos y anahembras defendida por Lugones, Segato nos dice que las actividades de género si existían, aunque la problemática de la jerarquía de género se encuentra en la segmentación público/privado, ya que si bien es verdad que existía una división de trabajo genérico, cada una de las labores era considerada importante para el grupo, por tanto, cada ámbito tenía participación de la toma de asuntos públicos, es decir, en la política local. Sin embargo, cuando existe una autoridad externa, los varones se tornaron los interlocutores, lo que los torna ajenos, se les da un estatus distinto, son quienes participan de las decisiones sobre el grupo al aliarse con la autoridad colonial.

En este panorama, las religiosidades ancestrales se convirtieron en formas de organización de resistencia en donde muchas mujeres pudieron refugiarse. Juan José Tamayo en una conferencia en la que inauguró una escuela de teología feminista asegura que en las religiones, las mujeres son “las eternas olvidadas y las grandes perdedoras” (Tamayo, 2013), sin embargo, al observar el papel de las mujeres en religiones ancestrales o en religiones en resistencia frente a la hegemonía de las religiones de libro, es posible anotar que se trata de una construcción de las religiones modernas occidentales. Lugones nos dice, “Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad...la mujer está en el centro y ‘nada es sagrado sin su bendición ni pensamiento’” (Lugones, 2014: 66). Las formas religadoras eran parte de la cotidianidad tanto como de la conformación política y muchos otros aspectos de la vida social, aunque, evidentemente, de talante distinto a la forma de ver el mundo de los colonizadores, por lo que resulta muy complicado tratar de pensar el orden anterior a la luz de nuestras categorías. Y aunque ocurra lo mismo con el género, lo que nos es evidente es que la imposición colonial construyó formas de sometimiento de las mujeres que estaban ya en práctica en la vieja Europa y que formaban parte de un proyecto colonial moderno que no se detendrá con los movimientos independentistas, de Reforma ni con las revoluciones del siglo XX.

El orden colonial que responde a intereses modernos capitalistas sentaron un orden patriarcal que empleó estrategias de dominio similares a los utilizados en

Europa durante el periodo medieval y que permitieron el saqueo y la imposición de lugares de privilegio a través de la creación de jerarquías a partir de las ideas de normalización de un binomio de género, de la sexualidad con función reproductiva, de la supremacía por el color de piel, del idioma europeo como símbolo de educación, de la forma de vestimenta “civilizada”, del conocimiento racional etnocéntrico, que aunque resistido, permanece aún como fuente de dominio,

“En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español - idioma que no conocen ni dominan las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público” (Bidaseca & Vázquez Laba, 2011).

En este orden, el devenir mujer adquirió distintas formas, desde las más tradicionales como la criolla, o la mujer blanca de clase media hasta las de talante precolombino y mestizo como las indias, las negras, las “chinas” y “cholas”, aunque son las últimas y sus atributos raciales y de clase quienes se encontrarán en la escala más baja de la jerarquía social. Huelga decir que también son las mujeres en las peores condiciones las que comparten la lucha contra las condiciones de opresión que afectan también a sus pares varones. La idea de que el patriarcado oprime a todos es cierta en tanto se funda en representaciones de género binómicas que restan posibilidades de acción a toda la humanidad al encajonarla en un rol determinado, sin embargo, existen prevendas para quienes cumplen atributos de estatus y normalización que no cumplen otros sectores oprimidos, por lo que la historicidad de la resistencia y lucha de los pueblos precolombinos serán parte fundamental de los discursos de liberación de las feministas del tercer mundo.

El discurso teológico ha sido construido a partir de la idea de bondad/maldad, pureza/impureza, virtud/pecado, por lo que no sólo las rebeldes fueron construidas como brujas, a la par se erigieron modelos de pureza simbolizadas a través de la virgen en sus diversas representaciones regionales.

La teología de la liberación no ha sido ajena a esa forma de ver el mundo, por lo que las categorías en las que se ha basado han generado a un sujeto pobre en contraposición a los ricos, el primer frente al tercer mundo, el opresor frente al oprimido. La teología feminista, en primer término, y las teologías negras, mujerista, feminista negra, india, han llevado las críticas a este punto de vista dicotómico, que aunque pudiese responder a una lógica política no fue suficiente para acercar el reino de Dios a la tierra (la caída del sistema moderno liberal capitalista heteropatriarcal).

### III. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN FEMINISTA, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE SUJETOS DE LIBERACIÓN

La teología de la liberación a pesar de ser un pensamiento de avanzada dentro de las iglesias cristianas, católicas, musulmanas de diversas regiones del mundo como Asia, África y América latina, mantiene un talante patriarcal. En América latina, como parte de iglesias fundadas en religiones patriarcales, la idea de liberación del pobre como sujeto de liberación que abarca a múltiples posibilidades de sujeto deja puntos ciegos en los que la opresión de género, sexual y racial son invisibles. Las pensadoras post liberacionistas no se conforman con hablar del cuerpo pobre, sus experiencias con comunidades indígenas, trabajadoras sexuales, migrantes, mujeres violentadas, entre otros sectores, han transformado la concepción tradicional del necesitado y la actitud de asistencia. Los sujetos se tornan activos.

La participación de las mujeres dentro de la Teología de la liberación las lleva a cuestionar su papel dentro de sus religiones, ya que los más reconocidos en esta corriente de pensamiento son varones, a pesar de su trabajo en las Comunidades Eclesiales de Base o como pensadoras de liberación. Las mujeres empiezan a cuestionarse acerca de las condiciones femeninas de opresión, no sólo desde la pobreza, sino desde su posición como participantes activas en los cambios de sus sociedades y de sus comunidades de fe. Lo sagrado femenino no fue lo único que sorteó obstáculos para su supervivencia y emergencia; las mujeres que han buscado un lugar para pensar lo divino han pasado por constantes cuestionamientos acerca de su quehacer, sobre todo, aquellas que se han denominado feministas, incluso dentro de la tradición latinoamericana de liberación<sup>2</sup>.

La participación de las mujeres en las comunidades eclesiales de base, así como en los congresos teológicos siempre había aparecido en segundo plano. Sus labores parecían no moverse más allá de las tradicionalmente marcadas por el orden del modelo heteropatriarcal. Existía una incongruencia entre un discurso liberador para la humanidad y las prácticas de sometimiento a las labores y pensamientos de las mujeres. A pesar de esto, las mujeres comenzaban a organizarse, a debatir y gestar un quehacer teológico en el continente. Dentro de los estudios teológicos, la participación femenina no ha sido más exitosa que el desarrollo de liderazgos femeninos en las diversas iglesias cristianas. Pueden ubicarse a algunas mujeres pensadoras, místicas o santas, con liderazgos dentro de los conventos como Eloísa de Paráclito, Hildegarda von Bingen o Santa Teresa de Jesús que, sin embargo, siempre

---

<sup>2</sup> Existen diferentes posiciones respecto a la apertura al diálogo de los teólogos liberacionistas. Para Elina Vuola, éstos han estado abiertos al diálogo, posición que comparte con Elsa Tamez quien junto a Ivone Gebara son las teólogas feministas latinoamericanas más reconocidas, mientras otras como Althaus-Reid niegan esta apertura.

se encontraron sujetas a la vigilancia estricta de sus confesores o sus superiores hombres. Su religar y obra siempre debió ser juzgado por hombres, como sacro o no, inspiración divina o no, actuar adecuado o no. Margarita escribió *El espejo de las almas simples*, que fue rescatado años después por la iglesia católica pero que tenía en contra, no sólo haber sido escrito por una mujer, sino estar escrito en lengua vulgar. Margarita es condenada por no detenerse en la circulación de su obra, por desobedecer a la jerarquía eclesial masculina, por no retractarse. Como ella, muchas de las mujeres perseguidas como brujas al constituirse líderes políticas y espirituales de comunidades en resistencia se han tornado símbolos para el quehacer teológico y el quehacer pastoral<sup>3</sup>.

Los textos místicos de mujeres en primera instancia, y los teológicos más tarde, serán constantemente cuestionados, impugnados e incluso negados. Las teólogas contemporáneas se han enfrentado a, en primer lugar, que se les permita tener formación teológica formal. En segundo lugar, al elegir temas referentes a lo femenino o figuras femeninas, desde una perspectiva feminista, su trabajo es desacreditado al utilizar formas de interpretación distintas a las doctrinales. En tercer lugar a pensarse como categoría dentro del entramado social en general, y dentro de la institución religiosa en particular, lo que las convierte en un agente con capacidad crítica en un metaespacio signado por la fe. Es sobre todo en este tercer punto en el que las mujeres se han enfrentado a las categorías en los que se busca la liberación: como pobre, como mujer, como mujer pobre o mujer afro o mujer india, lo que las ha colocado en una situación de reflexión en torno a los lugares de enunciación y las prácticas de dominación interseccionales.

El quehacer escrito de las mujeres desde lo sagrado-teológico se ha topado con obstáculos tales como la censura por escribir y divulgar en lenguas vulgares y no en latín, así como en el menor acceso a formación teológica formal. A muchas teólogas a finales del siglo pasado no se les permitía aún, tomar las mismas clases que sus compañeros varones en América latina (Althaus-Reid, 2005). Cabe mencionar que en los conventos las mujeres gozaron durante mucho tiempo de “privilegios” de formación respecto a otras mujeres, aunque eran pocas las mujeres de clases bajas las que tenían acceso a los mismos.

Desde la teología occidental, la teología feminista latinoamericana (crítica o de liberación) se enfrenta a mayores cuestionamientos que la teología de la liberación latinoamericana debido a prejuicios sobre el movimiento feminista latinoamericano en general y la teología feminista en particular. Aunque debemos decir que no es lo mismo la teología feminista occidental a la que se ha acusado de ser parte de un sector blanco de clase media y alta y la teología feminista latinoamericana.

---

<sup>3</sup> Según Marilú Rojas, las teólogas católicas superan en número a las protestantes debido a que las segundas han tenido la oportunidad de acceder al ministerio dentro de sus iglesias.

Las teologías feministas se desarrollaron de forma distinta en diferentes lugares del mundo y tienen diferencias no sólo en su surgimiento sino en algunas de sus líneas discursivas y de acción. En primer lugar, la teología feminista surgida en el primer mundo (TF) nació de la mano de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, mientras la teología feminista de la liberación latinoamericana (TFLL) nació a partir de la participación de mujeres dentro de las actividades de la teología de la liberación. Esto contribuyó para que la TF tuviera mayor comunicación con los movimientos feministas occidentales, mientras la TFL tuvo un acercamiento con los movimientos feministas latinoamericanos hacia la década de los 80 (Tamez, 2012) pero el contexto político de su surgimiento mantuvo a las teólogas feministas de liberación más cercanas a las comunidades pobres del continente americano, por lo que su perspectiva será el de las mujeres pobres en América latina, quienes además de padecer las peores condiciones son parte de una comunidad con una historicidad determinada.

Huelga decir que las teólogas no son necesariamente feministas y las teólogas feministas tampoco son necesariamente teólogas de la liberación. El quehacer de la teología de mujeres o las *womanistas* buscan distanciarse de la teología feminista de liberación por diferentes motivos. Las primeras son adherentes a una corriente mucho más conservadora de pensamiento, más cercana a la ortodoxia; mientras las segundas buscan distanciarse del feminismo blanco para pensar la teología feminista desde el punto de vista de la raza. En el quehacer teológico de mujeres feministas del primer mundo hay representantes muy destacadas que se adhieren a la teología de la liberación, tal es el caso de Elisabeth Shüssler-Fiorenza, por lo que complejidad que se despliega en torno al quehacer teológico desde el punto de vista de las mujeres debe diferenciarse como localizado.

Resulta importante hablar de las diferencias entre el quehacer teológico de la TF occidental y la TFLL para mostrar la importancia política en el actuar de las segundas en las comunidades a las que pertenecen que nos muestran que como referimos atrás, que el ejercicio político también en los ámbitos teológicos de liberación, es atravesado por diferencias importantes entre los sujetos femeninos. En primer lugar, Elina Vuola (2000) nos habla de la separación que existe entre las teólogas del primer mundo, ya que de inicio, existe un quehacer teológico académico que tiene poco que ver con el quehacer popular y que se encuentra teóricamente cercano a algunos movimientos sociales en los que no tienen necesaria participación en ellos. Por otro lado, la TFLL ha encontrado el motor de su desarrollo a partir del quehacer político de las teólogas entre las comunidades pobres urbanas, las comunidades indígenas y afrodescendientes en primer lugar y en segundo lugar o a la par, se dio su formación teológica mientras su participación con movimientos sociales organizados se dio también simultáneamente, aunque no fueron cercanas de inicio a movimientos feministas debido a los prejuicios que tenían cada sector (Tamez, 2012). Las

feministas veían a las teólogas como parte de las iglesias que pretendían regular su cuerpo y sus decisiones, mientras las teólogas feministas veían a las feministas como representantes de una clase que no correspondía a la lucha por las mujeres pobres.

De la misma forma, dentro de la TF occidental se dio una separación entre las teólogas que decidieron seguir inscritas dentro de su iglesia de pertenencia a las que se llamó "reformistas", mientras otras decidieron desarrollar religiosidades distintas a partir de la idea de la Diosa madre en donde, incluso, incorporaron prácticas que suponen eran seguidas por las comunidades acusadas de brujas, a ellas se les llama "radicales" (Vuola, 2000). Esta es también una diferencia con la TFLL ya que en los contextos latinoamericanos y gracias a la cercanía con los pueblos indígenas la relación con la tierra ha sido distinta, asimismo, las formas cristianas de religiosidad se encuentran imbricadas con muchas formas heredadas de religiosidades ancestrales, que han sido estrategias para mantener las costumbres comunitarias (tequio, fiestas patronales), por lo que la renuncia al cristianismo no se ha dado de la misma forma en la que lo hicieron sus pares radicales de la TF, sin embargo, si han cuestionado fuertemente la estructura patriarcal de sus iglesias. La TFLL surge de lo popular y se mueve hacia lo académico, por lo que el uso del lenguaje feminista se da en las últimas dos décadas del siglo XX, cuando éstas tienen mayor contacto con las teólogas feministas occidentales y con los movimientos feministas latinoamericanos (Tamez, 2012).

Para la TFLL el apelativo feminista no da cuenta de manera suficiente de los distintos desarrollos de su actuar y pensamiento, Elsa Tamez dirá unos años adelante que este apelativo no es suficiente, ya que el hacer teología desde la postura "mujer" no te hace menos patriarcal y en el continente americano las teólogas feministas han recurrido a nombrarse también como comunitarias, indígenas, afro, eco e incluso queer.

La teología hecha por mujeres en América latina, surge como una postura de solidaridad con la teología de la liberación y la opción por los pobres, antes que como feminista. En comparación con la teología feminista occidental, las necesidades comunitarias se encuentran mucho más presentes en sus textos. Resulta interesante que mientras la teología feminista de la liberación latinoamericana avanza hacia el uso de herramientas y conceptos feministas ante la incapacidad del uso de "pobre" como sujeto de las necesidades de las mujeres pobres, excluidas y racializadas, las teólogas feministas occidentales se acercan a la teología de la liberación por un lado, mientras otras mujeres renuncian a utilizar las herramientas de teorías feministas por considerarlas poco apegadas a la doctrina cristiana.

Dentro de la teología de la liberación no es menor la obra de las mujeres que piensan su fe desde un punto de vista de liberación: Sylvia Marcos, Ivone Gebara, Elsa Tamez, Marcela Althaus-Reid, Regina da Lima, entre otras.

Hacia inicios de este siglo, el cruce con los movimientos de migrantes, de mujeres, de prostitutas, de homosexuales, de indígenas y comuneras, ha hecho que la teología tome rumbos antes jamás pensados por los teólogos tradicionales como el ecofeminismo teológico o la teología queer. La diversidad de lugares hermeneúticos para el quehacer teológico de liberación en Latinoamérica ha traído consigo no sólo el pensar desde sujetos a liberar/liberados mucho más complejos que el pobre de la primera teología de liberación. También, se han comenzado a usar métodos teológicos que aunque tienen como base el ver/pensar/actuar han buscado sostener diálogos intermetodológicos, principalmente entre el método histórico crítico, la interseccionalidad, el método de la espiral (los ciclos no se terminan, abren otros) y el de la sospecha o sospecha patriarcal.

La teología feminista latinoamericana además, ha asumido al cuerpo y lo cotidiano como categorías hermeneúticas, en donde los cuerpos que devienen mujer son los sujetos de teología, de la misma forma que en esos cuerpos se manifiesta la divinidad. Son ellas quienes retoman la idea de un Dios sin género y cuestionan constantemente su lugar hacia el interior de sus iglesias.

Huelga decir que a lo largo del desarrollo de la teología de la liberación feminista latinoamericana se han registrado diferencias y debates, incluso Ivone Gebara ha acusado a algunas mujeres teólogas de hacer "teología feminista patriarcal" (Tamez & Aquino, Teología feminista latinoamericana, 1998), lo mismo que Althaus-Reid ha acusado a muchas teólogas latinoamericanas de mantener el orden a través del marianismo.

## CONCLUSIONES

Las teologías feministas de liberación en América latina han tenido un desarrollo complicado dentro de una institución profundamente patriarcal dentro de sociedades con un orden de herencia colonial en donde las mujeres sabias disidentes fueron perseguidas y llamadas brujas. Las teólogas de liberación comenzaron su actuar como teólogos de segunda en un movimiento que aunque emancipador, nunca se cuestionó la jerarquía genérica. Ante la asunción de las mujeres como sujetos de liberación, el contexto latinoamericano no podía pensar en un sujeto mujer único, de la misma forma que la categoría de pobre de la primera teología de liberación no daba cuenta de la problemática específica de las mujeres. El pensamiento interseccional ha estado presente desde el principio en la teología feminista de liberación latinoamericana ya que se da de la mano de otros movimientos de liberación históricos como los de las comunidades afrodescendientes e indígenas. Los factores de raza y clase siempre se han encontrado presentes en sus reflexiones por lo que las propuestas de las teólogas de liberación latinoamericanas pueden



resultar una fuente rica para comprender los procesos de conformación de comunidades de liberación basados en prácticas ancestrales de organización, así como en experiencias femeninas con la reproducción de la vida que se diferencian a las del orden hegemónico moderno liberal capitalista patriarcal. Esto, nos da claridad acerca de la insuficiencia de las formas políticas amigo/enemigo que tiende a estandarizar colectividades en las prácticas políticas occidentales, que no manifiestan grandes cambios en las relaciones genéricas y que mantienen lógicas de competencia y acumulación. De la misma forma, nos muestran como a través de experiencias subjetivas como el ejercicio de la fe y los afectos se pueden construir comunidades que operan bajo otras lógicas como la reciprocidad y la solidaridad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALTHAUS-REID, M. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bella Tierra.
- BIDASECA, K., & VÁZQUEZ LABA, V. (2011). Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur. En K. Bidaseca, & V. (. Vázquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (págs. 361-378). Buenos Aires: Godot.
- BUTLER, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. España: Cátedra.
- BUTLER, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós: Buenos Aires.
- DEIFELT, W. (2003). MARÍA: ¿UNA SANTA PROTESTANTE? *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 119-134.
- DICKEY YOUNG, P. (1993). *Teología feminista-teología cristiana*. México: DEMAC.
- FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FERNÁNDEZ DROGUET, F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: las figuras de la chola y la china en Los Andes. *Revista de estudios cotidianos*, 376-386.

- FOGELMAN, P. (2006). El culto mariano y las representaciones de lo femenino: Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis. *Aljaba [online]*, 175-188.
- LACLAU, E., & MOUFFE, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- LUGONES, M. (2014). Colonialidad y género. En Espinosa, Gómez, & O. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 57-74). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- OYEWUMI, O. (2005). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. En O. (. Oyewumi, *African Gender Studies: A Reader* (págs. 3-21). Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- PERLONGHER, N. (1993). *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. (1996). *Pero ella dijo*. Valladolid: Trotta.
- SEGATO, R. (2014). *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- TAMAYO, J. J. (28 de junio de 2013). Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la Teología Feminista. *Conferencia pronunciada en la inauguración de la Escuela de Teología Feminista, de la Asociación Católicas por el Derecho a Decidir de El Salvador*. San salvador, El Salvador: Asociación Católicas por el Derecho a Decidir de El Salvador.
- TAMEZ, E. (2012). Hermeneútica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. En S. (. Marcos, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones* (págs. 43-67). Madrid: Trotta.
- TAMEZ, E., & Aquino, M. P. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- VUOLA, E. (2000). *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA.

# NUEVOS MATERIALISMOS: HACIA FEMINISMOS NO DUALISTAS

Mónica Cano Abadía  
Universidad de Zaragoza

## Resumen:

Uno de los retos más importantes para el feminismo contemporáneo es el de crear marcos conceptuales que piensen lo humano de la manera más respetuosa con la multiplicidad posible. Desde el feminismo postestructuralista se han realizado esfuerzos por mostrar cómo las categorías identitarias de lo humano se han naturalizado, ocultando los procesos socioculturales que en realidad las han conformado. Frente a esta estrategia desnaturalizante, se propone desde los nuevos feminismos materialistas una reconsideración de la naturaleza desde una perspectiva monista y materialista que rompa con los dualismos en los que se han visto atrapadas nuestras identidades y nuestras teorías feministas.

## Palabras clave:

nuevos materialismos, Spinoza, antihumanismo, postestructuralismo; dualismo naturaleza/cultura.

## Abstract:

One of the most important challenges of contemporary feminism is creating new conceptual frameworks that can conceptualize humanity in a way that respects multiplicity the most. Efforts have been made within post-structuralist feminism to show how identity categories had been naturalized, hiding the sociocultural processes that had conformed them. Confronting this denaturalizing strategy, new feminist materialisms propose a reconsideration of nature within a monist and materialist perspective that can break dualisms that have trapped our identities and our feminist theories.

## Key words:

New materialisms, Spinoza, anti-humanism, post-structuralism, nature/culture dualism.

Recibido: 16/10/2015

Aceptado: 17/11/2015

## 1. INTRODUCCIÓN

Ante la constatación de la situación de precaridad (Butler, 2009: 14-16) que vivimos mujeres y personas LGBTQ\*<sup>1</sup>, uno de los retos más importantes para el feminismo contemporáneo es el de crear marcos conceptuales capaces de propiciar que todas las vidas sean más vivibles. Para conseguir este objetivo existen diversas estrategias en el seno de los feminismos que pasan por tratar de resignificar la concepción tradicional del sujeto occidental. Así, conviene interrogarse: ¿Qué es lo humano? ¿Qué lugar ocupa en el mundo? ¿Qué consecuencias políticas y materiales tiene esta concepción? ¿Podríamos pensar un modelo de lo humano que tuviera unas consecuencias más deseables para las vidas humanas y no humanas?

Ampliar la concepción de lo humano puede servir para flexibilizar nuestra consideración sobre los sujetos éticos y políticos. Para ello, desde el feminismo postestructuralista se ha hecho hincapié en la necesidad de mostrar el rol de los mecanismos socioculturales que configuran rasgos de nuestras identidades. Desde la perspectiva de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989), por otra parte, se ha mostrado un complejo mapa de posiciones de opresión y privilegio, al incidir en que, además, estas categorías identitarias están imbricadas entre sí.

En los últimos años, están apareciendo ciertos feminismos antihumanistas que parten de un materialismo monista spinoziano que resitúa al ser humano en el continuo de la naturaleza. Al realizar este ejercicio que nos invita a tener una mirada holística sobre nuestra relación con la naturaleza, se erosionan las visiones de supremacía humana que nos desconectan con el resto de seres vivos, humanos y no humanos. Además, este tipo de feminismo materialista y renaturalizado, nos reconecta con nuestro cuerpo y nos propone éticas y políticas encarnadas que pasan a ser pensadas en términos de fuerzas, energías y afectos, no en términos de las agencias de ciertos sujetos en busca de reconocimiento social.

Así, este cambio de perspectiva nos propone pensar nuevos lenguajes diferentes de los usados en las políticas tradicionales de occidente, nuevas problemáticas, nuevas formas de hacer feminismo alejadas de las dicotomías jerarquizantes que, aún hoy, dividen nuestras teorías y nuestras prácticas. Uno de los retos del feminismo contemporáneo es, pues, el de construir puentes entre feminismos que han tendido a hacer hincapié en lo cultural y feminismos que han tendido a hacerlo en lo considerado como natural. En palabras de Montserrat Galcerán (2009: 163): “Dejemos pues atrás las anteriores dicotomías: ni el sexo es lo natural, ni el género es

---

<sup>1</sup> Las siglas LGBTQ corresponden a Lesbianas, Gays, Trans, Bisexuales, *Queer*; el asterisco corresponde a todo un conjunto de identidades no-normativas tales como Intersexuales, Asexuales, Genderfluid o Agénero, entre otras muchas.

lo cultural. Ambos están tecnológicamente contruidos por medio de tecnologías sociales y biomédicas. Éste es el desafío del feminismo contemporáneo: construir un devenir-mujer no «identitario» o encorsetado en a diferencia, no «igual» a lo masculino, sino autónomo y atento a nuestros deseos y experiencias”.

Incluso desde la filosofía tradicional se han realizado interesantes críticas a este modelo soberanista del sujeto cartesiano, si bien son discursos que han sido relegados a las periferias de la filosofía. Es éste el caso del pensamiento de David Hume, Friedrich Nietzsche o autores adscritos a la Teoría Crítica, entre otros discursos subterráneos sobre el sujeto. Nos centraremos en la filosofía monista de Baruch de Spinoza como herramienta que nos servirá para tratar de redirigir nuestras políticas más allá del análisis de las agencias de los sujetos que están insertos en estructuras socioculturales. La filosofía de Spinoza nos permitirá pensar una política feminista no dualista, no antropocentrista, encarnada, situada y renaturalizada.

## 2. EROSIONANDO EL SUJETO TRADICIONAL DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

En la filosofía occidental se han propuesto diferentes formas de conceptualizar a los seres humanos; sin embargo, sabemos cómo unos discursos se hacen hegemónicos mientras que otros se quedan en las caras ocultas de la filosofía (Derrida, 2001, p. 23; Braidotti, 2005, p. 18). La manera en la que se entiende el sujeto en la filosofía occidental a partir de la Modernidad está muy marcado por el pensamiento de René Descartes y de Immanuel Kant. De Descartes, ha heredado su confianza en la razón, su soberanía personal inalienable, su auto-consciencia radical; de Kant, el de ser un sujeto totalmente libre, dueño de sí mismo, capaz de plantearse a sí mismo un imperativo categórico a través del cual regir su vida. Es éste un sujeto idéntico a sí mismo, que resulta inmutable a través del tiempo, que disfruta de una coherencia interna inquebrantable y cuya identidad sustantiva lo individualiza. Éste es el sujeto que ha regido el pensamiento político tradicional en occidente, y es el que se propone revisar desde el pensamiento postestructuralista.

Judith Butler alerta de los peligros políticos de pensar en estos términos los sujetos de nuestras políticas: “El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas” (Butler, 2008: 410).

Que éste sea el sujeto hegemónico en occidente no significa que sea el único: se han propuesto diversas maneras de pensar los sujetos, y resultaría muy interesante

realizar una genealogía de los diferentes sujetos subterráneos que nos permitiera ampliar nuestra concepción del sujeto. David Hume, Baruch de Spinoza o Friedrich Nietzsche, entre otros autores de la filosofía tradicional, pueden servirnos como tres ejemplos de estos discursos periféricos sobre el sujeto a través de los cuales podemos trazar un hilo conductor hasta las filosofías postestructuralistas.

David Hume realiza un esfuerzo por conectar al sujeto a sus condiciones materiales. El ser humano, para Hume, no es libre por naturaleza, no es completamente soberano de sí, sino que está inserto en una serie de relaciones que condicionan de alguna manera su manera de estar en el mundo. Por otra parte, Hume opina que el sujeto es una ficción: las personas no somos auto-idénticas a lo largo del tiempo sino que, insertas en esas series de relaciones materiales cambiantes, vamos también cambiando. Sin embargo, nuestra memoria une los retazos de lo que hemos sido y crea la ficción de la identidad. Así, Hume afirma (1998: 365): "la identidad no pertenece a las diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas".

Por su parte, Nietzsche también afirma que la unidad del yo es una de las mayores ficciones del lenguaje en occidente, uno de los grandes errores metafísicos de la filosofía occidental junto a Dios, substancia o mundo verdadero:

"Un quantum de fuerza es un quantum equivalente de impulso, de voluntad, de eficacia; más aún: no es otra cosa que precisamente este impulsar, este querer, este actuar mismo, y sólo puede parecer de otro modo por la seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón, petrificados en él), que comprende y malinterpreta todo actuar como condicionado por algo que actúa, por un «sujeto»"(Nietzsche, 2003: 85-86).

El yo es para Nietzsche una ilusión de la gramática. Se ha separado el yo del devenir, se le ha momificado, y se le ha constituido como cosa. Nietzsche problematiza el yo y realiza una genealogía de la subjetividad, cuestionando la idea de yo y la tradición moderna, que adolece de un fuerte culto al sujeto autónomo y soberano. La modernidad no atiende al cuerpo, al que separa del alma y de la subjetividad. Nietzsche lanza críticas al concepto de alma, que es la parte humana considerada como elemento divino, mostrando que es sólo una palabra. En este sentido, dice Zarathustra: "Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo" (Nietzsche, 1979: 60). Así, nos invita a pensar en cómo el cuerpo hace yo, cómo nuestras subjetividades están encarnadas.

### 3. SPINOZA: FILOSOFÍA MATERIALISTA CONTRA LOS DUALISMOS

La filosofía de Spinoza es cada vez más importante para una revisión del humanismo no materialista tradicional. Con Hasana Sharp (2011) entendemos el humanismo tradicional no materialista como el intento de elevar la vida humana sobre lo meramente natural. De esta manera, se denosta lo natural, lo material, por no ser racional, y se le relega a una situación de subordinación con respecto a lo racional. La humanidad, pues, se alinea con la razón: es ésta la que le distingue del resto de seres vivos. Esta preponderancia de lo humano por encima de lo natural se basa en una división dicotómica y subordinante entre lo humano y lo natural.

La filosofía de Spinoza postula un monismo que rompe con la filosofía cartesiana y su binarismo. Para Spinoza, alma/mente y cuerpo son dos modos de una misma sustancia. La mente es la idea del cuerpo, mientras que el cuerpo es el objeto de la mente. Mente y cuerpo son una misma sustancia; no hay ni preponderancia ni subordinación de uno de los dos términos, sino que están íntimamente imbricados. La subjetividad, pues, tiene una dimensión corporal, y el cuerpo es a su vez una interacción de complejas fuerzas simbólicas y sociales.

Por otra parte, cada individuo, a su vez, es un modo de expresión de una misma sustancia. De esta manera, las diferencias también pueden ser pensadas fuera de esquemas binarios que crean el lugar de lo mismo y el lugar de lo otro. La materialidad en la que piensa Spinoza se manifiesta de infinitas formas de manera dinámica, no mecánica. Las singularidades, pues, forman parte de la naturaleza y no aparecen como desviaciones de una norma hegemónica que crea exclusión. De esta manera, su filosofía monista y materialista permite pensar las diferencias desde la multiplicidad, y no sólo desde el lugar especular de lo otro.

Tradicionalmente se ha sostenido en la filosofía occidental una idea compatibilista de la persona: se ha considerado que es compatible mantener la idea de nuestra voluntad soberana junto a la idea del determinismo irracional de la naturaleza. De esta manera, se ha mantenido que el ser humano es capaz de sobreponerse a las necesidades naturales gracias a su razón. La soberanía del ser humano es total: sobre su propia voluntad, y sobre las fuerzas de la naturaleza. Spinoza se aleja de esta visión compatibilista y deshace las divisiones entre naturaleza/ser humano, naturaleza/razón, naturaleza/voluntad. Para Spinoza, no existen estos dualismos, sino que entre estos términos se da una continuidad entre deseo y pensamiento, razón y naturaleza (Mack, 2010).

Spinoza redefine la agencia humana relocalizándola, recolocándola en un sistema que no le reserva ningún estatus especial a la humanidad, ningún lugar por

encima de la naturaleza. De esta manera, la filosofía de Spinoza propicia una devaluación de la preeminencia de la humanidad en el seno de la naturaleza, y nos invita a repensarnos en un contexto natural del que no formamos más que una minúscula parte.

Para Sharp, este cambio de perspectiva ayudaría a evitar los peligros políticos que Butler encuentra en el manejo del sujeto soberano. Violencias, jerarquías, humillaciones de otros seres humanos, vulneraciones de derechos son resultado de la asunción humana de su triunfo sobre lo meramente natural. Negar que haya algo de excepcional en el ser humano ayuda a aliviar el sufrimiento que se deriva de estas concepciones rígidas de supremacía. Postular la excepcionalidad del ser humano, situándolo por encima de lo meramente natural, sirve sobre todo para alimentar pasiones destructivas. Estas pasiones destructivas tienen tendencia a encontrar su hogar en esquemas dicotómicos jerarquizantes que hacen que grupos privilegiados orienten su odio hacia aquellos seres que consideran como inferiores: aquellos seres que se sitúan en el otro extremo, el extremo devaluado, de la dicotomía.

Según este esquema que separa la razón de la naturaleza para enaltecer el primer término, se tiende a alinear con la razón a las personas con privilegios sociales y a naturalizar a los miembros subalternos de lo humano. Así, podemos observar cómo mujeres y personas no blancas han sido consideradas como salvajes, como no racionales (Federici, 2011). De esta manera, se han amparado bajo este sistema odios políticos basados en la religión, el racismo y la misoginia.

Así, Spinoza, al romper con los dualismos, reevalúa el humanismo en términos filantrópicos: la humanidad será más respetuosa consigo misma y con el resto de la naturaleza si sale de esquemas binarios y acepta su pertenencia a un todo. Siendo esto así, la filosofía de Spinoza permitiría pensar en un "igualitarismo biocentrado" (Balza, 2014: 23) que no considerase al ser humano como su centro, sino a la vida. El antihumanismo de Spinoza responde a sus esfuerzos por renaturalizar nuestras perspectivas: una resituación de la humanidad en el seno de la naturaleza de la que forma parte. Al constatar esta necesidad, Spinoza hace ver que el humanismo tradicional tiene tendencias sobrenaturales: sitúa a la humanidad en un plano sobrenatural, por encima de lo natural. De esta manera, enfocar nuestras políticas feministas desde una perspectiva humanista tradicional tiene el peligro de convertirlas en entidades sobrenaturales, alejadas de la realidad de las vidas materiales de las personas que pretende emancipar.

#### 4. REPENSANDO LO HUMANO DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO

Desde la filosofía postestructuralista se han realizado análisis de las categorías



identitarias que han permitido poner en perspectiva crítica el marco teórico del sujeto soberano y plantear la posibilidad de pensar los sujetos de maneras diferentes. Michel Foucault, a través de su ontología del presente, mantiene constantemente en su filosofía una actitud crítica que le permite indagar los mecanismos de dominio operantes para poder comprender nuestro mundo y poder tener capacidad de modificar las relaciones de poder. Esta actitud crítica le ha llevado también a preocuparse por la conceptualización que del sujeto se ha realizado en la filosofía occidental.

En “El sujeto y el poder” (1988a), Foucault afirma que ha sido el sujeto y no el poder el tema de sus investigaciones durante veinte años. El sujeto se encuentra inmerso en relaciones de producción, significación y poder complejas; el poder es parte de nuestra experiencia como sujetos. Así, es importante realizar una economía de las relaciones de poder y estudiar estas redes de relaciones para entender cómo se conforman los sujetos.

Foucault toma de Nietzsche la noción de genealogía para indicar que lo que debemos buscar es el desenvolvimiento de los conceptos, su temporalidad, su historicidad (Foucault, 1988b). Foucault realiza así una ontología histórica: la historia del ser, incluido el ser humano. Foucault investiga la historia de lo que somos, de cómo nos hemos convertido en lo que somos, de cómo nos estamos convirtiendo en lo que somos. La idea de ser humano tiene su propia genealogía: es una idea que también ha tenido su historia, su temporalidad, por lo que no tenemos por qué creer que va a estar ahí para siempre.

Foucault considera que el sujeto humano es un “desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. (...) De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como una reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá cuando éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 1972: 9).

El sujeto cartesiano, substancial, centro de la realidad y del pensamiento occidental, entra en crisis de forma abierta en el seno del pensamiento postestructuralista. Judith Butler también incidirá con sus análisis en tratar de desdibujar la naturalidad de las categorías identitarias de los sujetos. A través de su teoría de la performatividad pretende demostrar que ciertos rasgos de nuestras identidades que han sido pensados como naturales son en realidad producto de la interacción de mecanismos socioculturales, históricos y lingüísticos que han conformado dichos rasgos a través de la repetición y la exclusión. Llega a afirmar que el sexo es género (Butler, 2007: 39-40), dando a entender que ambos son

productos con una historia cultural y lingüística. Thomas Laqueur (1994) también realiza importantes esfuerzos para desnaturalizar la categoría de sexo, mostrando cómo su construcción se realiza con fines políticos a partir del siglo XVIII.

Estos esfuerzos desnaturalizadores tienen la intención de flexibilizar las normas que rigen lo humano y ampliar nuestra concepción sobre qué sujetos merecen ser reconocidos como humanos. Al mostrar que las categorías tradicionalmente comprendidas como naturales no son más que constructos culturales, se abre la posibilidad de que vuelvan a cambiar, de que se transformen de nuevo; incluso, cabe cierta posibilidad de reconstruirlas de otra manera diferente. Diana Fuss (1999) cree que al poner en evidencia este devenir histórico y cultural de los conceptos se desvela su contingencia y se contribuye a desnaturalizarlos, creando así la posibilidad de pensarlos de otra manera. Repensar las categorías que nos configuran a través de la desnaturalización trata de repensar la categoría de lo humano, de ampliarla de resquebrajarla para poder usar nuevos conceptos en las grietas que se abran. Así, vemos que la estrategia postestructuralista ha pasado principalmente por pensar lo humano más allá de la tradición a través de ejercicios de desnaturalización, pues “sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se crea la apariencia de naturalidad” (Butler, 2007: 222). Sin embargo, veremos cómo a principios del S. XXI se comienza a criticar esta estrategia por considerarla demasiado centrada en lo cultural y en lo lingüístico, y se propone una renaturalización de nuestras políticas feministas.

## 5. NUEVOS MATERIALISMOS: FEMINISMOS ANTIHUMANISTAS

Como vemos, la labor de mostrar los procesos culturales a través de los cuales se han naturalizado ciertas conductas o ciertos rasgos identitarios para normalizarlos ha sido ya ampliamente realizada desde el feminismo postestructuralista. Recientemente, desde los ‘nuevos materialismos’ o ‘neo-materialismos’, términos acuñados por Manuel DeLanda y Rosi Braidotti a finales de la década de los 90s (Van der Tuin, Dolphijn, 2010: 154), se han lanzado críticas a este tipo de feminismo, especialmente al pensamiento de Butler, por considerar que se ha hecho excesivo hincapié en el rol de la cultura y del lenguaje. Karen Barad y Elisabeth Grosz afirman que la teoría de Butler no toma en consideración el papel de la materia. Aunque Barad no da nombres, se puede inferir fácilmente que se está refiriendo a Butler cuando critica las ubicuas bromas con los significados el verbo “matter” (Barad, 2003: 801). Tal y como afirma Sarah Ahmed (2008: 33), se señala a Butler como ejemplo paradigmático de autora que reduce la materia a la cultura. Ahmed continúa sin embargo apuntando que es importante no olvidar que Butler sí que atiende a la cuestión de la materia, entendida como un proceso temporal de materialización.

A pesar de esto, Barad cree que Butler y otros feminismos postestructuralistas se olvidan de la materia y sólo ven la importancia del lenguaje. Así, se pregunta: “How did language come to be more trustworthy than matter?” (Barad, 2003: 801). Además, Grosz acusa a las teóricas culturales, políticas y sociales de olvidar la naturaleza, la ontología del cuerpo, y las condiciones que permiten que los cuerpos tengan identidad y agencia (Grosz, 2004: 2).

Por otra parte, Iris Van der Tuin y Rick Dolphijn consideran que el pensamiento postmoderno no consigue romper los dualismos porque hace excesivo hincapié en la cultura y se apoyan en Serres y Latour para afirmar que una idea opuesta a otra idea es siempre la misma idea. Al tratar de dar explicaciones culturales de los fenómenos humanos, están reafirmando, invertido, el esquema dicotómico entre lo natural y lo cultural (Van der Tuin, Dolphijn, 2010: 158).

Para salir de los binarismos en los que se ven atrapadas nuestras identidades no basta con mostrar los mecanismos culturales que se ponen en funcionamiento para configurarlas, sino que más bien hay que mostrar que la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que no son realidades separables. Haraway, en este sentido, propone hablar de “naturecultures” (Haraway, 2003), y Grosz (1999a) trata de pensar la naturaleza y la cultura como las dos caras de una banda de Möbius, de manera que se puede deslizar de una a la otra, y no se sabe, ni se puede saber, cuándo acaba la una y comienza la otra.

Moira Gatens considera que estos binarismos no sólo atrapan nuestras identidades sino que han conseguido también atrapar al propio feminismo. Existen dualismos en el feminismo, que enfrentan a feministas postestructuralistas y a pensadoras de la diferencia sexual, y que están aceptando el binarismo naturaleza/cultura, pues se prioriza la mente o el cuerpo, la naturaleza o la cultura según el tipo de teoría que se maneja. Gatens cree que de esta manera se mantiene un abismo en el seno del feminismo, y sostiene que, si se critican los binarismos que tradicionalmente han atravesado el pensamiento occidental, se deberían también abandonar los binarismos y las posiciones duales enfrentadas en las teorías feministas (Gatens, 2002: 143). Para salir de esta dicotomía que parece situar al feminismo en un impasse jerarquizante, el reto feminista contemporáneo sería, para autoras de los nuevos materialismos, el pasar de la desnaturalización del sexo y el género a una renaturalización en el sentido spinoziano (Balza, 2014: 24).

Elisabeth Grosz (2002) propone esta renaturalización de nuestras prácticas feministas. Frente al giro lingüístico propio de las filosofías postestructuralistas, considera que se hace necesario un giro spinoziano, un giro naturalista o renaturalizador. Este cambio de perspectiva hacia lo natural, desde una perspectiva spinoziana, tendría la virtud, para nuestra autora, de permitir escapar del excesivo antropocentrismo de nuestras políticas emancipatorias. La filosofía de Spinoza

permite trascender el sujeto humano desde su teoría monista. No hay nada más que lo material, por lo que no hay sujeto, sino solamente estados afectivos y fuerzas que se entrelazan (Deleuze, 2001, 156). El sujeto es un momento, una expresión momentánea de las infinitas posibilidades de la naturaleza. Centrar nuestra política en los sujetos supone aferrarse a ficciones petrificadas que no hacen justicia a la multiplicidad.

Grosz (1999b) es consciente de las razones por las cuales se huye de los discursos que hacen hincapié en lo natural desde el feminismo, pues éstos han tendido siempre a responder a dinámicas normalizantes que pretendían mantener el statu quo amparándose en una pretendida naturalidad de los afectos, sexualidades, sexos, cuerpos hegemónicos. Sin embargo, el concepto de naturaleza de Grosz rompe con la posibilidad de esta normalización, y en ningún caso la fomenta.

Cuando Grosz habla de lo natural, parte de una caracterización de la naturaleza que realiza a través de su interpretación de Darwin (Grosz, 1999b): la naturaleza es dinamismo irrefrenable, mutación incontenible, auto-diferenciación constante. La naturaleza, para Grosz, no es un objeto pasivo que espera a ser dominado por sujetos activos, sino que es una fuerza activa.

La naturaleza entendida como fuerza dinámica en continua transformación no puede proporcionar un modelo estable, pues es constante auto-diferenciación. Así, el giro renaturalizante de Grosz no puede ser usado como un modelo normalizador, y no puede caer en la lógica esencialista que ha pretendido encerrar los cuerpos disidentes en la naturaleza, entendida como lo salvaje contrapuesto a la razón.

La renaturalización de la humanidad en sentido spinoziano que propone Grosz, y que recoge Sharp, nos exige comenzar a ser conscientes de que el ser humano no es un ser excepcional dentro de la naturaleza; no es un ente que, por estar dotado de razón, se desvía del camino natural y salvaje al que están abocados el resto de animales no humanos. Esta renaturalización de nuestra concepción del ser humano pasa por aceptarnos como parte de un continuo entre lo humano y lo no humano. Ahora bien, ¿qué política surge de la renaturalización de la humanidad. En el sentido en el que contempla a la humanidad como parte de un todo, como parte de un continuo con lo no humano, amplía nuestros marcos de referencia política: el poder político y la agencia individual han de ser analizadas más allá de las relaciones sociales. No hay que descuidar las relaciones sociales, sino entenderlas cómo interseccionan con las condiciones materiales de los cuerpos.

La política que propone Grosz, a partir de la renaturalización, es una política que atiende no a las agencias personales, sino a fuerzas, afectos y deseos que interaccionan entre sí. Grosz se posiciona contra toda política que se base en buscar el reconocimiento por parte de otros sujetos, pues considera que esto es una actitud servil. Las políticas identitarias tratan de prestar atención a las necesidades de cada

persona de transformar y desarrollar su auto-representación y sus propios significados culturales. Son, así entendidas, políticas personales, pues engloban las luchas de las personas por representarse en el espacio público.

Grosz es crítica con estas políticas centradas en las necesidades de los sujetos, y propone en cambio una política que se base no en saber quiénes somos, sino qué deseamos. La política renaturalizada no piensa en la agencia de los sujetos, sino en cómo podemos ampliar nuestro poder y nuestra libertad en comunidad. Para Grosz, no hay que centrarse en la visibilidad y en la legitimación social presupuesta por políticas identitarias, sino que hemos de fomentar políticas impersonales e imperceptibles, ajenas a conceptualizaciones humanas. En este sentido, las tácticas políticas de Grosz luchan en contra del reconocimiento por parte de la sociedad, y por ello son parecidas a estrategias *queer* radicales que luchan contra la normalidad y contra la inclusión en la cultura dominante. Para Grosz, la incapacidad de la cultura dominante por representarnos no ha de inquietarnos, sino que puede ser liberador: por ello se ha de aprovechar el potencial emancipatorio de la invisibilidad.

Lo que está proponiendo aquí Grosz es un difícil ejercicio de replanteamiento de la manera en la que se suele hacer política. Nos cuesta imaginar una forma de política que no esté centrada en los sujetos, en sus necesidades, en sus demandas de reconocimiento, en su ansia por recuperar espacios públicos. Sin embargo, Grosz cree que el feminismo contemporáneo necesita nuevos lenguajes, nuevos imaginarios, nuevas problemáticas y nuevas maneras de pensarnos como seres interconectados y materiales. Por ello, nos insta a cambiar de marcos teóricos para imaginar mundos diferentes y novedosas maneras de hacer feminismo fuera de los marcos teóricos tradicionales (binarios) y fuera de las maneras en las que se ha hecho política (basadas en el reconocimiento) de los sujetos por parte de otros sujetos.

Siguiendo a Ahmed, podemos acceder a maneras de pensar diferentes si dejamos que nuestros marcos de comprensión se deformen, transmuten o incluso se quiebren: “Things usually happen when the objects of our theoretical work fall apart, when things get messy” (Ahmed, 2008, p. 35). Cuando perdemos nuestros marcos de referencia y nuestros planteamientos se desordenan, nos vemos en la necesidad de crear otros nuevos que pueden dar cabida a realidades cuya presencia era antes inimaginable.

Grosz utiliza la imagen del salto cuántico (Grosz, 1999a, p. 428; Van der Tuin, 2011, p. 276) para presentar esta ruptura y creación de marcos teóricos que nos aleje de viejas formas de representación y nos abra a horizontes desconocidos. Este salto cuántico es un salto conceptual, un ejercicio de imaginación política para explorar las posibilidades de nuestra potencia y de llevar a cabo cambios sociales. Este salto cuántico filosófico nos permite imaginar nuevos sujetos que sean capaces de nuevas maneras de hacer ética y política en contextos diferentes, e incluso cambiantes.

Grosz nos sugiere abandonar los marcos de referencia estables en los que nos manejamos políticamente, y aventurarnos hacia lo desconocido, atrevernos a imaginar nuevos sujetos que sean capaces de construir nuevos mundos. Así, la idea de Grosz puede llevarnos a rediseñar la fórmula kantiana que se pregunta '¿Cómo es el ser humano, qué debe hacer el ser humano?' y, en cambio, osa cuestionar: '¿Cómo podría ser el ser humano, qué podríamos hacer entonces?'. Es ésta una invitación sugerente, que nos insta a revisar las categorías políticas tradicionales de una manera radical, y a reimaginarlas para que puedan dar cabida a nuevos sujetos, y puedan ser propiciadores de la aparición de nuevas comunidades y nuevas formas de convivencia.

Como ya hemos señalado anteriormente, la nueva forma de replantear lo humano que proponen estos feminismos materialistas pasa por el antihumanismo y la renaturalización spinozianas: el ser humano ha de dejar de pensarse como el centro del universo y ha de resituarse en el contexto natural y material del que forma parte. El reto que lanza este tipo de feminismo es el de pensar una teoría no humanista de los deseos y los afectos, un feminismo no humanista y no antropocentrista; un feminismo impersonalista que no olvide que lo personal es político, pero que evidencia que lo impersonal también lo es (Sharp, 2009; Balza, 2014: 24).

## BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sarah (2008). "Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'". *European Journal of Women's Studies*. Vol. 15, Iss. 1, pp. 23-39.
- BALZA, Isabel (2014). "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, pp. 13-26.
- BARAD, Karen (2003). "Posthuman Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs*, 28 (3), pp. 801-831.
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- BUTLER, Judith (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- CRENSHAW, Kimberle (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics" en *University of Chicago Legal Forum*, nº 14, pp. 538-54
- DELEUZE, Gilles (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

- DERRIDA, Jacques (2001). *¡Palabra!* Madrid: Trotta.
- FEDERICI, Silvia (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FOUCAULT, Michel (1972). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- – (1988a). “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), pp. 3-20.
- – (1988b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- FUSS, Diana (1999). “Dentro/Fuera” en CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri (eds.), *Feminismos literarios*. Madrid: Arco Libros.
- GALCERÁN, Montserrat (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GATENS, Moira (2002). “El poder, los cuerpos y la diferencia”, en BARRET, Michèle y PHILLIPS, Anne (eds.). *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México: Paidós, pp. 133-150.
- GROSZ, Elisabeth (1999a). *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- – (1999b). “Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance”. *Australian Feminist Studies*, 14 (29): 31-45.
- – (2002) “A Politics of Imperceptibility: A response to ‘Anti-Racism, Multiculturalism, and an Ethics of Identification’” en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 4, pp. 463-472.
- – (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*. Durham: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- LAQUEUR, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- MACK, Michael (2010). *Spinoza and the Specters of Modernity: the Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*. Nueva York: Continuum.
- SHARP, Hasana (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- – (2009). “The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility”. *Hypatia*, 24 (4): 84-103.

VAN DER TUIN, Iris y DOLPHIJN, Rick (2010). "The Transversality of New Materialism". *Women: A Cultural Review*, 21 (2), pp. 153-171.

VAN DER TUIN, Iris (2011) "New feminist materialisms". *Women's Studies International Forum*, 34, pp. 271-277.



# DESDE EL CONOCIMIENTO SITUADO HACIA EL FEMINISMO DECOLONIAL. NUEVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS PARA EL ESTUDIO DE LA MONOMARENTALIDAD E INMIGRACIÓN LATINOAMERICANA

Macarena Trujillo Cristofanini / Pablo Rivera Vargas / Elisabet Almeda Samaranch

Universitat de Barcelona

## Resumen:

En base a los nuevos retos de la investigación feminista en la actualidad, planteamos valorar el papel de la experiencia como herramienta de análisis en los estudios de género. Así, basándonos en la *perspectiva del punto de vista* y de los *conocimientos situados* e integrando la crítica del feminismo negro y decolonial, damos cuenta cómo la realidad de mujeres inmigrantes en contextos de monomarentalidad no se condice con la realidad estudiada para mujeres autóctonas y de clase media; por tanto recontextualizamos dimensiones conceptuales utilizadas en este campo para su trabajo en realidades diversas.

## Palabras clave:

Epistemologías feministas, feminismo decolonial, monomarentalidad e inmigración.

## Abstract:

Based on the new challenges of the feminist research today, we propose to assess the role of the experience as an analytical tool in gender studies. Thus, based on the perspective view and on the Situated knowledge, and integrating the critique of the black and decolonial feminism, we manifest how the reality of immigrant one-parent families is not consistent with the reality studied for native women and middle class; therefore we recontextualize conceptual dimensions used in this field for their work in different realities.

## Key words:

Feminist epistemologies, colonial feminism, one-parent families, Immigration.

Recibido: 8/11/2015

Aceptado: 1/12/2015

## 1. INTRODUCCIÓN

A partir de emergentes reflexiones epistemológicas y conceptuales, hoy en día las teorías feministas enfrentan el reto de adaptarse – y dar respuesta - a las nuevas y complejas problemáticas sociales. En este sentido uno de los desafíos actuales, tanto a nivel teórico como empírico, es el de promover diálogos entre los feminismos de diversas latitudes, para que sus aportaciones se articulen y evidencien el hecho de que las estratificaciones de género, raza y clase, entre otras, no son estancas, sino que deben ser enunciadas como categorías en constante movimiento y transformación.

En el siguiente artículo, presentamos un avance de investigación que integra la perspectiva epistemológica del *punto de vista* y de los *conocimientos situados*, así como también elementos distintivos del feminismo decolonial, pues consideramos que las aportaciones de ambas no están en pugna, sino que coexisten para enriquecer las posibilidades analíticas.

Por medio de entrevistas en profundidad, analizaremos el papel del trabajo remunerado en mujeres inmigrantes latinoamericanas en situación de monomarentalidad que actualmente residen en Barcelona. Para lograr este fin, por medio de la noción de *punto de vista* de las mujeres y *conocimientos situados* intentaremos reafirmar la relevancia de la experiencia en contextos específicos, como lo es, en el caso de las mujeres en situación de monomarentalidad y trabajo remunerado, especialmente cuando se es la única persona responsable del cuidado emocional y económico de hijos e hijas.

En este contexto, este trabajo es un intento por dar cuenta de cómo la relación de las mujeres inmigrantes con el mercado laboral es experienciado como una táctica de empoderamiento, la que se entiende como la generación de estrategias que no necesariamente cuestionan de forma radical el modelo de relaciones de poder capitalista-patriarcal, pero que permiten a las mujeres tener una mejor calidad de vida e independencia, ya sea a nivel económico o personal (Ali, 2014). Así mismo, señalamos cómo el concepto de “contradicción cultural de la maternidad” acuñado por Hays (1998) y ampliamente utilizado para abordar la relación maternidad con el trabajo remunerado en Estados Unidos y Europa, se puede aplicar sólo con matices en el contexto migratorio sur-norte. Desde estos hallazgos, aseveramos la necesidad de tener en cuenta los aportes de los feminismos negros y decoloniales pues éstos han vislumbrado la imposibilidad de utilizar perspectivas clásicas del feminismo en contextos diversos.

## 2. VALORANDO LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES DESDE LA NOCIÓN DEL *PUNTO DE VISTA* Y DE LOS *CONOCIMIENTOS SITUADOS*

En la crítica epistemológica feminista- desde los años setenta hasta la actualidad- se han desarrollado diferentes enfoques, siendo los más conocidos el empirismo feminista, la teoría del *punto de vista* feminista<sup>1</sup> y el enfoque posmoderno (Villarmea, 1999). El empirismo feminista promueve la erradicación de los sesgos sexistas y androcéntricos de la ciencia, pero sin rechazar los supuestos de neutralidad y objetividad posibles dentro del método científico (Harding, 1996). Para el *punto de vista* feminista, no sólo se deben cuestionar los dualismos de la ciencia, sino que también los axiomas principales que la sustentan: neutralidad y objetividad; esto, porque se concibe al conocimiento científico como una construcción siempre determinada por su origen y por los/as agentes implicadas en su contexto de producción (Villarmea, 1999). Así, resulta central la integración del punto de vista de las mujeres como sujeto epistemológico con capacidades para avanzar hacia un nuevo orden de conocimiento (Harding, 1996).

Por su parte, el denominado enfoque posmoderno desenraiza las identidades como dimensiones móviles y transitables en la que se mueven los agentes sociales, por lo cual las interpretaciones de la realidad se entienden diversas y deslocalizadas (Villarmea, 1999; Rivera, 2009).

En el marco del análisis que presentamos, la epistemología del *punto de vista* feminista enriquece nuestra investigación, pues reconoce el papel de la experiencia de las mujeres como parte constitutiva de las interacciones cotidianas que debiesen ser estudiadas desde la perspectiva de género pues, históricamente, han sido canceladas o leídas desde prismas patriarcales que las han deformado y/o utilizado como herramienta para el mantenimiento del status quo.

Una de las primeras autoras en desarrollar esta perspectiva fue Smith (2012), para quien el *punto de vista* de las mujeres es una forma de conocimiento que concibe la experiencia como palabra de autoridad en sí misma, destacando la relevancia de abordar el mundo de las mujeres invisibilizado bajo el supuesto sujeto universal masculino. De este modo, se entiende como un enfoque de investigación que trabaja

---

<sup>1</sup> Se debe tener en cuenta que este enfoque ha recibido diversos nombres según las autorías y sus correspondientes traducciones, siendo los más utilizados: enfoque del punto de vista, enfoque del punto de vista feminista, punto de vista de las mujeres o punto de vista epistemológico feminista; por lo cual en esta investigación se tratarán indistintamente, tal como lo hace Harding (1996) en su libro *"Ciencia y feminismo"* dado que en este texto por primera vez se aúnan y nombran de manera organizada las principales autoras y reflexiones vinculadas a este enfoque.

con las experiencias cotidianas que dan forma a la vida de las personas, con el fin de atender a las dimensiones sociales que hay más allá de las propias experiencias. Justamente, en esta propuesta se apuesta por “conocer las actividades de las personas reales situadas en lugares y en tiempos locales y concretos” (2012:24).

Por su parte Harding (1996) propone que por medio de la mirada y voz del grupo oprimido- las mujeres- la ciencia pueda plantearse desde una óptica no dualista ni hegemónica y, de este modo, abrirse hacia nuevas perspectivas. Así, se entiende como una postura política cuyo horizonte sería analizar las relaciones sociales de poder y dominación así como las estructuras mentales y simbólicas que la sostienen. El análisis que Harding realiza, le permite afirmar que hasta ahora sólo se ha narrado una historia parcial: la de los varones, por lo cual la socialización de género patriarcal ha conllevado que el conjunto de integrantes de la sociedad valore las actividades de las mujeres como reflejo de la naturaleza, lo que produce que sean entendidas como “simplemente naturales, simple continuación de la actividades de las termitas o simios hembras” (1996:130).

Dando un paso más allá, Haraway (1995) ha logrado enriquecer la teoría del *punto de vista*, acuñando la noción de *conocimientos situados*, pues la ciencia es una construcción, un mito, una lucha por el conocimiento y, en este sentido, la práctica científica es productora social de historias públicas, independiente del ámbito del conocimiento en que se desarrolle. Esta óptica la lleva a afirmar que “la naturaleza es algo construido, constituido históricamente, no se descubre desnuda en un lecho de fósiles o en una selva tropical” (1995: 86). Así, la ciencia no es más que una construcción parcial de la realidad; sin embargo, investida de un supuesto “poder” para mirar hacia todos lados y desde ninguna parte a la vez; lo que se ha conocido como la objetividad científica.

Así, un proyecto de ciencia feminista debe significar la perspectiva de los *conocimientos situados* pues de otro modo, se cae en la ilusión de lo infinito como falsa promesa de transcendencia de todos los límites. Como contrapartida, esta perspectiva permite acceder a la encarnación de lo particular y específico, pues como señala Haraway “solo una visión parcial promete una visión objetiva” (1995:326), por lo cual la objetividad feminista “trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y objeto” (1995:327). Se destaca que para la autora, la experiencia nunca es anterior a determinadas ocasiones sociales particulares, a los discursos o a otras prácticas, teniendo la capacidad de articularse con otros acontecimientos, permitiendo así la construcción de la experiencia colectiva; así, “la experiencia femenina no preexiste como una especie de recurso anterior, listo para

ser tomado de una u otra forma. Lo que puede contar como experiencia femenina se encuentra estructurado dentro de las múltiples y frecuentemente poco armónicas agendas. La experiencia al igual que la conciencia, es una construcción intencional, un artefacto de primer orden” (1995: 190).

En este contexto, se asume que deben integrarse múltiples miradas de la realidad social, incluidos las de sujetos y sujetas invisibilizadas históricamente, pero no como representantes de conocimientos no corrompidos por el poder, sino como una ampliación de las visiones parciales que asumen el peso de las experiencias en la producción de la realidad social y científica (Biglia, 2014).

Desde estas bases, subrayamos el peso de la experiencia cotidiana como elemento clave para comprender las dinámicas multisignificantes que experimentan diversos colectivos en contextos específicos, pues como daremos cuenta más adelante, en el caso el de mujeres inmigrantes en contextos de monomarentalidad, es necesario reconsiderar la aplicación de conceptos acuñados en marcos de producción científica disímil.

### 3. DIVERSIDAD DE LAS EXPERIENCIAS EN EL SISTEMA SEXO- GÉNERO: FEMINISMO NEGRO Y FEMINISMO DECOLONIAL

Si bien la epistemología del *punto de vista* ha dado voz a la experiencia femenina, es necesario preguntar ¿de qué mujeres se habla?, pues la propia categoría analítica de mujer ha sido foco de amplias reflexiones, debatiéndose hasta qué punto es producto de una imposición patriarcal o -si por el contrario- representa la experiencia del colectivo femenino (Harding, 1996; Rivera, 2003; Comesaña, 2008). Aunque no existen acuerdos que permitan contar con una conceptualización unánime de dicha categoría, se acepta su utilidad analítica y política en el marco del pensamiento e investigación feminista (Rivera, 2003) por lo cual es necesario cuestionar, tal como hace Harding: “¿Son las mujeres en grupo coherente u homogéneo en cuanto grupo dominado?; ¿Puede haber un *punto de vista* epistemológico feminista cuando muchas mujeres están haciendo suyas unas identidades fragmentarias, como las mujeres negras, las asiáticas, las indígenas norteamericanas, las de clase trabajadora, las lesbianas”? (1996:142).

En este contexto, son las voces de los feminismos negros y decoloniales -entre otros- los que han planteado los contrastes entre sexo-raza y el peso de estas imbricaciones en la experiencia de las mujeres que no son parte de las localizaciones geopolíticas centrales a nivel global; es decir, que no son blancas, europeas o estadounidenses, de clase media, etc. Así, entiende el entrecruce no como una mera intersección de

caminos, sino como la recomposición de una matriz de dominación, que se constituye en relación a la especificidad de los contextos (Platero 2014; Cubillos, 2015).

Hills Collins (2012), clásica representante del feminismo negro, señala que este enfoque reconoce la expresión de opresiones interseccionales, en las cuales el género, la raza, la clase, la religión, la sexualidad y el estatus de ciudadanía, entre otros, juegan un papel central. En estas intersecciones se plasman experiencias comunes pero también diversas, por lo cual los diferentes colectivos de mujeres – e incluso dentro de estos mismos colectivos- no vivencian las mismas situaciones de forma idéntica ni interpretan las experiencias de manera similar. Por ejemplo, en el caso de las mujeres negras, no existirían tampoco patrones únicos de conocimiento, por lo cual la autora señala que no existe una suerte de prototipo homogéneo de mujer negra.

La consideración de la dimensión de raza dentro de las relaciones sociales y de género, develó como las mismas vivencias eran distintas radicalmente para mujeres que habitaban una misma sociedad pero que no compartían las mismas experiencias raciales, por lo cual comenzaron a abrirse horizontes con respecto a la diversidad de las experiencias en el sistema sexo género y su imbricación con otras determinantes sociales como la raza, clase y ubicación geopolítica.

Este fue el caso estudiado por Stack, cuyo trabajo tuvo una amplia repercusión dentro de la investigación feminista, pues su investigación- basada en la experiencia de mujeres y familias de comunidades negras- fue una réplica al informe Moynihan realizado en 1965. Este informe afirmaba la desestructuración de las familias negras estadounidense basándose en el modelo blanco de clase media, concibiendo a las mujeres de esa colectividad como simples receptoras del salario social, por lo cual se las etiquetó como madres de servicios sociales (Jabardo, 2012).

En contraposición a las afirmaciones de dicho informe, Stack propone el concepto de red doméstica para comprender las interrelaciones familiares de la comunidad negra norteamericana señalando que “la base de la estructura familiar y de la cooperación no es la familia nuclear de clase media, sino un grupo extenso de personas emparentadas, principalmente a través de los hijos, pero también a través del matrimonio y la amistad, que se agrupan para satisfacer las funciones domésticas” (Stack, 2012:189). Es así como esta investigación, marcó un hito no sólo ante la arremetida de los estudios socio-políticos de la denominada “guerra antipobreza”, sino que cuestionó las propias lógicas dominantes del feminismo blanco, que aseveraba el papel central de la familia en la opresión patriarcal (lo que en la práctica no sucedía del mismo modo en las familias afroamericanas) y que además se desentendía de las múltiples opresiones que podían vivenciar las mujeres racializadas (Jabardo, 2012).

En esta misma línea, se desarrolla desde Latinoamérica el pensamiento feminista decolonial, que se nutre del enfoque decolonial<sup>2</sup> e integra en éste la perspectiva feminista. Así, se entiende como una propuesta epistemológica que cuestiona el sesgo occidental, blanco y burgués de los feminismos eurocentrados (Lugones, 2008; Espinosa, 2013; Curiel, 2014). La visión feminista decolonial cuestiona los contextos de producción de conocimiento de la ciencia hegemónica, para reconocer y legitimar los saberes históricamente considerados como subalternos, con el fin de desanclar las lógicas coloniales del saber, del poder y del ser (Curiel, 2014). En este sentido, coincidiendo con la crítica a la ciencia ortodoxa que realiza el enfoque del *punto de vista* feminista, integran en su análisis el peso de la dominación colonial racista en la vida de las mujeres del sur, el cual si bien fue enunciado por autoras como Harding y Haraway, se considera que no fue integrado de forma sustancial en sus trabajo (Espinosa, 2013).

Con todo lo comentado, entendemos que los feminismos negros y decoloniales nos llaman la atención a la hora de abordar colectivos de mujeres que no responden a las características de mujer blanca y de clase media. Desde nuestra óptica, esto no significa desestimar la utilización de ciertos conceptos relevantes en distintas áreas del conocimiento, sino tener presente cómo éstos cobran nuevos perfiles en vidas interseccionadas con las distintas estratificaciones del sistema global- mundial. Las relaciones de poder y jerárquica de género se despliegan en un contexto que integra otras dinámicas opresoras, por lo cual analizar con el mismo lente realidades diversas es caer en una práctica reduccionista y homogeneizante (Ali, 2014).

#### 4. CRIANZA Y TRABAJO REMUNERADO: LA CONTRADICCIÓN CULTURAL DE LA MATERNIDAD

En los estudios vinculados a maternidad dentro de la teoría feminista, el estudio realizado por Hays (1998) ha tenido una amplia repercusión, pues en éste la autora

---

<sup>2</sup> Tal como señala Ochy Curiel (2014), en algunas ocasiones se trata la teoría postcolonial y decolonial como sinónimos; sin embargo, la autora declara que éstas son distintas ya que la perspectiva decolonial implica situar la implantación de estos procesos en la invasión de América en 1492, proceso que sigue hasta la actualidad; a su vez, destacan no sólo la implementación de procesos específicos de producción capitalista, sino la constitución de una matriz de dominación de pensamiento y producción eurocentrado del mundo de la vida (Espinosa, 2013).

conceptos considerados clave para comprender la experiencia del maternaje<sup>3</sup>. De este modo la autora señala que desde el siglo XIX se ha conformado en occidente una ideología sobre la maternidad que implica que las mujeres que ejercen la crianza deben cumplir con un sinnúmero de acciones para encajar en el molde de la “buena madre”, actividades que no son reflejo de la naturaleza humana sino de prácticas culturales específicas acordes a un sistema ideológico capitalista-patriarcal, que denomina como ideología de la maternidad intensiva, que en términos generales, se sustentaría en tres pilares básicos: a) Supone que la crianza es responsabilidad de la madre individual lo que implica la prescripción de que son éstas las principales encargadas de proveer el cuidado material y amoroso de los hijos/as (incluso en aquellas que en hogares mono o biparentales son las principales sostenedoras económicas del hogar); b) Los métodos de crianza están centrados en el niño/a y guiado por expertos, lo cual requiere una consagración intensiva y tienen un coste económico elevado y c) Considera la infancia como una edad sagrada, inocente y pura; por tanto esta etapa y la crianza se distingue de la eficiencia y del provecho económico presente en el mercado de trabajo. Es en estos pilares de la ideología donde la autora indica que surgen las contradicciones culturales de la maternidad, puesto que existe una imposibilidad de conciliar el mundo reproductivo y laboral en cuanto ambos implican lógicas e incluso “naturalezas” excluyentes y contradictorias: el mundo del trabajo remunerado se sustenta en la maximización de utilidades individuales y en la racionalización de la vida social; de este modo, la ideología de la maternidad intensiva se enmarca en el origen ideológico de la separación de las esferas pública y privada.

## 5. EXPERIENCIAS DE TRABAJO REMUNERADO EN CONTEXTO DE INMIGRACIÓN Y MONOMARENTALIDAD

A continuación se presentarán los resultados preliminares de la investigación titulada: Monomarentalidad e inmigración: Imaginarios y experiencias de maternidad en mujeres latinoamericanas; abordando específicamente el objetivo que busca conocer las trayectorias laborales de este colectivo de mujeres, considerando el antes y el después del proceso migratorio<sup>4</sup>. Así, entenderemos por trayectoria laboral “el conjunto de

---

<sup>3</sup> Así lo demuestra la gran cantidad de estudios que se basan en ese concepto a la hora de abordar temáticas relacionadas con maternidad y la centralidad que ha tenido esta autora en la conceptualización de la maternidad occidental. Véase Ennis, 2014.

<sup>4</sup> Proyecto de tesis doctoral ejecutado en el marco del Programa de Doctorado en Sociología de la Universidad de Barcelona y dirigido por la profesora Elisabet Almeda Samaranch. Por medio de una metodología cualitativa se tratan diversas experiencias cotidianas de mujeres



circunstancias con base en el trabajo, que trazan un itinerario que puede ser considerado de avance, retroceso o estancamiento” (Miguélez et. al. 2011:21).

Ahora bien, para realizar este análisis desde la lógica del *punto de vista* y del *conocimiento situado* se entiende que las mujeres que son parte del universo/muestra de investigación<sup>5</sup> están interiorizadas en su realidad pues “viven las vidas y hacen las cosas”, entregando elementos que permitirán acceder a las simbolizaciones, significados y atribución de sentido de sus propias experiencias, pues saben qué hablan en el marco de lo que Schutz comprende como conocimiento “natural” (Schwartz y Jacobs, 1984).

A continuación, por medio del análisis de catorce entrevistas en profundidad, se ahondará en el papel que cumple el trabajo remunerado en sus experiencias como inmigrantes latinoamericanas y madres monomarentales.

Antes de comenzar el trabajo de campo de la investigación, las hipótesis de trabajo conducían a tratar la relación entre mercado laboral y este colectivo de mujeres desde la lógica inclusión-exclusión. Así, la mayoría de las investigaciones en el área tanto del ámbito de la monomarentalidad como de inmigración nos hacían plantearnos que un mercado de trabajo altamente estratificado y en el cual la conciliación mercado laboral y familiar es compleja, más aun para mujeres con responsabilidades familiares no compartidas (Almeda, Di Nella y Ortiz, 2014; Almeda y Di Nella, 2011).

Lo interesante ha sido que al profundizar en el trabajo de campo hemos podido analizar que la relación entre este colectivo de mujeres y trabajo remunerado no se presenta necesariamente en el marco dicotómico dentro-fuera del mercado laboral que se planteó en un primer momento, sino que son las propias mujeres quienes en este ámbito van tomando diversas decisiones para vivenciarlo como una estrategia que les permite cumplir con sus objetivos: radicarse en Barcelona y sostener económicamente a sus hijos/as.

A modo descriptivo, se pueden apreciar tres grupos diferenciados en las entrevistadas. En el primero, la inmigración ha comportado una relación vertical descendente con el

---

latinoamericanas que han inmigrado a Cataluña y que vivencian la maternidad desde la monomarentalidad.

<sup>5</sup>En la selección de la muestra se consideraron aspectos relativos a la homogeneidad (mujeres latinoamericanas residiendo en Barcelona a cargo de hogares monomarentales, con al menos un/a hija dependiente viviendo en la ciudad de destino) y de heterogeneidad (País de origen, edad, años de inmigración edad de los hijos/as, nivel instrucción formal, ocupación, vía de entrada a la monomarentalidad, relación paterno filial, experiencia de maternidad transnacional).

mercado laboral, tanto a nivel de remuneración como de estatus. Son aquellos casos en los cuales las mujeres tienen estudios universitarios y una vez arribadas a Barcelona han tenido que hacer trabajos que no habían realizado antes, como de limpieza. En un segundo grupo, tenemos el caso contrario, en el cual se aprecia una movilidad vertical ascendente con el mercado laboral, pues son los casos en que las entrevistadas han tenido la posibilidad de acceder a empleos y remuneraciones que piensan hubiese sido imposible acceder en su país de origen. Así, es el caso de mujeres sin altos niveles de educación formal que en la actualidad tienen una independencia que les permite mantenerse a ellas y sus hijos/as, con un nivel económico elevado e inimaginado antes de iniciar la inmigración. En el tercer y último grupo es el de aquellas que su relación con el trabajo ha sido de movilidad horizontal, es decir se dan cambios de ocupación entre diferentes sectores de la actividad económica (Miguélez et.al, 2011). En este grupo se encuentra un gran número de las mujeres entrevistadas, siendo ejemplificadores aquellos casos en que en el país de origen trabajaban como dependientas y en la actualidad como camareras.

Ahora bien, lo interesante y el gran desafío que ha generado el análisis interpretativo ha sido que si bien en los relatos de las entrevistas se presentan distintas trayectorias laborales según su tipo de movilidad, en todas se pudo apreciar una relación positiva con el trabajo remunerado, incluso en aquellas cuya movilidad era vertical descendente.

Esta situación nos ha llevado a plantearnos que desde la experiencia de las entrevistadas la trayectoria laboral no se valora del mismo modo que la conceptualización de ésta podría indicarnos, es decir como éxito en el marco de la movilidad ascendente, como fracaso en la movilidad descendente y como estancamiento en la movilidad horizontal, sino que se vivencia como un logro en cada una de las tipologías.

Esta situación se basa en que el trabajo remunerado les permite mantenerse en el país de residencia cumpliendo con sus objetivos vitales de autonomía y libertad, situaciones de las cuales piensan no podrían lograr en su país de origen ya sea por las opciones propias del mercado laboral o por las presiones que ejerce, con sus propias particularidades geográficas, el sistema sexo-género.

Para comprender esta situación utilizaremos el concepto de empoderamiento presentado por Ali (2014), quien destaca que éste no siempre responde a enfrentamientos radicales a las estructuras de opresión capitalistas/patriarcales, sino a estrategias que permiten a las mujeres resistir a dichas estructuras. Por tanto se comprende como un proceso que genera cambios en aspectos vitales cotidianos, propiciados como deseos o fuerzas que motivan la lucha por generar cambios

sustanciales en la propia vida así como en las relaciones de poder en que se está inmersa. Así, Ali concibe el empoderamiento como una suerte de travesía íntima de cambio personal, en un contexto sociocultural en que usualmente las elecciones suelen estar más limitadas para las mujeres, por lo cual se utilizan diversas herramientas y estrategias para sobrevivir a las expectativas e imágenes que se esperan de ellas, que las constriñen a ciertos estereotipos. Para la autora, esta forma de conceptualizar el empoderamiento está en contraste con las percepciones feministas occidentales y sus supuestos normativos liberales que conciben la agencia humana como actos de desafío de las normas sociales; por lo cual, en la línea de Mahmood (2008), cuestiona que desde el feminismo hegemónico muchas veces se busquen “expresiones y momentos de resistencia que puedan sugerir un desafío al dominio masculino” (2008:172) lo que en definitiva encasillaría el empoderamiento en el binarismo resistencia /subordinación desde una lógica occidental de análisis (Mahmood, 2008).

Así, podemos señalar que en general la experiencia de las entrevistadas cumplen el rol de maternidad impuesto socialmente, que se destaca por concebir la maternidad desde una lógica de entrega y sacrificio (Trujillo, 2013) dónde está presente la división sexual de trabajo y la práctica de la maternidad intensiva desarrollada por Hays (1998). Sin embargo dentro de estas estructuras, el colectivo en investigación ha generado estrategias de empoderamiento en el sentido ya comentado de Ali (2014), siendo su relación con el mercado laboral una de éstas y que les permite de distinta manera lograr la independencia económica para criar a sus hijos e hijas así como para salir de dinámicas tradicionales de género que vivenciaban en el país de origen.

## 6. REFLEXIONES FINALES

A modo de conclusión, entendemos que integrar la perspectiva de los feminismos negros y decoloniales enriquece la noción del *punto de vista* y de los *conocimientos situados*, pues tal como demostró Stack (2012), se advierte cómo nociones acuñadas desde el feminismo occidental no calzan de forma directa con experiencias que entrecruzan otras dinámicas sociales como la migración sur-norte, y en este caso particular la de mujeres latinoamericanas radicadas en Barcelona. Esta afirmación se basa en que en las entrevistas analizadas, si bien se puede apreciar la presencia de la maternidad intensiva descrita por Hays (1998), la convivencia entre la crianza y el trabajo remunerado no se experimenta como una contradicción insalvable; ya que el mundo laboral es el puente que permite lograr de forma exitosa no sólo su responsabilidad de maternidad sino que también movilizar sus energías hacia situaciones que no cuestionan de forma directa las estructuras tradicionales de género, pero que posibilita establecer relaciones

satisfactorias consigo mismas y con su entorno.

En resumen, en base a la integración de diversos enfoques dentro de las propias teorías feministas comprendemos que, para este caso, analizar las experiencias de maternidad en el marco de la convergencia entre monomarentalidad e inmigración, se debe atender a la interseccionalidad de las estructurales sociales que experimentan inmigrantes latinoamericanas a cargo de hogares monomarentales.

Por tanto, si bien es innegable que el mercado laboral español también presenta una etno-estratificación y dinámicas vinculadas a las estructuras de género, se vislumbra para las entrevistadas como es un medio para lograr objetivos vitales como hacer frente a la monomarentalidad, pero también con experiencias que les permiten situarse en un contexto en el cual las relaciones de género presentan menor rigidez que en el país de origen. De hecho, este elemento ha estado presente en el discurso de todas las entrevistadas, quienes reconocen que su experiencia migratoria les ha permitido tomar decisiones que en el país de origen hubiesen sido más difíciles de practicar; entre otros casos se cuentan mujeres que han puesto fin a relaciones amorosas poco satisfactorias, relaciones donde existía violencia de género psicológica y/o física e incluso la posibilidad de tener un hijo/a por medio de fertilización asistida.

Es por esto que consideramos elementos relevantes el género, la etnia, la clase y el estatus social de inmigrante. Así, tal como señala Stolcke, el concepto de intersección haría alusión a la interrelación entre dos o más elementos, los cuales una vez reunidos implican una mantención de los elementos originarios así como conjunción de nuevas situaciones producto de dicha intersección (Stolcke, 2010); por lo cual la intersección entre los estatus adscritos (género, etnia) y los adquiridos (clase, inmigrante) configuran las experiencias de este colectivo de mujeres.

## BIBLIOGRAFÍA

ALMEDA SAMARANCH, Elisabet; DI NELLA, Dino y ORTIZ, Rosa (2014) "Perspectiva no androcéntrica en los estudios sobre familias monoparentales. Reflexiones e implicaciones metodológicas". *Athenea Digital*, Vol. 14, núm. 4, pp: 181-207.

ALMEDA, Elisabet y DI NELLA, Dino, (Dir.) (2011). *Las familias monoparentales a debate*. Colección familias monoparentales y diversidad familiar, Número 9 (Cinco volúmenes). Barcelona: Copalqui Editorial. 1ª edición 2011. 2ª Impresión Abril 2014.

ALI, Rabia (2014). "Empowerment beyond resistance: cultural ways of negotiating power relations". En, *Women's Studies International Forum*, 45. Pp. 119-126.

BIGLIA, Bárbara (2014). Alcances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. En, Irantzu Mendiá (Ed.), *Otras formas de (re)conocer Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País vasco: Universidad del país Vasco. Pp.21-44 .

COMESAÑA, Gloria (2008). *De métodos y filosofía feminista. Propuestas metodológicas y conceptuales desde el feminismo latinoamericano*. Venezuela: Ediciones Universidad de Zulia.

CUBILLOS, Javiera (2014). "Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial". Consultado el 8 de mayo de 2015, en *Revista Athenea Digital*, Vol. 14, N1 4. Pp. 261-285. <http://atheneadigital.net/article/view/v14-n4-cubillos/1343-pdf-es>.

CURIEL, Ochy (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En: Irantzu, Mendiá (Ed.), *Otras formas de (re)conocer Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País vasco: Universidad del país Vasco. Pp. 21-45.

ENNIS, Linda (2014). *Intensive mothering: The cultural contradictions in modern motherhood*. Demetter Press: Bradford, Ontario: Canadá.

ESPINOSA, Yuderkys (2013). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", consultado el 25 de enero de 2015, En ponencia presentada en *Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero*, Brasilia, disponible en: <<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>>.

HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España: Ediciones Cátedra.

HARDING, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. España: Ediciones Morata.

HAYS, Sharon (1998). *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Editorial Paidós.

HILLS COLLINS, Patricia (2012). "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". En: Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos Negros. Una antología*. España: editorial Traficantes de sueños. Pp. 99-127.

JABARDO, Mercedes (2012) "Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro" En: Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos Negros. Una antología*. España: editorial Traficantes de sueños. Pp. 27-56.

LUGONES, María (2008). "Colonialidad y género". *Revista Tabula Rasa* 9. Pp. 73-101.

MAHMOOD, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En L. Suarez y R. Hernández (eds) *Descolonizando el feminismo: teoría y prácticas desde los márgenes* España: Ediciones Cátedra. Pp.162-214.

MIGUELEZ, Fausto et.al. (2011). Trayectorias laborales de los inmigrantes en España. Barcelona: Ediciones Obra Social la Caixa.

PLATERO, Lucas (2014). "¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?". En, Irantzu Mendía (Ed.), *Otras formas de (re)conocer Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País vasco: Universidad del país Vasco. Pp. 79-96.

RIVERA, María-Milagros (2003). Nombrar el mundo en femenino: pensamientos de las mujeres y teoría feminista. España: Editorial Icaria.

RIVERA, Pablo (2009) Tradición e identidad en la conformación de la sociedad Chilena. *Revista Perspectivas*, Año 8-Nº20, Editorial LOM, Santiago de Chile. Pp. 29-48.

SCHWARTZ, Howard y JACOBS, Jerry (1984). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México: Editorial Trillas.

SMITH, Dorothy (2012). "El punto de vista (standpoint) de las mujeres: Conocimiento encarnado versus relaciones de dominación", en: *Revista del CEIHM Temas de mujeres*, Año 8- Nº 8. Pp. 5-27.

Desde el conocimiento situado hacia el feminismo decolonial. Nuevas perspectivas de análisis para el estudio de la monomarentalidad e inmigración latinoamericana

STACK, Carol (2012). "Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana. La residencia y la red doméstica", en: Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos Negros. Una antología*. España: editorial Traficantes de sueños. Pp. 187 - 206.

STOLKE, Verena (2010) "Qué tiene que ver el género con el parentesco?", en: Fons, Virginia, Piella, Anna y Valdés, María (eds.) *Procreación, crianza y género: aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias. Pp. 319-334.

TRUJILLO, Macarena (2013) "La maternidad como sacrificio: experiencias de maternidad en mujeres que ejercen la prostitución". *III Xornada de innovación educativa en xenero, docencia e investigación*. Vigo: Universidad de Vigo. Pp. 267-286.

VILLARMEA, Stella (1999). "Conocimientos situados y estrategias feministas". En *Revista Española de Estudios Norteamericanos*, N° 17-18. Pp. 219-235.

# **FAMILIAS HOMOPARENTALES: RELATOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS “CONOCIMIENTOS SITUADOS”**

**Analía Buzaglo/ Mónica Culla/ Mariela Morandi**

Universidad Nacional de Rosario

## **Resumen:**

En el presente trabajo nos proponemos indagar los aportes de la epistemología feminista en las investigaciones críticas en Ciencias Sociales. Partimos de una experiencia de investigación singular y situada: “Familias homoparentales: narrativas contrahegemónicas del parentesco” basada en la metodología de las producciones narrativas que retoma la propuesta de “conocimientos situados” de Donna Haraway (1995). Estos relatos, cuestionan teorías y prácticas hegemónicas con efectos concretos en la vida de las familias homoparentales -relacionados a menudo con el sufrimiento y la estigmatización de sus integrantes-, visibilizando la creación de modos innovadores y singulares de vivir en nuestra sociedad.

## **Palabras clave:**

producciones narrativas, relación saber/poder, heteronormatividad, familias homoparentales, conocimientos situados.

## **Abstract:**

This paper aims to enquire into the contributions of feminist epistemology to critical research in Social Sciences. Our starting point is a single situated research: “Homoparental Families: Counter hegemonic narratives of parenthood”, based on the methodology of narrative production that deals with Donna Haraway’s approach of “situated knowledge” (1995). This narratives question hegemonic theories and practice that have concrete effects on homoparental families’ lives—often related to the suffering and stigmatization of its members—bringing into the spotlight the creation of innovative, singular ways of living in our society.

## **Key words:**

Narrative production, knowledge/power relation, heteronormativity, homoparental families, situated knowledge.

Recibido: 5/11/2015

Aceptado: 14/11/2015



## 1. INTRODUCCIÓN

Las luchas reivindicativas por la equidad y la ampliación de derechos LGBTI en Argentina, encontraron en la sanción de la ley de Matrimonio Igualitario y la ley de Identidad de Género, una instancia legítima de discusión y debate de relaciones sexo-afectivas que fueron invisibilizadas históricamente. No obstante, los cambios culturales-sociales no devienen en los mismos tiempos. Los discursos hegemónicos en torno a la familia, las parejas, continúan respondiendo a un patrón heteronormativo, cuya consecuencia es la invisibilización de las realidades de las familias homoparentales.

Nos proponemos compartir, desde una perspectiva feminista, algunos interrogantes surgidos de una experiencia específica en investigación social crítica: un abordaje situado con familias homoparentales de la ciudad de Rosario. Dicha experiencia, denominada “Familias homoparentales: narrativas contrahegemónicas del parentesco” consiste en una serie de conversaciones mantenidas con diversas familias a partir de un guión, que en el transcurso de los encuentros deviene una producción singular y situada.

Deseamos contribuir a visibilizar socialmente estas experiencias, a partir de poner en cuestión teorías y prácticas hegemónicas que entorpecen y obstaculizan las lecturas sobre estas realidades, produciendo efectos concretos en la vida cotidiana de cada familia. Algunos de dichos efectos, se expresan en el sufrimiento y estigmatización que con frecuencia atraviesa a lxs adultxs y niñxs de las familias homoparentales.

Los relatos del transcurrir cotidiano, de estas familias y sus hijxs, por las instituciones, van configurando un universo de experiencias con avances, retrocesos, conciliaciones y rupturas con lo predeterminado, que dan cuenta de la creación de modos innovadores de vivir e integrarse con sus realidades en nuestra sociedad.

## 2. INVESTIGAR DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS CONOCIMIENTOS SITUADOS

La propuesta epistemológica, metodológica y política de esta investigación, recupera los aportes fundamentales de Donna Haraway (1995) acerca de los “conocimientos situados”, en la co-construcción de narrativas. La perspectiva de esta autora produce una conmoción en las clásicas divisiones entre sujeto y objeto de investigación, así como entre investigador/a – investigado/a. En este sentido, decimos que se interrogan los fundamentos mismos de la ciencia, poniendo en cuestión los criterios de objetividad y de simetría, así como el lugar incondicionado desde donde realizar un análisis neutral de la práctica científica. Se reconoce así, la parcialidad y

contextualidad del conocimiento como práctica social redefiniéndose el concepto de objetividad, que es considerado como el resultado de una labor de conexiones parciales con otras posiciones, dentro de una comunidad no exenta de discontinuidades.

En esta co-construcción, se pone en tensión la relación entre lo público y lo privado. En nuestro trabajo, que implica a familias diversas argentinas, conformadas por mujeres con sus historias personales de vida, nos interesa situar las dimensiones en juego (estrategias discursivas, formas de legitimación, impasses metodológicos, etc.) presentes en la producción narrativa y la manera en que estas dimensiones operan en la relación tensión público/privado.

Esta metodología propone horizontalizar las relaciones entre investigadorxs - investigadxs, abriéndose a una construcción conjunta que implica un compromiso diferente de las participantes: Para llevar a cabo las producciones narrativas, se programan una serie de sesiones en las que la/s investigadora/s y la/s participante/s hablan y comentan diversos aspectos del fenómeno estudiado, considerando que estas últimas producen una 'reconstrucción' de su experiencia de participación en él. Después de cada sesión el equipo investigador realiza una revisión de las ideas expresadas, produciendo una textualización de aquello dicho y debatiendo los temas y aspectos del relato que aparecen relevantes para los objetivos de la investigación. Posteriormente, se presenta el relato a la/s participante/s para que corrijan o amplíen la visión del fenómeno. Con ese material, las investigadoras introducen cuestiones y aclaraciones a modo de relectura y luego de diversos añadidos, correcciones y aclaraciones se alcanza la finalización del bucle con la aceptación expresa de la/s participante/s de que ese texto muestra sus visiones sobre el tema en cuestión. No se recogen, por tanto, las palabras textuales de la/s participante/s, pero sí la forma y el sentido que ésta/s les dan al fenómeno (Balasch y Montenegro, 2003: 44-45).

Sin embargo, en esta experiencia con las tres familias que participaron de las narrativas, nos encontramos con que ninguna modificó la textualización de las conversaciones. De modo que nuestra devolución parece haber sido interpretada como una transcripción y no como un texto abierto a la construcción conjunta y a que se pusieran en juego críticas, correcciones, ampliaciones, etc. por parte de ellas. Es decir, nuestra textualización resultó la versión final, deteniéndose la lógica propia de la producción narrativa.

Las metodologías narrativas apuntan a la producción de una perspectiva común respecto de la experiencia que se narra y ésta se co-construye mediante el proceso conjunto de textualización –investigadoras y participantes-. En tanto la producción narrativa confronta con las formas tradicionales de construcción del conocimiento, nos preguntamos: ¿Cómo ha incidido la forma tradicional de pensar la construcción de conocimientos en el modo en que las participantes asumieron esta producción

común?

Cuando reflexionamos acerca del proceso de investigación conjunta, nos interesa situar también, cómo percibimos nuestra participación como investigadoras en la co-construcción de narrativas: en principio, rastreando y develando la relación de saber/poder entre las participantes (evitando reproducir divisiones clásicas como “ellas” y “nosotras”) y explicitando nuestros puntos de partida, como posición política que da cuenta de nuestro modo de involucrarnos en la investigación, los cuales ya fueron esbozados en la introducción de este trabajo.

### 3. RELATOS: LA HETERONORMATIVIDAD EN CUESTIÓN

#### 3.1. *El deseo de tener hijxs en la experiencia homoparental*

En las narrativas, el deseo de tener hijxs es tensionado desde diferentes discursos. Entre ellos, notamos la influencia del discurso médico y familiar por parte de quienes participaron en la concreción de este deseo. Se evidencian distintas formas de transitar estos procesos, así como una necesidad de buscar la legitimación de estas maternidades en las instituciones de salud –en algunos casos- mediante estrategias para lograr el acceso a tratamientos de reproducción asistida.

El deseo de ser madres por fuera de la norma heterosexual no es contemplado en sí mismo. Pareciera que insiste un parámetro incriminatorio hacia las mujeres en la mirada de lxs profesionales, y cierta deslegitimación y negación de la singularidad de estas experiencias.

#### 3.2. *“Tener” hijxs: itinerarios diversos con técnicas de reproducción asistida*

Dado que los requisitos para el acceso a estas técnicas están pensados y direccionados a patologías reproductivas, las parejas de mujeres ingresan en tanto “demuestren” una supuesta infertilidad, proceso que cuenta con algunxs profesionales que acompañan este proyecto. Esto empieza a vislumbrar una serie de concesiones que realizan las parejas de mujeres, para que se “les autoricen” prácticas de fertilización, como se estipulan para las parejas heterosexuales.

*“...hicimos trampas...porque la médica nos dijo que, para que esto salga y salga rápido, le hizo un certificado médico a R que tenía un problema”.*

El mismo patrón cultural opera en el modo de calificar a las madres de las familias homoparentales, en sus diferentes recorridos para concretar el deseo de co-maternidad, por parte de algunos profesionales. Un ejemplo es el que relata una

pareja de mujeres, en la que, habiendo sufrido una de ellas un aborto espontáneo, no fue registrado -en el historial clínico- que su embarazo fue fruto de un tratamiento de fertilización asistida, poniéndose en tela de juicio tanto la causa del aborto como el origen del embarazo.

*“Yo sufrí un nivel de discriminación cuando tuve el aborto, porque con un aborto en curso y sin pre-paga me preguntaban obviamente por el padre... Yo decía que me había hecho una inseminación y me preguntaban: ¿en el privado?... entonces directamente no te quieren atender...”*

En una de las narrativas, la denominación como madres “añosas”, desconocía los caminos por los que atravesaron las parejas de mujeres, el modo en que arribaron a la decisión de maternizar y las complejidades contextuales que demoraron esa concreción. Estos modos de nombrar desde discursos hegemónicos como la medicina, parecen apelar a un modelo o secuencia de etapas “generizada”, que debe cumplirse para poder ser madres. La demora para concretar este proyecto, es descrita en una de las narrativas como una fisura al modelo de maternidad hegemónica:

*“... en las familias homoparentales todas somos madres después de los treinta. En nuestro caso hay que aceptarse, salir del closet y después pensar en un hijo, no están las cosas tan dadas. En este sentido, no somos todos iguales, somos una minoría”.*

Otra de las parejas emprende una búsqueda individual y de carácter autogestivo: una de ellas averigua en páginas webs de España acerca de uno de los métodos de reproducción asistida, el método “ropa”<sup>1</sup>.

En otro de los relatos, surge un debate en torno a si el tratamiento de fertilización es considerado un trámite o si hace falta una implicación afectiva de los profesionales. Ésto es: ¿de qué manera las mujeres transitan la relación médico-paciente en relación a las necesidades –de contención o no- de cada una de ellas y si es necesario recibir un trato “especial”, por estar estos proyectos familiares, enmarcados “por fuera de las lógicas heteronormativas” (mamá y papá procreadores)? La explicación que las protagonistas encuentran en este caso, es del orden de lo subjetivo: “depende de las características personales de cada una -más familiar o más distante”.

*“Volvimos a Buenos Aires que si bien también son medios parcos, no fue “nos abrazamos y nos queremos todos”, pero también es medio trámite... pero por lo menos hay un poco más de afecto, eso no está para mí del todo... no sé... será para que uno no se involucre con el*

---

<sup>1</sup> Este método consiste en que una de las mujeres dona sus óvulos para ser implantados en la otra.

*médico, no sé psicológicamente qué pasa, qué pasa ahí... cómo que sacan lo afectivo: preguntas, análisis, la inyección, todo bien, bueno, vení mañana, y listo. De última nos sirvió pero hay veces que uno... Yo porque por ahí soy más familiar, ella que es más distante... Sí para mí estuvo bien, mientras me de la mano y estuviésemos juntas, todo bien... esa frialdad quizás es para que no te confundas, el tipo es un hacedor de tu objetivo final, a lo mejor uno pone muchas expectativas...”*

### 3.3. Modos de registrar realidades diversas

Otro de los ejes que emerge en las narrativas, en el que podemos reconocer la incidencia de los discursos antes mencionados y su traducción en las políticas públicas, es el referente a los modos de registrar derechos civiles y sociales de las parejas de mujeres y las estrategias implementadas por las familias diversas. Al momento de realizar las narrativas, aún en el acta de matrimonio figuraban los términos “señor” y “señora”, preasignando lugares en una matriz heterosexual a las integrantes de una pareja. En cuanto al certificado de nacido vivo que se realiza en hospitales y sanatorios por parte de lxs médicos, aún éstos dudan en cómo inscribir a lxs niñxs en términos filiatorios. Respecto al registro impositivo de las familias ante el ANSES<sup>2</sup>, el formato informático no reconocía a las familias de la diversidad sexual, insistiendo la presencia del universal masculino en la institución familiar, lo que explicita la concepción heteronormativa y patriarcal de la misma. De este modo, las familias diversas se vieron posiblemente obligadas a negociar con estas normas hetero persistentes, debiendo inscribirse por ejemplo, como “madres solteras”.

*“Por ejemplo, todos los papeles desde el acta de matrimonio hasta el acta de nacimiento de X eran como muy difíciles de hacer... el médico cuando quiso llenar el certificado de nacido vivo lo dudó... “¿y qué apellido tiene?” los dos... “¿pero y cómo, se puede?”... “me cruzo hasta el distrito a averiguar por si se puede”... con toda la buena onda y las ganas de hacerlo bien pero “yo no sé si esto puedo... Después con los trámites en el ANSES, lo mismo, cuando voy a hacer el pre-natal y todas esas cosas, asentamos el matrimonio y no se qué... y cuando la van a ingresar a C. el sistema no se lo permitía porque le pone “sexo del padre erróneo”. El chico me dijo “yo te pido disculpas pero te voy a tener que anotar como que lo solicitás sola...”*

---

<sup>2</sup> ANSES: Administración Nacional de la Seguridad Social.

### 3.4. *El deseo de materner y el entorno cercano*

En cuanto al lugar que tiene la familia ampliada en la concreción del deseo de materner, en la primer narrativa se expresa la necesidad de compartirlo aunque en principio la pareja decidió mantenerlo en secreto. Por otro lado, se acentúa el desconocimiento general que manifiestan lxs parientes respecto de los procedimientos reproductivos (por ejemplo en la ovodonación) y de las diferentes realidades de las familias que requieren de los mismos. En la segunda narrativa, la concreción del deseo no está sujeta al acompañamiento familiar que recibieron, para ellas constituye una opinión más, a veces contraria y otras a favor. En la tercer narrativa insiste el secreto en la relación con los demás, familiares y profesionales de la salud por miedo a la reacción de ellxs. En cuanto al rol de las familias, transmiten la ausencia de acompañamiento en una de ellas y la actitud reticente que con “diálogo y las negociaciones” fue cambiando. Otra cuestión interesante es el acompañamiento durante el parto, lo que en la experiencia tradicional ya es frecuente y constituye un derecho, en este relato parece quedar al arbitrio de la actitud “progresista” del médico que “habilita” el acompañamiento de la mamá no gestante.

Por otro lado, en los relatos observamos que el “secreto”, ocupa un lugar relevante. Refiriéndonos al colectivo de la diversidad sexual en general, éste puede ser pensado como una estrategia utilizada para resguardarse de posibles discriminaciones y el “desconocimiento” o la “ajenidad” -por parte del entorno- como otra para distanciarse y/o diferenciarse de estas realidades por fuera de la norma. En este sentido, resultan significativos los diferentes discursos que se ponen en juego para legitimar el deseo de maternidad frente a otrxs parientes. Por ejemplo, en una de las narrativas surge de parte de las integrantes de la pareja, la idea de autodenominarse “madres por elección” resaltando una decisión fundamentada en el deseo que se diferencia de “maternidades por accidente” o “maternidades por mandato”.

### 3.5. *El lugar del donante vs el lugar del padre*

Uno de los ejes que emerge en los relatos acerca del proyecto de maternidad, es sobre la figura y el rol del donante, donde se presentan debates referidos a la paternidad y la filiación. Estos debates tuvieron dimensiones jurídicas distintas según las experiencias hayan sido transitadas antes o después de la sanción de las leyes de Matrimonio Igualitario (y su reglamentación) y la más reciente, de Fertilización Asistida.

En uno de los relatos, se plantea una discusión en torno a si es preferible realizar

el tratamiento con un donante anónimo o recurrir a un varón amigo. Esta opción es evaluada en algunos casos, por el costo económico que implica el acceso a las técnicas de reproducción asistida, evaluándose también las consecuencias jurídicas en la relación filiatoria entre el donante "amigo" y lxs hijxs de estas familias. En otro de los relatos, ésta alternativa es descartada por ser asociada a la necesidad de establecer una relación sexual con un varón.

En esta narrativa, la opción del donante anónimo está vinculada con un tratamiento médico, en términos de mayor garantía de un control sanitario del proceso. Al momento del relato, la falta de una regulación jurídica que garantizara los derechos de estas familias, impulsaba la pregunta por la figura del donante en relación a la filiación, en contextos familiares cercanos a las protagonistas. En torno a ello, se preguntaban por la posible incidencia que pudiera tener el donante en la vida de sus hijxs vinculándolo a algunas representaciones sociales presentes en los medios de comunicación (película "Mi familia" y series televisivas estadounidenses), donde, se heterosexualiza a la madre gestante resolviendo el dilema cultural y biológico de esta experiencia, o se ridiculiza al donante por su posible "paternidad" múltiple. Cabe señalar que otras instituciones como la escuela, a través de distintas prácticas pedagógicas (libros, actividades, celebraciones, comunicaciones, etc.), mantiene o reproduce estas mismas representaciones (familiar nuclear heterosexual de clase media blanca).

Es frecuente el interrogante sobre si lxs hijxs tendrán la necesidad de conocer la identidad del donante. El nuevo código civil disipa la ambigüedad jurídica que se planteaba en las experiencias anteriores a su sanción: lxs hijxs concebidos por familias homoparentales tienen derecho a reconocer la identidad del donante a partir de los 18 años. Otro de los aspectos que surge, es la necesidad de conocer la historia clínica del donante por motivos de salud vinculados a la herencia.

En la tercer narrativa se sitúa claramente el lugar del donante anónimo como "lo que es", en tanto no se confunde donante con padre; si bien, en otro momento de la narrativa, cuando se plantea la posible búsqueda de la identidad del donante por parte de sus hijos, surge la expresión "sos mi papá" ante el encuentro imaginado. En los impasses, en las contradicciones, en los lapsos aparecen dudas e incertidumbres en torno al donante y su rol, depositándose algunas veces en la figura del médico la garantía y la confianza en el procedimiento.

Como puede observarse, la "preocupación" por la figura del donante no puede separarse de la significación "padre" de la tríada familiar heterosexual. Cada familia va resolviendo, en tanto convicciones ideológicas de cierta consistencia sobre roles y funciones, formas de nominar y denominar a estos lugares y sus protagonistas, atravesadas y con mayor o menor condicionamiento, por las lógicas de la familia tradicional. Es interesante observar cómo lxs niñxs de estas familias van buscando,

“tanteando” formas para referenciarlos, en distintos momentos de su desarrollo. Es significativo el hecho que esas formas adoptan, también, las lógicas instituidas socialmente antes mencionadas.

*“Respecto de la pregunta “¿quién hace de hombre y quién de mujer?” nunca tuvimos que enfrentarnos con eso mientras estuvimos solas. M. (el hijo) nos ayudó mucho (...) Fue una necesidad suya que él buscó cómo ubicar a cada una. Si están en un bar él raja<sup>3</sup> con sus amigos y les dice “esas son mis dos mamás”... Y los demás dicen: tenés dos mamás... él jamás mintió, nunca dijo, mi papá está muerto o cualquier cosa...”*

*“Adentro no hay problemas para nominarnos, pero es el afuera el que nos nomina... En la escuela se creyó durante mucho tiempo que ella era la niñera”.*

*“Nos preguntamos cómo nuestra hija nos nombrará y pensamos que ya ella encontrará su forma de decirnos, por ahora nos decimos “mamá”, “mami”, “ma” y las dos nos autodecimos como nos sale...”*

Desde el entorno, por otra parte, insisten en definir los roles desde el paradigma hegemónico de familia, por lo que aparece frecuentemente la pregunta por “quién hace de papá y quién de mamá” tanto en pareja de mujeres, como en la de varones. Se insiste en relacionar las funciones con el género de cada integrante del grupo familiar.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

En el proceso de producción de conocimientos se pone en tensión la relación de saber/poder entre investigadoras e investigadas. Frente a esta tensión nuestras decisiones metodológicas constituyen una respuesta que tiene consecuencias políticas. La perspectiva de los conocimientos situados pone énfasis en este punto, complejizando el conocimiento de procesos, de experiencias y de diversos fenómenos sociales. El concepto de objetividad situada al entenderse como una co-construcción por parte de las protagonistas del proceso de investigación habilita estar abiertas al devenir del conocimiento y de los acontecimientos, generando una nueva forma de concebir el lugar del sujeto de conocimiento. Se desprende de esta idea la necesidad de la construcción de un sujeto colectivo, que no está dado al inicio del proceso, sino que deviene junto con la objetividad. En este punto, nuestro trabajo de investigación se centra en el estudio de este devenir, problematizando la relación de “diálogo” y el arribo a “consensos” en las producciones narrativas. En nuestra

---

<sup>3</sup> “Raja”: sale corriendo.



experiencia, fue paradigmático que la textualización producida por las investigadoras resulte la versión definitiva, lo que nos insta a preguntarnos en torno a la relación entre saberes socialmente hegemónicos (discurso académico) y saberes subalternos (saberes de la vida cotidiana).

Algunos de los relatos analizados abren el interrogante sobre la incidencia cultural y política de estas familias en diversas instituciones (salud, educación, justicia, trabajo, familia, recreación) en el ejercicio real de derechos que las leyes habilitaron, como así también, sobre los posibles cambios que podrían producirse en las concepciones de familia, filiación y parentesco. Además, posibilitan interrogar acerca del modo en que se inscribe la categoría de género en estas experiencias, de familias conformadas por parejas de mujeres.

Por otro lado, resulta indispensable señalar el rol social y político de lxs profesionales, ya que cómo éstos -mediante sus prácticas y saberes- "llenen" esos impasses o contradicciones tendrá consecuencias en la percepción, respeto y alcances de los derechos de estas familias y en el reconocimiento y visibilización de la singularidad de sus realidades. En este sentido, cabe destacar el protagonismo que tienen en Argentina los movimientos LGBTI respecto del Estado, en la producción de materiales informativos, didácticos tendientes a difundir y capacitar en esta temática.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALASCH, M. y MONTENEGRO, M. (2003): "Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas", Universidad Autónoma de Barcelona. Pág. 44-45.
- BREUER, F. (2003). Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: Ventanas epistemológicas y traducciones metodológicas. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 25, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0302258>.
- BUZAGLO, Analía; MORANDI, Mariela; CULLA, Mónica (2014): "Narrativas contrahegemónicas: parentesco y filiación en familias homoparentales" En *Revista de Ciencia y Técnica*. Disponible en: <http://www.21.edu.ar/investigacion-ponencias-congreso-investigacion-cualitativa-ciencias-sociales.html> (Mesa 56 A)
- (2012): "Matrimonio igualitario y parentesco: discursos, hegemonías y acontecimiento", En *Revista Feminismo/s nro. 19: Miradas trans/identitarias* (Coord. Ángel Amaro Quintas), Centro de Estudios sobre la Mujer, Universidad de Alicante.
- EMA LÓPEZ, José Enrique (2006) *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de*

*la acción política*. Tesis doctoral dirigida por Eduardo Crespo Suárez. Departamento de Psicología Social. Universidad Complutense de Madrid.

----- (2006) *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo, consumo*. Maxalen Legarreta Iza, Débora Avila Cantos, Amaia Perez Orozco. (coord.). Editorial Tierradenadie. España. Pp. 105-124.

HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

SCRIBANO, A. (2001). *Investigación cualitativa y textualidad. La interpretación como práctica sociológica*. Cinta de Moebio Nº 11.

# **RITMOANÁLISIS DE LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA: LA CRÍTICA DEL TRABAJO, LA DESESENCIALIZACIÓN DE LOS CUIDADOS Y LAS FORMAS DEL TIEMPO DEL DESEMPLEO**

Álvaro Briales

Universidad Complutense de Madrid

## **Resumen:**

Argumentamos en este artículo que el debate sobre si los “cuidados” son o no son “trabajo” pierde interés frente al debate sobre qué prácticas se dirigen hacia la puesta de “la sostenibilidad de la vida en el centro”. Mediante un *ritmoanálisis* de algunas prácticas de cuidados en parados y paradas, proponemos la hipótesis de que los cuidados potencialmente postcapitalistas son aquellos que: 1) ni están sometidos a una presión temporal competitiva -por ello, tienden a no ser vividos como “trabajo”-; 2) ni reproducen una división patriarcal del tiempo subordinada al empleo y los empleados.

## **Palabras clave:**

cuidados, trabajo, tiempo, desempleo, sostenibilidad de la vida.

## **Abstract:**

In this article, it is argued that the debate about “care work” –if it is labor or not- is less significant than the debate about what practices point out to the “sustainability of life at the center”. To that end, some care practices of unemployed people are rhythmalyzed, and it is hypothesized that potentially postcapitalist care practices are those that: 1) neither are pressed by a competitive temporality –so that they tend to be experienced as “labor”-; 2) nor reproduce a patriarchal division of time which is subordinated to labor and laborers time.

## **Key words:**

care , work, time, unemployment, sustainability of life.

Recibido: 25/11/2015

Aceptado: 30/11/2015

## 1. INTRODUCCIÓN: DEL “EQUILIBRIO” A LA “INCOMPATIBILIDAD”

### 1.1. De la búsqueda del “equilibrio” en el conflicto trabajo/empleo-cuidados...

Las principales corrientes del feminismo han analizado el trabajo doméstico y de cuidados como una esfera subordinada respecto al trabajo asalariado. Durante décadas, la “lógica” de los cuidados no asalariados se consideraba como una lógica relativamente autónoma que se contraponía a la “lógica” del trabajo remunerado (Pérez Orozco, 2014: 95). Se tendía a ver los cuidados como el espacio femenino de la solidaridad, el afecto y la cooperación, en contraposición a la lógica de la competencia masculina en el Mercado. Muy resumidamente, puede interpretarse que estos enfoques proponían expandir los espacios caracterizados por una lógica de cuidados y reducir los espacios caracterizados por la competencia; es decir, se hacía una crítica de lo masculino desde el punto de vista femenino, como si éste fuera un espacio de “resistencia” frente al Mercado (Weeks, 2007). En esa mirada, las mujeres debían igualarse a los hombres en el campo del empleo y los hombres debían igualarse a las mujeres en el campo del trabajo no remunerado. Esta igualación buscaba principalmente un reconocimiento afirmativo del valor de los cuidados, con el objetivo de “equilibrar” las desigualdades entre esferas.

De manera muy general, una de las distinciones estratégicas en estos enfoques es la de trabajo/empleo. Si el reconocimiento de los cuidados no asalariados como “trabajo”, entendido éste como actividad económica útil en general (Himmelweit, 1995), era una de las vías para favorecer la igualdad entre hombres y mujeres, la vía paralela conllevaba la “estrategia de emancipación por el empleo” (Pérez Orozco, 2014: 218-22), mediante la cual las mujeres buscaban ser crecientemente autónomas en tanto que participantes de pleno derecho en el trabajo asalariado. Por tanto, el reconocimiento de “todos los trabajos” buscaba desidentificar trabajo y empleo, con el objetivo de que tanto hombres como mujeres participaran de manera igualitaria en todas las esferas; de modo que progresivamente pudiera alcanzarse el “equilibrio” buscado, y con él, la superación del patriarcado

### 1.2. ...a la hipótesis de la “incompatibilidad” entre el capital y la vida.

Recientemente, a partir de viejos y nuevos argumentos, la perspectiva que hemos llamado del “equilibrio” está siendo objeto de una crítica profunda por parte de algunos feminismos, que afirman la *incompatibilidad* de la reproducción de la vida con la lógica del capital (Pérez Orozco, 2014; Weeks, 2011; Scholz, 2009; Carrasco, 2001). La división misma entre “empleo” y “cuidados”, que asocia intrínsecamente la lógica productivista con la lógica familiarista, es ahora el principal objeto a problematizar.

Dentro de estas críticas, el concepto de *sostenibilidad de la vida* está teniendo una amplia difusión en el campo de habla hispana, en detrimento de la reivindicación de los cuidados. Por ejemplo, tal como lo expresa Pérez Orozco (2014: 222, 247, 272) poner la sostenibilidad de la vida “en el centro” implicaría no una afirmación sino una *negación* de los cuidados, un movimiento “contra los cuidados”:

“No se trata de poner en el centro los cuidados, sino la sostenibilidad de la vida [...] los cuidados son las tareas propias de esa esfera socioeconómica privatizada, feminizada e invisibilizada con la que queremos acabar [...] ¿No deberíamos hacer una firme apuesta por la desaparición de los cuidados, más allá de su redistribución, reconocimiento y reconceptualización?” (Ibíd.: 249).

Desde esta mirada, se propone desidealizar y superar definitivamente aquellas visiones de los cuidados como un espacio puro de amor y solidaridad que habría de ser defendido frente a una lógica despiadada supuestamente exterior. La lógica del capital y la lógica de los cuidados, se dice, no serían “lógicas” contrapuestas sino las dos caras de la misma moneda. Si la esfera de los cuidados familiares ha sido constituida paralelamente a la del trabajo asalariado, se trataría de desmitificar la supuesta cara amable de la moneda frente a la cara mala. Ya no se buscaría “equilibrar” las dos esferas, sino que poner “la sostenibilidad de la vida en el centro” implicaría la transformación radical de ambas esferas y de sus relaciones.

En este tipo de crítica, el concepto de los cuidados como “trabajo” sigue siendo reivindicado de diferentes maneras, pero tiende a dejar de ser el centro de la discusión, por lo que este tipo de demandas feministas no se dirigen tanto como antes a “igualar” el trabajo no remunerado con el trabajo remunerado. Sin embargo, salvo en algunas autoras (Weeks, 2011; Himmelweit, 1995; Scholz, 2009), el concepto de “trabajo” sigue sin ser puesto en el centro de la problematización, y se tiende a asumir como una categoría social más que debe ser objeto de disputa y apropiación feminista.

Desde nuestro punto de vista, por un lado, la reivindicación de los cuidados como trabajo tiende a dar por supuesto el carácter necesariamente positivo de la categoría “trabajo”. Por otro lado, las categorías de “cuidados” o de “trabajo” no necesariamente nos permiten captar qué prácticas *concretas* apuntan a una posible transformación concreta de la división capitalista de las esferas. El debate sobre el “trabajo” tiende a ser más bien abstracto, y en nuestra opinión, contiene algunas limitaciones analíticas y políticas. Por ejemplo, como veremos después, reivindicar que la práctica de “cocinar” es un “trabajo”, iguala el contenido “cocinar” abstrayendo el problema de que, en su realidad material cotidiana, distintas prácticas de “cocinar” pueden tener sentidos muy diferentes: pueden ser vividos como trabajo

o no; pueden servir a la reproducción de roles patriarcales en unas formas pero no en otras; en determinadas condiciones es una actividad que produce placer, y en otras malestar; en algunos casos son funcionales al capital, pero no en otros. O en términos llanos, la mera reivindicación del cocinar como “trabajo” no nos permite distinguir qué formas concretas de cocinar reproducen la dominación, y cuáles podrían no reproducirla.

Para avanzar en la superación de estas limitaciones, en este artículo proponemos analizar algunos discursos y prácticas relacionadas con los cuidados mediante un enfoque que complementa la propuesta feminista de la sostenibilidad de la vida con una lectura específica de la teoría crítica del capitalismo, pues ambos marcos comparten la hipótesis de la “incompatibilidad”. Según la lectura de Moishe Postone (1993), la teoría crítica de Marx es una *crítica del trabajo en el capitalismo*, lo cual significa que la superación del capitalismo implicaría una sociedad basada en el no-trabajo, no en el trabajo. Históricamente, ello sería posible si se diera una apropiación postproductivista de la productividad capitalista que permitiera una reducción global y progresiva del tiempo de trabajo socialmente necesario. Siguiendo esta lectura, el tiempo central de la sociedad postcapitalista ya no sería el tiempo del trabajo asalariado, sino el *tiempo disponible* (Postone, 1993: 480-2; Briales, 2015a: 385-466).

¿Qué significa hablar de una sociedad no basada en el trabajo? En este marco, el trabajo no se define a partir de su *contenido* ni de su *utilidad*, sino a partir de su *forma temporal*. El trabajo puede entenderse como una práctica *temporal* específicamente moderna que se escinde del resto de prácticas sociales que no pueden ser representadas, medidas y valoradas en términos mercantilizados. El trabajo –así como “lo económico-mercantil” y “lo productivo”– se separa del resto de actividades de la vida cuando algunas prácticas son puestas en competencia y se someten a una presión temporal abstracta en un mercado laboral. Por tanto, una sociedad no basada en el trabajo sería una sociedad no basada en prácticas sometidas a una coacción temporal creciente y abstracta, la cual ordena –y desordena– la vida social en general y los tiempos sociales en particular. Tal sociedad sería posible si, gracias al potencial de las posibilidades tecnológicas desarrolladas por el capitalismo, se desmercantilizara el tiempo y el trabajo, pues de ese modo se podría producir mucha riqueza material con poco tiempo de trabajo. Como puede intuirse, imaginar una sociedad que ponga “la sostenibilidad de la vida en el centro” puede ser paralelo a una sociedad que pivote sobre el *tiempo disponible*<sup>1</sup>, es decir,

---

<sup>1</sup> En este sentido, buscamos compatibilizar esta lectura de la crítica del capitalismo con el feminismo. En otro trabajo (Briales, 2014) hemos desarrollado algunos de los motivos por los que no deben confundirse las ausencias de la problemática de género en la teoría de Marx con la incompatibilidad de la crítica marxiana con el feminismo. En ese sentido, la teoría de la escisión del valor de Roswitha Scholz tiene enormes paralelismos con las propuestas de la

sobre la *abundancia* de tiempo (Rosa, 2005: xxxiv-xxviii).

A pesar de que el capitalismo, especialmente en el periodo neoliberal, está marcado por una creciente escasez de tiempo general -lo cual está en la base de la presión cotidiana existente sobre los trabajos, los cuidados, e incluso sobre el ocio-, hay grupos sociales que, de manera paradójica pero no por azar, les sobra mucho tiempo: uno de ellos es el de las personas desempleadas. Aparentemente, las personas en paro disponen de una gran cantidad de tiempo. Pero en las condiciones generales de precariedad y pobreza, esta abundancia de tiempo tiende a no poder ser usada de manera socialmente útil, pues el desempleo suele ir acompañado de la escasez de dinero, el bajo reconocimiento social y la desestructuración de la estructura temporal cotidiana (Lazarsfeld et al., 1932; Briales, 2015a), especialmente en el caso de los hombres.

No obstante, bajo ciertas condiciones, hay personas en paro que consiguen dar un sentido positivo a algunas o a muchas de sus prácticas cotidianas, sin que éstas tengan que ver necesariamente con la *inversión* de tiempo orientada al empleo. Si una persona parada tiene un gran apoyo social, una escasez sólo *relativa* de dinero, ha tenido experiencias de rechazo a la lógica del trabajo y/o está politizada, el desempleo puede abrir la posibilidad de vivir sin prisa, de poder ajustar el ritmo de la vida al ritmo de las necesidades y capacidades propias, lo cual en general es obstaculizado en las condiciones de pobreza temporal que caracterizan la vida cotidiana de la mayoría de personas. A pesar de ser a menudo un drama, en ocasiones el paro también puede abrir la oportunidad de romper con algunas rutinas e inercias sin sentido de la vida anterior.

Siguiendo estas ideas resumidas, queremos mostrar sociológicamente y de manera concreta, cómo puede ser útil analítica y políticamente abordar las prácticas de cuidados atendiendo a su temporalidad, y no tanto a partir de la discusión sobre su carácter de "trabajo". Queremos mostrar qué diferencias puede haber entre la esfera de los cuidados subordinada, feminizada e invisibilizada que habría que superar, y aquellas actividades de cuidados tal como podrían existir en una sociedad que pusiera la sostenibilidad de la vida en el centro. Creemos que una clave para

---

sostenibilidad de la vida. Por otra parte, según Postone (2013): "...el análisis marxista no pretende ser una fotografía completa de la sociedad en términos sociológicos. Cuando Marx escribió sobre la centralidad del proletariado en la dinámica del capital la clase de los sirvientes era enorme. Pero la clave no radica en dilucidar si la mayoría de la gente hace esto o aquello: en tiempos de Marx, analizar cómo funcionaba la clase de los sirvientes domésticos hubiera permitido decir muchas cosas sobre cómo se vivía en dicha sociedad, pero muy poco sobre la dirección que esta sociedad estaba tomando." O dicho en otros términos, decir que el trabajo está en el centro de la sociedad no implica afirmar el trabajo, como decir que vivimos en una sociedad *capitalista* no implica afirmar el capital sino, precisamente, abordarlo como una categoría crítica y negativa.

distinguir las primeras de las segundas es su *forma temporal*. Las actividades comunes de una sociedad basada en la sostenibilidad de la vida –o en el tiempo disponible- podrían comprenderse como *aquellas que no ponen el ritmo del trabajo en el centro, sino el ritmo de la vida en tanto que potencialmente autónomo del ritmo del trabajo*.

Más concretamente, esto significa que aquellas prácticas de sostenibilidad de la vida que serían radicalmente distintas de los actuales cuidados subordinados o el actual trabajo, deberían cumplir al menos dos criterios que están más relacionados con el *cómo* que con el *qué*, más con la *forma* que con su *contenido*: 1) las prácticas de sostenibilidad de la vida no deberían someterse a una presión temporal competitiva expansiva y creciente, sino que deberían ajustarse a las necesidades y capacidades heterogéneas de las personas y grupos; o dicho de otra manera, no deberían tener *forma* de trabajo; 2) estas prácticas no deberían reproducir una división patriarcal del tiempo subordinada al empleo y los empleados; deberían darse en el marco de relaciones familiares, comunitarias o societales, que no pivoten en torno a la centralidad de los tiempos de trabajo y los sujetos normativamente reconocidos como trabajadores.

Si bien estos dos criterios sólo podrían cumplirse de manera generalizada si se dieran bajo el supuesto de un acceso suficiente y general a la riqueza tanto material como temporal, en las condiciones actuales es posible captar cómo potencialmente estas prácticas pueden existir de manera incipiente en sujetos sociales que poseen algunas condiciones como para “ensayarlas”, por así decirlo. Aquellos casos de personas en desempleo que pueden utilizar su tiempo de manera *relativamente* “autónoma” (Gorz, 1988: 164-9) permiten imaginar materialmente qué significa poner la sostenibilidad de la vida en el centro. Aunque tales casos probablemente no sean cuantitativamente grandes, cualitativamente pueden señalar cambios muy importantes, en tanto que evidencian cómo las prácticas cotidianas de personas aparentemente desideologizadas no son simples reproducciones de la dominación social, sino que están atravesadas por estas tensiones contradictorias entre una forma temporal patriarcal-capitalista y una forma temporal potencialmente emancipadora.

## 2. MÉTODO: EL RITMOANÁLISIS DE LA FORMA TEMPORAL DE LOS CUIDADOS

¿Cómo aplicar entonces las propuestas de la sostenibilidad de la vida y la crítica del trabajo? ¿Cómo captar empíricamente las prácticas que *potencialmente* podrían apuntar a la superación de esa esfera de los cuidados privatizada y feminizada?

Al igual que en el enfoque de la sostenibilidad de la vida, en nuestro enfoque lo que habría que buscar no es tanto la *redistribución* de las actividades -mujeres que hacen actividades masculinizadas u hombres que hacen actividades feminizadas-



sino que sobre todo se trataría de rastrear *cómo en el tiempo del paro se puede transformar la forma temporal de los cuidados*, de tal manera que pueda verse cómo en las prácticas cotidianas una superación de la dicotomía entre trabajo y cuidados podría apuntar al tiempo disponible. De esa manera, la distinción analítica que nos es relevante debe buscar: 1) qué actividades de cuidados se hacen bajo formas temporales *negativas*, básicamente “defensivas”, es decir, en qué casos las prácticas se ven presionadas a reproducir la división entre trabajo y cuidados y la división patriarcal del tiempo, y; 2) qué actividades de cuidados se hacen bajo formas temporales *potencialmente positivas*, que en su práctica cotidiana pudieran generar un tiempo social autónomo del tiempo de trabajo que no fuera su cara opuesta o subordinada, sino que apuntara a una potencial positividad que podría definirse a sí misma, cuya forma podría seguir existiendo si la sostenibilidad de la vida fuera el centro de la organización social.

En este sentido, este análisis puede ajustarse al concepto de Henri Lefebvre (1992) de *ritmoanálisis*, el cual busca captar críticamente las potencias emancipadoras de la temporalidad cotidiana. Mediante esta herramienta teórico-metodológica, la idea lefebvriana y situacionista de que la autonomía no está en un futuro lejano sino ya en los momentos<sup>2</sup> de la vida cotidiana, puede también relacionarse con nuestro análisis de la temporalidad de las prácticas de personas comunes que, incluso en las condiciones adversas del desempleo, pueden *reapropiarse* del tiempo de su vida al menos de manera contingente. Al igual que en nuestro enfoque, para Lefebvre y Regulier (1985: 264), el trabajo es el eje central de dominación temporal:

“No hay tiempo para hacerlo todo, pero cada «hacer» tiene su tiempo. Estos fragmentos se jerarquizan, pero el trabajo sigue siendo en gran medida (a pesar de una depreciación que combate una revalorización práctica en épocas de paro) lo esencial, el referente al que se trata de remitirlo todo”.

Por tanto, nos interesa buscar aquellas prácticas cuyo *ritmo* se ajusta al ritmo de la vida, que potencialmente podría separarse del ritmo del trabajo y el dinero. Tales ritmos potencialmente postcapitalistas producirían sentido sin reproducir la división dual de las esferas y la jerarquización de los tiempos: en el caso de nuestra investigación, paradas que disfrutan de cuidar sin reproducir su rol patriarcal, y parados que disfrutan de cuidar sin hacerlo como un “rellenar” el tiempo, sin el extrañamiento y el malestar de ser “amos de casa” (Komarovsky, 1940; Briales, 2015b). Más que un análisis muy detallado, en este artículo nos limitaremos a mostrar algunas líneas que se nos abren a partir del tiempo del paro, y que pueden servir para materializar estas ideas.

---

<sup>2</sup> Lefebvre (1961: 533) define un *momento* como un “intento de conseguir la realización total de una posibilidad”.

## 2.1. Muestra y datos

Los datos cualitativos que usaremos han sido obtenidos en el marco de un proyecto de investigación sobre la vida cotidiana en España (Prieto, 2015), y dentro de éste, a partir de una investigación sobre el tiempo del desempleo durante la crisis de 2007-13 (Briales, 2015a). Para este artículo, hemos utilizado datos de siete grupos de discusión y seis entrevistas semiestructuradas realizadas en 2012 y 2013 a personas que están o han estado en paro. Se seleccionaron condiciones sociales heterogéneas, pero en general se acotó la muestra a familias heterosexuales con hijos<sup>3</sup>. Se preguntó a las personas por los usos de su tiempo en la vida cotidiana, y los contrastes vividos en el paro respecto a la situación de empleo<sup>4</sup>.

## 3. ANÁLISIS: ENTRE LOS ROLES PATRIARCALES Y LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA

### 3.1. La desvinculación entre las mujeres y el trabajo, o, la potencia de los ritmos femeninos

Para las mujeres, el paro tiende de una manera general a un “encierro” en el hogar que reproduce su rol patriarcal (Briales, 2015b). El rechazo del trabajo característico de muchas amas de casa es capturado en el marco de la reconstitución capitalista del trabajo para asignar a las mujeres un rol que sea vivido como positividad, cuando a menudo es el efecto de su específica precarización: en esos casos, las mujeres expulsadas del trabajo ya no están *dentro* del mercado de trabajo y afirman que *no quieren trabajar*. Del mismo modo que los trabajadores se ven coaccionados para desear trabajar, muchas amas de casa se ven presionadas para desear cuidar. Con los efectos de la crisis global en España, se han profundizado así algunas formas de *neofamiliarismo*<sup>5</sup>.

Para ver esto, veamos cómo nos lo expresaban varias amas de casa relegadas a la esfera de los cuidados, que se afirman en su rol actual *después* de haber intentado

---

<sup>3</sup> Puesto que en esta investigación nos hemos centrado básicamente en familias nucleares, no captamos las potencialidades de tiempo disponible que pudieran existir en el marco de unidades familiares o comunitarias no familiaristas que, sin duda son un espacio central para pensar la sostenibilidad de la vida (Mogollón y Legarreta, 2015).

<sup>4</sup> Para los perfiles, véase el Anexo. Para más detalles metodológicos, véase Briales (2015a: 121-131).

<sup>5</sup> Decimos “neo” porque el familiarismo no se da sobre el presupuesto de una relación ganapán-cuidadora cuyos roles están determinados desde el inicio, sino que en el caso de muchas mujeres se ha invertido mucho tiempo en trabajar pero tales inversiones no han sido compatibles con su organización familiar.

integrarse en el mercado de trabajo: tras haberse formado o haber trabajado, en algunos casos con alguna disposición ambivalente a buscar un empleo, y en otros, posicionadas afirmativamente como amas de casa, en una negación rotunda a volver a trabajar en el mercado tras experiencias de explotación intensa.

[...] yo estuve trabajando muchos años antes de casarme, ya cuando tuve a los niños más pequeños, debido a un *estrés agudo*, tuve que dejar de trabajar y bueno, me permitió más tiempo con mis hijos, *que era lo que verdaderamente yo quería*

[...] yo mi vida no es estresada. Un día lo dedico nada más a lo que es la limpieza, lo demás el jaleo de las niñas, *pero sin estrés*, de que uno diga: oye lo de ama de casa, todo el día los nervios, no. Hay momentos, picos en el día que puede estar una estresada. Yo me estreso más al mediodía. ¿Por qué? Porque tengo *como un restaurante, un turno de comida, una sale a las dos, la otra a las tres, mi marido sale a otra hora*

[...] tuve un cuadro de *ansiedad porque quería hacer mi faena más ligera de lo que la hacía*. No sé exactamente si estaba todo hecho, todo planchado, todo limpio, cogí esta *ansiedad, ¿no? No quería correr más*, la cría era más chiquitita y bueno, pues, cogí este cuadro de ansiedad. Hasta que un día ya me planté, después de estar tomando ansiolíticos y dije “ni uno más”

[...] yo el tiempo que ahora tengo para mi hija lo valoro muchísimo porque yo tenía unos *horarios malísimos*. Si estaba de mañana, llegaba a las cuatro *corriendo*, me comía un bocadillo en el coche para llevarla a las extraescolares. ¿Que estaba de tarde? Salía a las once de la noche y yo a mi hija no la veía, la dejaba a las nueve en el cole y ya hasta al día siguiente, que la levantaba y la llevaba al cole. Yo lo pasaba fatal, pero vamos, fatal, y la verdad es que yo la vida que llevo ahora misma yo lo valoro. Vamos que *a mí ser ama de casa, es que me encanta ser ama de casa* [...] yo valoro muchísimo la vida, *yo no tengo estrés*.

[...] voy a tener otro [hijo] y más ahora que la verdad tengo una vida súper relajada, ya llevo mi niña a extraescolares, mi niña lo que pida, es que no tengo otra cosa que hacer en la vida ahora mismo que dedicarme a mi hija. Y mi marido encima tiene turno, que tiene tiempo, me ayuda, la verdad es que no me puedo quejar, es que no, me encanta mi vida, *lo que no me gustaba de mi vida era antes, trabajar*. [...] ¿EN QUÉ TRABAJABAS? Yo lo último que estuve, en un supermercado, tenía turno de mañana o de tarde. Yo quise compaginar, es que es muy difícil compaginar así la vida familiar con la laboral. Tú se lo explicas, “mira es que tengo a una niña, es que si me pones dos semanas de tarde, estoy *quince días sin ver a mi hija*.” Y le daba igual, a mi jefe le daba igual. Mis compañeras me ayudaban, me hacían días, pero lo mal que lo pasaba, yo recuerdo como una lucha aquella época de mi vida, me llevé cerca de dos años, porque no tuve más remedio que hacerlo.

Ahora, ¿yo hoy? *Yo prefiero tener menos pero disfrutar mucho más, yo soy feliz y antes no era feliz. ¿Para qué quiero tener dinero?* Si yo estaba amargada de la vida, yo salía un sábado a las once de la noche. ¿Dime tú a mi *qué fin de semana tenía yo?* Yo estaba el domingo muerta en el sofá, reventada, que yo trabajaba muchísimo.

Y ya el fin de semana para mi marido y mi hija, y ya el lunes pues... Si *yo tengo tiempo ya entre semana* no tengo yo que estar "Oye que voy a hacer esto", *ya se hará luego*, porque la verdad es que yo valoro mucho mi vida hoy, porque he tenido la otra vida, tía, quizás que la gente que no ha tenido esto, es que esto es un *infierno* de verdad. // Sí sí, es un *infierno*. // Y además tú puedes con todo, venga que voy a trabajar. Que no, que no, yo soy muy feliz ahora, y además necesitas menos. Tú cuando estás en aquello trabajando, yo gastaba muchísimo más que ahora.

[...] yo soy ama de casa, por decirlo así, porque me quedé parada, hace dos años y medio, y yo al principio era un trauma, yo había trabajado siempre, *pensaba que me iba a aburrir mucho, que sobre todo socialmente yo creo que está, estaba muy mal visto ser ama de casa.* // Es que es verdad, es verdad. // Ahora con lo de la crisis, yo creo que también la gente se ha abierto y no somos la típica "mari". Antes a mí me daba vergüenza ser ama de casa, decía que trabajaba en una productora.

*Con lo que hay en la calle*, de verdad, con lo que yo he pasado en este supermercado, yo estoy encantada en mi casa. Yo no digo esto, *mi marido tiene su trabajo, con sus turnos y muchas obligaciones y muchos dolores de cabeza*. Yo no, yo me acuesto feliz.

Y ha sido muchos años que he vivido esto, un círculo que no sabes cómo, pero estás ahí, y para nada, no para nada, porque en mi caso me acarreeó esto, una enfermedad ¿no? Un *estrés* muy agudo, y que lo pasé muy mal muy mal, y ahora gracias a Dios pues ver la otra cara, que esto es lo que decía ella ¿no? *¿Por qué tantas metas, tanta rapidez, tantas...? Si al fin lo que importa es lo que, es el momento, como uno vive, con la tranquilidad. ¿Por qué nos ponemos estas prisas? Simplificar las cosas, ¿no?*

Aunque se podrían hacer muchos análisis sobre estos ricos discursos de las amas de casa, nos interesa aquí solamente enfatizar el significado del tiempo que aparece y que apoya nuestras hipótesis: la expulsión de estas mujeres del trabajo puede entenderse a partir del conflicto entre los ritmos de cuidados y las normas temporales del trabajo, especialmente en los empleos más precarios. Este desajuste se materializaba en el "estrés", la "ansiedad", la desincronización con los horarios de los hijos y la escasez de tiempo general como problema fundamental asociado al "infierno" del trabajo, tal como se expresaban: "quería hacer mi faena más ligera de lo que la hacía". Las actividades de cuidados en la familia son vividas positivamente,

especialmente, cuando no están sujetas a una presión temporal constante, es decir, cuando no tienen forma de trabajo. Cuestionaban el ritmo del trabajo asalariado diciendo: “por qué tantas metas, tanta rapidez”, “no quería correr más”, “¿por qué nos ponemos estas prisas?”. Según ellas, el ritmo de las actividades del espacio doméstico no está tan *directamente* controlado por el tiempo de trabajo, sino indirectamente, en algunos “picos”, algunas horas o días, etc. Y como se ve y se ha dicho en muchas ocasiones, las posiciones de clase de las mujeres permiten comprender en buena medida la mayor o menor tendencia al rechazo del trabajo<sup>6</sup>.

En términos del potencial de sus prácticas para la sostenibilidad de la vida, la posición de las amas de casa es contradictoria. Por un lado, el deseo positivo de ser ama de casa se produce en el marco de un pacto “ganapán-cuidadora” que no apunta a la superación de la dicotomía trabajo-cuidados constituida sobre el pivote del trabajo masculinizado y la subordinación del tiempo de cuidados. Pero por otro lado, el rechazo del ritmo del trabajo en las amas de casa *podría* apuntar hacia el tiempo disponible, si tal rechazo no se diera mientras se afirma la cara subordinada del trabajo. El rechazo del “trabajo” es un rechazo de aquellas actividades que tienen forma temporal de trabajo -“como un restaurante”. En ese sentido, a pesar de que la afirmación de los cuidados se dé en el marco de la división patriarcal de los tiempos, el claro rechazo de las amas de casa a la presión temporal capitalista que se impone sobre los sujetos supone una fuente de deseo de tiempo disponible.

Estos argumentos apoyan la hipótesis de que se tiende a llamar “trabajo” a aquellas actividades marcadas por una presión temporal abstracta y competitiva. Los ritmos cotidianos de cuidados, independientemente de su contenido, incluyen tanto actividades con alta presión como con baja presión, lo que desde la hipótesis que lanzamos podría relacionarse con su categorización social como “trabajo”. Por ejemplo, en las dos siguientes citas, Martina llama “trabajo” a los cuidados en el hogar por estar sujetos al “reloj”; pero sin embargo, Melinda no se refiere a que son “trabajo” precisamente por no tener un “horario”.

---

<sup>6</sup> Se ve claramente aquí el clásico conflicto de clase al interior del feminismo, entre amas de casa con bajo reconocimiento y mujeres de clase media-alta que acceden a trabajos más cualificados y protegidos. Éstas últimas tienden a autoatribuirse su éxito laboral como efecto de su voluntad de trabajar, y no de su posición social, ya que, en tanto trabajadoras, son reconocidas en el actual modelo de feminidad: como decía una ama de casa, “parece que eres más mujer cuando estás en la calle trabajando”. O como dice otra ama de casa: “Yo comprendo que hay gente que ha estudiado su carrera, que tiene unos buenos trabajos, que tiene unos buenos horarios, que recoge todos los días a su hijo, pero la que no puede compaginar horario familiar y horario laboral, yo estaba amargada.”. Si desarrolláramos nuestro enfoque, habría que ver las posibilidades de tiempo disponible que emergen a partir de las diferentes posiciones sociales. Véase el análisis del rechazo del trabajo en mujeres por clase, según Bourdieu (1979: 209)

Y DICES QUE PARA TI LA CASA ES COMO UN TRABAJO, ¿NO? LA CASA QUE NO TE PAGAN... Eso... [risas] es un trabajo porque... Hombre, porque *estás todo el día con el reloj, es como trabajar...* (Martina)

*Lo de mi casa, nadie me obliga, no tengo que cumplir horario; lo hago cuando puedo, cuando me apetece, o cuando...* (Melinda)

Al igual que en muchos de los ritmos de cuidados que no están sometidos a presión en la vida de las amas de casa, el paro transforma la forma de muchas de las actividades de cuidados, algunas de las cuales dejan de tener forma de trabajo, y de esa manera, podrían estar sujetas al ritmo de la sostenibilidad de la vida. Paralelamente al ejemplo que ponía una ama de casa para quien el tiempo de la comida tomaba forma de “restaurante”, puede verse con un ejemplo sencillo el cambio en una práctica cotidiana que se da gracias a la abundancia de tiempo del desempleo. Ese cambio de ritmo podría apuntar a una transformación de la esfera de los cuidados en el sentido del tiempo disponible:

*Cambia mucho la forma de cocinar.* Antes los macarrones eran el plato nacional, a mi hija le encantan y una vez a la semana. Ahora ya hago más legumbres, no le gustan, le digo, “lo siento mucho, hay que comer de todo”. Hoy le han tocado judías verdes, no le gustan no se las come ni en puré. “¡Ay, judías verdes!” - “No, pero después hay albóndigas”. Además, la comida la hacen más... a mí no me gusta la comida de un día para otro, la prefiero recién hecha. *Trabajando, no te queda más narices, si no, no comes.* Y ahora es más... *es otra cosa.* Guiso mucho más. (Matilde)

El cambio en la “forma de cocinar” que expresa Matilde puede ser entendido como un cambio en la *forma* de cocinar, en nuestros términos teóricos. El cocinar aquí es “otra cosa”, es un “guisar”, que se da sin la presión temporal que, cuando se trabajaba, hacía que el cocinar tuviera ritmo de trabajo. Fuera del marco de la familia nuclear, la práctica de guisar de Matilde no opera dentro de una relación directamente funcional al trabajo, sino que se trata de una práctica que potencialmente puede ser designada como de sostenibilidad de la vida. En el paro, la actividad del cocinar recupera una cualidad propia que trabajando no se podía realizar. En este sentido, el desempleo permite a Matilde disfrutar positivamente del tiempo de cocinar sin que por ello reproduzca necesariamente un rol patriarcal. La esfera de los cuidados feminizados y subordinados se reproduciría si el tiempo de cocinar se plegara a una presión temporal producida en el marco de una división de roles funcional a la reproducción de los tiempos de la fuerza de trabajo como pivote de la organización social. Pero con este ejemplo sencillo, la práctica apunta más a un tiempo con sentido que a un tiempo sin sentido, y por ello, tiene más relación con el tiempo disponible que con un tiempo de cuidados subordinado. Esta *forma* de cocinar podría parecerse a la forma de cocinar en una sociedad que pusiera la

sostenibilidad de la vida en el centro, ya que la forma de la actividad no opera para incorporar nuevas disposiciones temporales relacionadas con el tiempo de trabajo, sino que se ajusta a los ritmos del sujeto sin necesidad de acelerarlos; se contrapone así a una forma de cocinar bajo presión, intensa, sujeta a la prisa omnipresente, y supeditada a normas temporales abstractas.

Veamos otro ejemplo en el caso del ritmo de “bañar a los hijos”.

[...] mi pareja también me anima a, a que yo trabaje si quisiera hacerlo o si pudiera, de trabajo, pero también es verdad que desde que no trabajo y estoy con mis hijos *más tiempo, más calidad de vida*, como se dice, el poder llevarlos al colegio, recogerlos, el poder llevarlos al parque con ellos, bañarlos tranquilamente *sin presión*. (Precarias)

Como se vuelve a ver, el disfrute de cuidar depende no sólo del contenido de la actividad sino sobre todo de su forma temporal y de la relación en que está inserta. Recoger o bañar a los niños “sin presión” es “calidad de vida”: el ritmo del cuidado se ajusta al ritmo del sujeto, en vez de que el sujeto se ajuste al ritmo del trabajo. Si tales actividades cotidianas, en vez de verse sólo en el marco de la familia nuclear y de la reproducción de la fuerza de trabajo, se vieran como la otra cara de la contradicción con el potencial tiempo disponible, explorar sus tensiones serviría para captar las posibilidades de la sostenibilidad de la vida existentes en las prácticas más cotidianas. Asimismo, podría pensarse el distinto sentido de las prácticas más repetitivas -barrer, planchar, fregar- cuando son realizadas en un contexto de cansancio y presión temporal, o cuando son realizadas bajo un ritmo tranquilo.

Probablemente, el caso más típico del conflicto entre los ritmos de trabajo y de cuidados para las madres es la dificultad de pasar el suficiente tiempo con las criaturas. Por ello, a menudo el desempleo puede ser vivido muy positivamente al permitir recuperar una relación que estaba coartada por el trabajo. Véanse las múltiples expresiones:

Me acuerdo un verano, veníamos de las vacaciones, estábamos en el parque, de repente pensé ¡Madre mía cómo ha crecido! Porque, a ver, cómo son los críos, *como si llevase un año sin verla*. Entonces ahora no tengo problemas con ella, porque si dijera que no tengo problemas con ella, también estaría mintiendo. Pero evidentemente, no hemos estado juntas. *Estamos juntas ahora*. [...] Yo, a veces llegaba por la noche, y llegaba, y me echaba con ella en la cama, estábamos a lo mejor *diez minutos, o quince minutos abrazadas*, porque yo todo el día no la veía. ¿Qué iba a hacer, echarle la bronca? *Quince minutos* que me ven... la madre fantasma. (Matilde)

[...] también están participando mis padres, está participando mi pareja, o sea, no estoy yo sola, nos estamos conociendo y ahora es una relación mucho más bonita porque realmente es lo que estoy viendo, es que no

podría ser de otra manera, *si no estuviese en paro es que no hubiera podido abrazar tanto a mi hijo* (Paradas)

[...] mi chica es demasiado madre, y el tiempo que está en el trabajo se le rompe el esquema de vida. Y entonces cuando llega a casa, tiene una *necesidad bestial de niñas*. Entonces digo: “Aquí tienes, tú misma” [risas]. (Precarios)

[...] el problema es que yo quiero ingresar un sueldo en mi casa y por supuesto que no es algo perenne el sentido de estar de vacaciones, pero hacía años que yo necesitaba de unas navidades así y de un verano así y *no depender de nadie para el cuidado de mi hijo*. [...] ¿Tú sabes lo que yo aproveché esas navidades con mi hijo y con mi familia *a hacer cosas que antes trabajando no podía hacer ni plantearme* porque no podía llevarles a sitios? (Paradas)

[...] yo empecé a buscar poco a poco y a aprovechar la oportunidad que la vida me brinda porque *de otra manera no voy a poder conocer a mi hijo* porque era de las que sabía cuándo entraba pero no cuándo salía, entonces bueno, disfrutar un poco de él y ya que me han negado el permiso de maternidad, entonces pues me voy a tomar un año y voy a ver cómo se me da este nuevo papel en mi vida y así lo hice [...] donde nadie sabe que tengo un hijo, que estoy desempleada, tengo una doble vida y me encanta. (Paradas)

Mi niño está haciendo el curso tercero, que es importante a la hora de cantidad de deberes sobre todo, por lo tanto me dedico por la tarde a ser *profesora de mi hijo*. (Paradas)

El trabajo, cuanto más precario es, más roba la relación con los hijos. Como relataba Matilde, sólo el parón de vacaciones le permitía percibir el paso cualitativo del tiempo en el crecimiento de su hija. Durante los años de trabajo, la escasez radical de tiempo se compensaba con cuidados cualitativamente intensos, por ejemplo, cuando al llegar por la noche se dedicaban a estar “quince minutos abrazadas”, en una estrategia de intensificación del ritmo del afecto y el contacto corporal que permite sostener la relación con la hija a pesar del tiempo de vida masivamente expropiado por el trabajo. Las paradas, como se ve, están en una especie de tensión constante entre volver a trabajar y dejar de trabajar para recuperar la relación materno-filial. Y como se refiere un precario, la contradicción en este uso del tiempo está en si el tiempo con la criatura es un tiempo para ser “demasiado madre” –que reproduciría la *maternidad* como esencia de la feminidad y los cuidados<sup>7</sup>- o es un tiempo para la sostenibilidad de la vida.

<sup>7</sup> No entraremos ahora en el debate sobre si el actual sentido de la maternidad acentúa la dimensión más patriarcal, o no, en la subjetividad de las mujeres. Lo que sigue siendo evidente es el afecto particular que sigue siendo enormemente diferencial en la maternidad respecto al afecto inscrito en la paternidad (Aler-Gay, 2015).



De esta manera, con el desempleo se recuperan placeres asociados al cuidado de los otros y al cuidado de sí que eran muy infrecuentes cuando se trabajaba. La casa, por ejemplo, puede aparecer como un espacio de disfrute que no necesariamente está significado como territorio femenino, se puede recuperar el tiempo para hacer “regalos” así como la posibilidad de donar el tiempo (Legarreta, 2008) en el marco de una reciprocidad no dineraria.

[...] hay otros días que me apetece estar en casa muchísimo, y no en el sentido de arreglar de tal, no, sino de disfrutar del silencio, *disfrutar de la tranquilidad, de la lectura si es el caso o de sentarme en el sofá mirando a la pared* pensando qué va a ser de esta familia [risas] (Paradas)

[...] hago muchos collage y si hay un cumpleaños de alguien pues le hago la vida de su cumpleaños en collage con... cosas que antes las hacía ahí en el trabajo, en el medio día, casi sin comer para poder hacer y ahora pues les estoy dedicando un poco más de tiempo. (Paradas)

Otro ejemplo de prácticas que apuntan a las posibilidades de la sostenibilidad de la vida son todas aquellos tiempos dedicados a la familia que, por un lado, reproducen una suerte de familiarismo cerrado -y en ese sentido son funcionales al trabajo-; pero que por otro lado, contribuyen a un gasto positivo del tiempo que fortalece lazos sociales relativamente independientes de la temporalidad del trabajo, y que a menudo no pueden ser estrictamente reducidos a un tiempo reproductivo, sino que se trata de un tiempo positivamente improductivo. Véase, por ejemplo, el relato de Carmen:

Y a dedicárselo a mi niño, entonces estoy con mi niño más tiempo, me voy a casa de mi madre, me voy con el niño al fútbol, estoy con mi sobrina, estoy disfrutando de mi gente. *¡Es que si no todo no va ser trabajar!* [el fin de semana] echamos el día allí, comemos y estamos allí, tomamos el cafelito, tomo el cafelito yo con mi madre y por la tarde de vuelta para casa, a ducharnos, a cenar y al sofá, y si hay tareas, pues se hacen tareas, y si no pues *no se hace nada, vaguear*. Sábado y domingo *yo vagueo mucho*. Vamos, no es vaguear, lo dedico a la familia, a mi niño, juego con él al fútbol, jugamos mi padre, mi madre, mi marido y yo somos el equipo [risas]. Y jugamos. [...]. Después a lo mejor con los domingos, otro domingo como van también mi sobrina, va mi hermano, nos reunimos casi todos, pues estamos allí en familia. Uno dice una tontería [risas], otro dice otra y *echamos el día*, toda la familia junta, nos lo pasamos bien. (Carmen)

Este “no hacer nada”, “vaguear”, “jugar” y “reír” con la familia extensa, como un tiempo no sujeto a presión, tiene un sentido positivo en sí mismo, y lo que es más importante, constituye sin duda un gran obstáculo a la expansión social del tiempo de trabajo. Bajo las condiciones de una sociedad que pivotara sobre el tiempo

disponible, este tipo de prácticas podrían ser también comunes, aun cuando probablemente no debieran restringirse a los lazos de parentesco como tales, sino a colectividades menos cerradas sobre sí, más interconectadas hacia fuera, más basadas en la amistad o en lazos afectivos no familiaristas. De esta manera, lo familiar debe distinguirse del familiarismo, pues aquel podría ser un espacio posible más de practicar solidaridades sociales que no sirvan para retroalimentar la competencia por, y en, el trabajo, tal como ocurre actualmente:

[...] lo valoro también porque yo cuando me hace falta algo de los demás han estado, es que tengo la suerte de tener una familia y que nos queremos y que no es de boquilla sino que siempre estamos ahí, familia y amigos, entonces yo siempre valoro muchísimo el concepto de amistad, el concepto de familia como apoyo (Paradas)

Por último, cabe destacar cómo los obstáculos al tiempo disponible son especialmente claros en las actuales condiciones de crianza individualizada, que hacen muy rígidos los tiempos de cuidados y que, a pesar de que se den sin una forma temporal de trabajo, no permiten explotar la fundamental dimensión colectiva del tiempo disponible. En el caso de los cuidados, en este sentido, las formas de organización social de los cuidados tendrían que abrir nuevas posibilidades que permitieran que todo el tiempo de “un niño”, por ejemplo, marcara todos los horarios de la persona responsable de su cuidado. El caso de dos familias monomaternales es el más claro en este sentido:

Es que un niño es eso. Elisa te marca... si lo quieres criar tú. *Te tienes que marcar los horarios* (Elisa)

Es muy complicado vivir con un niño. *Todos los días lo mismo.* (Ana)

De esta manera, la crianza puede ser lo que salva de la depresión temporal a muchos parados y paradas, pero al mismo tiempo, si la crianza es individualizada, supone un obstáculo para desarrollar una mayor pluralidad de prácticas de potencial tiempo disponible.

En definitiva, desde muchas de las posiciones femeninas se entiende con enorme facilidad, a veces de manera casi automática, que la vida no debe girar en torno al ritmo del trabajo. En general, se da una menor culpabilización por querer ser feliz sin trabajo, al contrario de lo que ocurre en la mayoría de hombres. Las mujeres hablan con mucha menor vergüenza de su necesidad de interdependencia y tienden a no poner tantas expectativas vitales en lo laboral como criterio del valor propio. La desvinculación femenina del trabajo, sus disposiciones, prácticas y normas temporales son un obstáculo fundamental a la expansión del tiempo de trabajo; si bien, para avanzar en prácticas que pusieran la sostenibilidad de la vida en el centro, la transformación de la temporalidad femenina debería de ir acompañada de una desvinculación del tiempo de cuidados en tanto que esfera feminizada. Tal proceso

debería suponer, también, que el sentido del “buen cuidado” no se asociara, por ejemplo, a no tener nunca una mota de polvo ni una mancha en la ropa del niño, como ocurrió con la aparición de la lavadora que supuestamente iba a ahorrar mucho tiempo de cuidados (Schwartz Cowan, 1989: 217-9). Como reflexiona Amaia Pérez Orozco:

[...] tampoco todos los trabajos en esta esfera son imprescindibles para sostener la vida; los hay, por ejemplo, que son funcionales a la pervivencia de formas de control. Tener la casa como los chorros del oro dudosamente es necesario para sostener la vida, pero sí imprescindible para someter a las mujeres al ideal de *ángel del hogar*. (Pérez Orozco, 2014: 160).

El tiempo disponible en el desempleo, en ese sentido, transformaría el cuidado si eventuales ahorros de tiempo no se dedicaran a hacer proliferar normas estéticas o de higiene que se van normalizando y que se relacionan más con el proceso de abstracción de la vida *civilizada* que con el cuidado, fenómeno que coarta las posibilidades de la abundancia de tiempo en muchas mujeres.

### 3.2. La valoración masculina del cuidado: potencias de la experiencia de los “amos de casa”

Actualmente, la lenta pero creciente participación de los hombres en las actividades de cuidados suele ser vista como algo intrínsecamente positivo. Sin negar que ello tenga aspectos positivos, como ya dijimos, desde nuestro enfoque la cuestión central no es sólo si los hombres participan en los cuidados y las mujeres en el trabajo para así “equilibrar” las desigualdades de roles. La potencia de tiempo disponible residiría en que las nuevas masculinidades no reprodujeran la jerarquía capitalista de las actividades, que no *sustituyeran* el trabajo por los cuidados, sino que *transformaran* esa relación para producir abundancia de tiempo. En este sentido, la *corresponsabilidad* es un paso necesario pero no suficiente, porque también podría favorecer la despolitización y *privatización* de los tiempos reproductivos en los hogares, así como la precarización general que resulta de la bajada de salarios que agrava la actual crisis de los cuidados (Briales, 2015b: 211-4; Pérez Orozco, 2006; Ezquerro, 2011).

Dicho esto, la valoración masculina del cuidado puede ser facilitada por el desempleo, al obligar a menudo a los varones a asumir las actividades domésticas que, mientras trabajaban, solían invisibilizar. Esta tendencia podría ser muy relevante para descentralizar a los varones del trabajo. Aportemos algunas citas que evidencian cualitativamente este fenómeno:

*Nos damos cuenta lo que hacían ellas. // Sí que es verdad que ahora lo valoras más. // Y a lo mejor está cansado si te llevas todo el día limpiando [risas] // Está cansado ahora que tú haces todo: la comida,*

haces las camas, limpias. // Sí, es verdad que ahora lo valoras más. // Y es que ahora dices: “*Coño, si es que estoy cansado sin trabajar*”. Y muchas veces a mí me han llamado para cubrir algunas vacaciones o algo y estoy deseando irme a trabajar para descansar. [risas] // Sí, porque te quitas. Yo a lo mejor estoy de seguridad y estoy durmiendo de noche o estoy en una garita o estoy dando mis rondas, o estoy haciendo mis cosas y *estoy más descansado trabajando que en mi casa*. (Parados CD)

Yo valoro más a mi mujer qué es lo que hacía antes. (Parados CD)

Que ahora cada vez que veo a mi mujer la quiero más. Porque yo salía por la mañana, me iba para Sevilla, por ejemplo, o me iba a un congreso y estaba seis días fuera de casa y yo llegaba y todo estaba hecho. Entonces yo ahora la quiero más. (Parados CD)

“Vosotros tenéis que hacer la cama, tenéis que barrer vuestro cuarto, tenéis que hacer las tareas porque si no lo tendré que hacer yo, ni te lo va a hacer mamá. Y eso lo tenéis que hacer vosotros para que aprendáis cuál es *el trabajo realmente que lleva detrás una casa*”. O sea, que están mentalizados. // Esta situación coyuntural va a ser ventajosa de aquí a unos años porque *habremos cambiado muchos hombres*. (Parados LD)

Con estos fragmentos puede observarse que, aunque la corresponsabilización de los hombres no sea la cuantitativamente mayoritaria, los cambios cualitativos en la masculinidad pueden ser muy relevantes para producir transformaciones más sustanciales en el largo plazo.

Siguiendo el razonamiento sobre la posible desestructuración del ritmo del trabajo, es interesante ver el relato de un parado que dice estar más “cansado” ahora que cuando trabajaba, porque su actual dedicación a los cuidados está sometida a más presión temporal que su anterior trabajo de guardia de seguridad<sup>8</sup>. En este sentido, puede verse cómo la actividad es valorada en función del cansancio que produce, y el mayor cansancio de los cuidados permite reconocer su valor social. Ello transforma el sentido de ser el varón sustentador, y acerca a muchos hombres a la experiencia femenina y a la posibilidad de empatizar con las mujeres.

La recuperación de una paternidad proclive al ritmo del cuidado de las criaturas, que no se ejerce sólo por puro deber y que se puede disfrutar, es otro de los efectos más valorados del tiempo del desempleo para muchos hombres:

Y fue una oportunidad tremenda con mi hija (Parados LD2)

---

<sup>8</sup> Como se ve, estas cuestiones apuntan al problema de la productividad en diferentes trabajos del sector servicios, cuyo gasto de tiempo es cuantitativo pero poco intenso. En ese sentido, puede verse que el concepto del *tiempo con forma de trabajo* nos permite ver la heterogeneidad de situaciones, en las que el tiempo de cuidados no asalariados puede tener más forma de trabajo que muchos de los tiempos del trabajo remunerado.

El banco ha hecho una preocupación para que tú te creas que si tú no trabajas tú eres un flojo, pero al mismo tiempo que si tú trabajas tú eres el mejor papá del mundo mundial. Ahora mira lo que dice este hombre: 25 horas trabajando, 24, lo que trae el día, y ahora *¿cuándo conoce a su hijo?* Esto es duro. ¿Eh? Esto no es fácil. (Parados CD)

Tengo más tiempo para organizarme, *poder además dedicar el tiempo a mi hija*, hacer otras cosas, y al final, pues, no se hace más. El tiempo ahora lo tengo igual de limitado. Pero *lo he dedicado a algo que... bueno, me llena*. Porque es mi familia, pero es casi lo único que me tiene alegre. (Parados LD2)

Y los fines de semana tengo los pequeños. O sea, tengo motor, alegría, un poquito de descompresión. Son pequeñitos, tienen cinco años; todo son risas, buen rollito. (Parados LD2)

Si es un trabajo vocacional, es muy fácil que sea... que lo pongas por encima en prioridad que los otros. En mi caso, yo que no he tenido grandes estudios ni... y además salgo con parejas desde que nos casamos, que es fundamental *el gusto de criar los hijos, el gusto de estar con ellos*, y de compartir pero no por el gusto de... desde otro punto de vista... A mí me encanta estar con mis hijos y disfrutar sus primeros años, que yo no recuerdo haber visto a mi pobre padre, con ocho hijos que tuvo. (Precarios)

Para mí esto es como las dos caras de la moneda, *es el regalo que tienes a cambio del castigo*. O sea yo ahora el ver la cara de mi hijo cómo se le ilumina cuando está conmigo, le ayudo a hacer las tareas, le explico las cosas y las entiende (Parados CD)

Un parado, por ejemplo, relaciona la ideología de ser el “flojo” –“vago”, en su expresión latinoamericana- con la ideología del hombre como *ganapán*, asociándola a una forma en que “el banco” culpabiliza a los hombres parados, que les hace creerse “el mejor papá” cuanto más se trabaja. Como se observa, la *expropiación de la paternidad* (Waisblat, 2013) es algo de lo que algunos parados consiguen reapropiarse (Merla, 2006). La posibilidad de valorar la relación con los hijos como plenamente positiva aparece con la separación, pero también, con el desempleo mismo, que permite construir a los hijos como fuentes de sentido vital, y no como efecto de meras decisiones “racionales” de inversión de tiempo y dinero, tal como plantean algunos economistas<sup>9</sup>.

Por último, cabe destacar la posible transformación de las relaciones sexuales asociadas al potencial tiempo disponible en el desempleo. La baja calidad del tiempo de la sexualidad es sin duda uno de los factores de la inapetencia sexual

---

<sup>9</sup> Véase la crítica de Goodin et al. (2008: 265) al tratamiento economicista que asimila las decisiones de tener hijos a las decisiones de tener “mascotas” o “bienes de consumo duraderos”.

creciente -cada vez más mediada farmacológicamente- puesto que el trabajo absorbe buena parte de la libido<sup>10</sup>. En términos empíricos, en las entrevistas y los grupos de discusión de esta investigación -al igual que en las categorías de las Encuestas de Empleo del Tiempo (Pérez Orozco, 2014: 208)- las prácticas sexuales tienden a omitirse por su carácter de tabú. Sin embargo, es lógico pensar que la abundancia de tiempo en el desempleo abre la posibilidad de recuperar, intensificar o redescubrir el ritmo de la sexualidad (Herrera, 2014), lo que puede contribuir a explicar el bienestar y la evitación del malestar en algunos parados y paradas. A la transformación del deseo sexual, a la redistribución diaria, semanal y anual de las prácticas sexuales que el desempleo permite, y en general a la erogeneización de todo aquello significativamente desvinculado de la relación de trabajo, se le debe suponer un importante papel en las posibilidades históricas del tiempo disponible.

#### 4. CONCLUSIONES: POSIBILIDADES COLECTIVAS PARA LA DESACELERACIÓN

Si se abordan los cuidados desde el punto de vista sociotemporal, el debate entre “equilibrio” o “incompatibilidad” se ve de manera empíricamente más clara. La organización social capitalista, al estar estructurada a partir de prácticas sociales competitivas que priorizan aquellas actividades que pueden ser valoradas a partir de criterios mercantiles, no puede “equilibrarse” sustancialmente, sino sólo contingentemente. En la lógica de los tiempos competitivos sometidos a una presión constante y creciente, las personas se ven impedidas para ajustar sus prácticas de cuidados a sus necesidades. Mientras la esencia “desequilibradora” de esta lógica social siga operando, aquellas actividades que se ajustan a los ritmos de las necesidades y capacidades de las personas seguirán estando socialmente subordinadas a las actividades que sí se ajustan a las necesidades de la dinámica competitiva capitalista. Por tanto, no puede existir una esfera de cuidados autónoma y cooperativa mientras la vida social gire en torno al tiempo de trabajo, y éste sea un requisito esencial para acceder a las mercancías sin las cuales es imposible reproducir la vida.

Siguiendo esa idea, con nuestro análisis, hemos tratado de mostrar que la distinción que analítica y políticamente resulta relevante si se mira desde el enfoque

---

<sup>10</sup> “El motivo de la sociedad humana es, en su raíz última, económico; como no posee los medios económicos de vida suficientes para mantener a sus miembros sin que trabajen, tiene que restringir su número y desviar sus energías de la práctica sexual para volcarlas al trabajo.” (Freud, 1917: 284-5). Actualmente en España, según los datos de Marí-Klose, en el 63% de hogares familiares “se reconoce que se viven episodios de dificultad en la pareja a causa de la falta de tiempo personal para relajarse o desconectar” (Aler-Gay, 2015: 142). Respecto a lo farmacológico, la expansión de la Viagra, ahora también la femenina, podría ser interpretada a partir de esta dificultad de desligar la libido del trabajo por la escasez general de tiempo.

de la sostenibilidad de la vida, no es tanto la distinción entre trabajo y empleo – orientada a la reivindicación del trabajo no remunerado- o la discusión sobre la *distribución* de trabajos y cuidados, sino *la distinción entre prácticas ajustadas al ritmo y necesidades de la vida, y las prácticas ajustadas al ritmo del trabajo y el capital*. Por tanto, lo más significativo no es la *esencia* o el *contenido* de los cuidados sino el *cómo* se realizan, y cuáles son las condiciones sociales y colectivas que permiten realizarlos de un modo sostenible. Desde las críticas señaladas, poner “en el centro” los cuidados no sería positivo *per se*, pues ello puede incluir indistintamente tanto los cuidados patriarcales clásicos (amas de casa), como los patriarcales flexibles (privatización igualitarista de la reproducción no mercantil), como los orientados a la “sostenibilidad de la vida”.

En el plano más general, de nuestro análisis no debería derivarse una simple “ideología de la desaceleración” (Rosa, 2005: 85), ni una reivindicación voluntarista de la vida *slow*. Si bien el ritmo de los cuidados potencialmente postcapitalistas, como el de la vida, podría también ser acelerado y frenético en determinadas circunstancias, en nuestra opinión, la clave es cómo conseguir prácticamente que esos cambios de ritmo estén crecientemente marcados por una vida social progresivamente autónoma de los ritmos del trabajo y el capital. Con este objetivo, por ejemplo, futuros análisis podrían investigar qué apropiaciones sociales de la tecnología podrían servir para un acceso *directo* a la riqueza no mediado por el trabajo asalariado. Así, podrían crecer progresivamente los márgenes de *autonomía temporal* (Goodin et al.; 2008) de las prácticas que ponen la sostenibilidad de la vida en el centro.

Por último, hay que subrayar que la desaceleración social respecto al ritmo del capital debe ser una apuesta colectiva, más que individual. La desaceleración individual lleva, o a la profundización de la precariedad –al impedir el ajuste a la *empleo-normatividad* que da acceso al dinero-, o se da bajo el supuesto de un privilegio de clase posibilitado por quien tiene dinero o propiedades, y por ello no necesita ajustar su ritmo vital al ritmo del trabajo. La desaceleración del ritmo social debe ser entonces una apuesta colectiva que se haga posible a medida que se reduzca la dependencia del acceso al empleo y al dinero gracias a un acceso directo a la riqueza, entendida ésta en un sentido amplio. Por el momento, y aunque sea de manera muy limitada, esa “vida que merece la pena ser vivida” que las feministas nos invitan a imaginar, puede verse, tocarse y practicarse “ya”, entre otros lugares, a partir de lo que existe potencialmente en las prácticas de parados y paradas que consiguen usar y disfrutar su tiempo abundante sin tener la permanente sensación de que lo están perdiendo.

## Tabla-resumen: tres formas de cuidar

	<i>Forma dual clásica</i>	<i>Forma flexible-neoliberal</i>	<i>Forma potencialmente postcapitalista</i>
<i>CUALIDAD/RITMO DEL TIEMPO DE CUIDADOS</i>	Pivota en torno al ritmo del trabajo	Superacelerado e imbricado con el ritmo del trabajo	Ajustado a las necesidades y capacidades de los sujetos
<i>SUJETO</i>	Amas de casa	Familia nuclear "igualitaria" y mujer en doble jornada	Formas de convivencia no familiaristas

## BIBLIOGRAFÍA

- ALER-GAY, Isabel (2015). "Maternidad/paternidad y desigualdad social: cuidados, des/empleo y tiempo libre.", en PRIETO, Carlos (2015). [citado abajo]
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinción*. Madrid: Taurus, 2012.
- BRIALES, Álvaro (2014). "Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo." *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 7, pp.153-179.
- BRIALES, Álvaro (2015a). *El tiempo superfluo: una sociología crítica del desempleo. El caso de España (2007-2013)*. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid.
- BRIALES, Álvaro (2015b). "El paro como desorden del ordenamiento de la vida cotidiana.", en PRIETO, Carlos (2015). [citado abajo]
- CARRASCO, Cristina (2001). "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?" *Mientras Tanto*, 82.
- FREUD, Sigmund (1917). "Conferencias de introducción al psicoanálisis.", en *Obras completas. Vol. 16*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- GOODIN, Robert E.; RICE, James M.; PARPO, Antti y ERIKSSON, Lina (2008). *Discretionary Time: A New Measure of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORZ, André (1988). *Critique of Economic Reason*. London: Verso, 1989.
- HERRERA, Coral (2014). "Sin tiempo para el amor: el capitalismo romántico". *Pikara Magazine*. Consultado el 20 de noviembre de 2015, en [www.pikaramagazine.com](http://www.pikaramagazine.com)
- HIMMELWEIT, Susan (1995). "El descubrimiento del trabajo no remunerado. Consecuencias de la expansión del término 'trabajo'", en CARRASCO, Cristina;



- BORDERÍAS, Cristina y TORNOS, Teresa (eds.) *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*. Madrid: La Catarata.
- KOMAROVSKY, Mirra (1940). *The unemployed man and his family*. California: Altamira Press, 2004.
- LAZARSELD, Paul, JAHODA, Marie y ZEISEL, Hans (1932). *Los parados de Marienthal*. Madrid: La Piqueta, 1996.
- LEFEBVRE, Henri (1961). "Critique of everyday life (II).", en *Critique of everyday life. The one-volume edition*. London y New York: Verso, 2014.
- LEFEBVRE, Henri (1992). *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. London y New York: Continuum, 2004.
- LEFEBVRE, Henri y REGULIER, Catherine (1985). "El proyecto ritmoanalítico." En RAMOS, Ramón (1992). *Tiempo y Sociedad*. Madrid: CIS.
- LEGARRETA, Matxalen (2008). "El tiempo donado en el ámbito doméstico. Reflexiones para el trabajo doméstico y los cuidados." *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 26 (2), pp. 45-69.
- MERLA, Laura (2006). "«No trabajo y me siento bien»: Cambios en la división sexual del trabajo y dinámicas identitarias de padres en casa en Bélgica." *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 24 (2), pp. 111-127.
- MOGOLLÓN, Iratí y LEGARRETA, Matxalen (2015). "Estrategias colectivas para la sostenibilidad de la vida en tiempos de crisis. El caso de Calafou." *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 9, pp. 1-26.
- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- POSTONE, Moishe (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- POSTONE, Moishe (2013). "Estoy intentando recuperar un concepto de capital que creo que los movimientos sociales han perdido." *Periódico Diagonal*, 04/02/2013. Consultado el 20 de noviembre de 2015, en [www.diagonalperiodico.net](http://www.diagonalperiodico.net)
- PRIETO, Carlos (Coord.) (2015). *Trabajo, cuidados, tiempo libre y relaciones de género en la sociedad española*. Madrid: CINCA.
- ROSA, Hartmut (2005). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.
- SCHOLZ, Roswitha (2013). "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género." *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 44-60.
- SCHWARTZ COWAN, Ruth (1989). *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. London: Free Association.

WAISBLAT, Alfredo (2013). “El impacto del desempleo en la subjetividad masculina. Una intervención comunitaria con hombres en situación de desempleo”. Consultado el 20 de noviembre de 2015, en *Jornadas sobre Cuestiones de género: Los aportes ProCC*, en <http://jornadas-masculinidad.webnode.es/>

WEEKS, Kathi (2007). “Life Within and Against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics.” *Ephemera. Theory and Politics in Organization*, 7 (1), pp. 233–249.

WEEKS, Kathi (2011). *The Problem with Work. Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.

### Anexo: perfiles de los grupos de discusión y entrevistas

	GÉNERO	TIEMPO EN PARO	CLASE	HOGAR	EDAD	CIUDAD
Parados corta duración Parados CD)	Hombres	6 – 12 meses	Populares Medias	Con pareja e hijos	30 - 45 años	Cádiz
Parados larga duración Grupo 1 (Parados LD)	Hombres	Más de dos años	Populares Medias	La mayoría con pareja e hijos (mayores)	40 - 60 años	Madrid
Parados larga duración Grupo 2 (Parados LD2)	Hombres	Más de dos años	Populares Medias	La mitad con hijos	30 - 45 años	Madrid
Paradas	Mujeres	Corta y larga duración	Populares Medias	La mayoría con hijos	30 - 45 años	Madrid
Precarios	Hombres	Intermitente	Populares Medias	La mitad con hijos	30 - 45 años	Madrid
Precarias	Mujeres	Intermitente	Populares Medias	Todas con pareja e hijos	30 - 45 años	Cádiz
Amas de casa	Mujeres	Exparadas	Populares	Con hijos	35-55 años	Sevilla
Ana	Mujer	2-4 años	Populares	Sola + Hijo (piso comp)	30-39	Madrid
Carmen	Mujer	4 años ( <i>Marido</i> )	Populares	Pareja + Hijos/as	40-49	Cádiz
Elisa	Mujer	Precaria-Ama	Populares	Familia de origen + Hijo	30-39	Madrid
Martina	Mujer	1-2 años	Populares	Pareja + Hijos/as	30-39	Madrid
Matilde	Mujer	6-12 meses	Populares	Hijos/as	50-60	Madrid

# **¿QUÉ IMPLICA LA PROTECCIÓN SOCIAL PARA LAS MUJERES? UN ANÁLISIS FEMINISTA DE LAS POLÍTICAS SOCIALES Y DE IGUALDAD EN ARGENTINA**

**Claudia C. Anzorena**

CONICET

## **Resumen:**

En las últimas décadas los feminismos modificaron la idea sobre el papel de las mujeres en el Estado, el mercado y la sociedad, pero hay una cuestión que aparece inmodificable: la división sexual del trabajo que asigna a las mujeres individualmente la responsabilidad por la supervivencia de los/as niños/as. En este artículo reflexionamos sobre las transformaciones en las políticas sociales y de igualdad en Argentina, y cómo las expectativas que pesan sobre las mujeres las ubica en un lugar paradójico entre ser madres pobres destinatarias de políticas sociales o ser ciudadanas con derechos.

## **Palabras clave:**

división sexual del trabajo, políticas de igualdad, programas de transferencia condicionada

## **Abstract:**

In recent decades feminisms changed the ideas of the roles of women in the Government, in the market and in whole society. However there is an issue that remains immutable: the sexual division of labor which assigns survival and care of child to women as their principal and individual responsibility. This article reflects on the transformation of social and equality policies in Argentina, and on how expectations regarding women place them in the paradox of being both the target of social policies as "poor mothers" and full citizens with rights.

## **Key words:**

sexual division of labor, gender equality policies, conditional cash transfer programs

Recibido: 6/10/2015

Aceptado: 17/11/2015

## 1. INTRODUCCIÓN

En este artículo compartiré algunas reflexiones sobre qué implica para el colectivo de mujeres ser las principales gestoras y administradoras de los programas de protección social en Argentina, y cómo las expectativas que pesan sobre ellas las ubica en un lugar paradójico entre ser madres pobres destinatarias de políticas sociales y ser sujetas de políticas de reconocimiento de sus derechos. Si bien lo que sigue surge del estudio de un país particular, el análisis busca contribuir a la comprensión de las complejas relaciones entre mujeres, Estado y ciudadanía en sociedades occidentales capitalistas hegemónicas por la lógica neoliberal-neoconservadora de alcance global, que no abandona a Latinoamérica y que atrapa cada vez más a Europa.

Realizaremos un breve recorrido por las formas en que se han construido dichas relaciones a través de las políticas públicas, desde la reinstauración democrática en 1984 hasta la actualidad, para comprender los modos en que el Estado argentino trata las diferencias entre los géneros sexuales en el orden social y político. La pregunta que ha guiado el análisis es cómo se piensan desde el Estado las políticas que tienen como destinatarias a mujeres, y cuáles son las tensiones que cruzan el desarrollo de las intervenciones concretas, entendidas como procesos en los cuales el conflicto es inherente y no un factor a eliminar.

En los 2000 en Argentina, como consecuencia de la aplicación del modelo neoliberal durante los '90, asistimos a la emergencia de programas y planes sociales que, dirigidos a la protección del hogar, interpelan principalmente a las mujeres-madres-pobres como gestoras y administradoras de estos recursos. En esta interpelación las mujeres ocupan un lugar específico: son las responsables de velar por el bienestar de sus familias y de darle buen destino a los recursos que el Estado invierte en las futuras generaciones, por lo tanto pesa sobre ellas una gran responsabilidad en las medidas sociales para subsanar los efectos negativos del sistema económico.

Tanto en el proceso de reproducción de la vida como en la protección social participan y se combinan tres esferas: la familiar o reproductiva, a través del trabajo doméstico y de cuidados para asegurar la subsistencia y bienestar de sus miembros; el mercado a través del salario y de la oferta privada de servicios para los hogares; y las prestaciones sociales de los poderes públicos, que actúan a través de determinados bienes y servicios que controla y distribuye mayormente –aunque no exclusivamente– el Estado (Carrasco, 1995; Esping-Andersen y Palier, 2011). El lugar que ocupan las mujeres en la protección social no es simple o unidimensional, sino que depende de cómo se van combinando el mercado, la familia y las prestaciones públicas en la reproducción de la vida. En este sentido, tal lugar se ve afectado por la incidencia de diversos actores y procesos sociales como los movimientos feministas

y de mujeres, los organismos internacionales, la (in)estabilidad institucional, los cambios en los modelos de desarrollo, las presiones de la iglesia católica y el mayor o menor peso de los grupos conservadores.

El análisis del entramado de las formas en que el Estado piensa, planifica e implementa las políticas nos permite observar que las mujeres, como colectivo con características específicas, son destinatarias – directas o indirectas - de políticas públicas que operan de formas diversas: algunas pretenden no estar influidas por, o no tener efectos en, las relaciones de género (por ejemplo políticas económicas), otras enfatizan las diferencias de género asignando a las mujeres roles estereotipados (por ejemplo políticas de salud o sociales), otras refieren a derechos específicos en cuanto género sin contemplar en ocasiones sus condiciones materiales de existencia (atención de la violencia, salud reproductiva, identidad de género, inclusive políticas de igualdad). Es decir que el Estado tiene una relación ambivalente con las mujeres: a veces las considera pobres pertenecientes a grupos vulnerables, a veces madres responsables de la supervivencia de otros/as, a veces ciudadanas con (ciertos) derechos; pero escasas veces se combinan.

Consideramos a partir de las herramientas conceptuales que ofrece Nancy Fraser, que desde el Estado se atienden los efectos del aumento de la pobreza u otros problemas socioeconómicos a través de medidas de redistribución y se abordan los derechos para grupos sociales con rasgos específicos de identidad a través de políticas de reconocimiento (Fraser, 2008). Las políticas de reconocimiento y de redistribución coexisten de manera tensa, fragmentada y contradictoria en el campo estatal. Pues mientras por una parte presenciamos una retórica de ampliación e igualación de los derechos y de ciudadanía de las mujeres, que pone en cuestión qué se considera un derecho, para quién y cómo se determina. Por la otra, a la hora de aplicar políticas sociales para la protección social, las mujeres siguen siendo consideradas en sus lugares tradicionales: como madres-cuidadoras, como vulnerables cuyas necesidades particulares son identificadas con las de sus familias y sus obligaciones con las labores domésticas.

Estas ambivalencias en las formas en que el Estado trata a las mujeres se manifiestan de diferentes maneras en cada una de las etapas que dan lugar a las políticas públicas: los procesos de formulación de la política, la planificación u organización de la ejecución, y la implementación o lo que concretamente se hace (Moser, 1998). En este sentido, la nueva política de protección social implementada en Argentina por el Ministerio de Desarrollo Social en la última década, lleva las marcas de las contradicciones entre reconocimiento de derechos y límites en la garantía estatal, entre empleo/desempleo y asignación a las tareas doméstica y de cuidado; entre los procesos de “empoderamiento” de las mujeres de acuerdo al género y la pervivencia de la división sexual del trabajo y el control de los cuerpos

como pilares fundamentales del orden capitalista, racista y heteropatriarcal.

## 2. BREVES CONSIDERACIONES SOBRE LA METODOLOGÍA Y EL ANÁLISIS

Esta investigación tiene como objetivos específicos reflexionar en torno a cómo se piensan las políticas destinadas a mujeres, cómo se las significa a través de las políticas y cuáles son las tensiones entre los derechos reconocidos y la inercia estatal en las intervenciones concretas. El abordaje, realizado desde un punto de vista feminista y un diseño cualitativo, hace hincapié en las formas específicas en que el Estado trata las diferencias sexuales en sus intervenciones, en las ideas que portan los/as funcionarios/as respecto de las mujeres y su lugar en la sociedad, y en las relaciones de fuerza y arreglos provisorios que producen una política determinada en un momento determinado.

Las técnicas utilizadas para la obtención de la información son el rastreo y análisis de documentos e informes de los programas gubernamentales<sup>1</sup>, entrevistas no estandarizada a informantes clave (gran parte de ellos/as funcionarios/as de los ministerios), la observación no participante y la reinterpretación de datos. Hemos trabajado con una serie de leyes y organismos estatales destinados a promover el “adelanto” o la igualdad de las mujeres<sup>2</sup> y programas sociales implementados por diferentes ministerios principalmente Desarrollo Social pero también ministerios de Salud y de Trabajo a nivel nacional.

El trabajo de campo nos ha permitido establecer una descripción y comprensión densa de las tensiones que atraviesan las políticas de protección social que apelan a las mujeres en Argentina. La acción estatal se materializa en una serie de programas y planes sociales, los cuales experimentan transformaciones en su devenir, motorizados no sólo por el contexto en el que se inscriben sino también por las relaciones de fuerza que se juegan en su desarrollo. Con fines explicativos para contextualizar se pueden distinguir cinco momentos en esta trayectoria, que sin desprenderse de las anteriores, tienen características particulares: la reinstauración

---

<sup>1</sup> En cuanto a los documentos y a los informes elaborados por el Ministerio de Desarrollo Social desde 2007 hemos analizado: La Bisagra, 2007; Rendimos Cuenta, diciembre de 2007 a mayo de 2009; Políticas Sociales del Bicentenario. Tomo I y II, 2010, todos disponibles en <http://www.desarrollosocial.gov.ar/>. También el Informe Nacional República Argentina. En el contexto del 20º aniversario de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer elaborado para la CEPAL (2014).

<sup>2</sup> El área mujer de Mendoza, áreas municipales de la mujer, el Programa Provincial de Salud Reproductiva, programas municipales, Consejo Nacional de la Mujer, Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación responsable, y legislaciones sobre salud sexual y reproductiva y violencia de género.

democrática, la implementación del modelo neoliberal durante los años '90, la crisis de 2001 y la salida de la Convertibilidad, la reforma de las políticas sociales iniciada con la gestión kirchnerista en 2004 y su culminación en 2009 con la implementación de la Asignación Universal por Hijo/a. En este trabajo nos centraremos mayormente en la última etapa.

Las formas bajo las cuales el Estado interviene en la vida de las mujeres están atravesadas por fuerzas excluyentes, heredadas en gran parte del neoliberalismo y el conservadurismo, y otras basadas en la redistribución, la igualdad y la ampliación de derechos, impulsadas principalmente por los movimientos sociales y organismos de derechos humanos (nacionales e internacionales). En el análisis buscamos poner en tensión las lógicas excluyentes e incluyentes que se juegan en el campo de las políticas sociales: asistencialismo vs. derechos; heteronomía vs. autonomía; focalización vs. universalismo; eficientismo vs. democratización; reproducción vs. transformación. Estas categorías permiten precisar cómo las políticas cuyas destinatarias son mujeres navegan entre diferentes lógicas, lejos de ser estáticas o monolíticas son cambiantes porque son parte y producto de un campo de disputas: el campo de la acción estatal.

### 3. SOBRE EL CONTEXTO

Con el retorno a la democracia en diciembre de 1983, se dio un proceso de revalorización de los derechos humanos vulnerados con atrocidad durante la última dictadura militar (1976-1983). En este marco el Estado argentino abrió un espacio para el pensar y hacer en torno a los derechos humanos de las mujeres y su responsabilidad como garante de los mismos<sup>3</sup>. De manera similar al “proceso de modernización institucional y legislativa” posterior al franquismo que explican para el Estado español Lombardo y León (2014: 16), Argentina suscribió a una serie de convenciones, pactos y tratados internacionales tendientes a reforzar el proceso de redemocratización y modernización. En el caso de las mujeres es de destacar la suscripción a la Convención sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres o CEDAW en el año 1985, mediante la sanción de la Ley Nacional 23.179 y la participación de una delegación argentina en la III Conferencia Mundial de la Mujer en Nairobi (1985) donde acordaron una serie de *Estrategias orientadas hacia el futuro para el adelanto de mujer*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> La presencia de las mujeres también está relacionado con el papel protagónico que jugaron las Madres de Plaza de Mayo en la resistencia a la dictadura a partir de la desaparición de sus hijos e hijas en manos del terrorismo de Estado.

<sup>4</sup> Ver: <http://www.un.org/womenwatch/confer/nfls/Nairobi1985report.txt>

Con el mandato de Nairobi, algunas feministas participaron de espacios institucionales donde impulsaron políticas para el “adelanto” de las mujeres y la instalación de la temática en el espacio público, apoyadas en gran medida –aunque no sin cuestionamientos- por el movimiento de mujeres y feminista. En este marco se produjeron transformaciones legales que significaron un importante reconocimiento en materia de derechos para las mujeres<sup>5</sup>, se diseñaron e implementaron políticas y se crearon áreas gubernamentales especializadas a nivel local, provincial y nacional. De parte del movimiento feminista, en 1986, se organizó el I Encuentro Nacional de Mujeres que, a partir de entonces se realiza anualmente en diferentes puntos del país, donde se manifiestan las inquietudes del movimiento<sup>6</sup>.

De este modo se puede identificar la segunda mitad de los ‘80 como un momento de apertura al proceso de ciudadanía específica e institucionalización para las mujeres, a la vez que de gran movilización social de las feministas. Este proceso no pudo apartarse de la permanente tensión entre el horizonte utópico y lo políticamente posible; es así que fueron muchos los temas que se resignaron o se pospusieron para lograr ser incluidas en la agenda del Estado<sup>7</sup>. Pero, a pesar de estos obstáculos y limitaciones, el Estado a través de la nueva legislación y los organismos especializados, hacía explícito su reconocimiento de las mujeres como ciudadanas y su función como garante.

Esto cambió a partir de 1989, tras el golpe de mercado y la crisis de hiperinflación que derrocó a Raúl Alfonsín. El nuevo presidente Carlos Menem, siguiendo los lineamientos establecidos por los organismos financieros internacionales postulados en el Consenso de Washington, implementó el Plan de Convertibilidad (1991): una estrategia político-económica neoliberal que tenía como meta la estabilización de la economía, la reforma del Estado y la mercadorización de empresas y servicios

---

<sup>5</sup> Por ejemplo la Ley de divorcio vincular, se modificó la ley de matrimonio civil y de patria potestad, que pasó a ser compartida entre la madre y el padre (Ley 23.264), entre otras.

<sup>6</sup> Los Encuentros de Mujeres son un espacio que convoca a miles de participantes de Argentina y otros países, en donde se debaten una gran variedad de temáticas en talleres (como desempleo, tercera edad, globalización, medio ambiente, sexualidad, aborto, lesbianismo -por mencionar algunos) y se realizan actividades políticas, artísticas, económicas etc. Estos encuentros fueron iniciativa de feministas y se caracterizan por ser autofinanciados y por su horizontalidad en los debates. Comenzaron en Buenos Aires con la participación de unas 300 mujeres (Alma y Lorenzo; 2008). En la actualidad, llegan a concurrir más de 50 mil mujeres, feministas, lesbianas y trans.

<sup>7</sup> El más significativo fue el derecho al aborto, incluido claramente en los programas feministas de los ‘70 fue resignado como paso estratégico para conseguir las leyes de derechos y salud sexual y reproductiva.



públicos (Ezcurra, 1998; Birgin, 1995; Wainerman, 2007)<sup>8</sup>.

La profundización del modelo neoliberal modificó la relación entre mujeres y Estado inaugurada en la década anterior. Si bien en 1991 se sancionó la ley de cupo femenino, que establecía un piso mínimo del 30% de participación femenina en las listas electorales, las políticas de igualdad fueron quedando sitiadas en oficinas sin presupuesto, con escasa incidencia política, discontinuidad en las intervenciones, y objetivos cada vez más fragmentados hacia la atención de la violencia. Sumado a esto el menemismo alentó una alianza conservadora que significó un fortalecimiento de los sectores cercanos a la iglesia católica, que llevaron a cabo una ofensiva y obstaculización permanente de las leyes que buscaran introducir modificaciones en las relaciones de género.

Los años 1994-1995 fueron momentos de importantes disputas en lo que respecta a la intervención estatal en cuestión de derechos de las mujeres sobre todo en relación a los derechos sexuales y reproductivos. En 1994, durante la reforma de la Constitución Nacional se le otorgó a la CEDAW rango constitucional, un triunfo de las feministas después de una intensa confrontación para impedir la inclusión del derecho a la vida desde la concepción en la Carta Magna. La iglesia católica no se rindió ante tal situación y, en 1995, se movilizó e impidió la sanción de diversas leyes nacionales sobre derechos reproductivos y la inclusión de la perspectiva de género en los contenidos transversales de la nueva ley federal de educación sancionada en 1992<sup>9</sup>.

El giro conservador del gobierno menemista trajo como consecuencia tanto la pérdida de prioridad de las demandas y políticas de reconocimiento, como la retirada de varias feministas de los ámbitos de decisión. La presencia de la cuestión de la igualdad en espacios institucionales se vio afectada en una coyuntura adversa, marcada por el avance del ajuste y de la desigualdad, pero también por el retroceso de la capacidad de presión del movimiento de mujeres. Sin feministas en los espacios institucionales, en la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995), la representante de Argentina defendió posiciones conservadoras y firmó con reservas los compromisos sobre derechos sexuales y reproductivos. En este clima, las políticas de adelanto o igualdad para las mujeres dejaron de ser prioritarias y se fueron adecuando a los límites de tolerancia de un gobierno conservador en lo social y

---

<sup>8</sup> La aplicación del programa de ajuste estructural, que incluía una fuerte reducción del gasto público y otras medidas de "austeridad", conllevó una pérdida de derechos laborales, privatización y/o degradación de los servicios y prestaciones sociales. Además, supuso la precarización de los niveles salariales, derechos sociales y condiciones de vida alcanzados, y la sobreexplotación de los/as trabajadores/as (Montes, 1996; Ezcurra, 1998).

<sup>9</sup> Esta ley fue derogada cuando se sancionó en 2006 la Ley Nacional de Educación, que contempla la no discriminación y la incorporación en los contenidos de la equidad de género y la diversidad cultural.

neoliberal en lo económico, reduciendo la protección social a medidas focalizadas en la atención de la emergencia (Ezcurra, 1998; Falquet, 2008).

El creciente desempleo y la pobreza obligaron a ampliar las políticas sociales pero no fueron más que sectorizadas y paliativas (Ezcurra, 1998). Los gobiernos continuaron poniendo énfasis en las mujeres aunque como eje de programas de alivio de la pobreza. Las madres-pobres fueron las destinatarias privilegiadas de estas medidas, en función de su responsabilidad como cuidadoras del hogar, por ser parte de los sectores más vulnerados por neoliberalismo excluyente, y uno de los focos con mayor impacto y menor costo para aplicar parches acordes al eficientismo neoliberal (Anzorena, 2013).

El inicio del nuevo siglo se inscribió en una coyuntura histórico-social marcada por la recesión, la crisis económica y la inestabilidad político-institucional, consecuencia de un modelo que mostraba descarnadamente su fracaso para garantizar condiciones de vidas aceptables a la población, en contraposición al enriquecimiento concentrado y casi obsceno de sectores cada vez más reducidos.

Argentina ingresó al año 2000 con un nuevo gobierno de coalición, portador de la promesa de una política postmenemista más transparente, aunque continuó con el camino trazado por el modelo económico anterior y se derrumbó estrepitosamente a fines del año 2001. A partir de 2002, la necesidad imperiosa de atajar el conflicto social y la movilización popular que hacían tambalear a un gobierno débil, llevó a una reestructuración y masificación de la política social, se transfirieron grandes sumas de dinero a través de medidas consideradas “de emergencia” para contener una situación social en extremo delicada, con un trasfondo de disciplinamiento y represión de la protesta social (Rodríguez Enríquez y Reyes, 2006).

En el año 2004 asume el gobierno Néstor Kirchner. Su hermana, Alicia Kirchner, ministra de Desarrollo Social hasta la actualidad (2015), impulsó una reforma de los planes sociales de emergencia implementados en 2002, cuestionados por su ineficiencia, falta de control y discrecionalidad. En el decreto de reforma de la política social ya se vislumbra el camino que seguiría el nuevo modelo de protección social. En el mismo se establece que de acuerdo a la “capacidad de empleabilidad”<sup>10</sup> de los/as beneficiarios/as de los planes existentes, se irían trasladando e incorporando en nuevos planes. Estos iban desde programas de generación de empleo en el Ministerio de Trabajo, hasta programas no remunerativos de subsidios para las familias en el Ministerio de Desarrollo Social. El principal fue el Plan Familias para la Inclusión Social que es un antecedente directo de la hoy mentada Asignación Universal por Hijo/a (AUH) y del que van a provenir una buena parte de

---

<sup>10</sup> Empleabilidad entendida como “conjunto de características individuales que dotan a las personas de mayores posibilidades de inserción en el mercado de empleo” (Rodríguez Enríquez y Reyes, 2006: 7).

sus receptoras, y en la que profundizaremos más adelante.

El Programa Familias fue creado en el marco del Plan Familias que comprendía una serie de programas cuyo objetivo era “promover los valores que cohesionan, articulan y hacen posible una vida armoniosa en familia y en sociedad”. Se define como una política social familiar inclusiva que promueve “el respeto a los derechos humanos, la protección del adulto mayor, la igualdad de trato y oportunidades de género de los miembros de la familia”, a la vez que busca garantizar “la educación familiar” que “incluya una comprensión adecuada de la maternidad como función social” (Kirchner, 2007: 179). Aunque la unidad beneficiaria se articuló fuertemente en torno a la familia, las mujeres-madres eran (y continúan siendo) explícitamente las receptoras del subsidio, justificado esto en que de hecho ellas ya realizaban las actividades que se pensaban como contraprestación: encargarse de que sus hijos e hijas asistieran a la escuela y hacerles chequeos periódicos de salud (Rodríguez Enríquez y Reyes, 2006).

Habían quedado atrás las actividades laborales, de capacitación, formación en oficios o de educación para las mujeres con hijos/as, exigidas por los planes anteriores, que requerían desplegar mecanismos de control que resultaban insuficientes y causaban malestar social. En cambio “ayudar a las madres” proporcionaba una imagen de legitimidad y por tanto mayor aceptación. Basarse en lo ya dado otorga una suerte de eficiencia inmanente a toda medida: no se puede fallar en lo que de hecho ya se hace y se asume que se hace bien. Esta idea, que tampoco era nueva, va a permanecer presente en la política social hasta la actualidad. Como explican Esping-Andersen y Palier, para que los/as ciudadanos/as que no reciben directamente las prestaciones, asuman y aporten de buen grado los costes de la protección social, tienen que considerarse beneficiarios/as de las externalidades o los efectos de dicha política (Esping-Andersen y Palier, 2011: 79).

En pocas palabras, la reforma de la política social postconvertibilidad se apoyó y legitimó en una visión estereotipada y de complementariedad heterosexual de la división sexual del trabajo, que determina qué tipo de trabajo y qué jurisdicción es más legítima para cada sujeto/a en función de su género sexual: si el empleo es masculino y el trabajo doméstico, de cuidado y comunitario es femenino, entonces el Ministerio de Trabajo es para los varones y el de Desarrollo Social para las mujeres.

El Programa Familias tuvo una duración de 4 años y de transición hacia el tipo de políticas de transferencia de ingreso condicionada, tendencia que se iría ampliando en toda América Latina y el Caribe<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> En el Informe “Los bonos en la mira” elaborado por la Comisión de Asuntos de la Mujer de la CEPAL (Santiago de Chile, 2012) se hace un análisis pormenorizado de este tipo de

#### 4. LA POLÍTICA DE PROTECCIÓN SOCIAL

La reforma kirchnerista de la política social llevó varios años y etapas hasta la organización actual. En cuanto al nivel de la política hubo un cambio en el discurso que la justifica. Introduce un discurso de la protección social desde un enfoque de derechos y crítico a la lógica neoliberal. Los documentos oficiales definen la estrategia como un proceso de reconstrucción de la trama social desde un nuevo “paradigma” económico y político, que promueve la producción nacional y la restitución de derechos desde un Estado presente, activo y promotor. Aspira a introducir una modificación de la estructura de implementación de las políticas sociales, planteando una articulación interjurisdiccional e intersectorial, la participación de la comunidad y la integralidad de los abordajes de las diferentes problemáticas sociales, sanitarias, educativas, laborales, infraestructuras, etc. Sin embargo, en el marco de lo que denominan “integralidad de los abordajes”, la modificación de las relaciones de género o la promoción de la autonomía de las mujeres desde una perspectiva feminista, no están incluidas ni siquiera con la gestión de la primera presidenta electa: Cristina Fernández de Kirchner (2008-2015).

En el nivel de la implementación las tensiones entre las lógicas inclusivas y excluyentes se hacen evidentes, como así también la fragmentariedad entre la garantía de los derechos reconocidos y las políticas de redistribución. Es decir, que si desde los sectores allegados al gobierno entienden la protección social como el conjunto de las acciones públicas destinadas a la protección de todos/as los/as ciudadanos/as, sean estos trabajadores/as con empleo o pertenecientes a sectores definidos como vulnerables, se pueden observar que durante los gobiernos Kirchner-Fernández hubo una serie de transformaciones tanto en las políticas de reconocimiento como en las políticas de redistribución, aunque su intersección sea escasa (Roca, Golbert, y Lanari, 2012).

##### 4.1. Las políticas de reconocimiento o de igualdad

En cuanto al campo del reconocimiento de derechos, en los primeros años del kirchnerismo hubo un debilitamiento de la relación entre iglesia católica y gobierno. Desde el Ministerio de Salud de la Nación se impulsó una serie de garantías en la atención humanitaria del postaborto y al acceso al aborto en los casos en que se exceptúa su punibilidad<sup>12</sup>. Aunque estas medidas no lograron instalarse en el sistema

---

programas en América Latina y el Caribe. Disponible en [http://www.cepal.org/publicaciones/xml/7/49307/2012-1042\\_oig-issn\\_web.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/7/49307/2012-1042_oig-issn_web.pdf)

<sup>12</sup> En Argentina el aborto es punible según el Código Penal salvo cuando el embarazo pone en riesgo la salud y la vida de la mujer gestante o cuando es producto de una violación (Art. 86 CPA).

de salud, afectaron las relaciones del gobierno con dicha iglesia (Di Liscia, 2011), relaciones que se han ido recomponiendo, especialmente a partir de 2013 con el nombramiento de un cardenal argentino, Jorge Bergoglio, como papa del Vaticano.

En el marco legislativo, a partir de 2003 y con la sanción de la Ley de Salud Sexual y Procreación responsable se dio paso a una seguidilla de avances legislativos como la Ley de Parto Respetado (2004) la Ley de Educación Sexual Integral y la Ley de Contracepción Quirúrgica (2006). Se ratificó el Protocolo Facultativo de la CEDAW que establece los mecanismos de denuncia e investigación (2007), se aprobó la Ley de prevención y sanción de la trata de personas y asistencia a sus víctimas, sancionada en 2008 y modificada en 2012<sup>13</sup>, y la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales (2009). En el campo del reconocimiento para los colectivos de disidencia sexual se sancionó la conocida como Ley de matrimonio igualitario (2010) que permite contraer matrimonio a personas del mismo sexo y la Ley de identidad de género para personas trans. En 2012 se tipificó la figura del “feminicidio” en el código penal y en 2013 se aprobó la Ley de Reproducción Médicamente Asistida.

Desde el sistema judicial en marzo de 2012 la Corte Suprema de Justicia dictó un fallo sobre aborto no punible que señala que toda mujer embarazada producto de una violación tienen derecho a solicitar un aborto y el sistema de salud la obligación de realizarlo.

Con este panorama podríamos pensar que Argentina se ha encaminado hacia la igualdad de géneros. Sin embargo, estas transformaciones políticas, sobre todo las que tienen relación con las cuestiones no reproductivas, encuentran grandes dificultades en su aplicación concreta, más aun cuando se trata de leyes o políticas nacionales que cada Provincia debe adherir e implementar de acuerdo al sistema federal<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> La modificación eliminó la obligación estipulada en la ley 26.364 de 2008 de que las mujeres víctimas de trata mayores de 18 años tuvieran que probar que no habían dado su consentimiento, se aumenta la protección de los derechos de las víctimas y se endurecen las condenas para los/as tratantes (Ley 26.842)

<sup>14</sup> En 2012, la Corte Suprema de Justicia, interpretó que según la legislación existente el aborto es legal cuando el embarazo es producto de una violación. Esta declaración hizo emerger grandes resistencias por parte de diferentes funcionarios, mostrando cómo el cumplimiento de las leyes cuando benefician las decisiones de las mujeres chocan con los umbrales de tolerancia del patriarcado.

## 4.2. Las políticas de redistribución

En cuanto a las medidas de redistribución el gobierno nacional planteó un cambio en la estrategia de las políticas sociales que reivindica los derechos humanos, hace hincapié en lo que denomina “trabajo digno” y “promoción de la familia”. Cuenta con dos grandes líneas de acción dentro de las cuales hay una serie de medidas y programas: “Argentina Trabaja” y “Familia Argentina” (MDS, 2010) que organizan una amplia Red de Políticas Sociales, de la que participan las diferentes instancias de gestión, planificación y ejecución. En este complejo entramado se considera que el derecho o la titularidad de las prestaciones sociales la tienen los/as trabajadores/as y las familias, y dentro de las familias son prioritarios/as los niños/as, los/as adolescentes, los/as jóvenes, las personas con discapacidades, los/as adultos/as mayores y los pueblos originarios. Para estos grupos se cuenta con una serie de medidas específicas. En el caso del colectivo de mujeres, sólo son consideradas población objetivo cuando están en situación de vulnerabilidad (Agis y otros, 2010). Vulnerabilidad que no es definida en función de su condición de desigualdad en las relaciones de género o la discriminación estructural en el mercado laboral, sino cuando se trata de madres solteras o jefas de familias monoparentales -sobre todo numerosas- o cuando son víctimas de violencia. Se trata de políticas familiaristas asentadas en la idea, socialmente aceptada y legitimada, de que las mujeres son las encargadas de gestionar el bienestar de la familia y los varones las relaciones con el mercado. Es decir que la función de los poderes públicos sería articular con las “madres” el acceso a los bienes y servicios de protección social y con los “padres” el empleo.

En cuanto a la igualdad y equidad de género se menciona la participación de las mujeres en los programas de Desarrollo Social, los planes de inclusión previsional, los de transferencia condicionada, la reglamentación del trabajo de los/as empleados/as del servicio doméstico y la ley prevención, sanción y erradicación de la violencia contra las mujeres. Más recientemente se añadieron el Plan *Ellas Hacen* –que incentiva la generación de recursos económicos - y el *Progresar* – que incentiva la educación para jóvenes entre 18 y 24 años que no trabajan ni estudian. En este espacio donde se podrían encontrar articulaciones entre las políticas de igualdad y las políticas de protección social y redistribución de los ingresos (por ejemplo promoviendo la igualdad en el empleo, en los salarios y la estabilidad en las trayectorias laborales de las mujeres), sólo se hace hincapié en la cuestión de la violencia contra las mujeres y en el desmantelamiento de las redes de trata de persona con fines de explotación laboral y sexual. Estas medidas, lejos de desandar la identificación mujer = madre = familia, pilar fundamental de las relaciones heteropatriarcales y capitalistas, la promueven, porque entienden que las mujeres son ante todo madres y su principal interés son sus hijos/as. Entonces, si bien la política social se posiciona más cercana a las necesidades de los “sectores

populares”, sobre todo aquellos en situaciones de mayor vulnerabilidad (Goldar y Domínguez, 2012; Roca, 2011)<sup>15</sup>, sigue marcada por la división sexual del trabajo y la consideración de “la familia” nuclear como una forma incuestionable de organización del hogar.

Si miramos con detenimiento, a diferencia de los grupos identificados como prioritarios, no se reconoce como base de la política social que las mujeres, como colectivo, están en situación de desigualdad. No se las identifica como un sector de la sociedad que es discriminado en razón de su género sexual, que se vulneran sus derechos o que transitan con mayor dificultad, precariedad y descalificación en todos los ámbitos de la vida: la política, la producción, el mercado laboral, la vida cotidiana, el ocio, etc. Esto es preocupante, entre otras cosas, porque hay implícita una noción de que para el Estado (al menos para quienes gobiernan) las mujeres ya han alcanzado la igualdad de oportunidades y que sólo algunas, en situación de víctimas o vulneración socioeconómica, necesitan de políticas públicas. Esto soslaya el hecho de que la discriminación en función del género continúa siendo una realidad que afecta al conjunto de las mujeres y de la sociedad, con diferencia de magnitud entre otras determinaciones como la raza y la clase, pero no por ello menos importante su abordaje.

Son evidentes las dificultades para articular las políticas de redistribución - necesarias para las mujeres por ser las mayores perjudicadas por las crisis y la pobreza - con una perspectiva de género que promueva la transformación de las relaciones de poder, la no discriminación y la autonomía para las mujeres<sup>16</sup>. Esto ocurre porque quienes piensan e implementan las políticas de protección social parten del orden social existente sin cuestionarlo, y entienden que la perspectiva de género en la planificación social es sólo dirigir políticas hacia ciertas mujeres, sin considerar que las desigualdades de género tienen relación estructural con la cuestión económica o la protección social.

#### 4.3. La materialización de la política: programas de transferencia condicionada

En 2009 fue lanzada una política de transferencia condicionada de gran alcance

---

<sup>15</sup> El informe de Goldar y Domínguez (2012) indica, entre otras cosas, que la AUH ha reducido el índice de pobreza y ha tenido un impacto positivo en el acceso a la salud y en el nivel primario de la educación.

<sup>16</sup> De estos derechos específicos los que se posicionan con mayor claridad en el espacio público son los que hacen referencia a la salud reproductiva y a la no violencia, sin embargo la cuestión del trabajo, del uso del tiempo y el acceso al empleo permanecen latentes como espacios donde la segregación y discriminación de género es muy marcada.

denominada Asignación Universal por Hijo (AUH). Está destinada a todos los hogares con niños/as y adolescentes menores de 18 años, cuyo/a padre, madre, tutor/a o curador/a esté desocupado/a, trabaje en el mercado informal, gane menos del salario mínimo y no reciba otro subsidio estatal (ANSES, 2012). Se trata de una ampliación de la Asignación Familiar o “salario familiar” de los/as trabajadores/as en relación de dependencia, para los hogares de menores recursos que quedan fuera de esta u otras prestaciones sociales<sup>17</sup>. En 2011 abarcó también a las mujeres embarazadas (AUE) a partir de las 12 semanas de gestación. En un informe oficial del ANSES de abril de 2012 señalan que se encontraban percibiendo la prestación más de 3,5 millones de niños y niñas (casi en igual proporción) que representan 1,8 millones de hogares. En el 94,4% de los casos son las madres/ tutoras las que reciben las asignaciones (ANSES, 2012). Cuando llevaba poco más de un año el programa, se decidió privilegiar a la “madre” como receptora. Con la modalidad de acceso inicial, muchas mujeres encontraban dificultades para que sus hijos/as alcanzaran el beneficio, porque los padres -que son en general los registrados en sistema de asignación familiares- no tramitaban el cobro, no se lo traspasan a las mujeres, o trataban de pasarlo como cuota de manutención (entrevista con empleado del ANSES y con mujeres tramitando la AUH, 2010)<sup>18</sup>.

Vale señalar que es una medida condicionada y punitiva porque es obligación para mantener el aporte certificar que el/la niño/a concurre a la escuela, cumple con el plan de vacunación y los controles periódicos de salud<sup>19</sup>. El incumplimiento es causal de recortes y hasta pérdida del subsidio. Es interesante observar lo que señala el informe del Observatorio de Asuntos de Género de la CEPAL, en torno al giro discursivo de condicionalidad hacia corresponsabilidad entre las familias (madres) y el Estado, que han tenido los Programas de Transferencia Condicionados (PTC):

“La obligación para las receptoras del beneficio monetario de los PTC de demostrar la asistencia escolar y el control de salud de sus hijos e hijas

<sup>17</sup> Las Asignaciones se tramitan a través del ANSES, organismo encargado de administrar los fondos correspondientes a los regímenes nacionales de jubilaciones y pensiones, de trabajadores/as en relación de dependencia y autónomos, de subsidios y asignaciones familiares (<http://www.anses.gov.ar>).

<sup>18</sup> En el ANSES están registrados las personas en actividad, desempleados/as o jubilados/as que hayan trabajado de manera formal y/o en relación de dependencia en algún momento de sus vidas. La AUH se otorgaba de manera automática a quienes cumplían con los requisitos de acuerdo al registro del Anses. Quienes no estaban registrados/as tenían que hacerlo. Antes de privilegiar a las madres, el 75% de la prestación era percibida por mujeres y el resto por los padres. Sin embargo en las entrevistas, las beneficiarias señalaban que independientemente de quién recibiera el dinero o quién lo administrara, eran ellas las encargadas de cumplir con las condicionalidades (Anzorena y García Ortiz, 2013).

<sup>19</sup> El tema de la universalidad o no de la AUH ha dado lugar a debates (Lo Vuolo, 2009; Roca, 2011).



pasó de basarse en una idea de condicionalidad a una noción de corresponsabilidad. Esto implica que el cumplimiento de los requisitos ha dejado de ser una condición para percibir el beneficio y se ha transformado en un mecanismo por el cual las madres son ahora responsables de garantizar la correcta inversión en capital humano de sus hijos e hijas, lo que derivará con el tiempo en la superación de su condición de pobreza. Esto se da sobre todo en los programas en que el incumplimiento de los requisitos se administra de manera estrictamente punitiva. Es decir, donde supone la pérdida parcial o total del beneficio” (Cepal, 2012: 63).

En el caso de la AUH, las “madres” son las encargadas directas e individuales de la administración y conservación del subsidio, sin considerar los límites o dificultades que la oferta de servicios pueda tener. Tal responsabilidad es enaltecida a través de un discurso que ubica a las madres-pobres en el lugar de “heroínas” de las políticas sociales, debido a las grandes expectativas que se expresan sobre su papel en la familia y en la comunidad. A través de ellas se considera que es posible afrontar una serie de problemas sociales y políticos, por ejemplo mejoras en la educación o en la salud de los/as niños/as, o la reducción de la pobreza e inclusive de la delincuencia. Estas ideas además proporcionan a al gobierno una base para la legitimidad política. De hecho el kirchnerismo tiene la Asignación Universal como una carta de presentación fundamental para mostrar lo inclusivo de su modelo político-económico. La imagen de este programa es tan favorable, que hasta los más acérrimos opositores –neoliberales o progresista- prometen que continuarían con esta política en caso de ganar las elecciones en 2015, después que la criticaron en otras oportunidades.

La exaltación de “la madre” y su papel heroico en la familia y en la sociedad, prima en la política social. No responde a una valoración de las mujeres como ciudadanas, sino a concepciones que portan los/as funcionarios/as, cargadas de supuestos generizados. Supuestos que exacerbaban tanto los valores morales atribuidos a lo femenino y a la maternidad, como la idea de que las mujeres están espontáneamente más inclinadas al trabajo de cuidado de los/as otros/as. El resultado es un discurso que pone énfasis en la mayor participación familiar y comunitaria de las mujeres, y en la práctica se traduce en un aprovechamiento del tiempo no remunerado de las mujeres y un disciplinamiento de sus cuerpos y sus vidas (Molyneux, 2003).

En este sentido, las presiones sobre las mujeres se multiplican, porque el Estado les indica cómo ser “buenas” madres sin considerar sus situaciones particulares, y lo hace desde una concepción occidental y etnocentrista sobre el género y la maternidad (Anzorena y García Ortiz, 2012). Las mujeres cuyos/as hijos/as reciben el

aporte económico deben asegurar la asistencia escolar y el control de salud a través de los servicios públicos. Esta obligación es pareja sin tener en cuenta si viven en zonas rurales, si son de comunidades indígenas o de pueblos distantes de las ciudades, donde los servicios de educación y salud están lejos, no respetan su cultura o simplemente no existe oferta. Para quienes viven lejos de los centros urbanos, los servicios públicos no son de fácil acceso, pero esto no las exime de cumplir con lo requerido para que sus hijos/as no pierdan lo que se presenta como un derecho.

La AUH es mencionada en los informes y discursos del gobierno como una política de promoción de la igualdad de género y empoderamiento de las mujeres, a pesar de que las mujeres no son las titulares del derecho. En estos informes además se mencionan otros programas vinculados. El *Ellas Hacen* (2013) que consiste en un “incentivo” económico destinado a algunas mujeres que reciben la AUH para sus hijos/as, con una contrapartida de trabajo, capacitaciones y terminalidad educativa<sup>20</sup>. Y el Programa de Respaldo a Estudiantes de Argentina o Progresar (2014) que brinda un aporte económico mensual para iniciar o completar los estudios en cualquier nivel educativo (CEPAL, 2014)<sup>21</sup>.

Estas políticas se presentan como una herramienta incuestionable que se pone a disposición para el “empoderamiento” de las mujeres y la garantía de sus derechos. Sin embargo sólo considera a las mujeres-madres sujetos de políticas, excluyendo a todas las mujeres sin hijos/as o cuyos hijos/as ya son mayores, desoyendo e inclusive hasta descalificando los reclamos de las activistas feminista en torno a promover la autonomía y el control sobre el propio cuerpo<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Se trata de un programa segmentado que ha alcanzado en una primera etapa a cien mil mujeres en situación de gran vulnerabilidad: madres solas, sostén de hogar, sin trabajo, con 3 o más hijos/as menores a 18 años o con discapacidad, que perciban la AUH, que vivan en una villa o barrio emergente y que sufran violencia de género. Si bien tiene como objetivo mejorar las condiciones de vida de las mujeres sigue enmarcado en las madres cuidadoras solas como el núcleo duro de la vulnerabilidad.

<sup>21</sup> Está dirigido a jóvenes entre los 18 y 24 años que no tienen empleo, que trabajan informalmente o tienen un salario menor al mínimo vital y móvil, y su grupo familiar posee iguales condiciones. La única diferenciación de género que se hace es que las jóvenes que son madres se consideran un hogar en sí mismo quedando exceptuadas de justificar la condición de sus familias de origen.

<sup>22</sup> En esta línea el reclamo por el aborto legal ha ocupado un lugar protagónico en el activismo feminista y LGTTB desde hace 15 años, al punto de que cuando a funcionarios/as o políticos/as se les pregunta su opinión en torno al aborto responden con la necesidad de seguir profundizando las medidas de protección social para las madres y no con política de ampliación y acceso a la educación sexual, la anticoncepción y menos al aborto seguro en los servicios de salud.

Cuando una política parte de diagnósticos que no asumen las múltiples determinaciones de la discriminación o del problema que aborda, únicamente da lugar a intervenciones unidimensionales, como es otorgar subsidios económicos a sectores definidos para que enfrenten de manera individual y en el mercado, problemas que son sociales y complejos. Problemas que tienen que ver con la deficiencia de los servicios públicos, con la escasez de generación de empleo para poblaciones específicas y con la xenofobia. Estas visiones en el caso de las mujeres son doblemente problemáticas. Primero porque promueven la idea crecientemente aceptada por quienes hacen las políticas públicas, de que con dinero se puede solucionar cualquiera de los problemas de las mujeres e inclusive revertir o cambiar sus decisiones (por ejemplo cuando se propone otorgar subsidios para que las mujeres no aborten).

Y segundo porque en las políticas donde las mujeres-madres son mediadoras de los derechos de sus hijos/as, sus propios derechos quedan disueltos en los de los/as otros/as, y al otorgar la prestación a las personas que ellas tienen a cargo se vuelve equivalente a estar otorgándosela a ellas, resultando sus propias necesidades invisibilizadas. Esto, lejos de quedar en el orden de lo simbólico, donde se fusionan las necesidades de las mujeres con las de sus hijos/as, tiene efectos concretos en las formas en que se piensan, organizan, financian, implementan y evalúan las políticas públicas (Yañez y Anzorena, 2012).

Finalmente, a través de estas políticas se apela a una suerte de “vuelta al hogar” para las mujeres. Y esta apelación en el sistema capitalista se agudiza en los momentos de crisis porque implica cuidados a bajo costo, con el beneficio adicional de reducir la presión en el mercado laboral al disminuir la demanda femenina de empleo (Carrasco, 1995; Benería, 2007). Todo esto en un contexto de tolerancia social al desempleo femenino, donde no resulta problemático que las mujeres, sobre todo las que tienen carga de cuidado, estén excluidas del mercado laboral o tengan trayectorias vacilantes en el mismo (Torns, 2000; Maruani, 2004).

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

Desde la recuperación de la democracia la cuestión de la igualdad de género se ha convertido, de manera expresa, en parte de las agendas estatales. Sin embargo existe una tendencia a la escisión entre la proclamación de derechos -nuevos derechos para las mujeres y los sujetos diversos sexuales- y la inercia del Estado en lo referido a la reproducción de la división sexual del trabajo y al lugar asignado a las mujeres en las tareas domésticas y de cuidado. Si bien se ha incorporado el discurso de los derechos, no se ha logrado una incidencia que produzca una redefinición de las políticas públicas que supere la escisión entre el reconocimiento de derechos en el

orden legal y la garantía estatal, o la identificación de mujeres = madres = familia y por tanto encargadas de la reproducción de la vida.

En este contexto, las tensiones que cruzan las intervenciones concretas son muchas, complejas y de larga data. Se dirimen entre considerar a las mujeres como ciudadanas con derechos o apelar a ellas como “madres” cuidadoras y administradoras de la pobreza. Entre promover su ingreso al mercado laboral o mantenerlas fuera a través de subsidios a cambio de la realización de tareas reproductivas, o entre promover la incorporación del cuidado de sí o sólo el cuidado de otros/as.

Si bien, en Argentina desde 2004, los discursos sobre la protección social están más apegados a los derechos económicos, sociales e inclusive de género y disidencia sexual, las tradiciones culturales y políticas basadas en las relaciones asimétricas entre los géneros y la exaltación del rol de la madre, calan profundo en las políticas públicas. Estas tradiciones colocan a las mujeres en el lugar de cuidadoras y gestoras-administradoras de los recursos de la protección social, sobrecargándolas de responsabilidades familiares y sociales, y diluyendo sus necesidades y derechos en las de los/as otros/as a su cargo. Las mujeres son tomadas como destinatarias de las políticas sociales, de protección del hogar, con una gran responsabilidad en su implementación, a la vez que se orienta el contenido de género o de igualdad de las políticas a la atención de las mujeres en cuanto madres, vulnerables y víctimas.

Existe una amplia literatura sobre los beneficios y perjuicios de los programas de transferencia condicionada, tanto a nivel de las relaciones de género como de clase, tanto a nivel de la planificación como de la vida de las personas. Estos programas se han posicionado como una alternativa válida de alivio y reparación de las consecuencias del desempleo y empobrecimiento, que trajo aparejado el modelo neoliberal en los años '90. Son un piso que permitió a muchos hogares salir de situaciones de indigencia y marginación difícilmente reversibles por acciones o voluntades individuales. Estas medidas han contribuido a mejorar las condiciones materiales de existencia de las madres-pobres. Sin embargo, cuando las políticas se basan en el aprovechamiento del reparto de tareas a partir de la naturalización de la división sexual del trabajo (mujer cuidadora/ varón proveedor) y no hay una intención explícita de modificar las relaciones de género, terminan profundizando las relaciones desiguales de género. Las cuales descargan sobre las mujeres la responsabilidad de la supervivencia de las demás personas que comparten el hogar, reeditando una y otra vez la división sexual del trabajo como un pilar recurrente de la protección social del Estado y su relación con la familia y el mercado.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALMA, Amanda y LORENZO, Paula (2008). *Mujeres que se Encuentran. Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina (1986-2005)*. Buenos Aires: Feminaria.
- AGIS, Emmanuel; CAÑETE, Carlos y PANIGO, D. (2010). Informe: El impacto de la Asignación Universal por Hijo en Argentina, CEIL-PIETTE CONICET, 2010. En: [http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/documentos/AUH\\_en\\_Argentina.pdf](http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/documentos/AUH_en_Argentina.pdf) (15/05/2012)
- ANSES (2012). "Informe: la AUH para Protección Social en Perspectiva". Observatorio de la Seguridad Social. Consultado 15 de abril de 2014, en <http://observatorio.anses.gob.ar/archivos/publicaciones/OBS-000255%20-%20AUH%20en%20Perspectiva.pdf>
- ANZORENA, Claudia (2013). *Las mujeres en la trama del Estado. Una lectura feminista de las políticas públicas*. Mendoza: Ediunc.
- ANZORENA, Claudia y GARCÍA ORTIZ, Mariana (2013). "Reflexiones sobre las políticas de transferencia de dinero desde una perspectiva de género. La experiencia de las mujeres del Secano Lavallino (Mendoza)". *Revista Dos Puntas*, 7 (V), pp 149-166.
- BENERÍA, Lourdes (2007). *The Crisis of Care, Globalization of Reproduction, and 'Reconciliation' Policies*. Consultado 12/10/2011. University of Utah, en: [www.econ.utah.edu/genmac/DOC/2007/2007papers/beneriapap.pdf](http://www.econ.utah.edu/genmac/DOC/2007/2007papers/beneriapap.pdf).
- BIRGIN, Haydeé (1995). "Acción política y ciudadanía: ¿políticas públicas para las mujeres o derechos ciudadanos?". En BIRGIN Haydeè (comp). *Acción pública y sociedad. Las mujeres en el cambio estructural*. Buenos Aires: Feminaria.
- CARRASCO, Cristina (1995). "Un mundo también para nosotras". *Mientras tanto*, 60, pp 31-48.
- CEPAL (2012). "Informe 2012: Los bonos en la mira: aporte y carga para las mujeres". *Observatorio de Igualdad de Género ALyC*, Santiago de Chile: CEPAL-NU.
- CEPAL (2014). *Informe Nacional República Argentina. En el contexto del 20º aniversario de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Consultado 1 de junio de 2015. División Asuntos de Género CEPAL, en [http://www.cepal.org/mujer/noticias/paginas/3/51823/Informe\\_Argentina\\_Beijing\\_20.pdf](http://www.cepal.org/mujer/noticias/paginas/3/51823/Informe_Argentina_Beijing_20.pdf)
- DI LISCIA, Herminia (2011). "Vigencia Ininterrumpida de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos." En DI MARCO, Graciela y TABBUSH, Constanza (comp.) *Feminismos, democratización y democracia radical*. Provincia de Buenos Aires: USAM, pp. 161-176
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta y PALIER, Bruno (2011). *Los tres grandes retos del Estado del Bienestar*. Barcelona: Ariel.

- EZCURRA, Ana M. (1998). *¿Qué es el Neoliberalismo? Evolución y límites de un modelo excluyente*, Buenos Aires: Lugar.
- FALQUET, Jules, (2008). "Chiffres, concepts et stratégies du «développement» néolibéral". En *De gré ou de force, les femmes dans la mondialisation*. París: La Dispute.
- FRASER, Nancy (2008). *Escala de justicia*. Barcelona: Herder.
- GOLDAR, María Rosa y DOMINGUEZ Andrés (2012). "Impacto e implicancia de la Asignación Universal por Hijo (AUH) en políticas públicas provinciales y municipales de Mendoza. Propuestas a futuro". Consultado el 10/06/2015. *Asoc. EcuMénica de Cuyo*, en <http://www.ecumenica.org.ar/wordpress/wp-content/uploads/Informe-Final-AEC.pdf>.
- KIRCHNER, Alicia (2007). *La Bisagra*, Argentina: Ministerio de Desarrollo Social.
- LO VUOLO, Rubén (2009) "Asignación por hijo." *Serie Análisis de Coyuntura CIEPP*, 21 en [www.ciepp.org.ar](http://www.ciepp.org.ar).
- LOMBARDO, Emanuela y LEÓN, Margarita (2015). "Políticas de igualdad de género y sociales en España: origen, desarrollo y desmantelamiento en un contexto de crisis económica". *Investigaciones Feministas*, (5), pp 13-35.
- MARUANI, Margaret (2002). *Trabajo y el empleo de las mujeres*. Madrid, Fundamentos.
- MOLYNEUX, Maxine (2003): *Movimiento de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Madrid: Cátedra.
- MONTES, Pedro (1996): *El desorden neoliberal*, Madrid: Trotta.
- MOSER, Caroline (1998) "Planificación de género. Objetivos y obstáculos." En LARGO, Eliana (ed.) *Género en el Estado. Estado en el Género*, Santiago de Chile: Isis Internacional.
- ROCA, Emilia, GOLBERT, Laura, y LANARI María (2012). *¿Piso o Sistema Integrado de Protección Social? Una mirada desde la experiencia argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación.
- RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, Corina y REYES, María F. (2006). "La política social en la Argentina post-convertibilidad: políticas asistenciales como respuesta a los problemas de empleo" En: *Documentos de trabajo CIEPP*, 55, en [www.ciepp.org.ar](http://www.ciepp.org.ar).
- WAINERMAN, Catalina (2007). "Familia, trabajo y relaciones de género". En: CARBONERO GAMUNDÍ, María y LEVÍN, Silvia (comp), *Entre familia y trabajo. Relaciones, conflictos y políticas de género en Europa y América Latina*, Rosario: HomoSapiens.
- TORNS, Teresa (2000). "Paro y tolerancia social de la exclusión: el caso de España" en MARUANI Margaret; ROGERAT, Chantal; TORNS, Teresa (dirs.) *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, Barcelona, Icaria.
- YAÑEZ, Sabrina y ANZORENA, Claudia (2013). "¿Qué cuenta como "salud materna"? Notas sobre los programas y los servicios de salud pública para mujeres en

situación de embarazo, parto-aborto y puerperio". Consultado 30 de octubre de 2013. DAWN, en [http://www.dawnnet.org/feminist-resources/sites/default/files/articles/anzorena\\_y\\_yanez\\_ponencia\\_salud\\_materna.pdf](http://www.dawnnet.org/feminist-resources/sites/default/files/articles/anzorena_y_yanez_ponencia_salud_materna.pdf)

# LA IMPORTANCIA DE LA INTERSECCIONALIDAD PARA LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA

Javiera Cubillos Almendra

Universidad Complutense de Madrid

## Resumen:

Este artículo indaga en la importancia de integrar la interseccionalidad al desarrollo de las investigaciones feministas. Desde esta perspectiva, no es suficiente visibilizar sólo las relaciones de dominación en función del género, olvidando cómo este sistema de poder se articula y se co-construye con otros (p.e dados por la raza, la clase social, la sexualidad, entre otros), pues esto implica reforzar lógicas de opresión y exclusión que el mismo feminismo critica. De esta manera, se aborda particularmente el concepto de *colonialidad de género*, propuesto por el feminismo decolonial, que enriquece el modo en que solemos concebir los estudios feministas.

## Palabras clave:

investigación feminista, género, interseccionalidad, colonialidad del género.

## Abstract:

This paper discusses the importance of integrating an interseccional approach into the feminist research process. From this perspective, it is no longer sufficient to only visibilize the relationship of domination with regard to gender only, while forgetting how this system of power is articulated by, and co-constituted with other factors (e.g. race, social class, sexuality, etc.), which would mean to reinforce the logics of oppression and exclusion criticized by feminism itself. Thus, this paper focuses particularly on the concept of *coloniality of gender*. Proposed by decolonial feminism, a notion which enriches the way of understanding feminist researches.

## Key words:

feminist research, gender, intersectionality, coloniality of gender.

Recibido: 1/11/2015

Aceptado: 3/12/2015



## 1. INTRODUCCIÓN

La generación de conocimiento no ha sido tarea fácil para el feminismo, pues, además de las trabas sociales e institucionales para el desarrollo de este tipo de investigaciones, son diversos y extendidos los debates internos respecto de epistemología, teoría y metodología feminista. Aunque se habla de “el feminismo” y/o de “una perspectiva de género”, lo cierto es que no puede hablarse de “un” modo de hacer investigación feminista. Existen múltiples orientaciones conceptuales y metodológicas que nos llevan a poner atención en diferentes asuntos, objetivos, constructos teóricos, métodos, técnicas, etc. El feminismo como movimiento social y corriente epistemológica no es un campo unificado. Por el contrario, existen diferentes discusiones ante las cuales no hay consenso (p.e sobre cuál es el sujeto político del feminismo). Ante este debate, este artículo argumenta la importancia de abordar los estudios feministas no sólo desde la crítica a las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, sino comprender cómo este sistema de poder se articula con otros, lo que permite entender la complejidad de las situaciones de exclusión que vivimos actualmente las mujeres.

Para la exposición de argumentos este artículo se ha dividido en cuatro apartados, además de esta sección introductoria. El primero ahonda en la teoría feminista de la interseccionalidad, sus orígenes y su conceptualización. El segundo apartado aborda la noción de *colonialidad de género*, propuesto por el feminismo decolonial latinoamericano, que se vincula con el desarrollo teórico sobre la interseccionalidad y es interesante para el análisis de la realidad social, sobre todo en contextos postcoloniales. Posteriormente, la tercera sección argumenta sobre por qué es imperativo integrar una mirada interseccional a las investigaciones feministas, tanto en términos conceptuales como metodológicos. Finalmente, el documento cierra con algunas conclusiones que retoman los principales elementos expuestos.

## 2. LA TEORÍA DE LA INTERSECCIONALIDAD: SUS ORÍGENES Y SU CONCEPTUALIZACIÓN

El feminismo ha evidenciado cómo la política de la identidad impuesta por el ideario moderno posiciona un sujeto particular que se asume como representativo de la humanidad. Un sujeto supuestamente universal (masculino, occidental/blanco, heterosexual, adulto y burgués) es constituido como el referente de la vida social y política en Occidente, en relación al cual todo lo demás (“lo otro”) es subalternizado y excluido, en función de su diferencia. Como afirma Avtar Brah (1996/2011:247):

“[H]oy está ampliamente aceptado que la invención del ‘hombre

‘europeo’ como sujeto universal del pensamiento social y político occidental fue realizada definiéndolo frente a una plétora de ‘Otros’ — mujeres, gays y lesbianas, ‘indígenas’, ‘gente de color’, ‘clases populares’ y demás. El centramiento en la figura del hombre europeo construyó, en complejas relaciones jerárquicas vis-à-vis, a estos diversos ‘Otros’”.

Es así como los discursos hegemónicos y las prácticas sociales legitimadas en Occidente están configuradas para (y por) un sujeto masculino, perteneciente a la etnia, la clase, la cultura y la lógica epistémica dominante. Esta concepción de sujeto resulta problemático para el feminismo —como para las teorías postcoloniales y decoloniales—, en tanto niega y construye como subalternas las subjetividades que escapan al canon. El feminismo, desde diversas vertientes, ha cuestionado esta política de la identidad que posiciona la “identidad masculina” como céntrica y universal, mientras representa la “identidad femenina” como periférica y particular. No obstante, no todos los feminismos han reparado en cómo este sujeto moderno ha excluido e inferiorizado, también, otras subjetividades en función de su raza y su clase social, por ejemplo. Situación que ha relegado a los márgenes a mujeres de pueblos originarios, afrodescendientes e inmigrantes del que podríamos llamar “*mainstream*” (o corriente principal) de la teoría y el activismo feminista. En este sentido, la teoría feminista de la interseccionalidad ha proporcionado interesantes contribuciones para desestabilizar al sujeto moderno y repensar el cómo interpretamos la realidad social y los procesos de generación de conocimiento.

Los orígenes de la interseccionalidad se remontan a la década de los 70 en Estados Unidos, cuando el feminismo negro y chicano hace visibles los efectos simultáneos de discriminación que pueden generarse en torno a la raza, el género y la clase social (Combahee River Collective, 1977/1981; Davis, 1981; Moraga y Anzaldúa, 1981; Hooks, 1984; Crenshaw, 1989, Hill Collins, 1990/2000; entre otras). El análisis feminista de la interseccionalidad se caracteriza por ser un descentramiento del sujeto del feminismo, al denunciar la perspectiva sesgada del feminismo hegemónico<sup>1</sup> (o “blanco”) que, promoviendo la idea de una identidad común, invisibilizó a las mujeres de color y que no pertenecían a la clase social dominante. Con esto —como también lo hizo el feminismo materialista francés y el postestructuralista—, la crítica feminista al sujeto moderno se lleva a la categoría

---

<sup>1</sup> Con esto se alude a la tendencia del feminismo, posicionada a nivel global, que tiende a caracterizar la subordinación de las mujeres como una opresión común, cuando en realidad sólo reivindicaría las demandas y necesidades de un perfil específico de “mujer”: mujeres blancas/mestizas, occidentales/occidentalizadas, urbanas, de clase media y heterosexuales.

“mujer”<sup>2</sup>, la que fue construida sobre las mismas lógicas jerárquicas y patriarcales que el feminismo atacaba. El feminismo negro demostró cómo a partir de criterios de universalidad, se reivindicaron los intereses de un grupo (mujeres “blancas”, occidentalizadas, heterosexuales y de clase media), lo que marginó las demandas y necesidades de mujeres pobres, inmigrantes y afrodescendientes. Esta misma crítica el movimiento feminista negro la llevó al movimiento antirracistas, donde los intereses de las mujeres fueron excluidas ante la universalización de las reivindicaciones de los hombres afrodescendientes. De esta manera, el movimiento de mujeres negras alerta sobre un “no-lugar” para sus reivindicaciones políticas; una experiencia que es invisibilizada tanto por quienes demandan igualdad en razón de su género y aquellos que exigen igual reconocimiento en función de su raza.

El concepto de interseccionalidad fue acuñado por la jurista Kimberlée Crenshaw (1989:139), quien lo definió como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, con el fin de mostrar las diversas formas en que la raza y el género interactúan para dar forma a complejas discriminaciones de mujeres negras en Estados Unidos. Para ejemplificarlo, la autora recurre a la metáfora de *cruce de caminos* y habla de dobles, triples y múltiples discriminaciones (Yuval-Davis, 2006). Asimismo, Crenshaw (1989, 1991) indaga en dos modos en que opera la interseccionalidad: a nivel estructural y político. La *interseccionalidad estructural* alude a la imbricación de sistemas de discriminación (de género, raza y clase social) que tiene repercusiones específicas en la vida de las personas y los grupos sociales. A partir de ésta la autora analiza la experiencia de mujeres afrodescendientes, quienes vivían situaciones de desigualdad en función de su raza, su género y su clase social, de modo simultáneo.

Por su parte, la *interseccionalidad política* permite entender cómo las estrategias políticas que sólo se centran en una dimensión de desigualdad marginan de sus agendas a aquellos sujetos y/o grupos cuya situación de exclusión responde a la imbricación de diversos sistemas de opresión. Dichas estrategias, a la vez, reproducirían y reforzarían aquellos sistemas de poder que actúan articuladamente, al no dar cuenta de la heterogeneidad interna de los grupos sociales. Al respecto, la autora estudia algunas sentencias judiciales generadas a partir de las demandas de mujeres afrodescendientes, quienes alegaban discriminación laboral y cuyas causas fueron objetadas por no coincidir con las experiencias de discriminación de mujeres blancas ni de hombres negros, sino que respondían a una situación de discriminación interseccional que el derecho antidiscriminación estadounidense no era capaz de visibilizar.

---

<sup>2</sup> Se opta por entrecomillar algunas categorías –como “femenino”, “masculino”, “raza”, “blanco”, “occidental”, “género”, “clase social” y “Tercer Mundo”, entre otras—, con el propósito de destacar que son construcciones sociales naturalizadas que deben ser cuestionadas, pues reproducen implícitamente jerarquías sociales y dinámicas de exclusión.

Esta crítica, Crenshaw (1991), también la llevó a las luchas del movimiento feminista y antirracista, quienes invisibilizaban las discriminaciones vividas por mujeres afrodescendientes, por representar éstas la “particularidad” al interior del colectivo de “mujeres-blancas” (movimiento feminista) y de “hombres-negros” (movimiento antirracista). Así, la autora plantea pensar categorías identitarias más complejas, que asuman la heterogeneidad grupal interna, para no reproducir ni reforzar las subordinaciones de género y raza que se experimentan articuladamente.

Con propósito de seguir teorizando la interseccionalidad, la socióloga y activista feminista Patricia Hill Collins (1990/2000) propone pensar en una *matriz de dominación*, que organiza el poder a nivel global y que, además, presenta diferentes manifestaciones locales, a partir de una configuración histórica y social particular. Esta matriz entiende que los distintos sistemas de opresión están en interacción, interdependencia y mutua constitución, de manera dinámica e incluso contradictoria, ya que es posible que determinados grupos se encuentren en posición de opresor y oprimido a la vez (p.e hombres afrodescendientes; mujeres blancas y burguesas). Para la autora, no puede adoptarse una perspectiva jerárquica entre los sistemas de dominación ni podría definirse, de antemano, la supremacía de uno de éstos, ya que estas intersecciones producen variaciones –de forma e intensidad—, en el modo en que personas y grupos experimentan la opresión. Desde esta lógica, cada grupo puede representar su propio “punto de vista” (*standpoint*), al compartir un conocimiento que es situado. Cada grupo puede considerar las perspectivas parciales de otros grupos, sin renunciar a su singularidad. Entonces, sería la parcialidad, y no la universalidad, la condición para ser escuchado (Hill Collins, 1990/2000). Asimismo, Hill Collins plantea –como Crenshaw— que, si los sistemas de dominación se dan intersectorialmente, entonces, las prácticas políticas de resistencias antes éstos debiesen también ser pensadas de este modo.

De acuerdo a Hill Collins (1990/2000), esta interacción entre sistemas de opresión está organizada a través de cuatro dominios: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. El *dominio estructural* habla de los factores que organizan las relaciones y el acceso al poder en una sociedad (p.e el derecho, la política, la religión y la economía). El *dominio disciplinario* es el encargado de gestionar la opresión derivada del dominio estructural (p.e instituciones burocráticas, estatales, civiles y religiosas). El *dominio hegemónico* permite validar socialmente la opresión, articulando los dominios anteriores y reproduciéndose disimuladamente en la intersubjetividad individual y colectiva mediante la extensión de creencias, prejuicios, discursos, cultura y valores, entre otras ideologías. Finalmente, el *dominio interpersonal* alude a las relaciones intersubjetivas que configuran la trayectoria vital de las personas y grupos

A partir de estas primeras conceptualizaciones, la teoría feminista de la interseccionalidad ha seguido diversas rutas teórico-epistemológicas y metodológicas, desde diversos ámbitos del conocimiento (entre ellos la filosofía, la antropología, el derecho, la ciencia política y la sociología) y en distintos escenarios sociales (estadounidenses, europeos y latinoamericanos, entre otros)<sup>3</sup>. En esta oportunidad interesa destacar el trabajo desarrollado por teóricas y activistas feministas latinoamericanas, quienes –desde el feminismo decolonial– proponen la radicalización del feminismo a partir de la comprensión de una matriz de dominación múltiple e imbricada, que han llamado *colonialidad de género* (Lugones, 2008, 2010, 2012; Espinosa, 2014; Curiel, 2014). En el siguiente apartado se profundiza en esta noción y la propuesta del feminismo decolonial.

### 3. LA COLONIALIDAD DEL GÉNERO Y EL FEMINISMO DECOLONIAL

A partir del legado del feminismo negro, el feminismo decolonial latinoamericano retoma y continúa teorizando la propuesta de la interseccionalidad. Estos planteamientos se acercan más a lo formulado por Hill Collins (1990/2000), sobre una *matriz de dominación*, que a lo que plantea Crenshaw, metaforizado en un *cruce de caminos*. Esta matriz de opresión es llamada *colonialidad de género* (o *sistema moderno/colonial de género*) y estaría en la base del pensamiento moderno/colonial eurocentrado y la concepción misma de América Latina, heredera de éste. Con esta noción se evidencia una urdimbre de sistemas de poder que organiza las relaciones de dominación a nivel global, a partir de un proceso de colonización que se mantiene hasta la actualidad (Lugones, 2008, 2010, 2012; Espinosa, 2009, 2014; Curiel, 2014). El feminismo decolonial “hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia –como lo ha hecho la epistemología feminista clásica–, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa, Gómez y

---

<sup>3</sup> Cabe mencionar que el debate feminista sobre la interseccionalidad es bastante amplio y es difícil establecer un mapa acabado de las diferentes autoras que se han dado a la tarea de conceptualizarla. A partir de las reivindicaciones de mujeres afrodescendientes y chicanas en Estados Unidos, se han desprendido diferentes hilos teóricos. Por ejemplo, hay feministas chicanas y mexicanas que trabajan sobre el legado de Gloria Anzaldúa y su propuesta de *borderland* y la *nueva mestiza*; también han existido feministas postcoloniales que han teorizado sobre cómo se articula la raza, el género y la clase social a nivel global (Spivak, 1985/2009; Alexander y Mohanty, 1997/2004; entre otras); hay autoras anglosajonas que han teorizado sobre desigualdades múltiples (Walby, 2009); y feministas latinoamericanas que también aluden a una matriz articulada de dominación, entre otras. No todos estos aportes hablan de interseccionalidad propiamente tal, pero insuman esta discusión. Por ello, la reconstrucción de una ruta genealógica sobre la teoría feminista de interseccionalidad aún es un trabajo en construcción.

Ochoa, 2014:31). Desde dicha propuesta, la radicalización del feminismo pasa por la comprensión de una matriz de opresión, donde las categorías “raza”, “clase social”, “género” y “sexualidad” son vistas como variables co-constitutivas, en tanto cada una está inscrita en la otra (Curiel, 2014; Espinosa, 2014).

El feminismo decolonial es “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y de la apuesta política del feminismo dado su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa, 2014:7)<sup>4</sup>. Ésta es una apuesta política que plantea cómo la opresión de género no puede ser homogeneizada (universalizada) ni aislada de otros sistemas de opresión. No puede obviarse cómo la raza, la clase y la sexualidad se imbrican con el género. Hacerlo sería negarse a esta situación y conduciría –como ya se ha visto en el *mainstream* feminista— a reproducir las mismas lógicas de inferiorización, invisibilización y marginación que el feminismo critica. Esto no sólo deja intactas las estructuras que ordenan las sociedades occidentales y occidentalizadas, sino que también anula el potencial emancipador del feminismo (Curiel, 2014; Espinosa, 2014). De modo que, desde aquí, no puede pensarse a las “mujeres” como categoría estable de análisis o como una unidad ahistórica y universal, basada sólo en su subordinación como identidad genérica.

Como declara Ochy Curiel (2014:332), el feminismo decolonial pone de manifiesto cómo el feminismo en Occidente, a pesar de haber revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal y evidenciar la crisis del sujeto y los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, no se ha liberado totalmente de las lógicas masculinas y eurocéntricas. La colonialidad ha atravesado también el feminismo –incluso el feminismo hegemónico de América Latina—, lo que hace que las mujeres del “Tercer mundo” (o del “Sur”) sean pensadas como objetos (o víctimas) y no como sujetos de su propia historia y sus resistencias, dando paso a una *colonización discursiva* (Mohanty, 1984/2008; Espinosa, 2009; Curiel, 2014).

Por otro lado, y en la misma línea, el feminismo decolonial se plantea crítico ante

---

<sup>4</sup> El feminismo decolonial retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Estados Unidos y Europa, como el feminismo materialista francés con su cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujer como “clase de sexo” y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. Igualmente, recupera el legado de autoras feministas postcoloniales (como Gayatri Spivak y Chandra Talpade Mohanty) con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un esencialismo estratégico y una solidaridad feminista “norte-sur” y la crítica al colonialismo en la producción de conocimiento. Como tercera línea genealógica, este feminismo recoge algunas críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, incorporando una denuncia de la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del “Tercer Mundo”, como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocolonialistas (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 32-33).

las teorías decoloniales latinoamericanas que han restado importancia a cómo el sistema de dominación dado por el “género” organiza las sociedades a nivel global. María Lugones (2008) –quien acuñó la noción de *colonialidad de género*– reconoce que el discurso colonial/moderno no sólo guarda una *colonialidad del poder*<sup>5</sup> (Quijano, 2000), que estratifica la sociedad en función de la idea de raza y clase social, sino que ésta además instala dicotomías vinculadas al género y la sexualidad, que fueron igualmente cruciales en el establecimiento de la Colonia en América<sup>6</sup> (p.e el mestizaje cultural y racial; la evangelización) y de la dominación eurocentrada. Estos argumentos cuestionan el carácter totalizador de la raza y la naturalización de las relaciones generizadas en las teorías decoloniales. De manera que la concepción de una colonialidad de género busca articular el proyecto feminista con la apuesta decolonial latinoamericana, invitando a descolonizar el feminismo hegemónico –por su sesgo occidental, blanco/mestizo, burgués y heteronormativo–, interpelar las teorías decoloniales desde la teoría feminista y recuperar el legado –saberes, reivindicaciones y nociones de buen vivir– de mujeres feministas afrodescendientes e indígenas de *Abya Yala*<sup>7</sup> (Espinosa, 2009, 2014; Curiel, 2009; 2014).

En este sentido, el planteamiento de la *colonialidad de género* revela una organización biológica dimórfica, patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales (Lugones, 2010). Esto permite seguir teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial y su lenguaje dicotómico, donde las jerarquizaciones de “género” y “sexualidad” se co-constituyen –de modo dinámico y contradictorio– con los sistemas de opresión dados por la “raza” y la “clase social”, conformando un sistema

---

<sup>5</sup> Para Quijano (2000), la raza fue el principal elementos constitutivo de las relaciones de dominación que la conquista impuso. Sobre este patrón de poder fue clasificada la población de América, del cual derivan todas las formas históricas de control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva (o pública) y la subjetividad/intersubjetividad. La raza sería, entonces, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que (...) permea las dimensiones más importante del poder mundial” (Quijano, 2000:201).

<sup>6</sup> La noción de “raza” es moldeada conjuntamente con la de “género” y “sexualidad” para justificar la conquista en América y expandir la ideología y las prácticas del mestizaje. Esta “misión colonizadora” se sustenta en un ordenamiento específico de la sexualidad: el control sexual de las mujeres (indígenas) por los hombres (colonizadores), la unión heterosexual reproductiva y la maternidad (parentesco y descendencia mestiza) (Boidin, 2010; Segato, 2014).

<sup>7</sup> *Abya Yala* es la denominación dada al continente americano por el Pueblo Kuna (que se ubicó al sur de Panamá y al norte de Colombia) antes de la colonización europea. Ésta significa “tierra madura” o “tierra de sangre vital”. Su uso actual es reconocido como un discurso de resistencia y descolonización, ya que se asume que “América” es una imposición ideológica enmarcada en el proceso de colonización. Para mayor información ver: Rodas, José Javier (2013) “*Abya Yala, el verdadero nombre de este continente*”. Consultado el 22 de octubre 2015, *Crónicas de la tierra sin mal*, en <http://cronicasinmal.blogspot.com.es/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html>

articulado de poder constructor de “diferencia”<sup>8</sup>. La “raza” o la “clase social” no serían, por ejemplo, ni separables ni secundarias a la opresión de género, por lo que cualquier iniciativa que se precie de ser crítica a la dominación de género debiese considerar esta mutua constitución.

Esta propuesta, a la vez, cuestiona el sistema de categorías (fijas y binarias) propuestos por el discurso hegemónico (p.e hombre/mujer; Norte/Sur; femenino/masculino, desarrollo/subdesarrollo, entre otras), que tiene efectos deshumanizantes sobre ciertas subjetividades, al desconocer sus realidades y sus puntos de vistas; lo que limita la capacidad de agencia y autonomía de sujetos y colectividades subalternizadas. No obstante, la *colonialidad del género* y su sistema categorial no sólo modelarían las situaciones de existencia de las personas. Esta noción comprende que los sujetos pueden rechazar los sistemas de opresión para generar espacios de resistencia (Hill Collins, 1990/2000; Lugones, 2012; Espinosa, 2014) y nuevas apuestas conceptuales que les permitiría participar y validar sus imaginarios con y frente a otros. Como afirma Lugones (2012:135), “lo que la colonialidad de género nos permite ver es un ser negado que no está determinado/a ni en términos lógicos ni en términos de poder, sino que puede rechazar la imposición jerárquica”. De esta manera, la colonialidad del género, de la mano del debate sobre interseccionalidad, pone en el centro a un sujeto situado, diverso, agente de su propia historia y que deviene complejamente.

Desde esta apuesta, se entiende que gran parte de los discursos en Occidente estarían articulados por la *colonialidad del género*. Así, por ejemplo, la concepción del Estado-Nación —el legado más duradero de la dominación colonial (Oyewùmi, 1997) — cargaría con la articulación dinámica de estos cuatro sistemas de opresión, que opera en momentos históricos, sociales y políticos específicos (Alexander y Mohanty, 1997/2004; Suárez, 2008). En la institucionalidad del Estado no sólo se articularía un poder patriarcal, como evidenció el feminismo radical. No sólo se observa un poder capitalista, como mostró el feminismo marxista y el feminismo socialista. No hallaríamos sólo un poder colonial, como han manifestado las/os teóricas/os postcoloniales y decoloniales. Sino que el Estado, como otras invenciones colonial/modernas, articularía una matriz de dominación múltiple que instala lógicas patriarcales, heteronormativas, racistas y clasistas que se co-constituyen dinámicamente (Cubillos, 2014).

---

<sup>8</sup> Se ha optado por usar la palabra *diferencia* (y sus derivados) entrecomillada, como modo de desmitificar y desestabilizar el concepto. La intención es recordar que la *diferencia* se construye socialmente, es decir, es la interpretación de “la diferencia” —en relación a un sujeto normativo particular— la que produce relaciones sociales jerárquicas y de dominación. Esto permite comprender que esta “diferencia”, no habla sólo de algo distinto a un “yo”, sino de un “otro” que es necesariamente subalternizado (significado como algo particular, deficiente o periférico) en función de un canon asumido como único válido (definido como central y universal).



Esta crítica puede ser llevada a la Academia occidental (y occidentalizada) y a la misma “Academia feminista” y sus modos de generar conocimiento, pues éstos tampoco escapan a la colonialidad del género. Es importante cuestionar cómo realizamos nuestras investigaciones y cómo podríamos desestabilizar los modos institucionalizados y naturalizados de concebir los estudios feministas (“intrauniversitarios” y/o “extrauniversitarios”<sup>9</sup>). Frente a esto, integrar un enfoque interseccional y la noción de la colonialidad de género puede ser una opción interesante. Por ello, en el próximo apartado se ahonda en esta relevancia y se discute respecto de algunas posibilidades de incluir estas reflexiones en términos conceptuales y metodológicos a las investigaciones feministas.

#### 4. LA IMPORTANCIA DE LA INTERSECCIONALIDAD PARA LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA

Las lógicas hegemónicas respecto de cómo se construye el conocimiento guardan, como diría Michel Foucault (1970/2002; 1984/2006; 1994/1999), una *voluntad de poder* que traza una doble imposición: organizan y definen los discursos que deben asumirse como válidos; a la vez que silencian los discursos subalternos que puedan disentir o plantear alternativas a los discursos hegemónicos, al ser representados como poco importantes o inválidos. Al articular este planteamiento con el desarrollo conceptual de la interseccionalidad y la colonialidad de género, podría afirmarse que esta voluntad de poder estaría moldeada por una matriz de opresión, que articula las nociones de “género”, “raza”, “clase social” y “sexualidad”, y opera en cuatro dominios: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal (Hill Collins, 1990/2000). La Academia sería, entonces, una de las instituciones encargadas de gestionar la opresión derivada del dominio estructural, mediante la cual se valida socialmente la opresión. Esto sucedería a partir de la generación de un conocimiento particular que silencia y pone acentos sobre determinados discursos. La Academia, como dominio hegemónico, contribuiría a reproducir las estructuras de poder en la intersubjetividad individual y colectiva, mediante la extensión de creencias y saberes específicos (dominio ideológico). Desde esta evidencia, se comprende que la producción de conocimiento válido, en Occidente, establecería criterios de validez en función de las jerarquías propuestas por esta matriz de dominación. Así, no sólo la producción teórica de mujeres y feministas estaría subordinada a la de hombres

---

<sup>9</sup> Cuando se habla de “Academia feminista”, estudios feministas o generación de conocimiento feminista no sólo se alude a las teorías y conceptualizaciones que surgen en el marco de la Universidad (u otros centros de estudios). Se apunta también a aquellos espacios “extra-académicos” de debate y reflexión feminista que continúan operando bajo lógicas eurocentradas.

que se posicionan desde epistemologías hegemónicas, sino que además el conocimiento surgido de la experiencia y conceptualización de mujeres de pueblos originarios, por ejemplo, tendría un estatus marginal en comparación a la generada por mujeres occidentalizadas, que operan bajo los estándares definidos por la Academia.

Los estudios feministas han sido conscientes de cómo la producción académica de mujeres y/o bajo epistemologías feministas ha sido construida como periférica. Sin embargo, no siempre se hace evidente cómo al interior de la generación de conocimiento feminista se reproducen lógicas de exclusión hacia aquellos aportes conceptuales provenientes de los “márgenes” del feminismo; un margen edificado en función de la clase social y la raza, por ejemplo. Ante esto, es sustancial deconstruir las epistemologías, los constructos conceptuales, las técnicas y las metodologías utilizadas, para reconocer en qué medida nuestras investigaciones –que aspiran a subvertir estructuras, discursos y prácticas de desigualdad– reproducen este sistema. Es aquí donde el feminismo decolonial y su propuesta emergen como interesantes, como una epistemología feminista contrahegemónica (Espinosa, 2014), que busca constantemente desestabilizar las jerarquías sociales que suele reproducir el *mainstream* de la teoría y el activismo feminista.

Pero ¿cómo integramos estas reflexiones a nuestros procesos de generación de conocimiento? Ciertamente, la respuesta no es sencilla y amerita abrir un diálogo amplio al respecto. Este artículo no pretende zanjar la discusión, sino, por el contrario, busca ser una provocación para que ésta continúe desarrollándose. En la línea de lo que ya han hecho diferentes autoras y activistas feministas, sobre todo aquellas del llamado “Tercer Mundo” (Alexander y Mohanty, 1997/2004; Sandoval, 2004; Gargallo, 2008; Lugones, 2008, 2010, 2012; Espinosa, 2014; Espinosa, Gómez y Ochoa 2014; Curiel, 2014; entre otras). Cada quien puede exponer sus experiencias particulares de investigación, reconociendo que son parciales, por tanto, criticables y perfectibles. De hecho, esto es propio de un diálogo. No hay propuestas infalibles, sino que experimentamos una discusión que opera en la lógica de establecer un horizonte de sentido, donde el imperativo ético es desestabilizar las jerarquías y las categorías dicotómicas una y otra vez. Si dejamos de hacerlo, corremos el riesgo de continuar reproduciéndolas. Sobre esta idea, también adquiere importancia la construcción colectiva del conocimiento, lo que desdibuja los egos academicistas, “las creencias heredadas acerca de la propiedad del conocimiento” (Alexander y Mohanty, 1997/2004:138) y las concepciones imperantes basadas en lógicas propietarias y de *copyright* (Biglia, 2007).

Habiendo aclarado esto, en los siguientes apartados expongo algunas sugerencias respecto de cómo integrar la interseccionalidad, entendida como una herramienta epistemológica contrahegemónica, a los estudios feministas. Por un lado, sugiero

continuar cuestionando y desestabilizando el sistema categorial dicotómico, característico de la modernidad colonial. Y, por otro, destaco la necesidad de seguir trabajando, en términos metodológicos, para hacer “audibles” aquellas subjetividades subalternizadas, ya no desde las lógicas de *colonialidad discursiva*, sino desde el reconocimiento de autonomía y agencia de aquellas subjetividades representadas como subordinadas. A continuación se desarrollan en mayor detalle cada uno de estos elementos.

#### 4.1 La desestabilización de las categorías analíticas

Este aspecto apunta a la revisión y uso crítico de los lenguajes y los dispositivos conceptuales y analíticos con las que nos acercamos a la realidad social, pues podemos estar reproduciendo las mismas lógicas excluyentes que cuestionamos. La utilización de nociones binarias reproduciría un discurso constructor de diferencias, por lo cual es pertinente buscar nuevas conceptualizaciones y/o deconstruir las ya existentes, sin desconocer los debates teóricos que circundan a dichas categorías ni su utilidad para visibilizar el ordenamiento jerárquico y opresivo que proponen las sociedades.

Un ejemplo de esto, sería el cuestionar la categoría “raza”, en tanto ha sido configurada como categoría estable y un constructo conceptual que estratifica las sociedades (diferenciando y subalternizando “lo no-blanco” de “lo blanco”). Una forma de desestabilizar esta noción sería, por una parte, entenderla como una construcción social dinámica y contradictoria, que deviene articulada con otras (p.e relativas al género, la sexualidad, la clase social, etc.), como propone la teoría feminista de la interseccionalidad revisada anteriormente; y, por otra, asumir que es una categoría que debe ser revisada dados sus sesgos interpretativos, como, por ejemplo, lo ha hecho Anthony Giddens (1991/2000)<sup>10</sup>. Reflexiones similares pueden aplicarse al género y la sexualidad, como las que han generado autoras como Kate Millet (1970/1997), Monique Wittig (1978/2006), Adrienne Rich (1980/1996), Gayle Rubin (1984/1989), Judith Butler (1990/2007, 1993/2002), Rosi Braidotti (2004), por nombrar algunas; y a otras categorías analítica como la diversidad funcional, como lo ha hecho Francisco Guzmán (2012).

Si bien también han existido procesos de desestabilización de las categorías analíticas “fuera” de lo que podríamos llamar la teoría feminista de la interseccionalidad, se reconoce en esta propuesta la potencialidad de transformar la

---

<sup>10</sup> Giddens (1991/2000), como otros autores, plantea el uso de la noción de *etnicidad*—que remite a las prácticas y perspectivas culturales que distinguen a una comunidad de personas de otra (p.e el lenguaje, la historia compartida, la religión, etc.)— por sobre la de *raza*—la que repara principalmente en diferencias fenotípicas, lo que contribuyen a su naturalización.

investigación, al promover un cuestionamiento constante sobre las categorías identitarias y su función en el mantenimiento de discursos y estructuras de opresión. Esta mirada alerta sobre lo perjudicial de concebir categorías cerradas, dicotómicas y homogeneizantes, y cómo desde ahí se contribuye a la reproducción de relaciones de dominación. Por esto, es imprescindible cuestionar las representaciones sociales hegemónicas (“mujer”, “indígena”, “discapacitada/o”, etc.), pues desconocen las experiencias particulares de los sujetos, obvian la heterogeneidad interna de los grupos sociales, no se adaptan a los contextos sociales y silencian todas aquellas subjetividades subalternizadas (Mohanty, 1984/2008; Hankinovsky, *et al.*, 2010; Lugones, 2012).

#### 4.2 El desafío de un diálogo “sujeto-sujeto”

Vinculado al punto anterior, el segundo elemento de reflexión apunta al desafío de establecer un diálogo “sujeto-sujeto” en los procesos de generación de conocimiento. La teoría feminista de la interseccionalidad, de la mano de las teorías feministas postcoloniales, alerta sobre los riesgos de la *colonización discursiva* y de la objetivación de las mujeres representadas como subalternas en el marco de la investigación. Ante esto se erige el reto de cuestionar las metodologías que utilizamos, de modo que no borremos las subjetividades ni las voces involucradas en el proceso investigativo (Mohanty, 1984/2008; Lugones, 2012; Biglia, 2007). Este aspecto invita a visibilizar sobre todo aquellos discursos inferiorizados, pues allí – además de un conocimiento situado, condición necesaria para ser escuchada/o— pueden hallarse prácticas de resistencia y nuevas apuestas conceptuales (Hill Collins, 1990/2000; Lugones, 2012). En palabras de Gayatri Chakravorty Spivak (1985/2009), podríamos decir que el desafío es permitir que “hablen las/os subalternas/os” (o mejor dicho, las subjetividades subalternizadas), al reconocer la capacidad reflexiva, de diálogo, de agencia y de resistencia que habitan estos espacios de opresión. Esto, a la vez, contribuiría a desestabilizar las categorías analíticas hegemónicas, aspecto tratado en el apartado anterior.

Al asumir la necesidad de cuestionamiento constante sobre las categorías analíticas que utilizamos, sería pertinente lograr un “acceso directo” a las narraciones particulares. Los métodos de recolección (p.e entrevistas abiertas, autobiografía, grupos de discusión, observación participante) y análisis de la información (p.e análisis del discursos, teoría fundamentada) pueden ser variados, pues no existen técnicas que sean feministas *a priori* (Ackerly y True, 2013). Por lo mismo, la (auto) crítica constante y el diálogo con los “sujetos de estudio” y con otras experiencias en la misma línea son fundamentales. Esto, además, apela al reconocimiento del *conocimiento situado* –proveniente desde los “márgenes”–

como un *saber experto*, ya no entendido como un saber técnico ni erudito, sino como un saber vivencial que reconstruye y/o deconstruye la realidad como la define una matriz de dominación múltiple e imbricada. En este conocimiento situado hallamos nuevas formas de pensar la sociedad, fuera de las estructuras jerárquicas y desde posturas no sometidas (Gargallo, 2008). Asimismo, con ello, aportamos a la desestabilización de la dicotomía que propone el pensamiento hegemónico, que menosprecia el conocimiento experiencial en relación a un conocimiento teórico-técnico.

Con esto, no sólo se apela al recurso de metodologías cualitativas, en desmedro de las llamadas cuantitativas, sino a metodología y técnicas que integren las subjetividades que habitan los contextos estudiados. Hay experiencias interesantes desde la antropología y la sociología —que también se vinculan con los debates éticos en investigación social (p.e consentimiento informado, condiciones específicas del diálogo, respeto por los sujetos, entre otros) — que buscan incluir no sólo los relatos de personas particulares, sino ir construyendo conjuntamente con las/os involucradas/os los instrumentos de recolección y análisis de la información. A partir de aquí se motiva un diálogo constante entre investigadoras/es y comunidades, el cual finaliza cuando se llega a un acuerdo respecto de ciertas nociones (p.e la llamada investigación-acción participativa). En un contexto donde la diferencia de interpretaciones (o el “conflicto”) no se percibe como nocivo para el estudio, sino como parte inherente del diálogo y de la construcción colectiva del conocimiento.

## 5. CONCLUSIONES

Como se ha revisado a lo largo del artículo, la teoría feminista de la interseccionalidad propone entender las relaciones sociales de dominación a partir de una matriz donde se articulan y co-construyen —de manera dinámica y contradictoria— diferentes sistemas de poder. Desde esta propuesta feminista, no bastaría con atender sólo las situaciones de opresión dadas por el género, pues esto reproduciría dinámicas jerárquicas (p.e en función de la raza y/o clase social) que la misma teoría y el activismo critican. Así, la interseccionalidad se posiciona como una herramienta conceptual y analítica útil para la investigación, que permite comprender y atender a las formas particulares en que el género se imbrica con otros ejes de exclusión en diferentes contextos, niveles y ámbitos.

En este escenario, este texto ha dado importancia a la noción de *colonialidad del género* (Lugones, 2008, 2010, 2012), propuesta por el feminismo decolonial —en tanto modula argumentos de la teoría feminista con las teorías decoloniales latinoamericanas—, que se perfila como interesantes en contextos postcoloniales o neocoloniales. Esta contribución evidencia cómo la matriz de pensamiento

hegemónico, que opera a nivel global, articula los sistemas de dominación en torno a la idea de “raza”, “clase social”, “género” y “sexualidad”, donde cada uno está inscrito en los otros. La *colonialidad del género* cruzaría el cómo se piensa y se construye la realidad social, así como las mismas investigaciones feministas. De ahí la importancia de establecer un diálogo al respecto, entre feministas “académicas” y “no-académicas”, para poner en evidencia la necesidad de integrar una mirada que sea crítica a esta matriz articulada de poder.

Por esta razón, este artículo, junto con dar luces sobre este imperativo, ha expuesto dos sugerencias, derivadas de la teorización de la interseccionalidad, que intentan ser una provocación a profundizar y ampliar la actual discusión en curso. Por un lado, se apunta a continuar desestabilizando el sistema categorial dicotómico, característico de la modernidad colonial; y, por otro, se apela a seguir trabajando, en términos metodológicos, por poner en valor aquellas subjetividades subalternizadas. Éste es un esfuerzo por avanzar en la intención para que la interseccionalidad se vuelva una característica metodológica y epistemológica necesaria de los estudios de género, donde –por lo menos— raza, clase social y género son inseparables (Lugones, 2012:134).

No obstante, aún quedan bastantes temas por desarrollar respecto de cómo integrar el debate sobre la interseccionalidad a las investigaciones feministas. Por ejemplo, siguiendo la discusión sobre la interseccionalidad políticas en Europa y Estados Unidos, se entiende que no pueden establecerse *a priori* las categorías a considerar en un análisis interseccional, ni se puede establecer una perspectiva jerárquica de éstas, pues en cada escenario social unas adquieren más relevancia que otras en el modo en que se institucionalizan los discursos (Hill Collins, 1990/2000; Yuval-Davis, 2006; Hancock 2007; Marx Ferree, 2009; Walby, 2009). Esto, entre otras cosas, plantea la necesidad de: indagar previamente en cómo se articulan los sistemas de dominación en el contexto particular a estudiar y poner luces en ejes de exclusión que quizás han sido menos trabajados (p.e la edad, la religión, entre otros). Es así como la conceptualización de la interseccionalidad y su aplicación abre caminos a un debate interesante que es necesario seguir construyendo colectivamente.

## BIBLIOGRAFÍA

ACKERLY, Brooke y True, Jacqui (2013). “Methods and methodologies”, en WAYLEN, Georgina; Celis, Karen; Kantola, Johanna y Weldon, Laurel (Eds.)

- (2013). *The Oxford Handbook of gender and politics* (pp.135-159) New York: Oxford University Press.
- ALEXANDER, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade (1997/2004). "Genealogías, legados, movimientos", en HOOKS, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, traducción de Rocío Macho, Hugo Romero, Álvaro Salcedo y María Serranos (pp.137-184). Madrid: Traficantes de sueños.
- BIGLIA, Barbara (2007). "Desde la investigación-acción hacia la investigación activista feminista", en ROMAY Martínez, José (Coord.) (2007). *Perspectivas y retrospectivas de la psicología social en los albores del siglo XXI* (pp. 415-422) Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOIDIN, Capucine (2010). "Mestizaje y género en las Américas: Reflexiones centradas en la sexualidad", en GUTIÉRREZ, Daniel (Coord.) (2010). *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad* (pp. 275-300). México: UNAM.
- BRAH, Avtar (1996/2011). *Cartografía de la Diáspora: identidades en cuestión*, traducción Sergio Ojeda. Madrid: Traficantes de sueños.
- BRAIDOTTI, Rosi. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- BUTLER, Judith (1990/2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- BUTLER, Judith (1993/2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1977/1981). "A Black Feminist Statement", en MORAGA, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (pp. 210-218) New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- CRENSHAW, Kimberlé (1989). "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum*, 140, pp. 139-167.
- CRENSHAW, Kimberlé (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1.241-1.299.
- CUBILLOS Almendra, Javiera (2014). "Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial". *Athenea Digital*, 14(4), pp. 261-285.
- CURIEL, Ochy (2009). "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe". Consultado el 9 de septiembre 2014, *Repositorio Institucional Universidad Nacional de Colombia*, en <http://www.bdigital.unal.edu.co/39749/>

- CURIEL, Ochy (2014). "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias", en ESPINOSA, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.) (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 325-334) Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- DAVIS, Angela (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- ESPINOSA, Yuderkys (2009). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), pp. 37-54.
- ESPINOSA, Yuderkys (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano*, 184, pp. 7-12.
- ESPINOSA, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (2014). "Introducción", en ESPINOSA, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 13-40) Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- FOUCAULT, Michel (1970/2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquest.
- FOUCAULT, Michel (1984/2006). *Historia de la sexualidad. Tomo 2, El uso de los placeres*, edición a cargo de Julieta Vera y Fernando Álvarez-Uria. Madrid: Siglo veintiuno.
- FOUCAULT, Michel (1994/1999). *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- GARGALLO, Francesca (2008). "Para pensar cómo deconstruir el feminismo hegemónico en nuestra América. A manera de provocación-reflexión". *Revista Encuentros Latinoamericanos*, II (2), pp. 17-29.
- GIDDENS, Anthony (1991/2000). "Etnicidad y raza" (Capítulo 9), en GIDDENS, Anthony (1991/2000) *Sociología* (pp. 277-315). Madrid: Alianza Editorial.
- GUZMÁN, Francisco (2012). "El binomio-discapacidad-enfermedad. Un análisis crítico". *Revista internacional de Humanidades Médicas*, 1(1), pp. 61-71.
- HANCOCK, Angie-Mary (2007). "When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm". *Perspectives on Politics*, 5(1), pp. 63-79.
- HANKINVSKY, Olena; Reid, Collen; Cormier, Renee; Varcoe, Collen; Clark, Natalie; Benoit, Cecilia y Brotman, Shari (2010). "Exploring the promises of intersectionality for advancing women's health research". *International Journal for Equity in Health*, 9(5), pp. 1-15.
- HILL COLLINS, Patricia (1990/2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- HOOKS, Bell (1984/2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en HOOKS, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria (2004) *Otras*



- inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, traducción de Rocío Macho, Hugo Romero, Álvaro Salcedo y María Serranos. Madrid: Traficantes de sueños.
- LUGONES, María (2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.
- LUGONES, María (2010). "Towards a decolonial feminist". *Hypatia*, 25(4), pp. 742-759.
- LUGONES, María (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en MONTES, Patricia (Ed.) (2012) *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp.129-140). Serie Foros 2. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.
- MARX FERREE, Myra (2009). "Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances", en LOMBARDO, Emanuela; Meier, Petra y Verloo, Mieke (Eds.) (2009). *The Discursive Politics of Gender Equality*. (pp. 84-201) London: Routledge.
- MILLET, Kate (1970/1997). *Política sexual*, traducción de Ana María Bravo García, Madrid: Cátedra.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1984/2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y Discurso Coloniales", en SUÁREZ, Liliana y Hernández, Aída (Eds.) (2008) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp.117-163). Madrid: Cátedra.
- MORAGA, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (1981) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- OYEWUMI, Oyeronke (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122-151) Buenos Aires: CLACSO.
- RICH, Adrienne (1980/1996) "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", traducción de María-Milagros Rivera Garretes. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10, pp. 15-45.
- RODAS, José Javier (2013) "Abya Yala, el verdadero nombre de este continente". Consultado el 22 de octubre 2015, *Crónicas de la tierra sin mal*, en <http://cronicasinmal.blogspot.com.es/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html>
- RUBIN, Gayle (1984/1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, Carole (Comp.) (1984/1989) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190) Madrid: Ed. Revolución.

- SANDOVAL, Chela (2004). "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos", en HOOKS, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, traducción de Rocío Macho, Hugo Romero, Álvaro Salcedo y María Serranos (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de sueños.
- SEGATO, Rita (2014). "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres", en ESPINOSA, Yuderkys; Gómez, Diana; Ochoa, Karina (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75-90) Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1985/2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museo D'Art Contemporani de Barcelona.
- SUÁREZ, Liliana (2008). "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales", en HERNÁNDEZ, Rosalva y Suárez, Liliana (Eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 31-73). Madrid: Cátedra.
- WALBY, Sylvia (2009). *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*. London: Sage.
- WITTIG, Monique (1978/2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: Egales.
- YUVAL-DAVIS, Nira (2006). "Intersectionality and Feminist Politics." *European Journal of Women's Studies*, 13(3), pp. 193-209.

# **HYSTERICAL WOMEN AND WILD ANIMALS: PARALLELS IN THE CONSTRUCTION OF FEMALE AND ANIMAL ALTERITY**

**Mònica Tomàs White**

Universitat de Barcelona

## **Abstract:**

In the present paper I aim to explore the connections between the discourses that structure female difference and those that structure animal difference by documenting three major convergence points: denial of reason, denial of language, and the insistence that both female and animal bodies are inherently wild, the origin of their difference.

## **Key words:**

Women, feminism, alterity, animality

## **Resum:**

En aquest text em proposo explorar la connexió entre els discursos que estructuraven la diferència femenina i la diferència animal trobant tres punts principals de convergència: la denegació de l'ús de la raó, la denegació de l'ús del llenguatge, i l'afirmació que tant els cossos femenins com els cossos animals són inherentment salvatges, originadors de la diferència.

## **Paraules clau:**

Dones, feminisme, alteritat, animalitat

Recibido: 8/11/2015

Aceptado: 30/11/2015

## 1. INTRODUCTION

The idea of writing on this subject came to me as I mentally filed away instances in which the network of discourses that structure the multiple and intersecting oppressions of women appeared to converge with and be reinforced by those discourses that structure the oppression of other animals. These include, notably, the historical negation of access to reason or to bodily autonomy, as well as a heightened awareness of the bodies of both women and animals, which can be theorized as the materialization of alterity. In parallel, I began to be fascinated by certain elements of language used to reaffirm or criticize discrimination against women, such as “to treat someone like a piece of meat”. Why, I asked myself, was it acceptable to treat meat – that is to say, animals – like “meat”, when it is not acceptable to treat a person like “meat”? The answer that immediately comes to mind is, evidently, that animals are animals and people are people - but what are the defining limits of this scission?

Here it is not my intention to suggest that there exist absolutely no differences between human beings and the other animals (assuring readers that he has not fallen prey to this notion, Jacques Derrida (2006: 51) vehemently states that “*Imaginer que je pourrais, que quiconque, d’ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d’abord s’aveugler sur tant d’évidences contraires*”), but to propose that we are accepting a simple and binary classification at face value, and that perhaps this classification should be reevaluated. What is the nature of this division – is it a gulf or a gulley, or perhaps even a plane? What are the intermediary steps, if any, which structure this no-man’s-land?

In the present text I aim A) to document some of these intersections between conceptions of female-ness, and animality, and B) to show how the Western binary system of ordering the symbolic, along with the dependent notions of otherness, reason and language, constructs the categories of women and animals.

My motives are twofold. The first is to open feminism up to the idea of other axes of oppression to be explored in the pursuit of a truly intersectional and inclusive feminism. Rather than eliminate the limits between the human and the animal, I mean to probe them: to explore the depth of these divisions and their constitutional discourses, calling attention to the processes of power that delineate them, and how these use parallel strategies to define multiple categories as “other” to the normative human subject (in de Beauvoir’s parlance, “the One”). Second, in doing so it is my hope to unpack the concepts integral to the construction of what it is to be human, what it is to have reason, and what it is to be a subject. Perhaps my aim is not only to rethink what issues are feminist issues, but what it is to be “human”. It is my belief that confronting such distant Others as animals is a highly effective form of accomplishing this.

## 2. WOMEN AND ANIMALS AS INFERIOR OTHERS

Although these categories overlap and change over time, it is not difficult to see parallels between their statuses. It is evident that they occupy an inferior post in the social hierarchy – indeed, the very notion of alterity is built upon a hierarchy. In the words of Meri Torras (2007: 12), “esta gramática binaria de oposición y complementariedad [...] afianza una jerarquía en el par, de modo que una de las dos categorías –la hegemónica– se establece monolítica y se garantiza pura a costa de la otra que aglutina y condensa lo múltiple, lo contaminado, lo amenazador”. Much the same way light is valued over dark, life over death, and day over night, in our dualistic minds we value men over women, and humans over the other animals.

### 2.1 Women as Other

Women have occupied a secondary and inferior position in almost a totality of societies around the world throughout history: “ce monde a toujours appartenu aux mâles” (de Beauvoir, 1949: 111). In a specifically western context, women did not attain full suffrage – considered by liberal feminism to be a benchmark of emancipation - until less than a century ago, and it would be safe to claim that we have yet to gain fully equal status before the law<sup>1</sup>.

While women thus naturally deviate from the masculine norm, they also run the risk of deviating from the female norm. This is the subject that sparks de Beauvoir's work: She famously responds to the backlash provoked by the advent of the “new woman” after the first world war<sup>2</sup> and their further advance into the workplace and public life during the second by questioning what exactly a woman is, if it is necessary to exhort women to “soyez femmes, restez femmes, devenez femmes” (de Beauvoir, 1949: 14). Oddly, although gender differences must be zealously guarded<sup>3</sup>, they are conceived of as natural. Therefore, when confronted with inexplicable deviations from this norm explanations such as madness and monstrosity must be found. This symbolic straightjacket of naturalized gender differences has been one of

---

<sup>11</sup> Relentless attacks on our bodily autonomy, for example, in the form of the infringement of abortion rights – see the vast array of measures directed at limiting access to abortion in 2012 and so far in 2013 in the United States – as well as the erosion of laws governing gender-based violence in the United States and Spain may well lead one to believe that women do not enjoy full personhood in these places.

<sup>2</sup> For further reading on the subject, see Thébaud, F. (2003) “La Primera Guerra Mundial, ¿la era de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual?” en Duby, Georges y Michele Perrot, *Historia de las Mujeres en Occidente. 5: El siglo XX*. Madrid: Taurus, 1993, pp. 45-106.

<sup>3</sup> A similar phenomenon haunts homosexuality. If heterosexuality is natural, why must it be so strictly enforced?

the foundation stones of women's oppression.

## 2.2 The Animal as Other

According to ecofeminist analysis, "Gender hierarchies, in which men are thought to be separate from and superior to women share the same structure[...] as hierarchies that separate humans from other animals and justify human dominance over the allegedly inferior others" (Gruen, 2012). In his 2006 treatise on animality, *L'animal que donc je suis* ("je suis" here suggesting both "I am" and "I follow"), Derrida suggests that the human-animal division is upheld by a refusal to acknowledge the gaze of the animal. The text begins with an unsettling encounter with an animal's gaze: in this case, the gaze of his cat upon his naked body, before which he feels a difficult-to-explain sense of shame. Other thinkers who have tackled the subject, however, seem like "s'ils n'avaient jamais été regardés, eux, surtout pas nus, par un animal que s'adressât à eux" (Derrida, 2006: 32). Far from being a tangential point, philosophers' denial of an animal's ability to "address them" forms part of the very base of what it is to be human, according to Derrida (2006: 32): "[Cette dénégation] institue le propre de l'homme, le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propre".

Indeed, the anthropocentrism of western thought is such that, for the most part, philosophy has not deigned to recognize animals even as "Other", preferring to conceptualize them as something more akin to inanimate matter than as subjects worthy of ethical consideration. In Genesis, when Man names all the animals he "instaure ou revendique d'un seul et même coup sa *propriété* [...] et sa *supériorité* sur la vie dite animale" (Derrida, 2006: 40). This superiority is "infinie et par excellence" (Derrida, 2006: 40) – the break between humanity and animality is portrayed as total and infinite. Thenceforth, from Descartes view of animals as organic machines (see section "Rational Animals?" below) to Heidegger's conception of animal life as an intermediary between rocks and people - an example of *Nurlebenden*, or "vivant sans plus" - the vast and diverse array of animal life has, as a whole, been placed below humankind in our hierarchy of existence (Derrida, 2006: 42).

This anthropocentrism has led to very real effects in the treatment of animals, particularly in the contemporary age, as the multiplication of new technologies and sciences has pushed provoked the passage from all those traditional methods of exploiting animals – farm labor, transport, fishing, raising animals for meat, animal experimentation – to their modern, massified counterparts, namely factory farming, large-scale artificial insemination and breeding, genetic manipulation, and all sorts of animal experimentation. Again, as with the subjection of women, it is beyond the scope of this paper to detail all the instances and extravagances of the subjugation of

animals; however, I do wish to establish that regardless of one's opinion on the matter, it is impossible to deny the "proportions *sans précédent* de cet assujettissement de l'animal" (Derrida, 2006: 46). Against this situation, however, "des voix s'élèvent", "minoritaires, faibles, marginales", but voices nevertheless. Among those calling for change in the treatment of animals and a radical re-thinking of the concept of "animal" are to be found, notably, that of Derrida, who joins other post-structuralist thinkers in using the idea of animality to question the limits of the Subject.

To begin with, Derrida vigorously decries the use of the term "the Animal" to refer to animality or animals at large. Recognizing that just as 'Man' or 'mankind' do not encompass the manifold manifestations of human life, the animal kingdom is vast and varied, he emphasizes that the question is not to determine or question "la limite entre l'Homme avec un grand H et l'Animal avec un grand A" (Derrida, 2006: 51); this suggestion parallels feminism's abandonment of "Woman" as an analytical category – it is too traversed by axes of difference to be viewed as a coherent whole. Furthermore, while Derrida (2006: 51) admits there is a "rupture abyssal" between these two groups, he states that it is not "la ligne unilinéaire et indivisible de deux bords". Finally, he points out that any debate on the topic comes, necessarily, from the human side of this "rupture", the side of "une subjectivité anthropocentrique" (Derrida, 2006: 51); this is highly reminiscent of Poulain de la Barre's pronouncement that "Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect, car ils sont à la fois juge et partie" (cited in Beauvoir, 1949: 9).

Although the limits between "man" (the ideal human) and "beast" (animals, as they are conceived) may seem clearly defined, humans and animals share a vast array of characteristics, not to mention DNA. An exploration of the similarities between human and animal can be found in Donna Haraway's 2003 publication *A Companion Species Manifesto*, for example when the author humorously compares herself to her dog:

"How would we sort things out? [...] One of us has a microchip injected under her neck skin for identification; the other has a photo ID California driver's license. One of us has a written record of her ancestors for twenty generations; one of us does not know her great grandparents' names. One of us, product of a vast genetic mixture, is called 'pure-bred'. One of us, equally product of a vast genetic mixture, is called 'White'. Each of these names designates a racial discourse, and we both inherit the consequences in our flesh" (Haraway, 2003: 1).

Transgressing against the normative function of hierarchical alterization does not mean the complete elimination of categories: "According to an ecological feminist

perspective, differences between groups and individuals can be acknowledged without attributing greater or lesser moral worth to those groups or individuals within them and just social relations require that such valuations be avoided" (Gruen, 2012). Yes, these differences exist, but while recognizing them we must also recognize that they are not set in stone, and that differences between categories are joined by infinite differences within categories. In this way, it may be wise to remember the words of Aristotle, according to whom "Nature proceeds little by little [...] in such a way that it is impossible to determine the exact line of demarcation, nor on which side thereof an intermediate form should lie." (Aristotle, c. 350 BCE).

### 3. REASON

#### 3.1 Definitions

The Merriam-Webster Online English dictionary defines 'reason' as follows:

*reason* *noun* \ 'rē-z<sup>ə</sup>n \

[...]

2 a (1): the power of comprehending, inferring, or thinking especially in orderly rational ways: intelligence (2): proper exercise of the mind (3) : sanity

b: the sum of the intellectual powers

Evidently, 'reason' is not dissociable from a certain aspect of prescriptive-ness: it is not just the exercise of intellectual powers, but their "proper" use, particularly in an "orderly" fashion that leads to a specific conclusion. The phrase "the power of comprehending", and indeed, "comprehending" itself suggests a limited or univocal object of understanding – in other words, he/she who understands "correctly" is who grasps a single, "objectively" "correct" explanation for whatever happens to be the object of analysis (accordingly, to "tener razón" in Spanish or "avoir raison" in French means to be right). Correct comprehension is equated not only with intelligence, but also with sanity, which suggests that failing to "comprehend" the accepted conclusion renders one insane. In this way, while *denying* access to reason is a speedy and effective way to silence a questioning voice, thus suppressing dissent and terminating discussion, *having* reason means being impermeable to questioning. Both ascribing reason and ascribing its lack come to signify, then, an end to questioning and an enforcement of homogeneity

Neither is the word 'rational' innocuous: to draw again from the Merriam-Webster, we have

*rational* *adjective* \ 'rash-nəl, 'ra-shə-nəl \

1 a : having reason or understanding



b : relating to, based on, or agreeable to reason : reasonable <a rational explanation> <rational behavior> [...]

Examples of RATIONAL

<human beings are rational creatures>

<insisted there was a rational explanation for the strange creaking noises and that there were no such things as ghosts>

Rational, then, can then mean both having *reason* – thought, understanding – or being *reasonable*, that is, conforming to certain notions of what is correct, ie, “not extreme or excessive” (to cite, again, Merriam-Webster). It is interesting to note the close connection between ‘reason’ and humanity – “human beings are rational creatures” - forged through over two millennia of philosophical discourse.

In this section I will describe this prescriptive and exclusive nature of “reason”, as well as the very real effects this theoretical construct has on the lives of those not included within its limits.

### 3.2 Rational Animals?

In French, saying or doing something stupid is referred to as a “bêtise”. This is accordance with popular opinion, wherein beasts – that is, animals – are considered to be mindless creatures incapable of rational thought. This is not due to a scientific understanding of animal minds: on the contrary, it merely participates in a long-standing tradition, as animals have popularly and scholastically been denied the use of reason throughout the history of Western civilization. This has had specific effects on their treatment at the hands of humans, as we will see clearly from the example of Descartes and his fellow vivisectioners.

Aristotle, to begin with, differentiates between ‘rational souls’, that only humans possess, and the ‘locomotive souls’ that both human and non-human animals share (see Allen, “Historical background”). Two thousand years later, Descartes seems to draw upon this distinction in his own theory of animals, which distinguishes the mechanical reflex he thought drove animal behavior from rational thought, which he considers to be the sole territory of human beings. In other words, he does not claim that animals have simply *less* reason than human beings, but that “ils n’en ont point du tout” (Descartes, *Discours de la méthode*, 165, cited in Derrida, 2006: 109). Although his mechanistic reflex theory is for the most part interpreted to mean that Descartes viewed animals as some sort of organic automatons, it is important to note, as does Allen, that Descartes “took mechanistic explanation to be perfectly adequate for explaining sensation and perception — aspects of animal behavior that are nowadays often associated with consciousness [;] He drew the line only at rational thought and understanding” (ibid). Despite allowing for sensation and perception,

later mechanisticists used the Cartesian denial of reason or a soul to animals as a justification for vivisection, arguing that the live animals on their tables were insensible to their knives. Thus, we see already how the (arbitrary) denial of “reason” to animals results in the justification of animal suffering.

Whereas Descartes’ famous *cogito* puts the emphasis on thinking, his successor Kant reaffirms “la différence de l’animal raisonnable qu’est l’homme [...] à partir du « Je »” (Derrida, 2006: 129). Defining “man” as he who “peut avoir le « Je » dans sa représentation” (cited in Derrida, 2006: 129), Kant raises humankind above all the other animals: “The fact that the human being can have the representation “I” raises him infinitely above all the other beings on earth [:] By this he is a person... that is, a being altogether different in rank and dignity from things, such as irrational animals, with which one may deal and dispose at one’s discretion” (Kant, from *Lectures in Anthropology*, cited in Gruen, 2012). It is not difficult to see how this idea that people are people, while animals are things that are ours to dispose of at will, could affect our treatment of animals. Indeed, Gruen observes that this notion of *personhood* “identifies a category of morally considerable beings that is thought to be coextensive with humanity” – in other words, those beings that *lack* personhood are not the subjects of moral consideration. As I mentioned briefly in the introduction, this oddly circular construction – people deserve special moral consideration because they are people – appears to permeate much common thought on the question of animality.

### 3.3 Women and Reason

“Somebody got to think for women and children and chickens and cows. I god, they sho don’t think none themselves” (The character Jody Starks, speaking in chapter 6 of Zora Neale Hurston’s *Their Eyes Were Watching God*).

In her book *Women and Madness: The Incarceration of Women in Nineteenth-Century France* (1990), Ripa offers multiple examples of psychiatry’s prescriptive power over the lives of nineteenth century women. These include the story of a missionary’s wife who was institutionalized for not sharing one of her husband’s religious views (Ripa, 1990: 43-45), as well as those of the women locked away in the Salpêtrière for challenging their husbands (31), and of the women diagnosed with psychiatric disorders due to their participation in the commune (27-29).

Indeed, there has traditionally been a special affinity between the category of ‘woman’ and insanity. The latter was for many years considered to be the particular

province of women, as illustrated by the following sixteenth-century French proverb cited by Ripa: "One, two, three, women are all crazy, except for my nanny who makes apple pie..." (Ripa, 1990: 1). Leishman and Domenico similarly remark upon the pervasively feminine nature of madness:

"Indeed, the attributes particularly associated with madness such as passivity, emotionality, irrationality, dependency, the need for support and lack of initiative match stereotypical models of modern femininity. This is a point which is overtly made by Phyllis Chesler (1972) who proposed that madness has a profile that threatens and controls all women, not just a troubled minority" (Leishman and Domenico, 2009: 1).

This affinity is unsurprising given that the subjugation of woman was integral to the structure of the family unit, which in turn was integral to the structure of society. Thus, women's roles must be safeguarded to preserve the aforementioned structures. One way of doing so was to diagnose madness upon any deviation; another, closely related method, as we shall see in a later section, was the characterization of women's bodies as weak, passive, and dangerous both to their *se/ves* and to the world at large.

Even when not considered fully insane, women have historically been considered to lack the reason of the free male subject. In Beauvoir's opinion, Aristotle "exprime l'opinion commune" when he asserts that "L'esclave est entièrement privé de la liberté de délibérer; la femme la possède, mais faible et inefficace" (cited in de Beauvoir, 1949: 150).

## 4. LANGUAGE

### 4.1 Definitions

The idea of language, closely related to that of reason, consists in "the words, their pronunciation, and the methods of combining them used and understood by a community" (Merriam-Webster Online). As well as being understood by the community, it is "systematic" such that is it "meaningful" – if it is not "meaningful", it is not language. Therefore, like reason, language is circumscribed by a certain notion of objective correct-ness or intelligibility, as determined socially. Thus, language is also very much subject to mechanisms and processes of power such that it is "the ability of the powerful to create language and define reality" (Leishman et al, 2009: 2). In another parallel with the concept of reason, the corresponding encyclopedia entry describes language as being "used by people": assuming that here "people" is

used to mean “human people”<sup>4</sup> language is conceived as being co-extensive to humanity (Merriam-Webster Online). Wilce (2004: 415) clarifies: “The ability to speak coherently enough to respond appropriately to, and help create, recognizable social contexts helps define our sense of full humanness. [...] Radical deviation from normal speech interaction can cause interlocutors to judge one not only insane but less than completely human.”

In short, language, like reason, is a) intelligible as determined through social processes of power, often having to do with idea of what is b) correct or right<sup>5</sup>, and b) human. These characteristics resonate in the concept of *logos*. A Greek word originally possessing meanings as disparate as the mathematical ‘account’ or ‘measure’ and ‘explanation’, ‘reason’, ‘grounds’ or ‘discourse’, *logos* is, for Aristotle, “rational speech” (Rahe, 1994: 21)

## 4.2 Animals and Language

“Pour dire les plus longues phrases,/Elle n’a pas besoin des mots” (Baudelaire, *Le chat*).

While denying reason denies one’s interlocutor a voice, there is a shorter route:

---

<sup>4</sup> Of possible relevance are the recent efforts to classify dolphins, for example, as “non-human persons” (See BBC News (2012). “Dolphins deserve same rights as humans, say scientists”, Accessed July 2013, *BBC News*, at <http://www.bbc.co.uk/news/world-17116882> . First published 21 February 2012). In the conclusion to this paper I will give further thought to other circumstances that suggest that the groups “people” and “humanity” are not co-extensive.

<sup>5</sup> Here one might argue that, unlike reason, language does not deal in what is “moral”; however, I would respond that just as morality is determined by the ruling classes, so too is normativity in language, and the two are closely correlated at certain points, such as when determining guilt or punishments for lawbreakers. Language is a symptom of social class, and class – as made evident by the examples of Social Darwinism, colonialism and black slavery in the Americas, and the rhetoric of today’s Republican Party – can be perceived as a sign of physical, mental or moral inferiority, such that discriminatory treatment towards them is justified. In this way, users of slang, such as many black people, may be handed down harsher sentences than smooth-talking white-collar criminals - one only has to take a look at the racial make-up of people on death row, which is entirely out of proportion, to see that this is indeed the case. See for example

- Death Penalty Information Center (2013). “Race of Death Row Inmates Executed since 1976”, Accessed August 2013, *Death Penalty Information Center*, at <http://www.deathpenaltyinfo.org/race-death-row-inmates-executed-1976>
- Amnesty International (2003). “United States of America: Death by Discrimination – the Continuing Role of Race in Capital Cases”, Accessed August 2013, *Amnesty International*, at <http://www.amnesty.org/en/library/asset/AMR51/046/2003/en/bfe434a5-d712-11dd-b0cc-1f0860013475/amr510462003en.html>

denying the use of language altogether<sup>6</sup>.

The idea that animals have no language is hardly new. The view of animals as lesser beings incapable of language is well represented in foundational western texts such as, naturally, the Old Testament. Here animals are not only speechless, but bound by the speech of man: “L’homme appela de leurs noms tous les bestiaux”, reads Dhormes’ translation (cited in Derrida, 2006: 33). It is Man who, through language (either his own, in the act of naming, or God’s, in the act of ordering) exerts control over animals.

One way this control through language continues to be exerted is through the designation of the whole of animal life by one undifferentiated term – the “animal”. As Derrida criticizes, the reigning anthropocentrism is such that the entirety of the animal kingdom save humans, from brainless arthropods to dolphins, pigs and chimpanzees, are arranged neatly under the overarching term “animal”. This ‘animal’ “est un mot [,] une appellation que des hommes on instituée, un nom qu’ils se sont donné le droit de donner à l’autre vivant” (Derrida, 2006: 43). Through this rough heterodesignation we symbolically subjugate animals.

Humankind’s unique ability to exert control is in accordance with Aristotle’s characterization of “man” as a “reasonable animal” who differs from the other animals in that only humans, among animals, possess the use of language (cited in Derrida, 103). While Aristotle allows animals a variety of moods, characters, and sensibilities, - in his work “A History of Animals” (c. 350 BCE) he writes that “In the great majority of animals there are traces of psychical qualities or attitudes, which qualities are more markedly differentiated in the case of human beings.. “ (Aristotle, Book VIII) - He does not accord them the ability to speak. This apparent discrepancy is explained by Aristotle’s conception as language not as mere expression of, say, “these psychical qualities or attitudes”, but rather *rational speech*: “For Aristotle, logos [...] enables the human being to perform as no other animal can” (Rahe, 1994: 21).

In fact, all the philosophers examined by Derrida “d’Aristote à Lacan passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas, tous, ils disent la même chose: l’animal est privé de langage” (Derrida, 2006: 54). According to the author, all these thinkers concur in upholding the idea of «l’animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir le logos*”, thus holding logocentrism as a “thèse sur l’animal” (Derrida, 2006: 48). As Derrida establishes, even those thinkers that do accord animals some powers of communication deny them the ability to *respond* - “de *répondre* – de *feindre*, de *mentir* et d’*effacer ses traces*” (2006: 55) – thus constituting what he calls “la tradition

---

<sup>6</sup> This is precisely what my French Linguistics professor at Berkeley (who shall remain unnamed) happily accomplished on the first day of class when he claimed that language is what makes humans unique – what distinguishes us from the other animals.

cartésienne de l'animal-machine sans langage et sans réponse" (2006: 163).

However, the animal kingdom is home to a great variety of languages of diverse forms and complexity. From the sign language and lexigrams that gorillas, chimpanzees and bonobos have used to communicate with humans, to bee's dances, to the whistles of dolphins<sup>7</sup> and songs of whales, it is simply disingenuous to claim that animals do not have recourse to language. As for whether this language is *rational*, I would posit that the anthropocentrism of the term currently inhibits any truly unfettered thought on the matter. I do not believe we yet possess the analytical tools necessary to analyze such a question; the consciousness and experience of animals remains, as ever before, unknowable.

#### 4.3 Women, language, and women's language

Like animals, women have historically been denied language. They participate in human language, yes, but their speech has been stripped of its political or performative potential such that the word of a woman has traditionally carried very little weight. This has manifested both legally – during the millennia of denial of citizenship and suffrage to women, to name the obvious example – and socially – with the characterization of women's language as frivolous, superficial, gossipy or false, as in Aristotle's pronouncement that women more false of speech and more deceptive (Aristotle, *History of Animals*), or in Hamlet's condemnation of how women "lisp [and] nickname God's creatures" (Shakespeare, *Hamlet*, Act III Scene I).

Gayatri Spivak emphasizes the importance of political speech in her response to criticisms of her original article "Can the Subaltern Speak?", in which she incorporates Dhaliwal's contribution in "Can the Subaltern Vote"<sup>8</sup>, namely that "que de lo que se trata en el fondo es de la capacidad de hablar políticamente" (Spivak, 2002: 213). According to Spivak (2002: 213), "ésta es una forma muy interesante y fructífera de desarrollar la interpretación del discurso de la subalterna que [planteó] en [su] día para situarlo en el ámbito de lo colectivo". "[E]l acceso a la ciudadanía (a la sociedad civil)", she continues, "que garantiza la condición de votante (en la nación) representa el camino simbólico que sigue la subalterna en su lucha por conseguir la hegemonía". Therefore, at least in the Indian, "una negociación entre la

---

<sup>7</sup> Who, among other communicative traits, call each other by name: KING, Stephanie L., and JANIK, Vincent M (2013). "Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other", Accessed August 2013, *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, at <http://www.pnas.org/content/early/2013/07/17/1304459110>. First published June 19, 2013.

<sup>8</sup> DHALIWAL, A. (1996). "Can the Subaltern Vote? Radical Democracy, Discourses of Representation and Rights, and Questions of Race". In TREND, D. (ed.)(1996). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. New York: Routledge.

liberación nacional y la globalización”, “se puede analizar el voto en sí como una forma de participación establecida que representa el “habla” de la subalterna” (Spivak, 2002: 213). If the vote is a form of speech, being denied the vote, surely, is being denied speech.

As well as lacking power through their speech, women have lacked the power to configure speech itself. Luce Irigaray claims as much in her article “The ethics of sexual difference”, in which she states that language is a masculine construction that does not permit an adequate representation of women or their experience, and in which women are present only as an other. Arguing that to simply fight for equal rights without first having “asegurado unos fundamentos distintos a aquellos sobre los que se cimienta el mundo de los hombres” would suppose a symbolic subordination, as the symbolic order upon which this “mundo de hombres” is based would remain unchallenged (Irigaray, 2010: 36).

## 5. THE BODY

Women and animals share a perceived condensation of their selves and their bodies: deprived of reason, these are the physical remainders they are left with. It is not my intention to reproduce the hierarchical mind/body binary in decrying the reduction of these “others” to their bodies; rather, I want to draw attention to the fact that it is a result of the identification of apparently inferior “others” with the inferior term of a binary pair. Furthermore, this identification physically shapes these bodies as inferior others, effectively materializing alterity. To this extent, Torras (2007: 15) notes that “el cuerpo –la materialidad del cuerpo– es causa y efecto a la vez”.

### 5.1 Of Bodies and Beasts

Animals, inasmuch as they are “animals” to us, are their bodies. Heidegger’s view on animal life, mentioned above, supports this view: in his opinion it would seem that animals are their live bodies and nothing more, “«vivre sans plus», la vie à l’état pur et simple” (Derrida, 2006 : 42). The classification and naming of animals<sup>9</sup>, based as it is on the physical structures of animals – Does it have a skeleton? Does it display radial or bilateral symmetry? – is founded in this conception, as does the primary use humans accord animals. I’m speaking, of course, of meat, that great human culinary institution in the service of which are killed “31.1 billion [animals] each year, 85.2

---

<sup>9</sup> Classification is the dispositive through which language operates: through classification we understand, assign signifiers, and communicate. Although these classifications restrain us, they constitute, paradoxically, the mechanism we use to resist them – language.

million each day, 3.5 million each hour, 59,170 each minute"<sup>10</sup> (Adams, 2010: dedication). Being only bodies, it is acceptable to treat them "like a piece of meat".

Denied reason, minds, consciousness, animal bodies become the sole signifiers of their existence. An animal's fur, claws, tail, teeth – all become physical evidence of their essential other-ness, and provide the basis for how we treat them. Insects are repellent, so we squash them, and kittens are cute, so we pet them: animals' physical form justifies how we treat them. In this way, the characteristics that define animals as such appear to arise organically from their bodies in such a way so as to hide the traces of the categories' construction. In other words, animals' bodies become the scapegoat to which we attribute the rationale of the category's existence.

## 5.2 Women's Bodies, Women's Beauty, Women's Weakness

Whereas according to the Enlightenment binary system men are traditionally associated with mind and civilization, women are associated with the body and with nature. Women's bodies, which they must at times exhibit, and at times hide, is the "pretendido reducto de la identidad mujer" (Torras, 2005). The reduction of women to their bodies is longstanding: Aristotle, accordingly, declares that "la mujer es únicamente materia" (de Beauvoir, 1949: 143). In Thomas Hardy's infamous 1891 novel *Tess of the D'Urbervilles*, Tess, "a pure woman"<sup>11</sup>, is subject to a great many detailed descriptions of her physical appearance – as well as the curious or lustful gaze of most of her fellow characters. Through these the reader can discern a close identification of Tess' body with goodness –her moral, essential self– and the natural surroundings she so beautifully inhabits, pathetic scene after pathetic scene. Her reduction to a body is further emphasized by her passivity (a major theme) and lack of education. For example, before the eyes of Angel Clare she appears to embody an ideal, and perhaps divine, physical female form: "no longer the milkmaid, but a visionary essence of woman – a whole sex condensed into one typical form" (Hardy, 1891: 167).

Tess' heavenly beauty, as it results, is somewhat of a curse. After catching the attention of Alec, whose sexual mistreatment of her is nothing short of rape, it inspires the love of Clare, who will fall in love with her apparent goodness only to later abandon her upon learning that she has been tarnished by another. Tess is aware of the double bind of her physical appearance, as made apparent by the great lengths she goes to disguise her beauty; these include cutting off her eyebrows (Hardy, 1891: 357). She identifies her own body as the source of the treatment she receives from

<sup>10</sup> These may even be conservative numbers, as a quick Google search (July 2013) turns up numbers varying from 57 to 100 billion animals killed for meat each year.

<sup>11</sup> The novel's original and much-contested subtitle



persons external to herself. In other words, her physical body is determined to be the categorical origin of the men's discriminatory treatment, whereas it is precisely the men's discriminatory treatment that marks her as "woman": here, again, what defines a category appears to arise organically from the body in such a way that obscures the category's construction, not to mention the other players in the game. The men's harassment is conveniently concealed behind the screen of biological difference.

As Tess discovered, beauty, or the lack of it, is indeed quite a double bind for women. Although the condensation of women's selves with their bodies is enforced by religious and medical discourse, by fashion both throughout history and in the modern fashion and cosmetics industries, by women's publications, and by the mass media, it is also a source of derision, as women who care for their appearance are judged as vain and superficial. Thus, when Hamlet chides Ophelia's for women's shortcomings he jeers, "I have heard of your paintings too, well enough. God has given you one face and you make yourselves another. You jig and amble [...]" (*Hamlet*, Act III Scene I). Similarly, he mocks women for adorning their bodies, noting that although Ophelia may "paint an inch thick, to this favor [death and decay] she must come" (*Hamlet* V.I).

It would follow, then, that women would be encouraged to leave their bodies unadorned. Obviously, this is not the case. Rather, the unadorned, unshaven, uncontrolled female body not only transgresses social norms, but is positively grotesque, as it is utterly unequipped and unable to conform to an increasingly artificial ideal of beauty. Furthermore, as Naomi Wolf criticizes in *The Beauty Myth*, the accusation of unattractiveness is levered at women who dare voice unpopular opinions, seeking to "punish women for their public acts by going after their private sense of self" (Wolf, 1991: 19). Thus, feminists are "dogged" by "the caricature of the Ugly Feminist", a long-standing thought-terminating cliché which, as Wolf (1991: 18) notes, was created in the nineteenth century to ridicule first-wave feminists.

Not only are women less than full humans, given their lack of rational faculties, but the bodies that women are reduced to are inferior as well. In his work *Making Sex* Thomas Laqueur describes how a "one-sex", "carne única" conception of biological sex formulated in antiquity changed to the two-sex model established in the eighteenth century; in both of these, women's bodies are inferior. In the first, which Laqueur postulates was created to "dar valor a la extraordinaria afirmación cultural del patriarcado, del padre, frente a la reivindicación sensorialmente más evidente de la madre", all human structures were perceived to be masculine, inasmuch as the masculine was equated to the human - for example, when ovaries were discovered, they were thought to be "female testicles" (Laqueur, 1990: 47). The limits between 'man' and 'woman' were "de grado y no de clase": in addition to the evident patriarchal bias of conceiving of the only sex as masculine, women were

denigrated in that their bodies were not able to achieve the superior masculinity of those of men (Laqueur, 1990: 55).

In the posterior conception of biological sex women do not fare better. As the centrality of medicine increased, in part due to the hygienism movement of the early nineteenth century, women were constructed as patients: "The general theory that guided doctors' practice as well as their public pronouncements was that women were by nature weak, dependent and diseased. Thus, women were portrayed as not strong, not competent help-givers but patients" (Ehrenreich and English, 1979, cited in Leishman et al., 2009: 1).

This conception of women's bodies as weak and inferior undoubtedly plays a role in constructing women's bodies as such, and thus perpetuating itself as a popular notion. For example, in Gilman's *The Yellow Wallpaper* the protagonist's husband's insistence that his beloved not exert herself, or travel, or do anything even remotely intellectually stimulating results in her gradual physical weakening – she progressively reports being "tired" more and more frequently – and her final undoing. Similarly, it is unsurprising that in the Victorian era (middle- and upper-class) women were seen as frail creatures, prone to fainting as they were due to their corset-restricted airflow. These women were hobbled by foot-binding, high-heels and lace-up pointed-toe ankle-boots, hindered by layers upon layers of skirts, petticoats and even, at one time, bustles, and prohibited from participating in activities deemed unladylike: in other words, women's weakness was essentially created by the very processes designed to enshrine it. Unfortunately, the traces of this construction are hidden by women's physical materialization of inferiority in terms of strength, speed, and the ability to move effectively through space.

Women, then, are considered to be prey to a great innate weakness; However, this is paradoxically viewed as a source of terrible danger that had pernicious effects upon their sanity: "Women's bodies were taken over by their devouring wombs which destroyed their mental health" (Ripa, 1990: 1). Leishman and Domenico concur with Ripa's description, and remark upon the role of medical discourse in "returning to what was defined as the nature of the female to be seen as the root cause of women's 'madness' ". In this way, "The menarche, menstruation, childbirth and the menopause, with the womb as the main protagonist, were seen as sapping women of their mental stability and intellect and as the sources of this madness" (Leishman et al, 2009: 3).

Women's bodies were considered to be a determining factor in woman's behavior, as well as in their sanity. Prostitution, for example, was explained by Cesare Lombroso, the founder of criminal anthropology, as originating in the very physical constitution of prostitutes. These could be differentiated from "good" women by their "small brain and eye capacity, astonishingly heavy mandibles," "hypertrophied and

irregular" occipital bone, wide foreheads and abnormal nasal bones, as well as their "asymmetrical face[s] and eyebrows", "fat thighs", small size and unusual hirsuteness (Ripa, 1990: 17). This idea that women's biological constitution conditions or even dictates their sanity and behavior continues in a subtler, yet widely accepted, form today: I am referring, of course, to the mythology of the menstrual cycle and the hormonal surges of irritation, melancholia and outright "bitchiness" that come with it. Curiously, men's hormones don't seem to have the same de-stabilizing effect on their psyche – regardless of the havoc they wreak on what were once full heads of hair, now reduced to shiny pates off-set by thickly hirsute backs, chests and shoulders.

## 7. CONCLUSION

As we have seen, women and animals are constructed as inferior, unknowable Others who have been denied the use of reason, denied the use of rational language just as they have been subjected by it, and who have been reduced to their physical bodies. Why does the subject continue to inhabit this clearly deeply flawed system? Why do women participate in a system that Others and demeans them by not questioning their place? Furthermore, why do those who demur in some way from taking part in this system of limits and categories- whether it be through reclusion, differing political views or sexual practices, or unusual gender presentation – appear straightaway dangerous and insane?

One answer, of course, lies in the comfort bestowed by familiarity and a sense of knowing. Through categorization, we can approximate knowledge or understanding, deprived of which it is possible to feel naked (again, that property of the Other) or ill at ease. Likewise, when categories shift we may experience the nausea of confusion (that which we must at all costs defend ourselves from – or at least defend our children from, as exemplified by a popular argument offered in resistance to LGBT parenthood). Naturally, this represents quite the conundrum for us verbal creatures, dependent as we are upon the very categorical nature of language that binds us to struggle against the pernicious effects of the same. Some thinkers, such as Derrida, have responded to this quandary by communicating not through the terse, direct and active parsing so favored by the English and Americans, but rather through language that ebbs, flows and folds upon itself in a multiplicity and intersection of meanings.

Another is inherent to the very structure of power, which, as Torras (2007: 23) notes, is not a fixed and unyielding fortress that one may simply climb out of, but, rather, ever-changing and evolving. Transgression carries a severe penalty: "Cuando un sujeto sale de las leyes del sistema es castigado o amenazado con el castigo y la punición; si su desvío resulta excesivamente peligroso, las instituciones actúan según su potestad de silenciarlo, neutralizarlo, apartarlo e incluso recluirlo" (Torras, 2007: 23).

Finally, we may find yet another answer in be the threat of the monster. In this hierarchical binary system, the monster is enlisted as an incarnation of their unknowable alterity - but what if what is truly unknowable and terrifying about these figures is not their alterity, but the similarities they share with the One, the master subject? Perhaps the whole mechanism of alterization serves as a dam against the potential destabilizing effects that these similarities might have on the clear delineation of the category of the One, the rational, sane, male human subject. This would explain the necessity of figure of the monster: a grotesque warning against slipping over the border of these categories, and a terrifying reminder of the consequences of doing so. In this way, while appearing to embody the unknown, the impossible and the uncontrolled, monsters may in fact be guardians of the established symbolic order.

However, monsters may simultaneously be our hope to escape from this order. In their mutations and border-crossings they may draw a path to be followed, which leads not to the opening and re-definition of categories but to a blurring and shifting of the lines between them. Monsters transgress against the normative order by slipping over limits and combining forbidden characteristics: aggression or rebellion in women, for example, or the features of different animal species in monstrous animals. In order to overcome these limits ourselves, perhaps it will be necessary to accept the possibility of this monstrosity, and, in so accepting, take it from the realm of the unknown to the known, from the impossible to the possible. In other words, by accepting the full range of possibilities – accepting the monster -, the monster will, by definition, cease to be one, and so cease to police categorical limits.

One way of “accepting the monster” is to see the similarities between animals and women, and between them and the master subject, as well as the interior schisms of these categories. Another useful strategy is to re-appropriate the liminal condition of monsters by recognizing animals and women as liminal creatures perched on the boundary between One and Other. In so perching, they can erode the limits circumscribing each category: if animals are not an entirely distinct Other, for example, and if women’s bodies and women’s selves are not distinctly and solely feminine, then how are we to unequivocally state “*this* is human, *this* is a person, *this* is a subject”? If we can state these things, would it be possible to find a way to define them positively, and not through negative contrast with an Other? Can we conceive of these kaleidoscopic similarities and differences without clearly defined limits, but without erasing them either, and rather “multiplier ses figures”, “compliquer, épaissir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier” (Derrida, 2006: 51)? In other words, can we queer these categories and the limits between them? Sedgwick writes that “queer puede referirse [a] el amplio amasijo de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la

sexualidad de cualquier persona no están hechos para [...] significar de forma monolítica [;] Queer designa aventuras experimentales” (Sedgwick, 2002: 37) – can we use this idea of the queer as dissonance and resonance, multiplication and lack, to re-imagine the limits of the Subject and of the Other?

Perhaps one way of doing this is to appropriate the monstrous guardians of normativity by replacing them with a new conception of chimeric creature. In *A Cyborg Manifesto*, Donna Haraway (1985, revised 1991) provides the figure of Cyborgs, “figures for living within contradictions [which she now sees] as junior siblings in the much bigger, queer family of companion species” (Haraway, 2003: 11). “Cyborgs and companion species”, she writes, “bring together the human and the non-human, the organic and the technological, carbon and silicon, freedom and structure, history and myth, the rich and the poor, the state and the subject, diversity and depletion, and nature and culture in unexpected ways” (Haraway, 2003: 4) – could the notion of companion species help us understand the blurring of the limits of what was once a monolithic Subject? After all, it is evident that it is not the monolithic figure but “the split and contradictory self is the one who can interrogate positionings and be accountable” (Haraway, 1991: 193)

It is my hope that this multiplication, this de-drawing and re-drawing of limits will deconstruct the essentialist justifications for the subjugation of animals, just as they are beginning to do so for women. In doing so, however, it is necessary to recognize from within feminism that if we allow borders to stand unquestioned in other domains, we endanger the emancipatory project of feminism itself. If we problematize the categories that bind women but leave intact those that circumscribe other groups, which are constructed from the same or similar assumptions, how can we hope to successfully challenge our own? Gruen (2012) writes, “Like many social justice perspectives, the eco-feminist perspective maintains that no one will be free unless everyone is free, and that includes non-human animals”. I am not advocating awarding suffrage to rodents, but it is clear to me that if we maintain the hierarchical structure of unknowable Otherness that justifies atrocities such as animal experimentation on rodents, we will be bound by this structure as well. We must recognize that these categorizations are not absolute and inherent truths, but rather the effects of power that shapes these groups in parallel ways. Only when we recognize the arbitrary and constructed nature of these categories in all their permutations will we be able to end their dominion over women as such.

This may seem like an impossible, utopian project. After all, the effects of power are “constantes, profundos, adquiridos” and strenuously difficult to change (Torras, 2005). However, this is the terrain in which feminism plays: identifying unjust norms as the effects of power, not of “nature”, “reality”, or “truth”, and struggling to change them. Torras indicates that feminism differentiates itself from other intellectual and

social movements through its talent to do just this: she accentuates feminism's "indocilidad frente a lo prescrito, a incomodidad con lo existente y la voluntad de cambio" (Torras, 2005). This must be a willingness to change not only that which is external to feminism, but feminism itself, and indeed feminism has changed to encompass the needs of different groups and to adapt to changing times and opinions. Now I challenge feminism to change once again, and for feminists to strive for a new theory in which we no longer rely upon the specters of frightening and unknowable alterity.

## BIBLIOGRAPHY

ADAMS, Carol J. (2010; first Edition 1990). *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.

ALLEN, Colin (2011). "Animal Consciousness", Accessed July 2013, in ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), at <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/consciousness-animal>

ARISTOTLE (c. 350 BCE). "The History of Animals", Accessed July 2013, *MIT Classics*, at [http://classics.mit.edu/Aristotle/history\\_anim.html](http://classics.mit.edu/Aristotle/history_anim.html)

DE BEAUVOIR, Simone (1949). *Le deuxième sexe I*. Paris: Gallimard.

BRITZMAN, Deborah (1998). "La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas", en MÉRIDA, Rafael M. (ed.)(2002). *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria.

DERRIDA, Jacques (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

FERRÚS ANTÓN, Beatriz (2007). "¿Por qué necesitamos una pedagogía queer?". *La Vanguardia* (5-9-2007).

GRUEN, Lori (2012). "The Moral Status of Animals", Accessed July 2013, in ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), at <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-animal/>

HARAWAY, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women*. New York, Routledge.  
-- (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

HARDY, Thomas (1994; first edition 1891). *Tess of the D'Urbervilles*. London: Penguin.

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

--(2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón: Ellago.

LAQUEUR, Thomas (1994; first edition 1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.

LEISHMAN, June L and & Cathy Di Domenico (2009). "Women: Madness, Witchcraft and the Evil Subjective" (presented at 1<sup>st</sup> Global Conference: Evil, Women and the Feminine, in Budapest, May 2009), Accessed May 2013, *Inter-Disciplinary.net*, at <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/04/ewf1leishmandidomenico1.pdf>

LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert (1940). "Logos". *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Available online at LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert (1940). "Logos", Accessed July 2013, *Perseus Digital Library*, at <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dlo%2Fgos>

MARTIN, David S (2012). "Rape victims say military labels them 'crazy'", Accessed May 2012, *CNN.com*, at <http://edition.cnn.com/2012/04/14/health/military-sexual-assaults-personality-disorder/index.html>

Merriam-Webster. "Language", Accessed July 2013, *Merriam-Webster.com*, at <http://www.merriam-webster.com/dictionary/language>

--. "Reason", Accessed July 2013, *Merriam-Webster.com*, at <http://www.merriam-webster.com/dictionary/reason>

NAGEL, Thomas (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (Oct. 1974).

PERKINS GILMAN, Charlotte (1982). "The Yellow Wallpaper", Accessed May 2013, *U.S. National Library of Medicine*, at <http://www.nlm.nih.gov/literatureofprescription/exhibitionAssets/digitalDocs/The-Yellow-Wall-Paper.pdf> . First published in *The New England Magazine*, January 1892 edition.

RAHE, Paul Anthony (1994). *Republics Ancient and Modern, vol 1*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

RIPA, Yannick (1990). *Women and Madness: The Incarceration of Women in Nineteenth-Century France*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SEDGWICK, Eve (1993). "(A)queer y ahora", in MÉRIDA, Rafael M (2002). *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2002; excerpt of text first published in 1999). "¿Puede hablar la subalterna?". *Asparkía: investigació feminista*, 13.

TORRAS, Meri (2005). "Las apostillas al cuerpo: un ámbito de debates feministas" (Conferencia inédita). Barcelona.

--(2007). "El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia". En TORRAS, Meri (ed.) *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad I*. Barcelona: UAB.

WILCE, James M (2004). "Language and Madness". In DURANTE, Allessando (ed.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell.

WOLF, Naomi (2002; first edition 1991). *The Beauty Myth*. New York: Harper Perennia.



# **NUEVOS (DES)ENFOQUES MATERIALISTAS: UNA MIRADA FEMINISTA EN TORNO A LA INTERDEPENDENCIA DE LAS PRODUCCIONES**

Andrea Corrales Devesa

## **Resumen:**

Las aproximaciones que los feminismos contemporáneos están haciendo alrededor de la cuestión de la gestión de la materialidad de la existencia conexas con urgencias metodológicas fundamentales en el terreno de la producción y gestión de bienes intangibles. Aproximaciones que devienen de los procesos de crítica al esencialismo propio de la modernidad y de sus raíces coloniales, donde poner el cuerpo en el centro ha sido crucial. El presente texto aborda de forma rizomática la problemática del nombre y de la autoría ante un nuevo prisma político basado en procesos de producción materiales e interconectados.

## **Palabras clave:**

Feminismos, postmodernidad, cuerpo, economías feministas, autoría, bienes intangibles, materialismo.

## **Abstract:**

Contemporary feminists approaches to the management of the materiality of the existence are in connexion with the methodological urgencies that are essential in the field of the management of intangible goods. Approaches that came from the critical processes of Modernity's essentialism and his colonial heritage: critical processes where the body has been the key. The present paper makes an rizomatical approach to the authorship problematics facing a new political context based on material and interconnected processes of production.

## **Key words:**

Feminisms, postmodernism, body, feminist economies, Authorship, immaterial goods, materialism

Recibido: 18/10/2015

Aceptado: 28/11/2015

\*una nota sobre el citado

En este texto hay más voces de las que se pueden llegar a imaginar, y por supuesto, más de las que se pueden llegar a citar. En un modesto intento por honrar aquellas *singularidades solitarias*<sup>1</sup> imprescindibles se ha establecido el sistema de citado estilo Harvard-APA (a petición de la presente revista) cuando las palabras sean exactas a las de otra publicación. Asimismo, se hará referencia entre corchetes a aquellos cuerpos imprescindibles para determinados conceptos que requieren situarse en los mismos (no en un ánimo propietario si no en un gusto por *situar* [Harding] los conceptos en el tiempo y en el espacio). Por último, se utilizarán los pies de página para dar una explicación más exhaustiva de determinados conceptos o ideas (en el caso de ser requerida/deseada). Sirva esta introducción como parte de la problemática planteada en el presente texto y, a la vez, como forma de honrar el vacío, aquellos cuerpos invisibles de la academia que quedan sepultados bajo la tiranía obligatoria de la autoría.

\*\*\*

*El sentido de estas páginas es en plural: intentan recoger inteligencia colectiva y aportar a procesos comunes de lucha. Pero detrás del hilo de palabras, que es este preciso y no otro posible, hay una vida sostenida, un bien-estar encarnado. Lo que hay en singular se lo deben estas páginas, con diversa intensidad y de distintas formas, a mucha gente. Ojalá os sintáis reconocidas, de alguna manera presentes y vivas.*

Amaia Pérez Orozco. *Subversión feminista de la economía*.

El feminismo se ha caracterizado, desde sus últimas olas y resacas varias, por ser un movimiento de movimientos, es decir, por haber incluido como parte de *sí* varias capas de experiencia. Desde los análisis post modernos, donde el sujeto (del feminismo) se lleva a la crítica en su condición de esencia, comienza un trepidante camino por la difusión y delineación de su propio sujeto y estrategias en el mundo contemporáneo: un mundo caracterizado por la sobremodernidad y la hipervisibilidad [Augé].

No existe un tiempo lineal donde las épocas o las *olas* comiencen y terminen, de

---

<sup>1</sup>"El enunciado es siempre colectivo, incluso cuando parece haber sido emitido por una singularidad solitaria" en DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix: *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1980

forma ordenada y sospechosamente visible, delineable, categorizable. La realidad se parece mucho más al proceso de formación de las olas del mar desde la matemática, que a nuestro gusto por una lectura aplanada y achorizada de la historia: muy útil para contar pero muy torpe para parecerse a los procesos de producción reales del presente que habitamos. De la misma manera, la formación de los *topos* que nos son comunes en el pensamiento tienen también estas cualidades abruptas, tridimensionales y estratadas de las olas, aunque les pese a historiador\*s y archivistas.

La producción crítica que ha devenido de los diferentes cruces entre la filosofía posmoderna y los feminismos ha sido de la misma forma, abrupta, generando diferentes picos de producción que se levantan sobre las bases de un *continuum* activista e intelectual repleto de contradicciones y micro historias de vida y de muerte. Sin duda, los feminismos post sesentas han *in-corporado* una crítica al totalitarismo, o al menos, una cierta sospecha. Totalitarismos como es la idea del sujeto como un total, un ente compuesto pero indivisible, de una serie de características y opresiones. La forma en la que el sujeto se ha enfrentado a la sociedad ha sido, de esta forma, totalitaria a su vez. Pensar que existe un sujeto autónomo que dialoga con la sociedad, 'influyéndose' de forma unidireccional, es una forma un tanto totalitaria de aprehender las diferentes realidades de los cuerpos y de los cuerpos en relación con otros cuerpos.

Esta misma perspectiva ha inundado de forma crítica gran parte de los feminismos contemporáneos, reorganizando y sacando a flote diferentes entidades, mitologías, estrategias y focos anteriormente sepultadas bajo la capa del esencialismo totalitario: *la mujer*, su esencia, sus necesidades, su representación.

Ahogados ya pues los procesos de politización de las representaciones identitarias tras un largo camino desde los 60's hasta la actualidad, los feminismos contemporáneos han puesto sobre la mesa la materialidad de la existencia: si bien el sujeto de la modernidad (ese sujeto de la autonomía Kantiana, que solo puede serlo en tanto que es propietario [Locke/Garcés]) que es el sujeto de derecho -que deviene de una lógica binaria unidireccional de la construcción de la legalidad colonial, eurocentrada- ha sido *descubierto* como ese "contratante" que el contrato social *tiene por fin conservar su vida* (Rosseau, 1762: 33), en tanto que motor de una sociedad construida bajo los pilares del genocidio colonial y patriarcal. Ése sujeto de derecho es aquel al que se invoca en los diferentes movimientos 'emancipatorios', como sin duda ha sido el feminismo blanco desde su aparición en la modernidad temprana. Es por ello que, en este nuevo ciclo histórico, los feminismos han dejado de lado la mistificación de este sujeto (cuyas cualidades han sido esencializadas) para pasar a la comprensión del mismo más allá de su 'simbolismo', o más bien, más acá de su representación: esto es, *poner la vida en el centro* (Pérez Orozco, 2015:4 )entendida ésta más allá de su construcción simbólica (como podría ser

entendida desde la perspectiva de un *pro-life*), entendida entonces desde los cuerpos (humanos y no humanos) en toda su materialidad.

Cuando hablamos de constructivismo todavía no entendemos que estamos hablando de una posición hegemónica en el pensamiento desde los años 30's [De Landa]. Recuperando las aportaciones del formalismo ruso alrededor de la segunda mitad del siglo, observamos la perspectiva abstracta de los orígenes de lo que en adelante se ha ido instituyendo como las bases de nuestro pensamiento contemporáneo, dónde el lenguaje va a ser la cuestión fundamental para acercarnos a la realidad. El estructuralismo sin ir más lejos, ha sido -desde los procesos de expansión colonial- una base epistemológica que se ha *in-corporado* como un *desde donde* [Harding] muy universalizado, cosa que el postestructuralismo no ha llegado a desprenderse apenas una pizca. Los feminismos postmodernos y sus primos, como la teoría *queer*, han partido de la misma base constructivista, alineada con el idealismo hegeliano propio del encumbramiento del sujeto Kantiano, un sujeto erigido en el subidón de la europa colonial, sin duda, *un sujeto para una economía* (Corrales Devesa, 2015:15)

Este tipo de perspectivas constructivistas sin duda tienen un correlato en el plano del activismo, así como en el de la producción artística de resistencia, movida especialmente por el eje de las políticas de la representación y su función como 'constructor' de la realidad. Desde una idea un tanto estrábica de la teoría de la performatividad, productor\*s culturales y en general activistas hemos librado una guerra por *el significado*; se ha entendido que hay una producción de subjetividad que es la que permite el mundo tal y como es, así como tal y como podría ser.

Sin embargo, hemos tenido que vivir la caída en picado a las entrañas de la vulnerabilidad para darnos cuenta de la importancia de la materialidad/la vida, para *in-corporar* un más allá de nuestra conciencia y un más allá de nuestro diccionario: nos hemos visto forzad\*s a *desandrocentrizar* nuestra experiencia de lo material y de los cuerpos -entendiéndolos en términos de interdependencia- desde que hemos dejado de poder permitirnos la autonomía que el capitalismo nos prometía. Nuevas formas de organización y de enunciación política -y, por ello, nuevas formas de entender lo político- han emergido de este aterrizaje forzoso, del cual los feminismos han sido particularmente sensibles a la hora de articularse con estas resonancias y reorganizar sus fuerzas alrededor del cuerpo, más allá de la ilusión constructivista, es decir, más acá del determinismo pedagógico, comprendiendo que *el cuerpo no acaba donde la piel dice basta* (Corrales Devesa, 2015:35), de la misma forma que el cuerpo no es solo aquel que llamamos humano, sino, también, todos aquellos cuerpos cuya fuerza de trabajo es necesaria para que un cuerpo pueda seguir viviendo.

Paradójicamente, ha sido desde el postporno (una práctica que se presenta

profundamente enraizada en estas resistencias culturales alrededor de la crítica de la producción de significado, en el seno del constructivismo radical) uno de los lugares desde dónde se han empezado a plantear la cuestión de los procesos de producción de las propias imágenes. En el postporno, la crítica al porno 'mainstream' por "su representación incompleta y utilitaria de la sexualidad de la mujer" (Egaña: 2011:1) es un claro ejemplo de la idea de pedagogía que deviene del constructivismo social propio de las décadas de los 60's y 70's (y en sus correspondientes feminismos) donde se entiende de base que "sólo la educación es capaz de salvar a nuestras sociedades de posible colapso, violenta o gradual" (Piaget, 1934). La educación y sus instituciones (la escuela, la televisión, el cine, la familia, etc.) ha funcionado como una especie de 'pasaporte' europeizante, algo así como un signo de buena salud democrática, y en base a ello se producen nuevos movimientos coloniales, naturalmente. Sin embargo, hay algo más profundo que tiene que ver con el control del devenir, con la esperanza de poder determinar el futuro de la sociedad con un cóctel ideológico a través de acciones/pensamientos/imágenes pedagógicas: pensar que si A entonces B [Aristóteles]. La idea de educación se apoya sin duda en esta base que, junto al historicismo y sus miserias, han creado un relato causal en pos del paraíso determinista del control del futuro. " Si les enseñas A entonces B", nuestro cotidiano está plagado de este tipo de mitologías que disciplinan nuestra percepción y nuestros relatos comunes en las bases de la educación, generando un universo que permite la confianza en la lógica binaria del comportamiento de los cuerpos (tanto cuerpos individuales como comunes), esto es, un nuevo esencialismo constructivista.

Se dice que una sociedad sin educación es una sociedad sin futuro; es por ello que el dominio de la producción de estas pedagogías implica, según esta forma de entender, el dominio del devenir común. Que el porno ha sido y sigue siendo una de las fuentes de producción de imágenes sobre las prácticas entendidas como 'sexuales' (y que en tanto que ello reformulan el propio significado de lo que es comúnmente entendido como sexo) es un hecho. Sin embargo, plantear que el porno es el producto alienado de las condiciones de producción necesarias para que éste sea realizado (como en cualquier otro género cinematográfico) es sin duda un problema claro de fricción epistémica y de estrabismo analítico<sup>2</sup>. El porno, como ninguna imagen, termina donde se cierra el plano. Por ello su análisis (o sus estrategias políticas) no debería quedarse en su mero contenido, donde creemos que se haya el significado.

Los análisis del porno son, en este sentido, un vórtice interesante para comprender esta cuestión, ya que por un lado, parten de una base que asume en sus

---

<sup>2</sup> Expresión resignificada de lo que Antonella Picchio denominaba 'estrabismo productivista': una metáfora desde los aparatos de visión acerca de la imposibilidad de la economía capitalista de percibir de forma integral el ejercicio de la vida.

prácticas el idealismo propio a su vez que es imposible evitar incorporar en los análisis los procesos de producción de las propias imágenes, es decir, entender las imágenes desde su materialidad.

“Ante la aparición de la ‘guerra del porno’ que generó una brecha en el movimiento feminista, muchos libros y artículos han sido escritos para explorar las formas en las que la pornografía, en tanto que régimen de representación, construye significado. Academic\*s han analizado las revistas porno comerciales, las stag movies, la pornografía gay y lesbica y el porno infantil, atendiendo especialmente a la forma en la que el texto no es simplemente un vehículo para la diseminación ideológica sino un complejo producto cultural, en sí mismo. Pero, así como he argumentado en este capítulo, cualquier intento serio de entender la pornografía debe ir más allá de los análisis basados en la textualidad para incluir investigaciones en las condiciones socio-económicas de la producción pornográfica [...]

La pornografía es comúnmente confundida con aquello referido a ‘la fantasía’, como si las imágenes simplemente aparecieran del vacío y hubieran sido producidas en las mentes de los consumidores. Lo que se olvida desde esta perspectiva es el análisis del trabajo en la industria, situada concretamente en el mundo del capitalismo. Porque los métodos de financiamiento afectarán definitivamente a la naturaleza del contenido de la pornografía, es un error asumir que el análisis textual puede hacerse separado del análisis de las realidades económicas de la producción pornográfica” (Dines, Gensen, Russo, 1998: 61-63).

Eventos como la Muestra Marrana<sup>3</sup> incorporan estas críticas, no aceptando producciones que no hayan sido DIY (Do It Yourself \* Hazlo Tú Mismx), es decir, no aceptando productoras, donde las condiciones laborales, de procesos, de tiempos, de corporalidades, etc. son muy específicas y coordinadas con la hegemonía económica. Además se genera un contra-archivo que parte de la materialidad de la existencia, demostrando que no sólo l\*s abolicionistas tienen una palabra sobre esto: siempre hay una opción que no es la prohibición, si no la proliferación de propuestas creativas desde diferentes ejes de autonomía en relación constante.

---

<sup>3</sup> “La Muestra Marrana no es una muestra de porno convencional. Las películas seleccionadas no pertenecen casi ninguna al ámbito mainstream/comercial y tampoco reproducen los códigos tan limitados de las sexualidades heteronormativas. Pretendemos mostrar la multiplicidad de las sexualidades y las prácticas y los motivos por los que muchas de ellas son marginalizadas o estigmatizadas. Ven a expandir tu cuerpo y tu mente. Ven a descubrir que otro porno SÍ es posible” – en <http://muestramarrana.org/acerca-de/>

El ejemplo del postporno nos da un claro apunte sobre las nuevas perspectivas y retos desde los feminismos: no alienar el contenido (producto) con sus procesos de producción. En este caso, no separar las imágenes ya no de los que van a generar (como hemos dicho, la proyección determinista de un futuro 'construido' por estas imágenes/operaciones de significación) sino de qué tipo de procesos y economías producen los universos de posibilidad de estas imágenes -es este caso, pornográficas- y no al revés. Este nuevo cambio de paradigma va en paralelo a los procesos de empoderamiento de diferentes cuerpos y de su creciente politización en el último ciclo de revueltas que emergen de forma visible alrededor del *fenómeno* [Kant] de las plazas en 2011, lo cual significa simultáneamente que el significado de lo político se ha dilatado, cubriendo mucho más territorio y capas de la vida del cuerpo social, permitiendo a su vez la politización de la subsistencia en sí misma: la politización de la reproducción de la vida y la crítica del pensamiento productivista – capitalista. Hoy no podemos leer más a Marx sin pensar en las condiciones de producción (edición, condiciones de extracción del papel utilizado, relaciones laborales y cuestiones relacionadas con la autoría, etc.) que han permitido que estas palabras lleguen a mí, en toda su materialidad.

La materialidad se describe tradicionalmente como aquello que es físico, aquello opuesto a lo abstracto. Se ha definido de esta forma y a partir de esta oposición que se desprende de las metodologías historicistas clásicas [materia Vs espíritu] gran parte de las lecturas sobre la historia de la filosofía: un continuo Platón contra Aristóteles, metafísica contra lógica. No es tarea mía aquí argumentar cuán poco de 'verdad' contienen las realidades categóricas propias de la abstracción de los discursos, es decir, cuán poco de *real* se desprende de la lógica binaria<sup>4</sup>. Sin embargo podemos enunciar sin temor que los cuerpos contienen varias capas de realidad material, o también, que la materialidad no está situada de manera exclusiva en las capas visibles de los cuerpos. Es una evidencia que el cuerpo de un árbol -por poner un ejemplo recurrente- se compone de varios estratos de realidad: desde su semilla que contiene la información de lo que potencialmente el árbol podría llegar a ser hasta el aroma de sus flores que, aunque invisible, forma parte/es en sí mismo el cuerpo del árbol *per se*. La materialidad de las cosas que percibimos/conceptualizamos/experimentamos como tal no acaba dónde termina la visibilidad de aquello que estamos *percibiendo*, o nombrando. La materialidad entonces de las producciones humanas, de la misma forma, contienen un espectro

---

<sup>4</sup> "La noción milenaria del binarismo de género, que es claramente ideológica y no corresponde a la realidad objetiva, debe sustituirse por un no-binarismo realista, que puede expresarse como conjuntos difusos de género, formados por afirmaciones personales de identidades difusas. Una identidad difusa no se define por un sí o no, sino por un más o menos, desarrollado según una lógica informal o difusa" Presentación del colectivo granadino Conjuntos Difusos: Grupo de debate sobre lo no binario [ON LINE] <http://conjuntosdifusos.blogspot.com.es/>

de materialidades en diferentes planos de realidad que constituyen en un presente que reverbera pasado y futuro, el cuerpo en toda su extensión.

Si bien la cuestión del espectro material de los discursos está siendo revisada desde una perspectiva neo marxista [Cloud], de la misma forma se está haciendo una aproximación también hacia cómo las condiciones materiales de la escritura afectan o interfieren [o, por qué no, colaboran] en el proceso cognitivo de la escritura [Haas], así como las consecuencias materiales de sus usos [Krippendorff]. Judith Butler ha abordado esta cuestión en distintas ocasiones, especialmente en *Cuerpos que importan*, dónde no pasa por alto la cualidad material de los discursos, así como de los procesos de producción materiales de aquello que llamamos simbólico. Sin embargo, la perspectiva hegemónica del constructivismo produce un acercamiento al lenguaje desde la abstracción. Siguiendo a Foucault, hasta finales del siglo XVI la forma en la que los cuerpos se relacionaban con la palabra era de corte material, a la vez que paradójicamente espiritual (la palabra *contenía* la verdad que enunciaba, de ahí la hermenéutica como práctica clave durante estos siglos), se produce alrededor del siglo XVII un cambio en las formas de experiencia de la verdad, pasando de esta relación de analogía al de diferencia. La base -o, digamos, el pico de producción más acusado- será la crítica cartesiana, contextualizada por supuesto en la Francia de expansión colonial y su paralelo proceso de crecimiento urbano -iniciado por la invención de la máquina de vapor/carbón y cuerpos esclavos como motor de las sociedades occidentales-, que propició una subjetividad individualista y abstracta respecto al cuerpo/yo. La invención de la guillotina a finales del siglo XVIII contextualiza a la perfección el desarrollo de la crítica de Descartes y la producción de verdad a través de la diferencia: pues con la guillotina se rompe la analogía entre crimen-castigo, nos encontramos ante un ejercicio performativo, dónde no puede haber más cuerpo, desplazado de este, en relación abstracta con sus propias funciones de vida y muerte<sup>5</sup>.

Del episteme clásico de la semejanza al episteme renacentista de la diferencia se conforma el caldo de cultivo necesario, la red de voces y acontecimientos necesarios para la autonomía Kantiana, desarrollada a finales del siglo XVIII.

“En los siglos XVII y XVIII la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se había disuelto en el funcionamiento de la representación; todo lenguaje valía como discurso. El arte del lenguaje era una manera de “hacer un signo” -significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en torno a ella: así, pues, un arte de nombrar y después, por una duplicación demostrativa y decorativa a la vez, de captar este nombre, de encerrarlo y guardarlo, de designarlo a su

---

<sup>5</sup> Imprescindibles las clases de Paul. B. Preciado, en PEI bienio 2014-2015.



vez con otros nombres que eran su presencia diferida, el signo segundo, la figura, el aparato retórico" (Foucault, 2009:43)

¿Qué es el nombre, la autoría, si no es esa *presencia diferida*? ¿esa escritura performativa, ese registro de que una vez hubo un cuerpo dónde ahora sólo hay un signo? De la misma forma que la guillotina significa la ruptura de analogía inscrita en el cuerpo entre el crimen y el castigo, el nombre es la ruptura de la analogía entre la producción y sus procesos, relacionado como es obvio con un cambio de paradigma epistemológico que incluye, naturalmente, las diferentes economías de la época.

La Historia del Arte (como la historia de las ciencias naturales, siguiendo a Foucault), se va a marcar por este signo segundo, el nombre como signo referido a una fidelidad a sí mismo, que sólo es posible en un régimen epistémico de la diferencia, dónde las cosas son lo que son en base a no ser otro<sup>6</sup>. Y esta diferencia produce una relación abstracta con la materialidad de las cosas -como es claro en ejemplo de la imprenta- porque la similitud se encuentra en la sustancia, pero la diferencia es una relación conceptual, ideológica.

No es de extrañar por eso que ante la 'crisis del capitalismo' (esto es, el gobierno de la virtualidad máxima, del imperio del líquido, de la abstracción de los recursos y los vínculos que es el dinero) se estén desarrollando nuevas teorías materialistas que quieran reorganizar el mundo en otro tipo de bases: propuestas como the OOO [*Object-Oriented Ontology*]<sup>7</sup>, *Thing Theory* o the *Action-Network Theory* [Latour, Callon, Law] están poniendo sobre la mesa el cuerpo (humano y no humano) de las cosas, más acá de la lectura abstracta-nominal-de la diferencia clásica, radicalizada en los procesos formalistas durante los 30's, estructuralistas durante los 50's, postestructuralistas en los 70's y constructivistas radicales en los 90's que, como vemos, comparte una raíz epistemológica con las bases de la construcción del Estado Moderno que caracterizó la nueva mirada científica de la modernidad colonial desde el paradigma de la diferencia, la yuxtaposición, la línea, el contorno: ficciones que creen ser capaces de modelar un cuerpo.

*El cuerpo* es, pues, el vórtice donde convergen los feminismos desde diferentes aproximaciones y metáforas. Sin lugar a dudas, el cuerpo (humano) es aquello que

<sup>6</sup> "Es un habito frecuente, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aún en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto solo una de las dos" DESCARTES, René (1963) *Oeuvres philosophiques*, París, T.I, p.77 (citado en FOUCAULT, Michel (2009) Op.cit. pp.57 y 58).

<sup>7</sup> Imprescindible HARMAN, Graham (2013) "Además opino que el materialismo debe ser destruído", última revisión 16 de Octubre de 2015, COCOMpress, en [http://cocompress.com/files/gimms/Graham%20Harman\\_Ademas\\_opino\\_que\\_el\\_materialismo\\_debe\\_ser\\_destruido%5Bcocompress%5D.pdf](http://cocompress.com/files/gimms/Graham%20Harman_Ademas_opino_que_el_materialismo_debe_ser_destruido%5Bcocompress%5D.pdf)

funciona como vórtice en sí mismo donde otros cuerpos (no humanos) confluyen: el agua que lo hidrata, el oxígeno que exige, los deshechos que genera, el impacto bidireccional en/del el ecosistema que habita, etc. No es por ello de extrañar que los feminismos, en tanto que han trabajado históricamente muy cerca de este *campo de batalla* [Kruger], estén funcionando como catalizador de estas nuevas perspectivas que ponen la gestión de los cuerpos (humanos y no humanos) en el centro, como agentes y no como *simplemente los infelices portadores de una proyección simbólica* (Latour, 2005: 26).

Poner el/los cuerpo[s] en el centro de lo político implica, pues, entender su gestión como la columna vertebral del despliegue del poder. *El poder reside en las infraestructuras del mundo* (Comité Invisible, 2015:89) y, así, cobran *sentido* [dirección] los movimientos que están alineando los feminismos con una postura más centrada en esta gestión de lo material y lo que hay de político en este movimiento en sí mismo.

Desde las economías feministas se ha nombrado como el *conflicto capital-vida* (Pérez Orozco, 2014: 105 - 139) la puesta en cuestión de las dinámicas extractivistas, acumulativistas y propietarias del capitalismo, atendiendo especialmente sobre cuales son las condiciones de posibilidad de la *vida\** y el carácter de necesaria invisibilidad de *los cuerpos feminizados por el capitalismo*<sup>8</sup> para el desarrollo de las formas de vida y muerte donde el capital es el eje central las economías (economías de lo visible, de lo social, legal, moral, etc.) El *conflicto capital-vida* establece, de forma dialéctica, una problemática situada entre la abstracción/representación y *los cuerpos* que, como hemos visto, conecta con los paradigmas conceptuales científicistas categóricos desarrollados en los siglos de expansión colonial y a cuyas

---

<sup>8</sup> "Hablaré de *las mujeres* como categoría de opresión relacionada con el binarismo jerárquico que comprende las categorías hombre/mujer, blanco/racializado, norte/sur, cis/trans, nacional/inmigrante, etc. No tanto en relación con una esencia *femenina* claramente ficcional, sino más bien como una forma de hacer referencia a todos esos cuerpos feminizados por el capitalismo [el esclavo, el chapero, la puta, el inmigrante, la sidoso, el trans... son *las mujeres*] que viven, siguiendo a Federici, "una forma particular de opresión". Entendemos que las categorías binarias con las que se genera el entramado jerárquico de las sociedades heteropatriarcales y las identidades que emanan de ellas pueden funcionar como agenciamiento y empoderamiento a través de la visibilización de las realidades subalternas [en un determinado contexto de luchas basadas en la visibilidad y en el terreno de la demanda de derechos], pero no iré más allá de usarlas como categorías de subversión política y de insurrección semántica. Es por ello que, en adelante, escribiré *las mujeres* en cursiva y con el *background* que enuncio aquí, ya que no reconozco tal identidad fuera de la opresión jerárquica binaria y ficcional o, paralelamente, su utilización como herramienta política en el terreno de las políticas de visibilidad pro derechos, evitando así por todos los medios la naturalización de la opresión y de sus roles, descentrando por multiplicación este significativo vacío que es la identidad de género" en CORRALES DEVESA, Andrea (2015) *Mi cuerpo, topía difusa*. Trabajo final de Máster en Estudios museísticos y Teoría crítica. Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) / Programa de Estudios Independientes (MACBA).

lógicas se debe. Es decir, el capital es una abstracción cuyos *artefactos* establecen una realidad material. Se opone de esta forma a la dimensión física de los cuerpos que conviven en un plano de existencia donde los cuidados *realmente* están en el centro<sup>9</sup>. Es por ello que cabe pensar que descentrar el capital significaría por ello reorganizar la realidad en función de las materialidades.

Una propuesta que converge con esta perspectiva es sin duda la Vaga de Totes (\*la huelga de todas): La Vaga de Totes es una propuesta que surge en 2014 a través de diferentes agrupaciones asambleadas en el contexto del feminismo barcelonés, y que además de la huelga prevista han sido coordinadas diferentes actividades tanto de acción directa como de trabajo continuado de base en los barrios. Su historia conexas con las críticas marxistas y del feminismo autónomo italiano de los setentas, cuya cabeza más visible fue Maria Rosa della Costa, y donde ya entonces se entendía que el trabajo de los cuidados, aquellos que sostienen la vida, no se pueden parar, pues la vida no se puede parar. El punto entonces estribaba en cómo hacer de la vida (pues al final es de lo que se trata) un lugar de mayor igualdad de acceso a ella. La propuesta de la Vaga de Totes, en tanto que paradoja política<sup>10</sup>, en tanto que ejercicio de extrañamiento [Situacionista], evidencia las condiciones de visualidad dominantes a través de un "acontecimiento" (Arendt, 2008: 15) -rompiendo con la lógica representacional/ abstracta- y permiten percibir ese *continuum* invisible que sostiene la producción que tanta 'riqueza' permite: esto es, construir otro régimen de prácticas de la vida, que permitan señalar la materialidad de esa "precondición" (Davis, 2014:231), de ese espacio vacío / no productivo, donde la producción y el valor *se dan*. La pregunta pertinente aquí sería cuáles son los cuerpos que *lo dan*.

"Todos desarrollamos continuamente, con nuestras personas y nuestras relaciones, una cantidad de servicios que los señores de la tierra no nos reconocen y se obstinan en no llamar "trabajo", porque en otro caso se verían obligados a admitir que por todas estas cosas nos corresponde una renta" (Ming, 2009: 107)

La Vaga de Totes es, pues, una experiencia de vida que mediante el señalamiento de esos vínculos y prácticas de dependencia que absolutamente todos los cuerpos necesitan y *desesitan*<sup>11</sup>, evidencian que no existe ese vacío, ese lugar de

<sup>9</sup> Que la narrativa hegemónica sea el capital en el centro no quiere decir que no haya una realidad, y es que cada día comemos.

<sup>10</sup> "Hablamos de la huelga de cuidados sobretodo como una provocación, uniendo dos palabras aparentemente contradictorias" (VARA, 2006: 126).

<sup>11</sup> Amaia Pérez Orozco habla de "desesidades", una palabra inventada producto de la

"improductividad" que desde el capitalismo se percibe como una *precondición*, un espacio deshabitado donde "lo importante", *los fenómenos* [Kant] entendidos desde el ideal de autonomía, tienen lugar.

La importancia de lo que de esta propuesta se desprende es sin duda un foco hacia la materialidad de la vida y los procesos que son necesarios para la misma: la vaga de totes pone en el centro las condiciones económicas que permiten que las diferentes producciones -incluidas las imágenes- sean posibles. *La vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida [...]*, y este cuidado es, sin duda, *siempre en común* (Pérez Orozco, 2015: 6-7). La dimensión común de las propuestas feministas contemporáneas que conexionan con estas formas materialistas de comprender lo real es clave, pero más clave es redefinir ahora lo que entendemos por común<sup>12</sup> fuera de los paradigmas coloniales que sitúan el cuerpo humano de forma autónoma al resto de cuerpos terrestres.

Y es que hay algo que está teniendo que ver con la materialidad de la existencia. *El poder reside en las infraestructuras de este mundo*, dice el Comité Invisible, y lo dice junto a las luchas de las ZAD, los movimientos contra el TAV, la MAT y tantas otras. Hemos mantenido la ficción colectiva de que el poder sigue teniendo la figura soberana: los políticos, los empresarios, los patrones. Poderes de otro tiempo. Nos mantuvimos en esa ficción atropocéntrica, dónde todo estaba construido a través del lenguaje, a escala de nuestro cuerpo, a imagen y semejanza de nuestra sintaxis. Sin embargo, el poder, aquello que determina las condiciones materiales de la vida, las condiciones de percepción, de subjetivación y demás procesos, se encuentra lejos de esta ilusión de similitud.

Pero, esto no quiere decir que el cuerpo no esté ahí, sólo que nos hemos

---

imposibilidad de desvincular el campo de las necesidades con el de los deseos: campos que no deberían establecerse en régimen jerárquico-moral. "En estas páginas usamos la palabra desesidad como un atajo para poder hablar de aquello que hace que la vida valga la pena [...] sin resolver antes el enredo que subyace a esas dos alertas y que, creemos, está muy vinculado a la dicotomía deseo/necesidad en la cual tendemos a entraparnos. Esta dicotomía es propia de una epistemología heteropatriarcal y va ligada a las de producción/reproducción y crecimiento/estancamiento. Acorde con esta comprensión binaria, la necesidad se vincula a los requerimientos fisiológicos que nos permiten sobrevivir, entendiéndolo que a partir de eso vivimos, es decir, deseamos, siendo el deseo lo propiamente humano. Este esquema valorativo subyace a la deificación de la producción, que se supone colma deseos mientras que la reproducción satisface necesidades" (Pérez Orozco, 2014: 231).

<sup>12</sup> Ya antes de que este concepto explotara en el campo de la política macro y sus mitologías, para abordar el común habrían hecho falta unas cuantas tesis doctorales para apenas acercarnos a la dedicación que se merece. Es por ello que sólo me interesa aquí apuntar de manera tentativa el carácter androcéntrico que hasta ahora ha caracterizado lo común en el contexto europeo desde la modernidad y cuya perspectiva parece estar desestabilizándose desde hace unos años.

equivocado de acera: el cuerpo es también una infraestructura que está en manos de los *organizadores* (Invisible, 2015) la zonificación de las ciudades en nada se diferencia de la zonificación de nuestros cuerpos: zonas del cuerpo para la reproducción, zonas de la ciudad para el ocio, zonas del cuerpo para el trabajo, zonas de la ciudad para el consumo, zonas del cuerpo para la sexualidad, zonas de la ciudad para la economía. Todas ellas guardadas con el mismo cielo.

Es importante entender este pequeño detalle: nuestro cuerpo forma parte de la materia terrestre, y en este sentido, en nada se diferencia de otros cuerpos terrestres como la arena, los árboles o las montañas: Pensar en términos de autonomía una montaña es un delirio, y de la misma forma el cuerpo en nada puede acercarse a esta idea. Tal vez un sujeto sí pueda ser autónomo, en tanto que ambas abstracciones se alejan de la materialidad de lo real. En el fondo, ese poder que reside en las infraestructuras es un poder que descansa por ello en la gestión de la materialidad de la existencia, de los cuerpos terrestres, y nuestro cuerpo es uno de los más preciados (tal vez después del petróleo y del coltán).

\*

A *la luz*<sup>13</sup> de lo arriba expuesto, podemos situar la gestión de la materialidad de la existencia y *los cuerpos* (humanos y no humanos) como el *topos* donde se despliega el poder, y es por ello que los feminismos están proponiendo desde las economías feministas y otras propuestas de carácter político, esta cuestión como fundamental. El vórtice a través del que se ha llegado a este estadio es sin duda la cercanía que los feminismos han mantenido con el cuerpo, históricamente en tensión con cuestiones que tienen que ver con la representación: el lenguaje, las imágenes, los censos, los estudios científicos, etc. Pensar en lo material implica pensar en las condiciones de posibilidad de esta materia, y por ello no podemos alienar los productos de su correspondiente producción. En este sentido, comprendemos que *los cuerpos* implican una serie de capas diferentes, visibles e invisibles, que corresponden no sólo con su *presencia* física, sino también con sus diferentes estadios pasados y futuros, sus estratos en los niveles representacionales y por supuesto el trabajo que otros cuerpos (humanos y no humanos) están generando, en común y de una forma intertemporal, para dar las condiciones de posibilidad (indeterminadas, por cierto) del propio cuerpo y sus producciones. Es decir, volviendo a mi libro de Marx, es un

---

<sup>13</sup> "La visibilidad no se refiere a una luz en general que vendría a iluminar objetos preexistentes, sino que está compuesta de líneas de luz que forman figuras variables y propias de tal o cual dispositivo. A cada dispositivo le corresponde su propio régimen de luz, la manera en que ésta le golpea, se difumina y se difunde, distribuyendo visibilidad e invisibilidad, haciendo surgir o desaparecer objetos que no pueden existir sin ella" (Deleuze, Tiquq, 2012 :11)

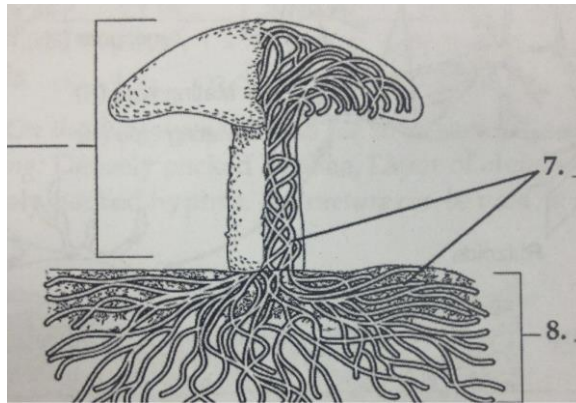
hecho que el libro, el cuerpo que es el libro, no es exclusivamente aquel que mi mano puede tocar. El cuerpo material que tengo entre mis manos *implica* (Garcés, 2014) a la biblioteca que me lo ha prestado, así como también implica otros cuerpos como los árboles de dónde se ha extraído la celulosa, l\*s trabajador\*s de la fábrica y un largo, indeterminable y anónimo etc.

Y lo hace de forma simultánea y física. El olor que se desprende de sus páginas (de la misma forma que las flores del árbol) contiene propiedades como cuerpo físico: porque se expanda más allá de los límites conceptuales de lo que hemos acordado en llamar como "libro", no quiere decir que no sea material, que no sea un cuerpo también, en términos de ensamblaje [Deleuze]. En este sentido, resulta problemático situar el centro de este cuerpo en uno solo de sus estratos, jerarquizar su 'naturaleza', proponer un actor como determinante, cuando ni siquiera sabemos cuantos actores están *formando parte*. Se trata de un proceso común donde una variedad difusa de cuerpos son implicados (y también están implicados) fuera de las lógicas de autonomía Kantiana, interconectadas a través de diferentes implicaciones que se solapan y forman microversos de producción, que viajan en el tiempo en cuatro dimensiones, que generan movimientos caóticos. Resulta por ello problemática la cuestión de la autoría desde esta perspectiva que venimos barajando, y es aquí donde voy a exponer la segunda parte de esta reflexión.

Siguiendo la metáfora del "ciudadano champiñón" (Pérez Orozco, 2015: 9) aquel que es independiente, que aparece listo, preparado, a mesa puesta, con la camisa planchada y el estómago lleno en la esfera de la producción dispuesto a generar beneficio; es decir, a robar del común la plusvalía que supone la invisibilidad de aquel trabajo que deviene de esta multidimensionalidad de toda producción. Este "ciudadano champiñón" probablemente ascienda más rápidamente en la empresa porque no tiene ninguna responsabilidad de cuidado a su cargo [Perez Orozco], muy común teniendo en cuenta las narrativas hegemónicas a partir de las que se establece el sesgo de género en la cadena de cuidados. Tal vez ascienda más rápido en la empresa porque su mujer se encarga de llenarle la barriga, y trabajador\*s en países explotados por occidente se encargan de producir la comida que su mujer procesará para él. También es cierto que este "ciudadano champiñón" podría tener más tiempo para escribir e investigar, o que trabajar en sus proyectos artísticos cuando se encuentra en el seno del privilegio heteropatriarcal, es decir, que posee acceso a las virtualidades y ficciones del capitalismo de olvido del vínculo: el dinero sería un ejemplo claro, pero también el género, la raza y las virtualidades físicas que se desprenden de estas categorías abstractas.

Se le llama "ciudadano champiñón" porque comúnmente conceptualizamos los champiñones como organismos que crecen en cualquier lugar sin ninguna razón y completamente aleatorios, sin un 'por qué': de esta forma, el "ciudadano

champiñón” es aquel que aparece sin más en el terreno de lo social, con todas sus necesidades cubiertas por otros, pero totalmente invisibilizadas. Sin embargo, muy al contrario de esta metáfora, los hongos son la externalización de un *continuum* de redes conectadas tridimensionalmente bajo tierra. De la misma forma que el *acontecimiento* arendtiano, el hongo *irrumpe el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios* (Arendt, 2008:15), cualidad que comparte con los procesos políticos y, en general, con los picos de producción de la vida, en tanto que *acontecimiento excepcional y discontinuo* (Garcés, 2013: 40): ambos -los acontecimientos políticos así como la irrupción de los champiñones- descansan sobre un *continuum* común transtemporal que el concepto de red ha quedado estrecho para nombrar, de modo que seguiremos la metáfora del champiñón y hablaremos de micelio.



El micelio se describe como la parte del hongo que se mantiene *vegetativo*, es decir, inmóvil. Sin embargo, el micelio puede crecer hasta más de 1mm por hora, por lo que posee cualidades como el movimiento, la expansión, la absorción de nutrientes, etc. Es, fuera de toda metáfora, una (re)presentación física de la idea de interdependencia<sup>14</sup>.

La interdependencia es pues un concepto clave a la hora de abordar la cuestión de la gestión de los bienes desde una perspectiva feminista. Abordada desde diferentes terrenos del pensamiento y desde diferentes agrupaciones políticas y movimientos sociales, es una forma de nombrar la naturaleza real de los cuerpos, que se enfrenta con la ficción capitalista neoliberal que la propiedad privada vertebraba. Las críticas desde las economías feministas exponen -como ya lo hicieron las feministas marxistas en los setentas- el trabajo invisible e impago que es necesario

<sup>14</sup> Imprescindible el trabajo de Julia Zabowska en 'Mycellium' y otras obras para poder comprender el impacto de este concepto en la sociología contemporánea y los nuevos materialismos [http://www.kk-eppstein.de/site/seiten/HBSE/2015/julia\\_zabowska.html](http://www.kk-eppstein.de/site/seiten/HBSE/2015/julia_zabowska.html)

para la producción en las formas de gobierno neoliberales, impuestas por defecto a los cuerpos feminizados por el capitalismo.

Esta puerta que nos brindan las nuevas perspectivas feministas que ponen la materialidad de la existencia en el centro permite una amplia mirada crítica hacia todos los nodos que componen las diferentes economías que se solapan y se engarzan (economías simbólicas, legales, pedagógicas, metafóricas, lingüísticas, etc.) segmentos ensamblados [Deleuze] de una realidad *común*. En este sentido, sería interesante remarcar la importancia de aplicar estas críticas a la gestión de la materialidad de las palabras, las ideas, las prácticas: es importante pues entender cuán materiales son los productos culturales, que sólo el recuerdo de los vínculos que los atraviesan en ese micelio común los aleja de convertirse en mercancía. La autoría, en este sentido, se alinea con las lógicas propietarias y patriarcales que estructuran las formas de gobierno del capitalismo neoliberal. Y como no podía ser de otra forma, operan simultáneamente en los diferentes estratos de lo real.

Si bien no podemos pensar en una montaña lejos de los procesos geológicos, climatológicos, sociales, etc. sin caer en el esencialismo estoico-aristotélico binario, que conduce hacia la falsa autonomía de los cuerpos, a los "cuerpos champiñón", a los cuerpos sujetos, los cuerpos susceptibles de ser legislados, como sabemos, los cuerpos de la autonomía Kantiana y del metodismo Cartesiano, que son los cuerpos del colonialismo y del Estado Moderno, no podemos por ello pensar los textos o las imágenes fuera de sus procesos de producción sin alinearnos por ello con las lógicas patriarcales, cartesianas, binarias, coloniales y capitalistas. Pensar que tras un texto no hay un cuerpo que tiene hambre, que requiere de cuidados, que un día estará enfermo, y que un día fue un niño, que necesitó, necesita y necesitará cuidados; que es, por tanto, interdependiente, es un delirio. Delirio es por ello conceptualizar las producciones culturales (así como cualquier producción humana y no humana) de forma abstracta, lejana a lo que de cuerpo tiene, significa, reverbera.

Desde aquí, comprenderéis que es problemática la figura del autor, en tanto que es problemático definir en términos materiales dónde acaba mi cuerpo y dónde empiezan los otros (¿dónde acaba mi cuerpo y termina los alimentos que requiero, el oxígeno que varía según las decisiones de grandes empresari\*s, mi universo de lo pensable que depende de la creatividad de otr\*s?). Así, el nombre se complica. Así, desde los feminismos que se acercan a los nuevos materialismos, nos acercamos al anonimato.

Las diferentes críticas a la autoría desde la filosofía (muchas veces basadas paradójicamente en grandes n(h)ombres del pensamiento como Barthes o Foucault) han tenido un gran impacto en las producciones culturales contemporáneas, hasta el punto de que se ha llegado a capitalizar muy eficazmente por las instituciones del capitalismo cognitivo con sus 'intervenciones colectivas' o sus 'exposiciones



colaborativas'. Sin embargo, es importante aquí tener en cuenta que las estrategias de subversión de las dinámicas del nombre y su origen en las bases patriarcales del capitalismo neoliberal no son siempre las mismas, aunque se quieran esforzar los discursos *mainstream* en reducir y simplificar dichos descentramientos.

De la misma forma, es importante *in-corporar* de una forma crítica estas formas de resistencia a los modelos de autoría patriarcal, y no caer en la liquidez abstracta que nos propone la dinámica neoliberal *occidental*<sup>15</sup>. Si bien la crítica a la autoría ha sido muy bien recibida e incluso premiada en sus vertientes más productivistas por parte de diferentes instituciones, ¿que clase de pensamiento se 'esconde' tras ello? ¿A qué parte, que procesos de producción llevan a la aceptación de este tipo de estrategias?

Podemos mapear el territorio abrupto de las prácticas de resistencia alrededor de la crítica a la autoría desde diferentes campos: como hemos mencionado antes desde la filosofía [Barthes/Foucault/Deleuze & Guattari] la literatura [Wu Ming], el Arte con mayúsculas [Metzger], la contracultura europea [Stewart Home] o en su vertiente más politizada [Luthier Blisset/Reclaim the Streets] así como desde la música electrónica en los 90's [Dj Spooky], por poner unos cuantos ejemplos anecdóticos que muestran una época de crítica hacia la idea de autoría tradicional y que permea diferentes estratos del pensamiento y la acción que le son contemporáneos.

Por tanto, no es de extrañar que desde los feminismos y los movimientos libertarios se hayan hilado estrategias relacionadas con el anonimato y acercándose a la idea de que el nombre es una paradoja feminista, en tanto que funciona como neutralizador de los procesos de producción que todo producto cultural requiere. Firmar un texto es sepultar bajo ese ejercicio performativo de la firma/propiedad, las condiciones materiales que han sido necesarias para escribir ese texto y su condición interdependiente de otros cuerpos, visibles e invisibles, humanos y no humanos, que son por fuerza imposibles de referenciar bajo el paraguas de la autoría. Desgraciadamente, esta reflexión no ha configurado un eje especialmente relevante en las agendas feministas contemporáneas, sino que se ha constituido como una especie de recelo difuso, un malestar sin nombre que ha sido sobrellevado gracias a 'lo colectivo', un parche que nos alivia la contradicción de la firma, pero que no cuestiona de raíz la naturaleza del nombre y su ecosistema.

Y es que las políticas del rostro no han de verse quebradas sencillamente por intercambiar un nombre por otro, un ego individual por uno colectivo, una marca, el logo del autónomo adherido a un cuerpo o a dos cuerpos que van a venir a

---

<sup>15</sup>Una nota sobre 'occidente': Siguiendo a Wu Ming y su idea de occidente como un término totalmente opaco, ya que no podemos referirnos a una parte geográficamente precisa, menos aún en una realidad socio-política inundada por las narrativas y realidades migrantes que convierten el llamado "Occidente" en un símil que más tiene que ver con unas lógicas de mercado, ideológicas, jurídicas y estéticas concretas.

funcionar como uno solo. A cambiar un rostro por otro, como si el *propio rostro* (si queremos entender el que encarnamos como propio) no fuera ya múltiple, lleno de conflictos y completamente construido -no en un sentido constructivista, sino en un sentido albañil- por la interacción caótica de una multiplicidad de fuerzas, materiales todas.

Opositar 'creación individual' a 'creación colectiva' es, por una parte, dar por hecho que existe la posibilidad material de cerrar el Yo, de escribir a solas. *El pensamiento nunca es una iluminación individual. Quizá por eso decir creación colectiva sea una redundancia* (Pérez Orozco, 2014: 30). Ahora sabemos que ni el pensamiento ni las vidas ni las montañas son una creación individual, por lo que añadirle la coletilla tan de moda 'colectivo' mantiene este principio propietario y absurdo. No obstante, es evidente que a la hora de ejecutar movimientos, de reorganizar fuerzas, hay cuerpos que se sitúan en lugares y momentos históricos cruciales para un devenir procesual. Poner conciencia en descubrir cuáles son esos cuerpos y darles el respeto que se merecen debería ser tan importante como la activación de movimientos en los procesos de producción.

Una de las cosas que el neoliberalismo nos ha querido colar es que todo está ahí porque sí, que todo ha sido producido en las mismas condiciones y que todo está armónica y equitativamente dispuesto en red para nuestro consumo. Así es como la falacia de la igualdad [Fineman] se ha ido abriendo paso a través de los diferentes estratos del capitalismo, apelando a nuestro deseo de formar parte de un todo totalitario Hegeliano. Frente al ideal neoliberal del libre mercado y sus retóricas se extiende un relato de autonomía dónde se pretende la 'igualdad de condiciones': nuestro querido *todos somos iguales ante la ley*. La realidad de que no lo somos, que nos vemos atravesad\*s -no esencialmente pero corporalmente- por diferentes privilegios y opresiones, resulta aplastante a la vista de la población presa en cualquier estado, donde la brecha de clase y de raza se ve claramente. Esta falacia de la igualdad se transporta a otros lugares del tejido social, como es también el de la creación cultural o, en general, lo que podemos llamar bienes intangibles, donde la crítica al desigual acceso a la creación de imaginario queda a menudo reducida a los reclamos por una enseñanza pública, que sin duda ayuda y mucho, pero no sólo.

El anonimato totalitario, es decir, la asunción general de que todos estamos felizmente interconectad\*s, fuera de todo conflicto y oposición, es el principio epistémico de Google. El anonimato totalitario es una estrategia que es en sí muy correcta en sus presupuestos abstractos, pero que no corresponde con la materialidad. La realidad es que tras un texto hay un cuerpo, o dos, o siete, que en tanto que múltiples y situados han de establecerse como físicamente interdependientes de tantos otros. El punto está en la delgada línea que separa el producto (el pico de producción de un proceso común y desplegado en el tiempo)

de la mercancía (el producto alienado de su historia), y la inercia común hacia la mercantilización y capitalización de los bienes intangibles hacen más necesario aún la toma de conciencia respecto a los procesos de producción de los mismos.

Conexionando con los propuestos de las economías feministas contemporáneas quiero concluir que la puesta de la vida en el centro es un movimiento multidimensional que afecta de forma crítica a multitud de estratos de la existencia y del pensamiento, entre los que están las producciones culturales, que son sin duda formas de riqueza corpóreas e incorpóreas simultáneamente, pues tanto su producción como su gestión y su impacto va y viene de la forma corpórea a la incorpórea, conformando un cuerpo en sí mismo cuya gestión es política. La forma en la que analizamos la gestión de bienes y riquezas desde los feminismos debería expandirse críticamente hacia los sectores que llamamos 'inmateriales' de la economía: si entendemos por tiranía capitalista la invisibilidad de los trabajos reproductivos y de la cadena de cuidados en la esfera del trabajo, ¿no habríamos de plantearnos lo mismo en la esfera de la producción cultural? ¿o es que no estamos trabajando? La producción cultural posee una doble carga: la feminización (que apela a otros trabajos como asistente, enfermer\* y otros trabajos vinculados con los cuidados) y la precariedad laboral descendiente de la figura tradicional del 'artista'. En este sentido, se explica que l\*s productor\*s culturales nos encontremos ante una dificultad mayor a la hora de establecer una aproximación más respetuosa con el micelio al que nos debemos, pues somos parte de los colectivos feminizados de las esferas penalizadas por estar 'fuera' de la producción capitalista (es decir, penalizadas por ejercer un trabajo demasiado valioso y cercano a la vida). Sabemos que en muchas ocasiones no es así (el mercado del arte mueve mucho capital) pero es también un hecho que l\*s productor\*s culturales nos encontramos ante una situación laboral complicada, cercana a la de tantos otros trabajos que no se consideran como tal porque en ese caso serían impagables, como es el trabajo de las amas de casa: la creatividad, como los cuidados, no se pueden parar y son absolutamente necesarios para poder erigir sobre ellos productos susceptibles de producir valor en el capitalismo. Somos esa precondition que no requiere ser pagada porque se da por hecho que siempre estará ahí.

Es evidente que esta problemática es extremadamente amplia y, en este sentido, una conclusión correspondería a la fragmentación ideológica de una parte de un todo que ni sabemos dónde acaba. Pensar cual sería el código ético de acción que recoja estas nuevas perspectivas sería contradictorio, ya que a menudo no podemos exigirnos actuar en un contexto que no permite las condiciones de posibilidad de dichas acciones, como si nuestra agencia fuera completamente autónoma de nuestras economías: tal vez es demasiado pedirle a un\* investigador\* o un\* artista\* precarizad\* que no firme una producción que tanto trabajo le ha costado. La autoría es, en este sentido, una tiranía impuesta por una economía material imperante que

elimina otras formas de comprender y de gestionar los bienes intangibles, es decir, las producciones culturales, las ideas, los procesos de cambio social, etc. Tal vez deberíamos dejar de mantener este gusto por los relatos de las grandes personalidades que solas *luchan por aquello que es justo*, personajes principales de las películas de Hollywood, dueños de su destino, que encarnan los grandes valores de la burguesía: la valentía, la autonomía, la integridad (valores que no siempre son accesibles, como sabemos) Tal vez deberíamos preguntarnos que condiciones de posibilidad material (legal, salarial, de cuidados, de afectos, de solidaridad más allá de la representación, etc.) establecemos, y dejar de fijarnos en el individuo -ese gran invento de la modernidad- y en sus actos.

Aunque nunca está de más poner atención. Porque el individuo no existe, pero los cuerpos sí, el nombre es una abstracción propietaria pero los huesos duelen, no está de más poner atención a cuáles son esos *cuerpos que importan* en cada proceso de producción en el que nos hayamos implicad\*s. En la elaboración de un texto, citar no debería ser sólo una norma académica, sino un gesto de amor y de respeto hacia los vínculos (diversos) que a todas las personas nos une en el pensamiento. Citar es mimar nuestra condición interdependiente, es aceptarnos como parte de ese micelio; un micelio por supuesto, no exento de conflictos. Y es importante porque no se trata de autoría, si no de momento histórico. Se trata de respetar el proceso que este concepto o esta idea lleva, comprender que hubo un día en el que un cuerpo estuvo frente a un ordenador, como yo ahora, o frente a otro cuerpo y propuso algo que a su vez no era suyo. Y su cuerpo importa. Porque no es lo mismo ni lo será jamás el cuerpo de una chica blanca burguesa de una gran ciudad que el de una persona emigrada que trabaja 12 horas al día y que tiene cargas familiares. No somos sencillamente una cómoda serie de nodos de producción, armónicos y sonrientes situados en red, generando conocimiento. No. Nuestros cuerpos importan, y nuestro momento histórico también, y es de responsabilidad común honrar nuestras genealogías y reivindicarlas como políticas, situadas en la materialidad de la vida y de la muerte. Obviarlos supone el olvido del vínculo, el triunfo del neoliberalismo en nuestras propias palabras críticas. Comprendo que con el actual sistema de citas, dónde sólo se contemplan producciones 'oficiales' y se estructuran a través del n(h)ombre, esto pueda entenderse como una forma de propiedad y en este sentido genere rechazo. Pero no tiremos al bebé con el agua del baño, como decía Sandra Harding y volviendo al postporno, si el sistema de citas no encaja con lo que para ti son momentos de incidencia en el proceso de producción creativa en el que te ves implicad\*, ¡haz otro tu mism\*! Guattari decía que *Mayo del 68 nos ha enseñado a leer los muros y después hemos empezado a descifrar los grafitos de las prisiones, los hospitales y los baños públicos. He ahí todo un nuevo espíritu científico que está por hacer*. Este nuevo espíritu científico es sin duda, más allá de toda exotización de la periferia, un gesto implacable de amor por aquello que nos hace habitar-nos tal cual

lo hacemos: desde la vulnerabilidad, la interdependencia y la acción directa.

Cierro cita.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah (2008) *Sobre la violencia*, Madrid, Akal.

AUGÉ, Marc (1993) *No-lugares. Los espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa.

BARTHES, Roland (1967) 'La muerte del autor', *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.

BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós.

CLOUD, Dana L. (1994) The materiality of discourse as oxymoron: A challenge to critical rhetoric, *Western Journal of Communication*, Volume 58, Issue 3, pp. 141-163

CORRALES DEVESA, Andrea (2015) *Mí cuerpo, topía difusa*. Trabajo final de Máster en Máster en Estudios museísticos y Teoría crítica. Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) / Programa de Estudios Independientes (MACBA)

DAVIS, Ángela (2005) *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.

DELANDA, MANUEL (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, New York, Continuum.

DELEUZE, Gilles (2012) "¿Qué es un dispositivo?" en DELEUZE, Gilles, TIQQN: *Contribución a la guerra en curso*, Madrid, Errata Naturae.

DELEUZE, Gilles (2000) *Rizoma: Introducción*, Barcelona, Pre-textos

DINES, G. JENSEN, B. RUSSO, A. (1998) *Pornography: The Production and Consumption of Inequality*, London, Routledge.

EGAÑA, Lucía (2011) sinopsis de "“Mi sexualidad es una creación artística” (documental), última revisión el sábado 17 de Octubre de 2015, VIMEO, en <https://vimeo.com/18938067>

FARÍAS, Ignacio (2008) Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista, Revista Persona y Sociedad / Universidad Alberto Hurtado, Vol. XXII, Nº1, Pp. 75-85 [ON LNE] [http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/pys/docs/2008/abril/22\\_1\\_pp75\\_85.pdf](http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/pys/docs/2008/abril/22_1_pp75_85.pdf)

FINEMAN, Martha Alberston (2014) *The autonomy myth*, New York, The New Press.

FOUCAULT, Michel ( 1999) '¿Qué es un autor?' Entre filosofía y literatura, Obras esenciales I, Barcelona, Paidós.

Michel FOUCAULT (2009) *Las palabras y las cosas*. Ediciones Siglo XXI.

GARCÉS, Marina (2014) "No nos salvaremos solos", última revisión el 17 de Octubre de 2015, entrevista por Irene G.Rubio en Diagonal, <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/22160-no-nos-salvaremos-solos.html>

GARCÉS, Marina (2013) *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra.

HARDING, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.

HARMAN, Graham (2013) "Además opino que el materialismo debe ser destruido", última revisión 16 de Octubre de 2015, COCOMpress, en [http://cocompress.com/files/gimags/Graham%20Harman\\_Ademas\\_opino\\_que\\_el\\_materialismo\\_debe\\_ser\\_destruido%5Bcocompress%5D.pdf.pdf](http://cocompress.com/files/gimags/Graham%20Harman_Ademas_opino_que_el_materialismo_debe_ser_destruido%5Bcocompress%5D.pdf.pdf)

INVISIBLE, Comité (2015) *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

KANT, Inmanuel (2009) *Nueva Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Los libros que cambiaron el mundo, Prisma Innova S.L.

KRIPPENDORFF, Klaus (2011) Discourse and the materiality of it's artifacts. In T.R. Khun (Ed.) *Matters of communication: Political, cultural and technological challenges to communication theorizing*, Pp 23-46, New York, NY: Hampton Press. [http://repository.upenn.edu/asc\\_papers/259](http://repository.upenn.edu/asc_papers/259)

MING, Wu (2009) *Esta revolución no tiene rostro*, Madrid, Acuarela.

O'HARA, Kenton P. , TAYLOR, Alex, NEWMAN, William and SELLEN, Abigail J. Understanding the Materiality of Writing from Multiple Sources, *International Journal of Human-Computer Studies*, Volume 56, Issue 3, March 2002, Pp 269–305

PÉREZ OROZCO, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2015) "La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso qué significa?" en IV Jornadas Economía Feminista. Universidad Pablo de Olavide (Vic / Barcelona)

POPPER, Karl (1984) *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Taurus

ROSSEAU, Jean-Jaques (1999 ) *El contrato social o principios de derecho político, última revisión el 17 de Octubre de 2015*, Editado por ElAleph, en <http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20El%20Contrato%20Social.pdf>

VARA, Maria Jesús (2008) *Estudios sobre género y economía*. Akal.

# EL APORTE DE LA ÉTICA DEL CUIDADO AL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO ENTRE IMPARCIALISTAS Y PARCIALISTAS

Daniela Alegría Fuentes

Pontificia Universidad Católica de Chile / Universidad Complutense de Madrid

## Resumen:

La filosofía moral contemporánea ha acusado al requisito de imparcialidad de ser excesivamente exigente, represor de las diferencias, psicológicamente insostenible, inviable, etc. Durante las últimas décadas la teoría moral ha puesto especial atención a las relaciones de amistad y de amor, relaciones en las que claramente se prefiere a uno sobre los demás y una concepción moral que se oponga a este tipo de relaciones no parece aceptable. Así, cada vez se ha ido ampliando más la bibliografía que cuestiona a las teorías morales imparciales. Esto ha derivado a que exista una oposición entre los imparcialistas (kantianos y consecuencialistas) y los parcialistas (ética del cuidado). El presente trabajo mostrará los principales aportes de la ética del cuidado a este debate.

## Palabras clave:

Imparcialidad, parcialidad, feminismo, Kant, Mill.

## Abstract:

Contemporary moral philosophy has accused "impartiality" of being overly demanding, repressor of differences, psychologically untenable, unworkable, etc. Since during the last few years moral theory has paid attention to friendship and love relationships, relations in which clearly one is prioritized instead of others, a moral conception opposing this kind of relationships does not seem acceptable. As a consequence, bibliography questioning impartial moral theories has expanded its scope, causing an opposition between impartialists (kantians and consequentialists) and the partialists (ethics of care). This paper shows the main contributions of the ethics of care to this debate.

## Key words:

Impartiality, partiality, feminism, Kant, Mill.

Recibido: 9/11/2015

Aceptado: 19/11/2015



## 1. INTRODUCCIÓN

Es comúnmente aceptado que cualquier teoría moral incluya la idea de imparcialidad. Si los intereses de todos son importantes de igual manera, es decir, no hay un interés particular que pese más que el interés particular de otra persona se dice que es un juicio imparcial. Asimismo, imparcialidad equivale a juzgar de manera distanciada, i.e., abstraerse de todo contenido particular que brinde la situación determinada. Las situaciones concretas son vistas como “desde afuera”, como dice Thomas Nagel “desde el punto de vista de ningún lugar” (1986), desde el que no se toman en cuenta los intereses de ningún individuo o grupo en específico. El razonador imparcial, por tanto, es desapasionado y se abstrae tanto de los intereses, compromisos, deseos y sentimientos de los demás agentes racionales como de sí mismo (Darwall, 1983).

Pues bien, suele señalarse que el *imparcialismo* en ética es un fundamento común compartido por la ética kantiana y la ética consecuencialista (cf. Singer, 2003: 204). Lawrence Blum señala: “Las dos concepciones identifican la moralidad con una perspectiva imparcial, impersonal, objetiva y universal. Ambos enfoques implican una “ubicuidad de la imparcialidad”: que nuestras obligaciones y proyectos derivan su legitimidad solamente por referencia a esta perspectiva imparcial” (citado de Singer, 2003: 204)<sup>1</sup>.

El requisito de imparcialidad excluye cualquier forma de discriminación a, por ejemplo, las minorías (étnicas, sexuales, raciales, etc.). No se puede tratar a los “miembros de *grupos* particulares como moralmente inferiores, como en ocasiones se ha tratado a los negros, los judíos y otros” (Rachels, 2013: 35). Lo importante a rescatar en la noción de imparcialidad es que “es una regla que nos prohíbe tratar a una persona de modo diferente de otra *cuando no hay una buena razón para hacerlo*” (*Ibidem*). No obstante, la comprensión moderna de la imparcialidad lleva a conclusiones que pueden parecer injustificadas y contraintuitivas. Actualmente se la acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana (en cuanto socava las relaciones personales), etc.

Pues bien, pareciera ser que es razonable exigir parcialidad, incluso es

---

<sup>1</sup> No obstante, existen ciertas corrientes consecuencialistas que señalan que las teorías deontológicas no son verdaderamente imparciales (Véase Kagan 1989; Scheffler 1982, 1985). Stephen Darwall menciona en *Impartial Reason* (1983) el ‘imparcialismo’ sólo aplicado al kantismo, como lo hace notar Singer (2003).

moralmente admirable y en algunas situaciones es un elemento necesario y exigible<sup>2</sup>. Así, el requisito de imparcialidad se tiende a exigir sólo en algunos contextos, por ejemplo, cuando una persona está en una posición en que debe evaluar de igual forma los intereses de los demás (*e.g.*, un juez)<sup>3</sup>. Concebir que la parcialidad es un elemento valioso en la moralidad ha dado a origen que exista una disputa entre lo que se conoce como una rivalidad entre “parcialistas” e “imparcialistas” (*cf.* Jollimore, 2011).

Desde la década del '70 el imparcialismo moral ha sido el centro de variadas críticas, por ejemplo, una de las primeras críticas a la imparcialidad moderna se encuentra en el libro de Iris Murdoch *The Sovereignty of Good* (1970). Bernard Williams señala respecto a la imparcialidad utilitarista que “ve a las personas como lugares (posiciones) de sus respectivas utilidades...como estanques de petróleo individuales en el consumo nacional de petróleo” (Sen & Williams 1982: 4). También Michael Stocker contribuyó con su famoso artículo “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”. Stocker sostiene que las teorías modernas se han focalizado en las nociones de deber y obligación, por ejemplo, dejando de lado la motivación del agente para actuar. Así, no existe una conexión entre los motivos y las razones del agente. Es posible nombrar también la crítica de Lawrence Blum en *Friendship, Altruism and Morality* (1980) que trata la amistad como un fenómeno moral, *inter alia*. Carol Gilligan en 1982 publica *In a Different Voice*, libro que pone en entredicho el tema de la imparcialidad en relación con la desigualdad de concebir los juicios morales por mujeres de manera distinta a los hombres. En la misma línea encontramos los textos de Virginia Held y, de manera más radical, de otra feminista importante y seguidora de la ética del cuidado de Gilligan, Nel Noddings, que sostendrá reflexiones que han provocado que se amplíe mucho más esta ética. (*cf.* Singer, 2003: 205). Lo que está en cuestión entonces pareciera ser “cómo sopesar las demandas y consideraciones de los amigos, familiares, vecinos, conciudadanos con las de aquellos con los que no tenemos ningún tipo de vínculo” (Darwall, 2010: 152). Mi hipótesis será que la ética del cuidado es actualmente una alternativa viable a las teorías imparciales dominantes de la modernidad. Comenzaré, por tanto, describiendo la imparcialidad moral en la ética utilitarista de John Stuart Mill. Posteriormente, describiré la imparcialidad en la ética de Immanuel Kant. Finalmente, se dará cuenta de qué modo la ética del cuidado critica a estas teorías morales modernas y cuál es su aporte al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas, aporte que en los últimos años ha añadido importantes matices a la discusión.

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Blum 1980; Cottingham 1983, 1986, 1996; Jeske & Fumerton 1997; Jollimore 2001; Kapur 1991; Kekes 1981; McIntyre 1984; Oldenquist 1982.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Baron 1991; Blum 1980; Cottingham 1983.

## 2. IMPARCIALIDAD EN LA MODERNIDAD

### 2.1. Imparcialidad moral en la ética utilitarista de Mill

La definición clásica del utilitarismo es que es una “teoría ética según la cual la acción moralmente buena es la acción que produce el mayor bienestar para el conjunto de las personas” (Sidgwick, 1981: 401). Así, las teorías morales consecuencialistas propugnan que tanto las valoraciones como las justificaciones morales deben fundarse en último término en el valor de las consecuencias (ya sea de los actos, reglas, etc.) (cf. Hooker, 1994). Cuando queremos valorar un acto o regla debemos tener en consideración si tal acto o regla promueve el bien general. El utilitarismo, por tanto, mantiene al margen la identidad de los agentes particulares ya que el fin es valorar el conjunto de las consecuencias y, así, sopesar cuál es el acto correcto a realizar o la regla a seguir. El utilitarismo busca el acto que pueda maximizar el bienestar impersonal, es decir, la naturaleza del utilitarismo obliga a cada agente a ser imparcial de forma estricta puesto que cada agente tiene que descartar cualquier juicio que no beneficie a la mayor cantidad de intereses de las demás personas, incluido el propio agente. En suma, los dos grandes principios en que se basa el utilitarismo es que *a)* para cada individuo la felicidad es el valor más importante, y *b)* se busca la utilidad general o bienestar común para la sociedad<sup>4</sup>. Según Plamenatz (1966: 2) es el utilitarismo la mayor contribución llevada a cabo por los ingleses al mundo de la teoría moral y política.

Acorde a la formulación de Jeremy Bentham el principio utilitarista o *principio de la consideración igual de los intereses* consistiría –según su famosa fórmula– en que “cada uno cuenta como uno y no más que uno”, es decir, todos han de ser respetados y considerados de forma igualitaria. No importa en el cálculo utilitarista el sexo, raza, etc.

El criterio de la utilidad sirve como una guía para evaluar, por ejemplo, las políticas públicas dadas sus consecuencias, aunque Bentham es consciente de que puede que el cálculo realizado alguna vez no sea el correcto<sup>5</sup>.

Posteriormente a la obra de Bentham vendría la obra de John Stuart Mill que muestra

---

<sup>4</sup> Así, “la utilidad general, el bien común, el bienestar colectivo, es desde Cicerón a Tomás de Aquino, la meta deseable en el quehacer de los gobiernos y los políticos” (Camps, 1992: 274).

<sup>5</sup> El utilitarismo de Bentham se enmarca dentro de lo que se denomina *hedonismo psicológico*, *i.e.*, se considera que el hombre obra de acuerdo con el principio de maximización de placer y minimizar el dolor.

un utilitarismo más maduro, más acabado y matizado. Mill consideraba que las ideas de su maestro eran “infantiles” y criticó “la falta de capacidad para penetrar en los sentimientos humanos” (Mill, 1980: 62-3). Mill no concebía que los individuos persiguieran sus intereses particulares y “hasta tal punto que con una ironía casi insultante llega a afirmar que fue una suerte para la humanidad el que las inclinaciones de Bentham se dirigieran más hacia la jurisprudencia que hacia la investigación ética” (Colomer, 1987: 72).

Así, la obra de Mill nace con la pretensión de reelaborar una nueva ética de carácter utilitarista en tanto crítica del utilitarismo benthamiano<sup>6</sup>. Por ejemplo, a Mill le decepciona que Bentham no tome en cuenta el sentimiento de deber.

Mill considera que el individuo va progresando, que es “capaz de perseguir la perfección espiritual, en cuya conducta no sólo intervienen intereses y deseos sino el sentido del honor y la dignidad personal, las pasiones de la belleza, el orden, el poder y el amor” (1987: 54). De esta forma, se puede ver un salto entre el *hedonismo psicológico* de Bentham al *hedonismo ético universal* de Mill. Este hedonismo toma en cuenta la promoción de la felicidad propia y de los demás de forma igualitaria en aras de la mayor felicidad del mayor número de personas (Mill, cap. 2). Y esta felicidad busca placeres superiores, intelectualizados<sup>7</sup>.

La felicidad ya no es mero placer “sensorial” sino una felicidad compleja que involucra diferentes niveles, y para Mill “es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho” (Mill, 2010: 55). La sociedad debe poseer individuos que se desarrollen al ir cultivando sus facultades. Mill (así como Hume, Bentham y Helvétius) considera que las mujeres también deben autodesarrollarse en aras al bienestar común<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> “Mill vivió una infancia marcada por la rígida educación libresca que le suministró su padre, James Mill, y una primera juventud de activismo y propaganda del pensamiento de Jeremy Bentham. Tras ello, sufrió una crisis sentimental que le movió a rechazar algunos elementos básicos del utilitarismo hedonista y a redefinir el concepto de felicidad con un contenido idealista y espiritual” (Colomer, 1987: 52).

<sup>7</sup> En efecto, Mill señala: “Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en la que él considera que es un grado más bajo de existencia” (Mill, 2010: 54).

<sup>8</sup> En esto se muestra contrario a su padre, James Mill, que en *Sobre el Gobierno* señala que “respecto a las mujeres 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”. John Stuart Mill en *El sometimiento de la*

No obstante, Mill piensa que los individuos educados serán los que deben desempeñar un rol importante en la sociedad. Esta élite cultivada tiene que provocar que los demás individuos aspiren a esta excelencia personal en temas políticos<sup>9</sup>.

John Stuart Mill señala que “entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente” (Mill, 2010: 66). La moralidad en Mill requiere imparcialidad con respecto a todas las acciones de una persona u omisiones que pueda afectar a los demás y a sí mismo. Así, el principio de imparcialidad es condición necesaria de la utilidad. En el criterio utilitarista exige que se tenga en cuenta la felicidad de todos. No es justo, de acuerdo con Mill, ser *parcial*, *i.e.*, “mostrar favoritismo o preferencia respecto a una persona en detrimento de otra en cuestiones de favoritismo y la preferencia no tienen propiamente cabida” (Mill, 2010: 111). La imparcialidad según Mill “es obligatoria en cuestiones relativas a los derechos, pero está incluido en las obligaciones más generales de dar a cada uno lo que es debido” (*ibídem*).

Mill minimizará el énfasis de la imparcialidad en el criterio utilitarista al decir que “se admite que el favoritismo y la preferencia no son siempre censurables y, ciertamente, los casos en que son condenados son más bien la excepción que la regla” (*ibídem*)<sup>10</sup>. No obstante, de acuerdo con Mill la moralidad se reduce a la justicia, y con ello a la imparcialidad. Por lo tanto, actuar moralmente siempre es actuar de manera imparcial. El problema con la argumentación de Mill, como subraya Carrasco (1999) es que “los utilitaristas-consecuencialistas (...) terminan proponiendo única y exclusivamente la imparcialidad, describiendo una ética imposible para ser humano” (Carrasco, 1999: 225).

“La primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de

---

*mujer* (escrito en conjunto con Harriet Taylor Mill como señala en su *Autobiografía*) dice “que el principio que regula las actuales relaciones entre los dos sexos –la subordinación legal de un sexo al otro-, es injusto en sí mismo y es actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad” (Mill 2010:155). Este libro, como menciona Richard J. Evans “fue la biblia de las feministas. Es difícil exagerar la enorme impresión que causó en la mentalidad de las mujeres de todo el mundo” (Evans, 1980: 15).

<sup>9</sup> Mill excluye “no sólo a los pobres acogidos a la asistencia de las parroquias y a los analfabetos –como ya hicieron algunos de sus predecesores- sino también a quienes no sepan de números” (Colomer, 1987: 66).

<sup>10</sup> Señala Mill que “es más probable que se le criticase que se le aplaudiese a una persona que no diese prioridad a su familia y a sus amigos respecto a personas extrañas por lo que a sus buenos oficios se refiere, siempre que pudiera hacerlo sin violar ningún otro deber. Nadie considera que sea injusto buscar a una persona con preferencia a otra, ya bien como amigo, conocido o compañero” (Mill, 2010: 111).

justicia, en parte por (...) ser una condición necesaria para el cumplimiento de otras razones de justicia (...) Sin embargo, este gran deber moral se basa en un fundamento todavía más profundo, siendo una emanación directa del primer principio de la moral, y no un mero corolario lógico de doctrinas secundarias o derivadas" (Mill, 2010: 107).

Así, la imparcialidad es condición necesaria para el principio de utilidad. La idea de igualdad, de acuerdo con Mill, está "íntimamente asociada con la idea de imparcialidad" (*ibídem*). No obstante, "el utilitarismo es concebido como una teoría ética normativa, cuyo primer principio –la maximización de la felicidad– es indemostrable, es decir, no puede conocerse por la razón y requiere, por tanto, otro tipo de elección" (Colomer 1987: 73).

El problema con el principio imparcial del utilitarismo es que no toma en cuenta la diversidad de condiciones sociales en que una acción puede realizarse (*cf.* Colomer, 1987: 133). De acuerdo con Colomer el *Principio de Utilidad* no puede ser conocido y "el propio concepto de utilidad no puede ya identificarse sustantivamente con los placeres sensuales, como en el primer Bentham, ni con los placeres espirituales, como en el J. S. Mill y algunos de sus herederos" (1987: 132). Como señala Lawrence Blum: "es especialmente chocante que el utilitarismo, que parece defender que cada persona dedique toda su vida a conseguir el mayor bien o felicidad posible para todas las personas apenas haya intentado ofrecer una descripción convincente de cómo sería vivir semejante tipo de vida" (Blum, 1988).

## 2.2. La imparcialidad moral en la ética kantiana

La teoría moral de Kant ha sido acusada de ser una ética incapaz de examinar las situaciones en las cuales están involucradas las relaciones personales (*cf.* Guisán (1998); Held (2006); Posada (2008)). La ética kantiana no lograría, por tanto, captar la parcialidad necesaria que debiese estar presente, por ejemplo, en nuestras relaciones con amigos y familiares. Como señala Esperanza Guisán:

"la grandeza y la miseria, la cara y la cruz de la ética kantiana, radica principalmente, a mi modo de ver, en ser una visión masculina del fenómeno moral, que no ha tenido en cuenta el análisis de los sentimientos y propósitos morales de los seres humanos" (Guisán, 1998:168).

Algunos autores sostienen que la imparcialidad de la teoría moral kantiana nos obliga a no tomar en consideración nuestras relaciones personales cuando estamos tomando decisiones morales. Por tanto, de una consideración kantiana de la teoría moral tenemos

la obligación de tratar a todas las personas, incluyendo por ejemplo, a nuestros hijos, del mismo modo como tratamos a los demás niños. No hay una diferencia en la consideración moral de un kantiano en el hecho de que un niño es su hijo o que alguien tenga una relación personal con él (cf. Held (2006); Manning (1992) y Tronto (1993)). De esta forma, la teoría moral kantiana nos obligaría a dar igual consideración o igualdad de trato con todos, incluyendo familiares y amigos.

No obstante, pareciera ser que es un malentendido pensar que en la teoría moral de Kant se requiere dar un igual trato o consideración a todos, incluyendo a amigos y familiares. Afirma Guisán: “También es cierto que en algún otro lugar Kant parece recomendar de algún modo el favorecer a los demás cuando necesitan de nuestro apoyo, o incluso fomentar la felicidad ajena” (1998: 183). Ese “algún otro lugar” del que habla Guisán es la *Metafísica de las costumbres* (1797; en adelante: MdS). Pero, en ese “algún otro lugar” las acciones realizadas por la familia y amigos ¿tienen valor moral? ¿o solamente son moralmente *permisibles*?

Aunque la teoría moral de Kant es imparcial no requiere que tratemos a todos de la misma manera ni que tengamos la misma consideración con todos, de igual forma tal como menciona Kant en MdS se puede tener un trato especial para con los hijos, cónyuge y amigos. La imparcialidad en Kant requiere que reconozcamos que todos los individuos son moralmente importantes y que no podemos descartar grupos de personas simplemente porque no tienen una relación personal con nosotros (cf. Bramer, 2010: 137). No obstante, si bien es cierto que podemos favorecer a los demás cuando necesitan de nuestro apoyo, o incluso fomentar la felicidad ajena,

“mas, se diría, que no como un fin en sí mismo, u objetivo deseable, sino como el medio para lograr la universalidad requerida por el imperativo categórico.

Es decir, en lugar de ponerse, como en las éticas teleológicas de tipo universalista, el principio de universalidad o imparcialidad al servicio de la coordinación de los intereses o deseos de los individuos reales, se quieren lograr aquí la imparcialidad o universalidad se convierta en sí misma en el «fin» objeto y sentido de todo nuestro actuar moral” (Guisán, 1998: 183).

En efecto, si tomamos en cuenta lo expuesto en MdS podemos darnos cuenta que Kant si permitiría un trato especial con los cercanos. Este trato especial tiene un valor moral en la medida en que es un deber (por ejemplo, el deber de cuidar de nuestros hijos). Así, desde la deontología podemos prestar atención a los propios intereses así como a los más cercanos. El argumento para la beneficencia (*Wohltätigkeit*) es un deber que, como sostiene de Haro (2015), reconoce diferencia de grados en cuanto a la acción

benéfica sin que ello afecte el criterio de universalidad, afirma Kant: “Porque en el deseo yo puedo querer bien a todos por igual, pero en la acción el grado puede ser sin duda muy diferente según la diversidad de seres queridos (de entre los cuales uno me afecta más de cerca que otro) sin violar la universalidad de la máxima” (MdS 452). Así, la beneficencia, por ejemplo, es más obligatoria en la medida en que más cercano soy del agente. Marcia Baron y Brian Barry, por ejemplo, hacen una distinción entre una imparcialidad de primer y segundo orden. En el primer orden el individuo puede elegir cosas cotidianas, como por ejemplo, con quién pasar su tiempo libre, etcétera, y se podría imparcialmente. En el segundo orden, en cambio, se aplica en los contextos en los que se valoran las reglas.

Por otro lado, algunos autores como R. M. Hare o Lawrence Kohlberg sostienen que la imparcialidad se deriva, de alguna manera, del concepto de universalizabilidad, esto es, que los juicios morales no deben tomar en cuenta el punto de vista particular. Por tanto, la universalidad implica imparcialidad en la medida en que un individuo debe juzgar sus actos con los mismos criterios con los que aplica a los demás.

Ahora bien, el fin último de este trato especial, como señala Held y Guisán, sólo es el medio para convertir en sí misma la imparcialidad en el fin y sentido de todo nuestro actuar moral. Así,

“Kant una vez más, en su intento de favorecer los intereses y deseos informados e imparciales como candidatos favoritos para desarrollar individuos moralmente maduros erró en el blanco convirtiendo al adjetivo en sustantivo, pasando indebidamente de la prescripción de que debemos *desear de acuerdo con la imparcialidad*, o fomentar deseos imparciales, a la totalmente distinta y distorsionada aseveración de que debemos buscar o desear la *imparcialidad* (o universalidad) por sí misma, aun cuando de ello no se derivase ningún beneficio personal o colectivo” (Guisán, 1998: 190).

El imperativo categórico es imparcial en el juicio, sin embargo, se puede aplicar de manera parcial (la parcialidad necesaria frente a la familia y amigos, por ejemplo). Pues bien, si bien es cierto que Kant considera que podemos ser parciales con nuestros cercanos, no se trata que la ética kantiana pueda juzgar caso a caso de manera particular. Kant menciona un caso a modo de corolario para el resto de los casos particulares.

### 3. APORTES DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

La ética de kantiana y la ética utilitarista de John Stuart Mill suelen ser catalogadas como “éticas de la justicia”. La ética de la justicia (o “de principios”) se enfoca en la



imparcialidad, igualdad, derechos individuales, principios abstractos y la aplicación de estos. La prioridad suele estar sujeta a una distribución justa entre las partes y una igualdad en el trato y en los intereses de todos.

Las teorías morales dominantes según Virginia Held tienden a interpretar los problemas morales como si los conflictos fueran, por un lado, entre los intereses egoístas individuales y, por otro, los principios morales universales (2006: 13). Esta manera de concebir los asuntos morales ha llevado a que se hable desde una perspectiva de la teoría de género de una ética de la justicia propiamente masculina diferenciada de una ética del cuidado propiamente femenina<sup>11</sup>.

Pues bien, durante los últimos treinta años la ética del cuidado se ha desplegado como una alternativa y una crítica a las teorías morales dominantes<sup>12</sup>. Conceptos como amor, intimidad y responsabilidad por el otro vendrían a subsanar desde la ética del cuidado los problemas morales que traería juzgar desde los juicios abstractos masculinos de la ética de principios, es decir, de la ética kantiana y el utilitarismo<sup>13</sup>.

La ética del cuidado expresada por la psicóloga y feminista Carol Gilligan es una ética que presta atención a la situación particular y concreta. Se entiende por ética del cuidado como una ética donde la relevancia moral está en atender y satisfacer las necesidades particulares de quienes somos responsables (Held, 2005). Esta ética atribuye una nueva mirada a la teoría moral basada en el pensamiento femenino que se centra en el cuidado y la responsabilidad por el otro, un modo diferente del razonamiento lógico-formal masculino que se asienta, en cambio, en la justicia y los derechos. Seyla Benhabib, sin embargo, sostiene que no podemos tildar de ética propiamente tal a la ética del cuidado sino más bien de una teoría que toca temas morales. Una teoría ética

---

<sup>11</sup> No obstante, es menos obvio pensar el utilitarismo desde lo masculino. En el utilitarismo se recomienda la maximización de la utilidad o la satisfacción de las preferencias. Según Held el utilitarismo es mejor (o más cercano a una ética femenina) que la ética de Kant en tanto hay un reconocimiento a la importancia de satisfacer las necesidades. Sin embargo, de todas formas el utilitarismo es una ética de la justicia *masculina* en tanto se basa en un principio universal abstracto que apela a todos los individuos racionales (cf. 2006: 63).

<sup>12</sup> Elisabeth Badinter muestra el ejemplo de “Antoinette Fouque [que] fue mucho más allá de la afirmación matizada de Carol Gilligan. Ella afirmó la superioridad moral de las mujeres en virtud de su capacidad de gestación” (2011: 78) Según Fouque la gestación es el principio y origen de la ética en tanto “generación, gesto, gestión y experiencia exterior” Véase Fouque (2008).

<sup>13</sup> Como señala Esperanza Guisán: “En algún sentido todas las éticas suponen históricamente, una visión masculina del quehacer filosófico moral, por cuanto han sido formuladas, pensadas y construidas por hombres, hasta prácticamente el presente siglo” (1998: 167)

debe tomar en cuenta también la orientación universalista ya que fija los límites dentro de los cuales ha de permitirse que operen los temas del cuidado (cf. Benhabib, 2006).

Gilligan acusa que el trabajo realizado por el psicólogo estadounidense Lawrence Kohlberg injustificadamente solo contiene hombres en su estudio; y en los estudios con mujeres, estas se muestran deficientes en su escala moral alcanzando solamente los estadios inferiores, por lo que las mujeres, de acuerdo con Kohlberg, obtendrían un desarrollo moral inferior a los hombres<sup>14</sup>. Señala Kohlberg y Kramer en el año 1969 que “si las mujeres entran en la arena tradicional de la actividad masculina reconocerán lo inadecuado de esta perspectiva moral y progresarán como los hombres hacia etapas superiores en que las relaciones se subordinan a las reglas (etapa cuatro) y las reglas a principios universales de justicia (etapa cinco y seis)” (citado de Gilligan, 1985: 41).

No obstante Gilligan, colaboradora de Kohlberg, afirma que las caracterizaciones sobre las mujeres se refieren a variables de tipo afectivo, afiliativo, sensible y maternal pero eso no es equivalente a que se encuentren en un nivel inferior del desarrollo moral, sino simplemente en un tipo diferente del razonamiento masculino. Sara Ruddick, por ejemplo, analiza la maternidad y su significación como algo que forma tanto a la madre como al niño; se establecen criterios de verdad, se rechaza la violencia, etcétera (cf. Ruddick, 1995). La feminista francesa Elisabeth Badinter ha afirmado que es erróneo concebir a la mujer obligatoriamente en tanto madre. La maternidad, sostiene, puede ser pensada como una nueva forma de esclavitud ya que se trata de convencer a todas las mujeres que deben realizarse exclusivamente mediante la maternidad y, de acuerdo con Badinter, los seres humanos no poseen instinto maternal (cf. Badinter, 2011).

Por otro lado, la ética del cuidado tiene su análogo en lo que Seyla Benhabib llama el punto de vista del otro concreto y la ética de la justicia con el punto de vista del otro generalizado. Desde el segundo punto de vista “cada individuo es una persona moral investida con los mismos derechos morales que nosotros mismos; esta persona moral es un ser razonante y actuante, capaz de tener sentido de justicia, de formular una visión del bien y de ser activo en su búsqueda” (2006: 22). Por otro lado el punto de vista del otro concreto “nos exige ver a toda persona moral como un individuo único, con

---

<sup>14</sup> En mi interpretación, más que razonamiento femenino/masculino existen orientaciones de cuidado y orientaciones de justicia, estas trascenderían el tema de “género”. Ver más en, por ejemplo, Alegría (2012). No obstante, para cierto tipo de feminismo (e.g. Nel Noddings) la diferencia de género sí es constitutiva de la ética del cuidado. Ahora bien, los planteamientos propuestos por Carol Gilligan como exclusivamente femeninos podemos encontrarlos en alguna medida ya en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, como sostienen algunos autores contemporáneos en la medida en que la ética de la virtud es una ética contextual, particular. Véase, por ejemplo, Curzer (2007).

historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (*Ibidem*). “El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de relaciones y narrativas” (Benhabib, 2006: 172) lo que las lleva a tender más a adoptar la postura del otro concreto. El punto de vista del otro generalizado, en tanto, es el que domina en las teorías morales modernas (kantianos y consecuencialistas). El agente en este tipo de teorías es desinteresado y se abstrae de todas las particularidades, no juzga el caso particular, su contexto, y la imparcialidad moral consiste así simplemente en “aprender a reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo” (2006: 181). Sin embargo, esta perspectiva es precisamente la que resulta insuficiente y termina en conclusiones contraintuitivas. En este marco, surge la ética del cuidado (punto de vista del otro concreto, en la terminología de Benhabib) para subsanar los problemas del juzgar imparcial de las éticas modernas. De esta manera, desde la ética del cuidado se puede lograr una comprensión más acabada del otro y de las exigencias morales que me exige ya que el otro es siempre una persona concreta y corporeizada.

La argumentación tanto de Benhabib como de Gilligan es que ambas concepciones deben complementarse. Así, no se trata de que la ética del cuidado sea una alternativa superior a ética de la justicia o que esta última deba suprimirse por completo, más bien ambas concepciones deben integrarse para la concepción de una moral completa<sup>15</sup>.  
Escribe Benhabib:

“Una definición del ser que se limita al punto de vista del otro generalizado se vuelve incoherente y no puede distinguir entre seres. Sin asumir el punto de vista del otro concreto, no se puede llevar a cabo ninguna prueba de universalidad coherente, porque no contamos con la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya” (Benhabib, 2006: 188).

Sin embargo, la filósofa feminista y seguidora de la ética del cuidado, Nel Noddings, considera a esta ética como una ética estrictamente femenina y completamente separada de la ética de la justicia que sería exclusiva de hombres. De acuerdo con Noddings, ambas éticas no se complementan, cada una por sí sola es un tipo de ética<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> ¿Podemos concebir una teoría moral que no tome en cuenta el punto de vista del otro generalizado o el punto de vista del otro concreto? Según Benhabib dada la complejidad de las sociedades de hoy en día no es posible pensarlas sin la estructura del otro generalizado así como tampoco sin la estructura del otro concreto (Benhabib, 2006).

<sup>16</sup> Noddings afirma: “Ethics has been discussed largely in the language of the father: in principles and propositions, in terms such as justification, fairness, justice. The mother’s voice has been

Iris Young en *Justice and the Politics of Difference* afirma que el ideal moderno del sujeto imparcial unifica o niega las diferencias (2000: 172) y, al igual que Benhabib, critica las teorías modernas que reducen el ser moral al ser autónomo y que identifican la justicia pública con la imparcialidad (cf. Vaamonde, 2015: 44). Ambas filósofas proponen sustituir la autonomía y la imparcialidad por el debate social por medio de una democracia participativa. La participación de acuerdo con Benhabib se fundamenta en la autonomía e igualdad y estos elementos deben ser universalizados. La universalización la entiende Benhabib como ampliar la propia perspectiva al ponerse en el lugar de los otros (Benhabib en este punto recuerda a Hannah Arendt) tomando en cuenta a los demás tanto desde el punto de vista del otro generalizado como del otro concreto. Así, Benhabib no deja a un lado el universalismo kantiano sino que considera que es una parte fundamental como también la consideración de las diferencias y las singularidades. Young, en tanto, critica la propuesta de Benhabib al considerar que es ilusorio pensar que efectivamente podamos ponernos en el lugar de otro. La *reciprocidad simétrica* que propugna Benhabib es imposible según Young; esto solamente trae consigo, de acuerdo con Young, reprimir las diferencias de los otros. Young tiene como punto de partida uno diferente al de Benhabib y de otras teorías feministas como la de Carol Gilligan, Lawrence Blum, Marilyn Friedman, entre otras, que sostienen que la ética de la justicia debe ampliarse con una ética del cuidado. Young sostiene que la identificación de justicia e imparcialidad propia de la ética de la justicia es ilusoria y perniciosa. Por tanto, no comparte que ambas miradas deban complementarse.

No obstante, como señala Stephen Darwall:

“tanto utilitaristas como kantianos pueden ser catalogados como socios en el crimen al considerar a los individuos como meros estanques de placer u otras experiencias beneficiosas, por una parte, o de la razón, la agencia racional o autonomía, por la otra. En cualquiera de los casos las relaciones morales parecen distorsionadas y alineadas, ya que las relaciones genuinas son siempre entre individuos relacionándose como tales” (Darwall, 2010: 151).

Para que un juicio ético sea completo y plausible debe tomar en cuenta la orientación propia de la ética del cuidado, es decir, tomar en cuenta al otro como un otro concreto, ya sea para señalar que esta orientación debe complementar a la ética de

---

silent” (2003: 1) Noddings afirma hay ciertos estereotipos de género que nos forjamos del otro, por tanto, esperamos ciertas conductas morales de las mujeres y otras conductas morales provenientes de los hombres. Esperanza Guisán, por ejemplo, en “I. Kant: una visión masculina de la ética” señala que existen éticas a las que cabría considerar como masculinas y otras de femeninas. La ética de Kant sería un ejemplo de las masculinas (Guisán, 1988).

la justicia o de “principios” (como sostiene Gilligan o Benhabib); o bien que por sí sola es suficiente (Young, Noddings).

#### 4. CONCLUSIÓN

Como acusa Jean-François Lyotard se han perdido “los metarrelatos” explicativos de la modernidad (1979). Las éticas modernas imparcialistas no han podido dar cabida a la cantidad de voces diferentes ya que tienden a unificar a los individuos. Por tanto, actualmente se le acusa a las éticas imparcialistas que no sirven para explicar el complejo mundo moral. Una de las tantas críticas que recae sobre la teoría consecuencialista es que el requisito de imparcialidad exige demasiado al agente. Esto porque las personas siempre deben actuar de manera tal que promuevan los mejores intereses de la sociedad<sup>17</sup>. En efecto, por ejemplo, el utilitarista William Godwin en *Investigación acerca de la justicia política* sostiene que la justicia es actuar de manera que la acción produzca el mayor beneficio posible, considerado éste desde una perspectiva imparcial (cf. 206). Godwin señala que debemos salvar al arzobispo Fénelon antes que a, por ejemplo, una doncella o una criada. Desde la teoría moral utilitarista el individuo que presenta mayores beneficios para la sociedad es Fénelon. Señala Godwin:

“No tenemos relación con uno o dos seres sintientes, sino con una sociedad, con una nación y, en cierto sentido, con la entera familia de la humanidad. Por consiguiente, deberíamos preferir aquella vida que más procure el bien general. Al salvar la vida de Fénelon, supongamos que en el momento en que está ideando el proyecto de su inmortal Telémaco, estaríamos beneficiando a miles de personas que fueron curadas, gracias a su lectura atenta, de algún error, vicio y la consiguiente infelicidad. Además el beneficio que hago va más allá, porque cada persona curada se ha convertido en un miembro mejor de la sociedad y, a su vez, ha contribuido a la felicidad, la formación y la

---

<sup>17</sup> Mill es consciente de esta crítica y replica argumentando que “la multiplicación de la felicidad es –según la ética utilitarista– el objeto de la virtud: las ocasiones en que una persona (una entre mil) tiene en sus manos obrar a una escala global, es decir, ser un benefactor público, no son sino la excepción; y solo en esas ocasiones está llamado a pensar en la utilidad pública; en el resto de los casos, la utilidad privada, el interés o la felicidad de unas pocas personas, es de todos de lo que tienen que preocuparse (Mill, 1992 (1861): 64-66). Así, generalmente los consecuencialistas responden a esta crítica señalando que *a)* cualquier teoría ética imparcial exigirá dificultades a los individuos, *b)* que el consecuencialismo exija demasiado es falso, y *c)* si es que existen exigencias, estas no son tan difíciles como se cree. Frank Jackson (1991) señala que una estrategia más adecuada para el consecuencialismo sería centrarse en pequeños grupos de personas particulares (en vez de promover el bienestar general de todos).

mejora de la humanidad" (Godwin, 1793:41-42)

El que un individuo pueda ser salvado antes que otro no está en desacuerdo con cómo Godwin sostenía que era una teoría ética imparcial. Es decir, un individuo si contribuye más al mayor bienestar de la sociedad, ese individuo debe ser salvado si está en una circunstancia de vida o muerte con otro individuo que entregue un menor beneficio. Del mismo modo, en algunos casos a algunos individuos está bien que tengan un trato diferente, en la medida en que se los trate según sus méritos. Señala Godwin:

"Supónganse que la doncella fuese mi esposa, mi madre o mi benefactora. Ello no alteraría la verdad de lo que afirmo. La vida de Fenelon seguiría siendo más valiosa que la de doncella; y la justicia pura y sin adularse seguiría prefiriendo a quien es más valioso. La justicia me habría enseñado a salvarle la vida a Fenelon a costa de la criada. ¿Qué magia se produce cuando decimos "mi" para invalidar las decisiones de la verdad eterna? Es posible que mi esposa o mi madre sean unas putas, unas malvadas, unas mentirosas y unas deshonestas. Si es así, ¿qué altera el que sean mías?" (Godwin, 1793: 41-42).

Así, pensar que debemos tener deberes parciales con nuestros cercanos es una idea que Godwin rechaza. Esto llevará a que Bernard Williams (1982) señale la repugnancia que le causa pensar que uno no deba salvar a su esposa en vistas de la maximización del bienestar general (1982: 13). No obstante, para Godwin "pocos de nosotros vacilarían en decidir, en el caso de que su palacio se incendiara y sólo la vida de uno de ellos pudiera ser salvada, cuál de los dos debería ser preferido" (Godwin, 1945:54). Ya que de acuerdo con Godwin no estamos conectados con una o dos personas, sino con una sociedad, con una humanidad entera, por consiguiente, la vida de Fénelon es la vida más ventajosa de ser salvada en aras del bienestar común. En efecto, desde el punto de vista consecuencialista no se puede elegir uno mismo ni a las personas cercanas y/o queridas para la suma total de utilidad.

Ahora bien, ¿acaso no existe una deuda de gratitud con, por ejemplo, nuestra madre? Godwin señala que si bien es cierto que agradecemos que nuestra madre nos haya cuidado cuando éramos niños, eso no significa que tengamos obligaciones especiales de reciprocidad con nuestra madre ni con nadie que nos haya hecho algún bien. La gratitud no es parte de la justicia (*cf.* Godwin, 1945: 56). Si nos hemos sentido alguna vez motivados por este especial interés es dada nuestra imperfección en tanto seres humanos.

En las últimas décadas ha tomado gran relevancia la ética del cuidado. Ética que aparece como una alternativa a las teorías morales dominantes de la modernidad

(consecuencialistas y kantianos) que propugnan la imparcialidad moral sin distinguir a las personas. En la ética utilitarista el pronombre “mi” no tiene cabida, las relaciones personales no influyen en el computo final para el bienestar general.

Virginia Held, por ejemplo, desde la ética kantiana, sostiene que un hijo honra a su padre porque ve razones por la que cualquier hijo debiese honrar a su padre. Desde una ética del cuidado, no obstante, afirma Held que un hijo honra a su padre porque él es su padre y él, en tanto padre, ha ayudado a su hijo durante muchos años. Si los otros hijos honran o no a su padre es irrelevante. El hijo honra a su padre por la conexión existente entre ambos, no porque es apropiado que cualquier hijo en las mismas condiciones honre a su padre, como lo sería desde la teoría moral kantiana. La atención en una ética basada en el cuidado se centra en la relación particular entre los individuos y el agente responde a la particularidad de la situación sin depender (explícita o implícitamente) de ningún principio general ni universal (cf. Blum, 2000: 208).

Así, de acuerdo con Held si un hijo honra a su padre desde la teoría moral kantiana es porque sigue el imperativo categórico. Si el hijo honra a su padre es porque es un deber respetar, es decir, por un principio general. En cambio, desde la ética del cuidado la sensibilidad, la confianza y la preocupación es lo que tiene un valor moral (Held, 2006: 36-38). Por tanto, para los defensores de la ética del cuidado el honor hacia el padre es importante porque es una expresión de relación y conexión entre aquellos individuos. Precisamente, es la relación existente entre ambos lo que le da valor moral a la acción.

Desde la perspectiva kantiana se puede decir que la obligación puede ser especial y universal en la medida en que es la instancia particular de una ley universal. Así, “en última instancia, no hacemos más que responder a decretos universales que gobiernan nuestras obligaciones con quien tenemos una relación particular” (Appiah, 2007: 325). El problema con el tipo de razonamiento kantiano es que falta el aspecto y la sensación de genuina “parcialidad” (que sí encontramos en la ética del cuidado). De esta forma, cuando somos fieles con nuestros cónyuges no ocurre porque se honre la idea abstracta de fidelidad y la transfiramos a las particularidades que tenemos a la mano. Como señala K. A. Appiah “un hombre no valora a su esposa porque valora a las esposas en general, y da la casualidad de que ésta es la suya” (2007: 326). El juicio moral espera que el agente se sienta motivado a actuar de tal o cual manera, no que sólo sea guiado por lo que es moralmente *permisible*. Si el barco se hunde el padre salvará a su hijo precisamente porque es su hijo. El padre no piensa primero que es moralmente *permisible* salvar a su hijo antes de rescatarlo ya que esto, en palabras de Bernard Williams, es “un pensamiento de más” (1982: 13)

De esta manera, de acuerdo con los defensores del *imparcialismo* en la moral (kantianos y consecuencialistas, generalmente) el requisito de imparcialidad en la moral concibe que todos somos iguales y que necesitamos lo mismo, por tanto borra las diferencias que existen entre personas y es, por tanto, una explicación inacabada del complejo fenómeno moral.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEGRÍA, Daniela (2012) "El juicio ético a través de la complementación entre la ética del cuidado y ética de la justicia a partir de Gilligan", *Aporía. Revista Internacional de Filosofía*. No. 4, 25-41, Santiago.

APPIAH, K. A. (2007) *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.

BADINTER, Elisabeth (2011) *La mujer y la madre: un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. La Esfera de los Libros, Madrid.

BARON, Marcia (1991) "Impartiality and friendship" *Ethics* 101 (4): 836-857.

BENTHAM, Jeremy (1970) "An Introduction to the Principles of Moral and Legislation", ed. Burns y Hart, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. II, Londres.

BRAMER, Marilea (2010) "The Importance of Personal Relationships in Kantian Moral Theory: A Reply to Care Ethics" *Hypatia* 25.1: Winter, pp 121-139.

BENHABIB, Seyla (2006) *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa, Barcelona.

BLUM, Lawrence (2000) "Against Deriving Particularity", *Moral Particularism*. Clarendon Press, Oxford.

BLUM, Lawrence (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge & Kegan Paul.

BLUM, Lawrence (1988) "Gilligan and Kohlberg: Implications for moral theory". *Ethics* 98 (3):472-491.

CAMPS, Victoria (1992) *Concepciones de ética*, Editorial Trotta, Madrid.

CARRASCO, M. A. (1999) *Consecuencialismo. Por qué no*. Ediciones Eunsa, Pamplona.



COLOMER, J. M. (1987) *El Utilitarismo. Una teoría de la elección racional*. Biblioteca de Divulgación Temática, 49. Barcelona: Montesinos.

CURZER, H. (2007) "Aristotle: Founder of the Ethics of Care", *The Journal of Value Inquiry*, 41: 221-243.

DARWALL, Stephen (2010) "Responsability within Relations", En Cottingham & Feltham, 2010: 151-168.

DARWALL, Stephen (1983) *Impartial Reason*. Cornell University Press, Ithaca.

DE HARO, Vicente (2015) Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals, OLMS.

GILLIGAN, Carol (1985) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. FCE, México.

GODWIN, William (1926) *Enquiry concerning Political Justice*. Ed. Raymond A. Preston, 1st ed. New York: Knopf. Vol. 1, p. 42.

GUISÁN, Esperanza (1988) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Ed. Anthropos, Barcelona.

FOUQUE, Antoinette (2008) Hay dos sexos. Siglo XXI de México, México DF.

HARE, R. M. (1967) *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford.

HELD, Virginia (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York.

HOOVER, Brad (1994) *Rationality, rules, and utility: new essays on the moral philosophy of Richard B. Brandt*. Boulder: Westview Press.

JOLLIMORE, T. (2014) "Impartiality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/impartiality/>>.

KANT, Immanuel (2012) *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina. Traducción Adela Cortina y Jesus Conill. Editorial Tecnos: Madrid.

LYOTARD, Jean-François (1979) *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Rapport sur le savoir.

- MANNING, Rita (1992) *Speaking from the heart: A feminist perspective on ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- MILL, John Stuart (2010) *El Utilitarismo*. Alianza Editorial: Madrid.
- MURDOCH, Iris (1999) "The Sublime and the Good", *Existentialists and Mystics*, Pinguin Books, New York.
- NAGEL, Thomas (1986) *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- NODDINGS, Nel (2003) *Caring. A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, California.
- PLAMENATZ, J. (1966) *The English utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford.
- POSADA, Luisa (2008) *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- TRONTO, Joan (1993) *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge: New York.
- RACHELS, James (2007) *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México.
- RUDDICK, Sara (1995) *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. 2nd ed., Beacon Press, Boston.
- SIDGWICK, Henry (1981) *The Methods of Ethics*, 7th ed. Hackett.
- SINGER, Peter (2003) *Ética práctica*. Ediciones Akal, España.
- SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard (eds.) (1982) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press.
- STOCKER, Michael (1976) "The schizophrenia of modern ethical theories", en Pettit, Philip (ed.): *Consequentialism*, pp. 421-34.
- VAAMONDE Gamio, Marta (2015) *Debate feminista contemporáneo. Aportaciones de John Dewey*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 175 pp.
- YOUNG, Iris Marion (2000) *La Justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, Madrid.

# FEMINISMO COMO CRÍTICA: SUJETO Y UNIVERSALIDAD

Carlos Villanueva Castro

Universidad de Valencia

## Resumen:

En primer lugar, el presente artículo pretende refutar algunos planteamientos propios del «feminismo de la diferencia» utilizando como línea argumental las propuestas de Chantal Mouffe y Judith Butler, ligadas en la defensa de un concepto abierto de mujer. Posteriormente, recurriendo también a la propuesta populista de Ernesto Laclau, se argumentará en favor de un feminismo político entendido como una posible herramienta de unificación de luchas diversas por la construcción de una contra-hegemonía.

## Palabras clave:

Contingencia, significante, demanda, hegemonía.

## Abstract:

Firstly, this article aims to refute some approaches of 'difference feminism' using as a guide Chantal Mouffe and Judith Butler proposals, both linked to the defense of a women open concept. Later, also resorting to populist proposal of Ernesto Laclau, we'll argue in favor of a political feminism understood as a possible tool of unification of various struggles for the construction of a counter-hegemony.

## Key words:

Contingency, significant, demand, hegemony.

Recibido: 28/10/2015

Aceptado: 15/11/2015

## INTRODUCCIÓN

Desde diversos ámbitos de debate y reflexión se ha venido incidiendo en la idea fundamental de que el feminismo es algo que trasciende sus propios orígenes como movimiento político y que en el campo filosófico juega un rol importantísimo. El feminismo puede entenderse no sólo como ese conjunto de propuestas y teorías que, con alianzas o enfrentamientos, han acompañado a la lucha de las mujeres por su liberación, sino que, en el terreno teórico así como en el práctico, el feminismo ofrece la oportunidad de repensar lo dado y trascender el presente. El feminismo filosófico, atendiendo a cuestiones de su propia índole, puede alcanzar respuestas o resituar los horizontes de sentido de un modo que afecta a otros ámbitos del pensamiento. Por ello hablamos de feminismo como crítica, como un análisis reflexivo que trasciende su propia idiosincrasia para vincularse a cuestiones políticas, ontológicas o antropológicas que implican al conjunto de terrenos teóricos por los que los amantes de las preguntas transitan.

En este ensayo trataremos de apuntar hacia las posibilidades, incluso la necesidad, de que el feminismo teórico, atendiendo a problemas ya clásicos de su propia disciplina pueda trascenderla y aportar ideas al conjunto de la reflexión filosófica. En primer lugar atenderemos a la pregunta por el quién del feminismo, un interminable debate que conlleva a escoger por una respuesta esencialista o una vinculada a la contingencia. ¿Quién es el sujeto del que trata el feminismo? ¿Qué significa ser mujer? ¿Qué cabe dentro de tal término y bajo qué condiciones? Recurriendo a un artículo de Chantal Mouffe y a diversos textos de Judith Butler pondremos en cuestión la idea de un feminismo de la diferencia como única alternativa al androcentrismo, y después, la necesidad de un sujeto lável y voluble que no reifique la identidad de la mujer precisamente en su lucha por la emancipación. A continuación estableceremos los vínculos que existen entre las propuestas de Mouffe, Butler y Ernesto Laclau en lo referente al carácter de este sujeto político del feminismo y sus posibilidades emancipatorias más allá de su parcialidad dentro del terreno de las diferentes luchas y movimientos sociales. El feminismo puede contener en su seno diferentes formas de identificación y de luchas del mismo modo que el feminismo puede formar parte de un conjunto mayor de enfrentamientos por un nuevo orden e incluso representar, al modo en que lo propone Laclau cuando habla de significantes vacíos<sup>1</sup>, el conjunto de luchas con las que se da un lazo equivalencial. Esta posibilidad no implica rechazar los rasgos propios y distintivos del conjunto de posicionamientos feministas y de prácticas liberadoras de la opresión machista o patriarcal, sino la posibilidad de que en esas luchas se dé el reflejo de otras tantas y viceversa.

---

<sup>1</sup> Principalmente en su famosa obra *La razón populista* (2005).

El motivo de la elección de esta temática responde a diversas inquietudes de quien escribe. La preocupación por las propuestas del feminismo de la diferencia, considerando que pueden incurrir fácilmente en uno de los elementos, el esencialismo y el cierre identitario, que forman parte de aquello contra lo que el feminismo ha venido oponiéndose en sus luchas políticas, era uno de los ingredientes que se pretendía introducir en este texto. Por otra parte, la necesidad de que el feminismo forme parte de la lucha, junto a otras tantas, por la construcción de una nueva hegemonía social y en el auge de nuevos valores y perspectivas, todavía no suficientemente arraigados, era otra de las preocupaciones latentes. La lectura de Mouffe y Laclau permite encontrar numerosos parecidos con muchas de las ideas clave de Butler, de modo que resultó interesante enlazarlas precisamente en la dirección de estas inquietudes teóricas, y prácticas, en este ensayo.

La conclusión, que ya podemos adelantar, es que el feminismo no puede referirse a un sujeto político previo a la propia praxis ni a un sujeto constituido pero finiquitado del que ya no cabe cuestionamiento alguno. Pero precisamente esta contingencia radical en la que reposa toda identidad política es la que permite que se establezcan vínculos de toda índole entre las diferentes luchas sociales y la que posibilita que estas luchas unidas configuren nuevas formas de acción y pensamiento que se enfrenten al estado de cosas vigente. En la configuración de esa amalgama de luchas el feminismo puede y debe jugar un papel protagonista.

## EL SUJETO DEL FEMINISMO

En el artículo “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” (1996), Chantal Mouffe apuesta por la deconstrucción de las identidades esenciales asumiendo la contingencia como base de toda constitución de sujeto. No hay nunca un sujeto previo a la acción, sino que hay un cúmulo de acciones y de actos que configuran un sujeto. Sin embargo para muchas feministas el rechazo de una noción fuerte de mujer en la que sustentar la lucha feminista supone el abandono de su particular proyecto emancipatorio. Mouffe en este artículo trata de deslegitimar el conjunto de posturas que apelan a una identidad homogénea y concreta de mujer como elemento indispensable de la reflexión y lucha feminista, afirmando precisamente lo contrario, que bajo el modelo de democracia radical que ella defiende no cabe ningún principio esencialista que impida la efectividad de la pluralidad propia de las sociedades modernas. Que el sujeto no sea algo dado, sino el resultado de diversas posiciones de sujeto o cristalizaciones temporales y precarias de movimientos identitarios no supone rechazar el mismo concepto de mujer en la lucha feminista, pero mucho menos implica abocarlo a una definición única y cerrada.

Este planteamiento viene a cuestionar la disputa entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad, pues la polémica sólo es posible si se asume que la igualdad o la diferencia están sustentadas en una identidad firme y cerrada, homogénea e invariable:

«Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el punto en que ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada con otra entidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modelos y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales» (Mouffe, 1996: 6).

Mouffe emplea parte de su artículo para cuestionar propuestas concretas de feminismo de la diferencia, como son las de Carol Gilligan apelando a una ética del cuidado propia de las mujeres o Sara Ruddick y Jean Bethke defendiendo la idea de un pensamiento maternal configurado a partir de la experiencia de las mujeres como madres dentro del ámbito privado y de la familia. Estas propuestas apuntan a la asunción de unos rasgos específicos propios de la mujer o de la esfera privada a la que han sido relegadas las mujeres para visibilizarlos y enfatizarlos frente a los elementos masculinos que ocupan lo público en la constitución de una nueva ciudadanía. Pero como apunta Mouffe basándose en la crítica de Mary Dietz a estas propuestas, no puede constituirse una concepción de lo público desde posiciones del tipo de las relaciones materno-filiales en las que media un vínculo afectivo que difícilmente puede reproducirse en todos los ámbitos y con todas las personas involucradas en la convivencia cívica.

Por otro lado Mouffe cita a Carole Pateman y su propuesta de una concepción sexualmente diferenciada de la ciudadanía, defendiendo una experiencia propia de las mujeres que se debe asumir para no caer en la opresión de la experiencia masculina. Si a la ciudadanía en general se le atribuye como virtud suprema la voluntad de pelear y morir por la patria, propia del varón, la capacidad de crear vida, definitoria de la maternidad, debe ser el elemento femenino que se distinga en la forma de configurar las mujeres su ciudadanía. Pateman, queriendo huir del androcentrismo que impone modelos de ciudadanía que han excluido a las mujeres y a los valores asociados a ellas del ámbito público, acaba aceptando la reificación y diferenciación sexual que conlleva ese androcentrismo y que parece impedir que la masculinidad o femineidad se vivan de modos distintos a los imperantes. Mouffe apuesta justo por lo contrario:

«No hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales. Desde luego, hoy en día existen muchas prácticas, discursos e instituciones diferentes que construyen (diferencialmente) a los varones y a las mujeres, y la distinción masculino/femenino existe como una distinción pertinente en muchos campos. Pero esto no quiere decir que así tenga que seguir siendo, y nos podemos imaginar perfectamente bien la posibilidad de que la diferencia sexual se convierta en algo irrelevante en muchas de las relaciones sociales en que actualmente es relevante. De hecho, éste es el objetivo de muchas de las luchas feminista» (Mouffe, 1996: 12).

La idea de unos valores o rasgos femeninos, que en muchas propuestas, como las que hemos mencionado, apelan a la maternidad, o en otros, al acercamiento con la naturaleza, frente a la racionalidad instrumental y destructiva de la masculinidad, continúan en la estela reificadora y sustancialista que en tiempos pasados, y también presentes, identifican a la mujer con unos roles concretos en los que el hombre mantiene una superioridad o incluso la propiedad sobre ella. La solución no es sustituir un sustancialismo por otro y donde antes los valores masculinos primaban situar ahora a los femeninos, lo que el feminismo crítico debiera intentar es luchar contra la opresión de las mujeres también enfrentándose a la homogeneidad y a la limitación de la propia identidad. Estos roles de género o estas identificaciones deterministas pueden ser tan opresivas y limitantes como las anteriores lo eran para las mujeres y también para los hombres que no cumplían con los modelos prefijados. ¿Es posible mantener la lucha feminista sin un sujeto conciso y claro y sin un concepto compartido de mujer? Para Mouffe no sólo es posible, es necesario:

«La ausencia de una identidad esencial femenina y de una unidad previa, sin embargo, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. Como resultado de la creación de puntos nodales, pueden tener fijaciones parciales y pueden establecer formas precarias de identificación alrededor de la categoría de “mujeres”, que provean la base para una identidad feminista y una lucha feminista» (Mouffe, 1996: 18).

El feminismo debe articularse en torno a los distintos modos de pensamiento feminista y a las diversas maneras de entender la categoría de mujer, sin que las muchas diferencias supongan un problema siempre que las similitudes permitan un vínculo equivalencial que sitúe a todos los discursos y prácticas en un mismo eje. No hay, pues, un verdadero modo de ser feminista ni una esencia irrevocable de la mujer.

En “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”(1998) Butler expone que tanto G. Spivak como Kristeva proponen un uso estratégico de la categoría mujeres, como herramienta política sin dotarle de carácter ontológico, pues estrictamente hablando, parafraseando a Kristeva, es dudoso incluso que las mujeres existan:

«Pero una cosa es utilizar el término y conocer su insuficiencia ontológica, y otra cosa muy distinta es, para la teoría feminista, articular una visión normativa que celebre o emancipe una esencia, una naturaleza, o una realidad cultural compartida imposible de encontrar» (Butler, 1998:312).

Las posturas feministas que consideran necesario para la liberación la defensa de un modelo binario de diferenciación sexual acaban más encadenadas debido a que reproducen el camino de la cosificación y la ontologización:

«Mi única preocupación es que la diferencia sexual no se vuelva una cosificación que involuntariamente preserve una restricción binaria de la identidad de género y un marco implícitamente heterosexual para la descripción del género, la identidad de género y la sexualidad» (Butler, 1998: 314).

Butler propone en este artículo que el género es la suma del conjunto de actos performativos que lo constituyen, no hay, pues, un sexo dado al que el género debe amoldarse, ni una identidad de género prefijada en la que cada gesto o acto del cuerpo debe inscribirse. Antes bien, cada gesto y acto configuran una suma de solidificaciones o puntos nodales de los que puede afirmarse que constituyen una identidad de género. El género nunca es correcto o incorrecto, a no ser que se siga la lógica binaria dominante según la cual hay un modelo ideal de género a seguir correspondiendo a cada sexo. Precisamente Butler, en *El género en disputa* (2007), propone el uso del método genealógico como herramienta para señalar el origen de este tipo de categorías de identidad que son efecto de instituciones, prácticas y razonamientos cuya historia se ha desdibujado haciendo pasar a determinados modelos de conducta como naturales o necesarios. Desde Marx, nos dice Butler, el principio de la filosofía de la sospecha ha sido el de la crítica cultural y la desconfianza frente a lo que se presenta como absoluto e ineludible, la reflexión en torno a los procesos de reificación.

Las conclusiones de la obra son precisamente que el sujeto es una construcción



de prácticas por repetición, de nuevo, la idea de que no hay un sujeto previo a la acción. El feminismo debe abandonar todo residuo de esencialismo y abrazar el postulado nietzscheano de que no hay un sujeto dado tras el predicado, todo es un hacer y el agente es añadido ficticiamente a posteriori. En este sentido, el feminismo se equivoca si apuesta por un sujeto metafísico no contextualizado. Por el contrario, Butler propone lo paródico como vía de subversión de los modelos y roles hegemónicos, precisamente para hacer ver su contingencia:

«Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia. En realidad, parte del placer, la frivolidad de la actuación, reside en la aceptación de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen verse como naturales y necesarias. En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada» (Butler, 2007: 269).

En la parte inicial de la obra Butler aborda, precisamente, la cuestión que Mouffe trata en su artículo, la relevancia del concepto de mujer en la lucha feminista y los problemas que acarrea rechazar o asumir un concepto de mujer cerrado:

«Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto.

Recientemente, esa concepción dominante sobre la relación entre teoría feminista y política se ha puesto en tela de juicio desde dentro del discurso feminista. El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes.(...) En efecto, la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que no haya un sujeto que exista “antes” de la ley, esperando la representación en y por esta ley. Quizás el sujeto y la invocación de un “antes” temporal sean creados por la ley como un fundamento ficticio de su propia afirmación de legitimidad. La hipótesis prevaleciente de la integridad ontológica del sujeto antes de la ley debe ser entendida como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado de naturaleza, es fábula fundacionalista que sienta las bases de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico» (Butler,

2007: 46-48).

Al no ser una noción estable de género la premisa principal de la política feminista, Butler apuesta por combatir las reificaciones mismas de género e identidad, sosteniendo «...que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política.» (Butler, 2007: 53)

Ya en el artículo “Fundamentos contingentes” (2001) Butler apostaba por un concepto de mujer abierto a múltiples significaciones frente al previsible fracaso de la imposición de un contenido universal y uniformador del mismo que conduciría a la faccionalización y al enfrentamiento dentro del propio movimiento feminista. Por tanto, la respuesta feminista debe ser la del cuestionamiento de todo orden vigente, sobre todo si recurre al dualismo sexual hegemónico y cierra el debate a nuevas resignificaciones y perspectivas:

«Deconstruir el sujeto del feminismo no es, entonces, censurar su utilización sino, por el contrario, dejar al término libre en un futuro de múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías raciales o maternales a las que ha sido restringido, y darle juego como un sitio donde pueden ver la luz significados aún no previstos. (...)En cierto sentido, lo que las mujeres significan se ha dado por hecho durante demasiado tiempo, y lo que ha sido fijado como el “referente” del término ha sido “fijado”, normalizado, inmovilizado y paralizado en posiciones de subordinación. (...)Reconfigurar el referente como lo significado, y autorizar o salvaguardar la categoría de las mujeres como un sitio de posibles resignificaciones, es expandir las posibilidades de lo que significa ser mujer, y en este sentido condicionar y posibilitar un sentido de agencia más amplio» (Butler, 2001: 34-35).

No es que no haya un fundamento o una referencia, es que el término mujer está en disputa, siempre abierto a la resignificación o a la reformulación, nunca cerrado, como el modelo de democracia radical de Mouffe, en el que los significantes como libertad e igualdad, base del conjunto de valores compartidos por la comunidad política, siempre están abiertos a significaciones y aplicaciones diversas. Se podría decir que el significante “mujer” es, siguiendo la terminología lacaniana que aplican Laclau y Mouffe, un significante flotante, que como otros conceptos políticos en disputa, se abre a interpretaciones diversas y enfrentadas. Pero lo que propone Butler y Mouffe es precisamente difuminar la concreción de este significante para que, apelando al mismo, se esté mencionando a un conjunto de luchas y propuestas políticas que pueden ser muy distintas entre sí pero que comparten un enemigo común, la opresión. En tal caso el significante “mujer” se tornaría el significante

vacío que aglutina numerosas formas de ser y vivir la sexualidad y la feminidad. Este significativo vacío puede ser además el representante de otras muchas luchas que trascienden a las del propio movimiento feminista.

## FEMINISMO Y UNIVERSALIDAD

Lo que Mouffe propone en el artículo que hemos comentado es apostar por el feminismo como una de las muchas luchas sociales que deben confluir en el establecimiento de un nuevo bloque hegemónico que subvierta elementos neoliberales que imperan en el sistema vigente. Algo parecido a lo que junto a Laclau propuso en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) al denunciar el sustancialismo del marxismo ortodoxo y apostar por una nueva concepción de sujeto político no predefinida en la que caben demandas y propuestas que van más allá del hasta entonces supuesto sujeto de la revolución, la clase obrera. La hegemonía, término adoptado de Antonio Gramsci, supone para ellos dejar de lado el determinismo del materialismo histórico y apostar por influir en el terreno de la superestructura, en el de la cultura y el enfrentamiento ideológico. Es desde ahí desde donde configurar un nuevo eje que articule las distintas demandas:

«Without hegemony, socialist practice can focus only on the demands and interests of the working class. But insofar as the dislocation of stages compels the working class to act on a mass terrain, it must abandon its class ghetto and transform itself into the articulator of a multiplicity of antagonisms and demands stretching beyond itself» (Laclau/Mouffe, 1985: 58).

Sólo bajo la óptica de la contingencia y rechazando el sustancialismo residual del marxismo clásico es posible apostar por la aglutinación de diversas demandas y luchas en las que, siguiendo el planteamiento de Laclau cuando habla de populismo, una parte que se sabe parte se sitúa en el lugar del universal que nunca podrá ocupar realmente, excepto en el caso de una sociedad totalitaria. Las luchas locales y los movimientos heterogéneos que se dan en diversos lugares del globo pueden poseer entre sí las suficientes semejanzas o compartir un mismo enemigo, el orden neoliberal, o tendente al neoliberalismo, que permite extraer de casos concretos símbolos que representan demandas compartidas. Slavoj Žižek expone en *En defensa de la intolerancia* (2010), cuestionando las políticas del multiculturalismo, como las luchas parciales poseen en su seno un germen de universalidad que las trasciende:

«Pensemos en el ejemplo clásico de la protesta popular (huelgas, manifestación de masas, boicots) con sus reivindicaciones específicas (“¡No más impuestos!”, “¡Justicia para los encarcelados!”, “¡No más explotación de recursos naturales!”...): la situación se politiza cuando la reivindicación puntual empieza a funcionar como una condensación metafórica de una oposición global contra Ellos, los que mandan, de modo que la protesta pasa de referirse a determinada reivindicación a reflejar la dimensión universal que esa específica reivindicación contiene (de ahí que los manifestantes se suelen sentir engañados cuando los gobernantes, contra los que iba dirigida la protesta, aceptan resolver la reivindicación puntual; es como si, al darles la menor, les estuvieran arrebatando la mayor, el verdadero objetivo de la lucha)» (Zizek, 2010: 43).

Pero la universalidad no se constituye a través de procedimientos previos a la acción de carácter universalista, los que proponen Rawls o Habermas, que con una pretensión de neutralidad y un rechazo a las lógicas de poder, como expone Butler en “Fundamentos contingentes” (2001), acaban imponiendo un modelo culturalmente sesgado y realizando un acto de uso de poder:

«El término “universalidad” tendría que quedar permanentemente abierto, permanentemente disputado, permanentemente contingente, para no dar por cerrados reclamos futuros de inclusión por adelantado. (...) En este sentido, no estoy acabando con la categoría, sino tratando de aliviar a la categoría de su peso fundamentalista para convertirla en un sitio de disputa política permanente» (Butler, 2001: 18).

Esta propuesta, que casa perfectamente con la de Mouffe y Laclau, implica que toda demanda parcial, sea satisfecha o no por el orden dado, puede trascender sus límites y representar un conjunto de demandas con las que, siguiendo la terminología laclauiana, se establezca un lazo equivalencial. Esto para Laclau es la construcción del pueblo que es el sujeto político que configura el populismo, que puede inclinarse en direcciones ideológicas opuestas, pero que siempre se constituye en torno a la confluencia de demandas particulares en torno a una de ellas que se posiciona como el significante vacío, inconcreto y abierto en su significación, que representa al resto de demandas frente a un enemigo común. Esta forma, fundada en la contingencia, de construirse la universalidad, tal como decíamos, supone la superación de los límites de una lucha o demanda concreta, algo que Butler denomina como traducción. Laclau insiste en la semejanza de ese concepto con su propuesta del lazo equivalencial cuando aún no había articulado una teoría

elaborada sobre el populismo pero ya defendía la necesidad de la izquierda por articular un bloque contra-hegemónico en el ámbito de los discursos y las prácticas:

«Now, I think that the internal structure of what Butler calls “translation” and what i call “equivalence” is very close indeed. Translation, for her, means the deterritorialization of a certain content by adding something which, being outside the original context of enunciation, universalizes itself by multiplying the positions of enunciation from which that content derives its meaning. A feminist discourse claiming women’s rights in the name of human equality does exactly that. (...) Well, a relation of equivalence, in the sense that I understand it, performs exactly that role» (Laclau, 2000: 194).

Del mismo modo que dentro del concepto de mujer caben múltiples significados que siempre estarán en disputa, y que el movimiento feminista aglutina perspectivas muy diversas pero que comparten una meta común, el feminismo puede no ser concebido como una lucha parcial y concreta y establecerse como un representante más, junto a otras luchas, del esfuerzo por un nuevo orden social, siempre que comparta con ellas el rechazo a la opresión y a la desigualdad.

Mouffe en su artículo apuesta por la vinculación de los movimientos en defensa de las mujeres, los trabajadores, las minorías étnicas, las minorías sexuales, el ecologismo y demás luchas sociales en un “nosotros” que, sin borrar las diferencias, constituya una comunión conveniente en la lucha por un nuevo orden hegemónico, la lucha por tratar de convencer sobre nuevas formas de entenderse y vivir, así como de por establecer políticas y legislaciones favorables a estas demandas. Esta lucha, que puede plantearse tanto dentro como fuera de las instituciones, aunque Mouffe piensa generalmente en la importancia de trabajar por el cambio dentro de las instituciones, necesita del movimiento feminista para establecer sus pretensiones y configurar esa nueva universalidad abierta y contingente de la que venimos hablando. En la construcción de una nueva hegemonía el feminismo, por su larga historia de lucha contra la opresión, debe entenderse como un tipo de pensamiento y praxis que va mucho más allá de la mera consecución de objetivos parciales de un determinado colectivo, que no es otro que la mitad de la población mundial, sino como un pilar, entre otros tantos, que sustentan el proyecto de un mundo más justo y una lucha que ejemplifica y reúne a todas las demás.

## BIBLIOGRAFÍA

BUTLER, Judith (1998). "Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista*, 17, pp. 296-314.

-(2001). "Fundamentos contingentes". *La Ventana*, 13 (2), pp. 7-41.

-(2007). *El género en disputa*, Madrid: Paidós.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. Londres: Verso.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-(2000) "Structure, History and the Political" en BUTLER, Judith LACLAU, Ernesto y ZIZEK, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary debates on the Left*, Londres: Verso.

MOUFFE, Chantal (1996). "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en BELTRÁN, Elena y SÁNCHEZ, Cristina (eds) (1996), *Las Ciudadanas y lo político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid: UAM.

ZIZEK, Slavoj (2010). *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Diario Público.

# FEMINISMOS: TEORÍA Y PRÁCTICA. GENEALOGÍA DE UNA DISCORDIA

Cristina Morales Saro

Universidad de Oviedo

## Resumen:

Prolifera hoy en día la discordia entre los movimientos feministas activistas de la calle y los discursos del feminismo académico. Se reproduce así un patrón que está en la base de la metafísica occidental y que sin embargo continúa incuestionado. Queremos aquí problematizar la disputa entre la teoría y la práctica en el seno del feminismo, para ello ahondaremos en la comprensión de la misma a partir de su genealogía, después de lo cual estaremos en disposición de evaluar su alcance y considerar su utilidad para los feminismos.

## Palabras clave:

Feminismo militante, feminismo académico, teoría, práctica.

## Abstract:

Today, discord between feminist activism and academic feminism is evident. However it reproduced a pattern that is in the basis of Western metaphysics and yet continues unquestioned. We want here problematize the dispute between theory and praxis within feminism, and we will deepen the understanding of it, doing its genealogy, after which we will be able to assess its scope and consider its usefulness or not for feminisms.

## Key words:

feminist activism, academic feminism, theory, *praxis*.

Recibido: 8/11/2015

Aceptado: 23/11/2015

## 1. INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN. ¿HAY QUE AHONDAR EN LA BRECHA?

La desconfianza con la que desde muchos de los sectores de los movimientos feministas se observa el feminismo teórico producido en la academia al cual se acusa habitualmente de quedarse en meras palabras o de perderse por los derroteros discursivos, disminuyendo o anulando así su eficacia política directa, y la distancia que este mantiene con la militancia en las calles parapetándose en la seguridad que brinda la institución, refuerza un lugar común que continúa incuestionado, a saber, la diferencia general entre lo teórico y lo práctico, distinción que sin embargo está a la base de la metafísica occidental y que desde el feminismo debería ser interrogada antes que acatada precipitadamente. ¿Le es útil al feminismo mantener esta distinción? Y lo que es aún más importante ¿le es posible? ¿Qué consecuencias trae consigo reconocerse a uno o a otro lado de la brecha? ¿Podemos llevar adelante nuestras acciones militantes dejando de lado la reflexión teórica? ¿Podemos teorizar separadas del mundo, sin apelar a la fuerza de transformación social que la militancia tiene en la calle?

Nuestra intención aquí es, en primer lugar, mostrar cómo se produce la ruptura entre la teoría y la práctica en el pensamiento metafísico occidental, para ello seguiremos los análisis de Hannah Arendt, gracias a los cuales contamos con un mapa que nos ayuda a comprender cómo se hizo posible una distinción tal y cuáles son sus implicaciones para la política y para el pensamiento. En segundo lugar, cuestionaremos la eficacia de la misma para el feminismo y propondremos como un asunto a anotar en la agenda feminista el debate sobre si debe ser abolida o utilizada, pero siempre ya desde un punto de vista crítico.

## 2. GENEALOGÍA DE UNA DISCORDIA O EL ORIGEN DE LA ACADEMIA

Los argumentos que ahondan en la polémica entre el feminismo activista y aquel que produce la academia parten de una definición genérica de lo académico como “theoretical or speculative without a practical purpose or intention. Having no practical purpose or use” (Stacey, 2000:191). De este modo se establece entre lo teórico y lo práctico una relación de exclusión recíproca que anula cualquier posible intersección entre ambos, la férrea frontera, sin embargo, continúa estando fuera de cuestión. ¿Cómo llegamos a naturalizar y cuál es el sentido de esta definición? Esto es lo que vamos a tratar de problematizar en este apartado.

A pesar de la familiaridad con la que hoy distinguimos la teoría de la práctica, el



pensamiento de la acción, e incluso la acción de la palabra<sup>1</sup>, debemos ser conscientes de que no siempre tal concepción separada ha sido evidente, es más, a través de los análisis de Arendt nos damos cuenta de que en el pensamiento griego anterior a la muerte de Sócrates hay una continuidad fundamental entre pensamiento, discurso y acción, veamos en qué consiste y cómo se articula.

Antes de ser definido como “animal racional”, el ser humano fue comprendido como “un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso” (Arendt, 2005: 61). Esta concepción, que debemos a Sócrates, pone el énfasis en una determinada relación entre pensamiento y discurso que exige la coincidencia, o al menos la coherencia, entre ambos y que define lo que la cultura griega entendía por *logos*<sup>2</sup>. Pero pensar lo que se dice y decir lo que se piensa, esto es, practicar el *logos*, será además lo que distinga a los ciudadanos de la polis bien de los esclavos, bien de los bárbaros, los cuales serán definidos indistintamente como *aneu logou*, lo que significa estar “privado, naturalmente, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la cual sólo el discurso tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era la de hablar entre ellos.” (Arendt, 1993: 40-41). Se establece así el discurso ligado al pensamiento, no sólo como una de las prácticas políticas por excelencia, sino como actividad constitutiva de “la forma de vida” específicamente política.

Sin embargo, dicha forma de vida política no estaría completa sin mencionar otra actividad que, junto al discurso ligado al pensamiento, Platón consideró como perteneciente al dominio de los asuntos específicamente humanos, a saber, la acción (*praxis*). “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos eran estimadas políticas y constitutivas de aquello que Aristóteles llamó el *bios politikos*, esto es la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)” (Arendt, 1993: 39). Cabe precisar que la *praxis* no se parece ni a la actividad productiva ni a la labor, cuya estructura común descansa en la posibilidad de distinguir en ellas entre el proceso y el resultado. La *praxis*, por el contrario, como ocurre en el discurso que venimos caracterizando, no admite esta separación y ambos se constituyen como fines en sí mismos o bien como “medios sin fin” (Agamben, 1996).

Esta característica compartida por la acción y el discurso, articula la famosa distinción entre el *oikos* y la *polis*, de la que estaban excluidas todas las actividades orientadas, por la necesidad o la utilidad, a una finalidad distinta de ellas mismas.

---

<sup>1</sup> Pensemos por ejemplo en las frases hechas del tipo “mucho hablar y poco hacer”.

<sup>2</sup> “Para Sócrates, el hombre no es todavía un “animal racional”, un ser dotado de la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega”. (Arendt, 2005: 61).

Así, la labor y la producción, dedicadas a la perpetuación del proceso vital, eran comprendidas como asuntos del *oikós*, como actividades no libres a las que obliga una *zoe* que se impone sobre el ser humano en su conjunto con la misma violencia con la que el *parter familias* lo hace sobre mujeres, esclavos/as y niña/os, y de la que sólo se desembaraza el ciudadano que tiene el poder de salir de casa y acceder al espacio político. En este, la relación ya no es de dominación sino de poder, lo que significa que pasamos de la estructura mandar-obedecer, a aquella del diálogo y la acción concertada. La libertad política, pues, está vinculada a posibilidad de salir del espacio regido por la forma propia de la producción, la de la división medios-fines, para ingresar en el lugar donde se desarrollan los asuntos propiamente humanos, acción y discurso, los cuales son medios sin fin a través de los que las personas “revelan activamente la unicidad de su identidad personal, y hacen así su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1993: 203). Así, acción y discurso ponen en juego otra de las características fundamentales de la polis, que resulta ser nada menos que su condición de posibilidad, la pluralidad, al encontrarse unos con otros los liberados de las necesidades vitales, hablan y actúan, y de esta forma, revelan quiénes son y los demás los reconocen.

Vamos a ver como a partir de la condena de Sócrates, esta notable diferencia entre los estados de dominación y los espacios de libertad empieza a desdibujarse, y cómo la estructura propia del *oikos*, la producción, va a totalizar y a colonizar el ámbito de las formas de vida propias de la *polis*.

Debemos tener presente, primero, que a Sócrates se le condena por ejercitar ese *logos* que conlleva la coherencia entre el discurso y el pensamiento y que se le ofrece el destierro como alternativa a la muerte, el cual rechaza por comprender que fuera de la *polis* hablar ya no tendría sentido y, consecuentemente, el pensamiento tampoco, puesto que un pensamiento sin posibilidad de discusión y sin diálogo significaba el fin del *logos*. No puede extrañarnos ahora que después de la muerte de Sócrates, todos aquellos preocupados como él por la práctica del *logos*, los filósofos, tuvieran que tomar una decisión definitiva, a saber, o se quedan en una *polis* que ya no permite la coherencia entre lo que se piensa y lo que se dice, o se destierran a un lugar fuera de la *polis* y renuncian a la vida activa propia de aquella. El desenlace será la fundación de la Academia, un lugar fuera de la *polis* en el que la soledad será “considerada la prerrogativa y el *hábitus* profesional del filósofo en exclusiva” (Arendt, 2005: 61). En la academia, los pensadores ganaron seguridad pero perdieron su arraigo a la acción mundana y a la pluralidad de la *polis*. Se establece así una brecha entre el pensamiento y la polis que tendrá consecuencias nefastas para ambos. El pensamiento, fuera del lugar donde a través del discurso se encuentra con los otros, pierde su vocación dialógica quedando mutilado y encerrado en una interioridad recién descubierta; la *polis*, por su parte, pierde su característica más propia, la libertad de discurso y de acción.

La pérdida de la confianza en la vida en la *polis* por parte de los filósofos está pues en el origen de nuestra tradición de pensamiento político (Arendt, 2005: 44) y supone un desplazamiento de la diferencia cardinal que ordenaba el mundo antes de la muerte de Sócrates. De la diferencia entre el ámbito de la dominación (*oikos*) y el ámbito de la libertad (*polis*), pasamos a la diferencia entre la vida mundana de la ciudad (actividad, *praxis*) y la vida contemplativa de la academia (teoría). “La acción fue ahora colocada entre las necesidades de la vida terrena, así que permanecía la contemplación, (el *bios theoretikos*, traducido por vida contemplativa), como el único modo de vida verdaderamente libre” (Arendt, 1993:27). La libertad, como vemos, es expulsada de la *polis* al mismo tiempo que los pensadores y de alguna manera queda preservada, aunque de un modo incompleto, en la academia. A consecuencia de ello y como no podía ser de otra manera, dentro de la *polis*, la acción y el discurso sufren una transformación, la acción se convierte en actividad productiva mientras que el discurso se hace mero instrumento de persuasión (Arendt, 1993: 40).

Cuando esto ocurre, ya nada diferencia las actividades propias del estado de dominación y aquellas propias del ámbito de la *polis*, la estructura medios-fines coloniza todo el campo de las formas de vida, excepto la Academia, por lo que a la vez que se abre la brecha entre esta última y la ciudad, la ciudad misma se convierte en un gran *oikos*.

El resultado de los desplazamientos acontecidos a partir de la muerte de Sócrates, pues, es que a la vez que las estructuras de producción propias del *oikos* totalizan la *polis* y en ella la acción se convierte en actividad y el discurso en instrumento, esto es, a la vez que la polis queda totalizada por el *oikos*, se abre una brecha entre esta ciudad que podríamos llamar biopolítica<sup>3</sup> y la Academia como reducto para un pensamiento que sin embargo queda mutilado e incapaz para la acción. Es decir, la brecha entre teoría y *praxis* tiene como condición la totalización de la *polis* por el *oikos*.

### 3. LA DISTINCIÓN ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DESDE LA PERSPECTIVA FEMINISTA

Podemos decir sin miedo a equivocarnos que en la base de cualquier activismo y de cualquier teoría feminista está la crítica, bien latente, bien explicitada, de la falacia metafísica patriarcal que naturaliza y justifica la dominación masculina. Como tal ha

---

<sup>3</sup> Siguiendo la argumentación de Agamben (1996) puede decirse que el proceso que hace de la gestión vida el asunto central del poder político se hace presente en esta totalización del *oikos* sobre la *polis* griega.

sido denunciada la separación entre el *oikos* y la *polis* que hacía pasar por natural dicha dominación en la esfera doméstica (Millet, 2010) apelando a *zoe*. Una vez establecida la violencia natural de las “necesidades de la vida” estas constituirán aquello de lo que en la polis hay que liberarse para poder ser “específicamente humanos”, pero ¿cómo es recibido esto desde el feminismo? Evidentemente, desde este planteamiento metafísico, las mujeres están vinculadas a la *zoe* y por ello sujetas al dominio del *oikos*, al igual que los/as esclavos/as y lo/as niños/as, mientras que la libertad es una prerrogativa eminentemente masculina que consiste principalmente en poder salir de casa. La fundamentación de este sistema típicamente patriarcal descansa en la imagen que el pensamiento griego proyecta de la naturaleza: “en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto que pertenecen al conjunto de la naturaleza” (Aristóteles, 1998: 1254 a), y apoyándose así en la forma misma de una naturaleza que constituye un sistema de dominación, se prescribe la estructura encargada de contenerla, “las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres” (Aristóteles, 1998: 1253 b).

La falacia metafísica más importante sobre la que descansa la justificación del patriarcado comienza a hacerse evidente en este punto a partir de la consideración de que el orden natural consiste en la relación de dominación de un elemento sobre otro, ya que es este argumento el que justifica una definición de libertad que requiere la separación con respecto a dicha estructura “natural”.

La crítica a este concepto de libertad la tenemos en Millett (2010), el que lo personal es político quiere decir que el *oikos*, lejos de ser un orden natural de dominación del que cabe desembarazarse políticamente, es sin embargo una construcción cultural que hace pasar la dominación como necesaria. Y la cosa se complica cuando tal dominación se extiende hasta ocupar toda la esfera de la actividad humana, logrando, por decirlo así, una totalización de la falacia naturalista y una identificación de las relaciones políticas con un estado total de dominación del que sólo se libra la teoría. La pregunta que se nos plantea entonces es la siguiente, ¿cuál debería ser el sentido de la política para el feminismo? Y si estamos de acuerdo con Arendt en que “a la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente demás. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 1997: 63), entonces no nos queda más remedio que preguntarnos ¿cómo deberíamos articular una libertad que no se sustentase en la falacia metafísica de la *zoe*?, esto es, ¿qué quiere decir la libertad una vez que admitimos que no podemos separar “la vida” de las formas de vida?

Si comprendemos que la separación entre la vida práctica de la polis y la vida contemplativa de la academia supone desligar la libertad de la política de modo que se pueda “llegar a una formulación a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre” (Arendt, 2005: 159), llegamos a la conclusión de que la solución a las preguntas formuladas pasa por recuperar la continuidad entre pensamiento, discurso y acción, lo cual nos deja en la necesidad de volver a distinguir la libertad política de los estados de dominación pero de modo que se perciba a estos últimos como construcciones culturales y no como una necesidad natural incuestionable. Es por ello que tenemos en la penetrante afirmación de Millett, la vía feminista que nos conduce a una reintroducción de la libertad, que había quedado en la esfera teórica, en la noción de una política de las formas de vida que desacredite como artificios culturales indeseables los estados de dominación.

Devolver la libertad a la política a la vez que la praxis a la teoría, pues, pasa por la denuncia de la distinción entre teoría y práctica que como hemos visto culmina la estructura metafísica del pensamiento occidental. Esta se hace esperar, sin embargo, hasta el surgimiento del feminismo postcolonial contemporáneo, el cual, después de un primer momento de reacción en el que se asimila la teoría en general al poder colonizador de occidente a través del discurso académico, pasa a afirmar casi como un rasgo postcolonial en sí mismo la intersección entre teoría y práctica, entre academia y activismo feministas, eso sí, asumiendo que tal intersección constituirá una transformación en una y en otra que las harán dignas de la *otra teoría* y la *otra práctica*, distintas a aquellas hegemónicas que nos han conducido hasta aquí, que debe proponerse el feminismo (Leyva 2010).

La *otra teoría* y la *otra práctica* deberían empezar por cuestionarse aquella definición de diccionario que establece una relación de exclusión sin residuos entre la teoría y la práctica tradicionales. Si no lo hiciera, tendría que probar que teorías claves del feminismo académico tales como el sistema sexo-género o la performatividad del género (Butler 2006) no están orientadas a y basadas en un conjunto de prácticas culturales e históricas que se quieren afirmativamente transformar, lo cual a nuestro juicio sería prácticamente imposible. Del mismo modo, tendría que dar razones de peso para que creyéramos que las acciones militantes de los colectivos feministas están exentas de cualquier reflexión sobre las condiciones que determinan a la acción misma, deberían convencernos de que carecen de discurso, lo cual va contra el carácter propio del activismo que no hace sino decir algo de la manera más clara y legible posible.

De ser dadas, tales pruebas dejarían tanto al discurso teórico como al activista literalmente sin sentido, y entonces ¿hasta qué punto puede serle útil al feminismo seguir posicionándose a un lado o a otro de una distinción que arrastra consigo toda

la tradición patriarcal y cuyo efecto es o bien cercenar el contexto de la teoría o bien el sentido de la práctica dejando a una y a otra sin eficacia ninguna?

Puede que sea el feminismo, por lo demás, la teoría más perjudicada de cuantas existen por la definición que separa a esta de la práctica, y ello porque seguramente sea la teoría con mayor radicalidad en su vocación transformadora de la realidad, del mismo modo, seguramente no hay un activismo que necesite más de la teoría que el feminista, ya que está plenamente cargado de sentido. Desde la manifestación pacífica a la intromisión en el congreso, las acciones feministas tienen un porqué que no puede pasarse por alto, su sentido y el contenido que se reivindican las posicionan como discurso emancipatorio al mismo nivel que los manifiestos o los tratados producidos en la academia. Parece, por lo tanto, que el intento de tomar posiciones de un lado u otro de la brecha, no sea sino otro de los mecanismos duales del patriarcado con los que tenemos que lidiar y que la *otra teoría* y la *otra práctica* que le son consustanciales a los feminismos han de pasar por admitir el carácter práctico y mundano de la teoría, su vocación transformadora del mundo, así como el carácter teórico y complejo de las acciones tanto individuales como colectivas, tanto a pequeña como a gran escala.

Pero esta intersección entre la teoría y la práctica que necesitan los feminismos no puede llevarse a cabo sin traer consigo una transformación de las nociones tradicionales. En primer lugar, una teoría que asuma su vocación mundana no puede seguir conceptualizándose como la quietud contemplativa a la que dio lugar la Academia separada de la *polis*, antes bien, el feminismo teórico deberá ser reconocido como un modo problemático-reflexivo del pensamiento que parte del ejercicio de la comprensión, el cual “es un complicado proceso que no produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable por la que nos reconciamos con la realidad y tratamos de sentirnos en armonía con el mundo” (Arendt, 1995: 29). La comprensión tiene una relación esencial con el preguntar, en el ensayo dedicado a Sócrates que aparece en *La promesa de la política* (2005), Arendt nos cuenta como Sócrates hace preguntas para poder comprender el modo en el que el mundo se le muestra al otro con el que habla. Podemos decir que Sócrates inaugura el método de la problematización para la filosofía; él se llamaba a sí mismo pez torpedo porque es consciente de que con su continuo preguntar no hace sino entorpecer de algún modo las concatenaciones retóricas que tan fáciles de seguir son para el pensamiento y tanto peligro tienen de convencer hábilmente a una tribuna que se deleita en la sonoridad y en el saber hacer de aquel que habla. A Sócrates llegaban discursos ya hechos, en muchas ocasiones ya escritos, que servían de fuente a una determinada cuadrilla de lectores convencidos de que creían recitar verdades autoevidentes, sin embargo, de Sócrates se separaban personas desconcertadas, con sus ideas agotadas y finalmente obsoletas, que de pronto tenían que volver a preguntárselo todo de nuevo desde el principio.

Podemos decir que la labor de la teoría feminista no ha sido muy distinta a aquella que se propuso Sócrates: hacer preguntas, problematizar lo que se ofrece como evidencia para el pensamiento tradicional. Pero este modo de proceder constituye en sí mismo una práctica, una acción militante si se quiere, que no puede desprenderse de su contexto mundano. Y este cuestionamiento ¿no es también el fin último del activismo feminista? De modo que si entendemos que problematizar el patriarcado es la práctica del pensamiento feminista, y a la vez es el resultado de todas las acciones subversivas militantes, podremos estar de acuerdo en que pensamiento y acción, teoría y práctica feministas encuentran en la problematización característica del ejercicio de la comprensión su lugar común.

#### 4. CONCLUSIÓN

El feminismo tiene una posición altamente privilegiada para articular la continuidad pensamiento-discurso-acción, puesto que cualquier acción militante conlleva como mínimo un análisis reflexivo sobre la situación mundana que quiere poner en evidencia o cambiar, y del mismo modo, todo discurso teórico feminista encuentra su motivación y su razón de ser inmerso en un estado de cosas que lo afectan y que considera inadmisibles. Entre ambas, teoría y práctica feministas, son pues inseparables y de este modo el feminismo se presenta como el punto de apoyo teórico y práctico, político e histórico para la transformación conceptual y la efectiva salida del orden metafísico que sostiene el patriarcado.

Hemos visto la serie de problemas y dualismos típicamente metafísicos implicados en la distinción entre teoría y *praxis*. No deja de ser sorprendente el hecho de que mientras que la crítica feminista se ha ocupado durante toda su historia de denunciar muchos de ellos como precisamente operaciones metafísicas propias de la ideología patriarcal, no ha hecho lo mismo, hasta muy recientemente, con aquel dualismo en el que, por decirlo así, culmina el edificio. Sin embargo, la crítica de la separación entre teoría y práctica se ha revelado fundamental para no caer en la profunda falta de sentido que tendrían como resultado una teoría feminista aislada del mundo y un activismo separado de su contenido transformador.

Es por ello que hemos tratado de hacer, a lo largo de este estudio, un ejercicio de comprensión de lo que supone, en particular para el feminismo, la consabida distinción entre teoría y práctica de la que muchas veces de modo irreflexivo echamos mano incluso para posicionarnos en una u otra de las partes contra otros discursos u otras prácticas feministas. Hemos intentado poner de manifiesto el alcance de la distinción que nos ocupa y cómo se ve afectada por otros pares típicamente metafísicos como son el *oikos* y la *polis*, la naturaleza y la cultura, el amo y el esclavo, que a menudo han cubierto el campo discursivo dejando sin

embargo a la primera incuestionada. El hecho de que la conclusión a la que llegamos sea la absoluta inutilidad de mantener una distinción tal para cualquier discurso y para cualquier práctica feminista, no quiere decir, por supuesto, que estemos en lo cierto, y de hecho, nos sentiremos muy satisfechas si logramos tan sólo que se considere la separación entre la teoría y la práctica como uno de los problemas a anotar para su discusión en la agenda feminista.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDDT, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós I.C.E / U.A.B.
- ARENDDT, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós I.C.E / U.A.B.
- AGAMBEN, Giorgio (1996). *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ARISTÓTELES (1998). *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- BUTLER, Judith (2006). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- LEYVA, Xochitl (2010). "¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política?", en LEYVA, Xochitl (ed.) (2010). *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH.
- MILLETT, Kate (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- STACEY, Judith (2000). "Is Academic Feminism an Oxymoron?". *Signs*, 4 (25), pp.1189-1194.



# EDUCACIÓN MORAL EN LA ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL PARA LA EMERGENCIA DE NUEVAS MASCULINIDADES. LOS *MEN'S STUDIES* EN LA AGENDA POLÍTICA FEMINISTA.

Maria Medina-Vicent

Universitat Jaume I

## Resumen:

El creciente interés en el estudio de las masculinidades desde la perspectiva de género, plantea un nuevo reto para el feminismo, así como un nuevo espacio de construcción de igualdad. Por esta razón, la corriente feminista debe establecer un compromiso moral con la promoción de nuevas masculinidades desde una posición ética. Y es que dichos modelos de masculinidad pueden contribuir a la consecución de una sociedad igualitaria, y por tanto, su fomento debe tener como base valores morales que destierren los prejuicios de género. Consideramos pues, que tanto las bases de la teoría política feminista como la propuesta de *ethica cordis* realizada por la filósofa Adela Cortina, pueden contribuir a la construcción colectiva de nuevas masculinidades a través de la educación moral de ciudadanas y ciudadanos.

## Palabras clave:

teoría política feminista, *Men's Studies*, nuevas masculinidades, educación moral, *ethica cordis*.

## Abstract:

The growing interest in studying masculinity from a gender perspective is a new challenge for feminism and a new space to build gender equality. For this reason, the feminist movement should establish moral commitment to promote new ethical masculinities. Indeed such masculinity models can contribute to achieve an egalitarian society. Hence, their promotion should be based on moral values which would allow gender prejudices to be banished. We believe that both the bases of feminist political theory and the *ethica cordis* of philosopher Adela Cortina, can contribute to the collective construction of new masculinities through citizens' moral education.

## Keywords:

Feminist Political Theory, *Men's Studies*, New Masculinities, Moral Education, *Ethica Cordis*.

Recibido: 8/10/2015

Aceptado: 3/11/2015

OXÍMORA REVISTA INTERNACIONAL DE ÉTICA Y POLÍTICA

NÚM. 7. Otoño 2015. ISSN 2014-7708. PP. 224-239

## INTRODUCCIÓN: LA MASCULINIDAD COMO UN CONSTRUCTO CULTURAL

La propia evolución del movimiento feminista, con todas sus corrientes, interrogantes y planteamientos heterogéneos, nos ha permitido sostener que ya no se puede hablar de feminismo, sino de feminismos en plural. La incorporación de nuevas cuestiones sociales en la lucha feminista referidas a variables identitarias, sexuales, económicas y un largo etcétera, han puesto de relieve que existen numerosas maneras de abordar la realidad desde la perspectiva de género. En este sentido, el tradicional debate entre feminismo de la diferencia y feminismo de la igualdad es un claro ejemplo de que en el seno de sus filas nada es construido como una verdad absoluta, sino que los interrogantes fluyen de forma continua para dar lugar a una eclosión de pensamientos filosóficos, luchas políticas y colectivos que trabajan por construir una sociedad más justa. Dicho reconocimiento, del que partimos en este artículo, también supone reconocer que no se puede hablar de la masculinidad ni de la feminidad si no es desde un planteamiento heterogéneo y plural. Así pues, hasta llegados los años ochenta del siglo veinte, el tema protagonista de los estudios de género había sido la condición de las mujeres, sus representaciones, el constructo teórico de la feminidad tradicional, etc. Sin embargo, la aceptación que realiza el feminismo de la igualdad sobre la tesis de Simone de Beauvoir: “la mujer no nace, se hace”, supone la aceptación de que tampoco el hombre nace, sino que se hace. Desde esta premisa y a partir de 1980 se pone de relieve la necesidad de estudiar también la categoría social “hombre”. Con este objetivo surgen los *Men's Studies* en los países anglosajones (EE.UU., Australia, Canadá y Reino Unido), para después extenderse alrededor del globo. Dichos estudios abordan la masculinidad como una cuestión de género, más allá de cuáles sean sus propuestas programáticas.

Como acabamos de ver, el interés académico y social sobre el estudio de la masculinidad no surge al tiempo que el de la feminidad. Al constituirse como lo diferente y lo subyugado, la feminidad ha sido objeto de reflexión en los Estudios Feministas, de las Mujeres y de Género de forma primera y primordial. La situación de desventaja del grupo de mujeres apelaba a la urgencia de replantearse los modelos culturales sobre los cuáles se construía dicha opresión como respuesta clave para transformar la misma. Asimismo, las autoras Anastasia Téllez y Ana Verdú destacan que el estudio de la masculinidad ha tardado en surgir, debido a que “los valores que lo definirían tienden a confundirse y a imponerse cada vez más en la sociedad occidental actual bajo una apariencia de neutralidad” (Téllez y Verdú, 2011: 81). Es decir, los valores asociados al constructo “hombre” y su consecuente masculinidad, se corresponden con aquello considerado universal en las sociedades occidentales modernas. Por tanto, se ha construido como universal un modelo concreto de masculinidad que es el espejo donde todas las culturas y grupos sociales/sexuales se han de mirar. Dicha situación ha provocado que para la mayor

parte de los hombres, no existiera la necesidad de cuestionarse el modelo de masculinidad predominante. Esta necesidad sí existía, al contrario, en la parte subyugada por su norma: las mujeres y otros grupos que se sitúan fuera de la lógica patriarcal, como pueden ser los/as homosexuales, transexuales o transgénero.

En esta misma línea, el feminismo pone en jaque la supuesta universalidad del modelo de ciudadano occidental primordialmente masculino, sobre el que se ha construido la noción de humanidad. En este punto argumental característico de la teoría feminista sobre la falsa universalidad y neutralidad del sujeto moderno, es donde fundamentamos la vigencia moral de nuestra reclamación sobre la convergencia entre las nuevas masculinidades y la reflexión feminista. Dicha operación cabe entenderla como “la desmitificación del sujeto masculino desde el cuestionamiento del supuestamente neutro y universal sujeto de la razón” (De las Heras, 2009: 70). De este cuestionamiento se desprende la necesidad de estudiar la masculinidad desde una perspectiva amplia, ya que no se puede desestabilizar dicha noción sin subrayar la heterogeneidad que la caracteriza. Al reconocer el carácter cultural de la masculinidad, así como su sentido heterogéneo, se produce un paso vital que va de considerar a la “mujer” como la gran desconocida de la humanidad, a incorporar al hombre como el otro gran desconocido, ya que “cuando se hablaba sobre él, se le estaba sobre-identificando a partir de un solo modelo de hombre, se estaba acudiendo explícita o implícitamente a una sola concepción del mismo (la del hombre patriarcal)” (Jociles, 2001: pp. 1–2). Por ello, traemos a colación el trabajo del sociólogo Michael Kimmel, uno de los autores clave en los estudios sobre masculinidades, quien señala que:

“We think of manhood as eternal, a timeless essence that resides deep in the heart of every man. (...). We think of manhood as innate, residing in the particular biological composition of the human male, the result of androgens or the possession of a penis. (...) This idea of manhood is socially constructed and historically shifting should not be understood as a loss, that something is being taken away from men. (...) It gives us a sense of historical possibilities to replace the despondent resignation that invariably attends timeless, ahistorical essentialisms” (Kimmel, 2005: 25).

De las palabras de Kimmel se desprende que la masculinidad no es esencial, no es eterna, sino un constructo que varía a través del tiempo y entre culturas, al igual que ocurre con la feminidad. Sin embargo, también es cierto que la noción de la masculinidad patriarcal pervive en nuestras sociedades y se construye como base del discurso heteronormativo. Actualmente, un ejemplo de su preeminencia lo encontramos en la incorporación de las mujeres al espacio público, ya se refiera al

trabajo asalariado o a la educación, por ejemplo. Dicha incorporación, al contrario de suponer la aportación de valores tradicionalmente femeninos al espacio público, ha supuesto una incorporación de los valores masculinos en las prácticas de dichas mujeres. Es decir, se impone la norma masculina sobre las prácticas de todos los grupos que deseen incorporarse a cualquier espacio del ámbito público. Y es que la masculinidad heteronormativa vertebró todos los espacios sociales, y quién quiera operar en dichos espacios, debe jugar bajo las reglas de ese discurso. Así, se obliga a los otros grupos a construirse y actuar en base a la norma heterocentrada. La razón es sencilla, y es que dichos valores son los que gobiernan de forma dominante el ámbito público, por tanto, aquellas mujeres que deseen encajar en la empresa, por ejemplo, deberán adaptarse e incorporar los valores tradicionalmente masculinos que predominan en ella (Téllez y Verdú, 2011: 82). Un ejemplo claro de esta situación se da en aquellas mujeres que desean desarrollar su carrera profesional para alcanzar cargos de alta dirección empresarial. Normalmente, dichas profesionales deben reproducir los valores del estereotipo masculino asociado al líder o directivo tradicional, para encajar en la dinámica de la empresa y ser percibidas como aptas para desarrollar dichos cargos.

Así pues, si se pretende luchar contra la subyugación de las mujeres en la sociedad patriarcal, uno de los pasos ineludibles estriba en reflexionar en torno al modelo de masculinidad que legitima dicha dominación. Además, hace falta reconocer que muchos hombres también se encuentran subyugados bajo una forma de masculinidad que los educa en la violencia y el autoritarismo; y que este hecho en sí mismo supone un condicionamiento de su vida así como de sus relaciones con las demás personas. Por esta razón consideramos de vital importancia que los conocidos como Estudios de Género o de las Mujeres conjuguen sus esfuerzos con los desarrollados desde el ámbito de los *Men's Studies*, ampliando el sentido mismo de la lucha feminista hacia otros grupos y capas de la población, o al menos, subrayar la importancia que su desarrollo tiene para proponer nuevas masculinidades y feminidades que no reproduzcan viejas dicotomías:

“La dicotomía mujer-hombre no debería ser la excepción y aunque ambos géneros han estado involucrados en una especie de guerra, intensificada en muchos casos por la segunda ola feminista, es hora de la reconciliación y apoyo mutuo. El feminismo, así como sus seguidoras y seguidores, ha cambiado y juntos han abordado el tema de la igualdad de una manera más enriquecedora, que incluye a más gente, que explora nuevas fronteras, que busca nuevas soluciones y promueve la femineidad de los géneros. Las nuevas generaciones, incluyendo a la tercera ola, luchan en pro de la igualdad mientras elogian la diversidad cultural, la heterogeneidad y hemos adoptado nuevas áreas en las cuales participar

como activistas al usar nuestras vidas personales para alcanzar justicia e igualdad, sin importar nuestros rasgos étnicos, políticos, sociales o económicos” (Biswas, 2004: 70).

En conclusión, la desigualdad de género recorre nuestra sociedad de forma transversal y afecta a todos los grupos sociales de diferentes modos, por esta misma razón, el gran reto continúa siendo acabar con el orden patriarcal que, además de traducirse en estructuras políticas, jurídicas y económicas, también se configura a partir de los componentes culturales de nuestra sociedad. Así, avanzar hacia una sociedad igualitaria requiere una revisión profunda de la feminidad tradicional, pero también de la masculinidad tradicional, y del tipo de racionalidad universalista asociada a esta última. De este modo, la única vía para transformar la desigualdad responde a principios multidimensionales. Esto quiere decir que tanto los estudios académicos, el diseño de los presupuestos estatales, las políticas públicas, los planes de estudio, etc. deben diseñarse desde el *mainstreaming* de género, entendido como “la organización (la reorganización), la mejora, el desarrollo y la evaluación de los procesos políticos, de modo que una perspectiva de igualdad de género se incorpore en todas las políticas, a todos los niveles y en todas las etapas” (Lombardo, 2003: 7). También es cierto que resulta necesario aplicar la transversalidad del género como una forma de entender el mundo, también en el estudio de las masculinidades.

En resumen, a lo largo del presente artículo realizaremos una reflexión sobre el modelo de masculinidad predominante en nuestras sociedades, es decir, el modelo normativo heterocentado. Más tarde, hablaremos sobre el desarrollo de los *Men's Studies* y su potencial alianza con el feminismo, para acabar reflexionando sobre la emergencia de nuevos modelos de masculinidad desde la propuesta de ética de la razón cordial o *ethica cordis* realizada por la filósofa Adela Cortina. Es nuestra principal intención que para dicha propuesta nos permite dibujar nuevas bases educativas desde las que coordinar un nuevo camino hacia el fomento de feminidades y masculinidades que puedan contribuir a la formación de una sociedad basada en la igualdad, el respeto y la justicia.

## DE LA MASCULINIDAD NORMATIVA HETEROCENTRADA Y LA INVISIBILIDAD DEL GÉNERO

Como ya se ha comentado en la introducción de este artículo, la creencia socialmente extendida y culturalmente construida de que existe solamente un tipo de masculinidad sigue viva. Sin embargo, debemos tener en cuenta que “el término masculinidad es en sí mismo un término en discordia, pues su historicidad resulta definida de formas diferentes por distintos actores y según la época histórica” (Fernández-Llebrez, 2004: 19). Esto quiere decir que la masculinidad, al igual que la

feminidad, es un producto social que cambia a lo largo de la historia, así como entre territorios y culturas. Por tanto, se puede afirmar que no existe un solo tipo de masculinidad, sino un conjunto de masculinidades. Al mismo tiempo, también es cierto que existe un modelo de masculinidad predominante, construido como lo normativo en las sociedades occidentales actuales.

Con el surgimiento del Estado Moderno se produce la consolidación de las viejas dicotomías Razón-Naturaleza, Público-Privado, Hombre-Mujer, que determinan los papeles sociales de hombres y mujeres. Dichas dicotomías encuentran su legitimación en la filosofía política moderna y el nuevo estado de derecho que surge y se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Así, los trabajos de los teóricos del contrato social y del universalismo moderno, construyeron un modelo de ciudadano universal identificado de forma exclusiva con la figura masculina occidental, lo que provocó la alianza entre capitalismo, patriarcado y democracia, sentando las bases de una sociedad heteronormativa. Además, se ha de tener en cuenta que dicha desigualdad se vio reforzada por el aparato estatal y jurídico, ya que “el Derecho Civil consagró el poder de los hombres sobre las mujeres” (Salazar, 2012: 98), reforzando su posición privilegiada en la sociedad. Consiguientemente, un rasgo importante en el proceso de construcción cultural de la masculinidad moderna es que el concepto de ciudadanía se impregna de lo masculino, dificultando el reconocimiento y la representación política de todos aquellos grupos que no se ajustan a la norma.

Del carácter pretendidamente universal de la masculinidad moderna se deriva un hecho señalado por el autor Óscar Guash, y es que “el género es invisible para los hombres” (Guash, 2008: 30). Esta afirmación, siguiendo las aportaciones de Kimmel, significa que al ocupar una posición hegemónica en la sociedad, los hombres no han tenido que padecer los efectos negativos, los obstáculos e impedimentos que devienen de la desigual distribución de los roles sociales (Kimmel, 1987). Por ejemplo, cuando las mujeres se encuentran en el desarrollo de su carrera profesional, y luchan por ascender a los cargos de alta dirección, encuentran muchas más barreras, tanto simbólicas como materiales, que los hombres en ese mismo proceso de ascenso. Debido a dicha situación, las mujeres se han visto en la necesidad de reflexionar críticamente sobre dichos impedimentos y el porqué de su existencia, que lastra el desarrollo de su carrera profesional, así como de denunciar la situación de injusticia y agruparse para luchar políticamente en pro de una transformación social. Sin embargo, los hombres, al no padecer dichas trabas, no han tenido la necesidad de reflexionar sobre ellas, mostrándose pues en una situación de privilegio que les exime de dicha reflexión. En consecuencia, dicha situación “retarda el análisis crítico de las consecuencias del género en los hombres” (Guash, 2008: 30).

Por otro lado, necesitamos destacar en nuestro estudio que la masculinidad

derivada de la modernidad es una condición normativa que define lo qué significa ser hombre en las sociedades occidentales actuales. Al mismo tiempo, sanciona las posibles desviaciones que de esta norma se pueden llegar a producir. Es decir, del cumplimiento o incumplimiento de dicha norma social, se derivará que un hombre sea considerado más o menos masculino. En este sentido, la homofobia sirve de mecanismo de control de la masculinidad heteronormativa, ya que el odio hacia los homosexuales sirve de sanción para aquellos que se salgan de la norma universal. En relación a esto, Guash diferencia entre homofobia simple y compleja (Guash, 2008: 34), la primera se referiría al odio hacia los gays por su conducta sexual, mientras que la compleja no tendría tanto que ver con la conducta sexual como con el género. Es decir, en el segundo caso se sancionarían los comportamientos poco “viriles”. Hombres pasivos, delicados o un poco más sensibles de lo que la norma social de la masculinidad heteronormativa estipulan, serán tildados de *maricas*, sin tener esto nada que ver con su vida sexual y erótica. Por tanto, estamos de acuerdo con Guash en que “es preciso estudiar la masculinidad de manera histórica: analizando las relaciones de poder que permiten subordinar a quienes no se ajustan al modelo (sean mujeres, otros varones, o bien transexuales o transgeneristas)” (Guash, 2008: 33). Por esta razón, una de las mayores fuentes de reflexión sobre la masculinidad proviene de las reclamaciones realizadas por los grupos LGTB.

Resumiendo, existe un riesgo de que el estudio sobre masculinidades se impregne de una noción eurocéntrica universalista y supuestamente neutral. Por esta razón necesitamos remarcar que “el concepto de masculinidad es un producto occidental que está en proceso de elaboración teórica, política y social, y que no puede extrapolarse sin más a todas partes” (Guash, 2008: 32). Por ejemplo, América Latina ha sido uno de los espacios académicos donde han surgido con más fuerza los *Men's Studies*, sin embargo, en dichos estudios se “parte de perspectivas teóricas diferentes desde las cuales se ha abordado el estudio de los hombres en países anglosajones” (Hernández, 2008: 68). Éste es un ejemplo de que no se puede volver a caer en la trampa de la universalización del modelo moderno occidental, sino que se debe subrayar la importancia de no analizar la variable de género de forma aislada, pero sí en confluencia con las demás variables que determinan la posición social de cada cual: etnia, clase social, nivel educativo, localización geográfica, etc.

## UN PASO PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL: EL MOVIMIENTO DE HOMBRES POR LA IGUALDAD

Más allá de la reflexión teórica sobre las masculinidades que se está llevando a cabo en el mundo académico, existe una creciente preocupación por parte de muchos hombres respecto a la gestión de sus relaciones y los valores que están inculcando a sus hijos/as. La emergencia del movimiento de hombres por la igualdad nos muestra que la preocupación sobre dicha temática se encuentra muy viva en el humus social.

Y es que, la figura masculina patriarcal responde a una lógica autoritaria, tanto en el establecimiento de las relaciones sociales como en la ética diaria de cada hombre. Esto quiere decir que el hombre, si se atiene al modelo masculino tradicional, perpetúa ciertas desigualdades en el seno de su familia, pareja, grupo de amigos, etc. Por tanto, aquellos que no desean seguir perpetuando relaciones desiguales en su entorno, han comenzado a reflexionar sobre la corresponsabilidad, la conciliación, los modelos educativos que están enseñando a sus hijos, etc. Al fin y al cabo, la difícil convivencia entre los géneros, que se desprende de una masculinidad patriarcal, homófoba y autoritaria, es lo que pone en evidencia la necesidad de un papel más activo de los hombres en la redefinición de modelos nocivos para una sociedad justa.

A partir del reconocimiento de que la definición desigual de los roles de género afecta de forma nociva tanto a mujeres como a hombres, se deduce la necesidad de transformar también el modelo de masculinidad. En este sentido, parece emerger en los últimos años en diferentes países, el movimiento que se ha dado en llamar "Hombres por la igualdad". Dicho movimiento responde al surgir de nuevas masculinidades, nuevos modelos de vida que invitan a los hombres a replantearse los valores sobre los que se erige su existencia, rechazando un modelo de ser humano machista y nocivo para el establecimiento de relaciones sociales, no solamente intrafamiliares, sino fuera del núcleo familiar. Esto supone en gran medida, que se está produciendo una incorporación gradual de los hombres en el proceso de la igualdad de género. Actualmente existen diferentes asociaciones de hombres por la igualdad alrededor del mundo. Destacan en Noruega la Asociación Internacional para los Estudios de los Hombres, en España el Programa de Hombres por la Igualdad desarrollado por el Ayuntamiento de Jerez de la Frontera, el grupo de Hombres por la Igualdad en Aragón y la Red Hombres por la Igualdad, entre otros. También van creciendo poco a poco diferentes redes y foros que dan lugar a productivos debates, pero que por desgracia, carecen de continuidad en el tiempo. Como se puede observar, dichas asociaciones surgen tanto de un compromiso de las instituciones públicas, como de la iniciativa personal de diferentes individuales.

Cabe remarcar pues, que la emergencia, evolución y papel de dichas asociaciones difiere entre países. Si bien la lucha global contra la violencia de género fue uno de los caldos de cultivo más importantes para la emergencia del movimiento de hombres por la igualdad, hoy en día su carácter es más amplio, es decir, aborda diferentes problemáticas que afectan a los hombres, y que en definitiva, se configuran como problemas sociales dignos de consideración. Mientras que algunos hombres se reúnen para conformar un espacio de reflexión crítica<sup>1</sup>, un

---

<sup>1</sup> Óscar Guash realiza un decálogo de los relatos políticos de género que surgen en el seno de los grupos de reflexión entre hombres. Entre dichos relatos, encontramos cuestiones referidas



espacio de autoconocimiento donde aquellos hombres que se han percatado de la infelicidad que el modelo de masculinidad basado en el control, el éxito y el dominio ha generado en sus vidas; otras asociaciones de hombres se forman con objetivos mucho más concretos:

“En España, las asociaciones de género formadas por varones pueden clasificarse en tres grandes apartados: en primer lugar, están las asociaciones de separados y divorciados, cuyo discurso político se centra en cuestiones relativas a los procesos de divorcio y custodia de los hijos y las hijas. En segundo lugar, está el movimiento gay. Y finalmente están los grupos de hombres. Estos últimos desarrollan un discurso político intimista y doméstico con escasa proyección en los espacios políticos públicos” (Guash, 2008: 34).

Sin embargo, llegados a este punto, no podemos pasar por alto aquellas uniones y alianzas entre hombres que se sienten amenazados por el creciente protagonismo y presencia de mujeres en el ámbito público. Se trata de grupos masculinistas que buscan un resurgimiento de las tesis biologicistas y su consecuente perpetuación de los roles tradicionales de género: “(...) las asociaciones o movimientos de hombres que han surgido sobre todo en Norteamérica (...), constituyen grupos cuasi terapéuticos de afirmación de la masculinidad y de búsqueda de un modelo de hombre que se aleje tanto del modelo tradicional como de aquel otro que dicen que les han impuesto las mujeres con el pábulo del feminismo” (Jociles, 2001: 5–6). En definitiva, si bien la toma de conciencia de los hombres de la necesaria reflexión sobre un modelo de masculinidad nociva para la convivencia se está produciendo y crece cada vez más en nuestro país bajo la forma de asociaciones de hombres por la igualdad, no podemos dejar de lado el riesgo existente sobre el resurgimiento de un retorno a los modelos tradicionales de género. Por esta razón, debemos proponer una ética que sirva de fundamento para la promoción y la reflexión sobre nuevas masculinidades y feminidades.

## ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL PARA EDUCAR EN NUEVAS MASCULINIDADES

Poco a poco empiezan a emerger nuevas masculinidades y feminidades. Consecuentemente, uno de los principales retos que se presentan ante el feminismo es el de qué tipo de masculinidades aceptar y promover por su contribución a una

---

a la custodia de los/as niños/as en los procesos de divorcio, el fracaso escolar como estigmatización de los hombres como zoquetes, la paternidad no consentida como forma de violencia de género contra los hombres, etc. (Guash, 2008: 35).

sociedad igualitaria y a la lucha feminista. Los procesos sociales como la incorporación de las mujeres al mundo laboral, van cambiando las bases sobre las que se han sustentado los roles de género. En este sentido, el autor Javier Pineda revela que la situación económica y de desarrollo del lugar en que vivimos también influye en la emergencia de nuevas masculinidades. Dicho autor nos habla del caso del distrito de Aguablanca en Cali (Colombia), donde desde hace un tiempo, los hombres han perdido su papel como proveedores principales de la familia porque las mujeres están consiguiendo microcréditos y creando pequeños negocios. Debido a este hecho, los hombres realizan más tareas en el hogar. Por tanto, el cambio en los roles económicos de las parejas influye en la construcción de nuevas masculinidades, más cercanas al ámbito privado y de nuevas feminidades, más cercanas a lo público. Sin embargo, reiteramos que no existe la masculinidad en singular, sino un conjunto de masculinidades. En este orden de cosas, José Díaz nos hace reflexionar sobre el surgimiento de una nueva masculinidad asociada con la figura del metrosexual. Con su trabajo nos permite percatarnos de la mercantilización de los cuerpos masculinos, lo que supone el surgimiento de masculinidades que parecen ser de gran rentabilidad para el mercado:

“En el caso de los hombres, sus roles adscritos a la masculinidad y sus formantes tradicionales relacionados con la fuerza, la confrontación, la rudeza – por veces bravuconería – la insensibilidad, la testarudez, la independencia sentimental, la estabilidad emocional, la distancia del mundo doméstico más allá del cargo de poder del cabeza de familia, etc., se ven trastocados en virtud de su grado de austeridad mercantil para ser redirigido hacia formantes de masculinidad con una maquinaria de reproducción más dependiente del consumo de elementos de mercado. La imagen tradicional de género, en el caso de los hombres, se caracteriza mercantilmente por una capacidad casi endógena de reproducción material, en la medida en que sus formantes de construcción corporal han sido mucho menos elaborados como objetos sexuales y por tanto como objetos de mercado” (Díaz, 2006: 160).

No obstante, el compromiso con el surgimiento de nuevas masculinidades que elaboramos desde la teoría política feminista, no implica que hayamos de aceptar cualquier nuevo tipo de masculinidad. El modelo que nos explica Díaz, pone en valor la mercantilización de los cuerpos masculinos, y a pesar de tratarse de una nueva masculinidad, no propone la construcción de una sociedad igualitaria y justa. Al contrario, perpetúa valores nocivos para las sociedades democráticas como el egoísmo, el individualismo y el culto al cuerpo. Los medios de comunicación y la publicidad tienen gran parte de responsabilidad en dicha operación social, ya que

contribuyen a cosificar los cuerpos masculinos y femeninos. Desde nuestra posición, debemos remarcar la importancia de que los medios y las agencias de publicidad no se conformen con el cumplimiento de la ley, sino que desarrollen un compromiso ético con el fomento de modelos de hombres y mujeres que contribuyan a una sociedad igualitaria. Al fin y al cabo, tanto medios, como anunciantes y agencias de publicidad, son responsables de lanzar mensajes con un gran impacto social y por tanto, con gran riesgo de promover conductas desiguales entre la población. Esto nos empuja a resaltar la necesidad de realizar una reflexión ética de dicha actividad profesional (Feenstra, 2014), pero que por cuestiones de espacio no vamos a desarrollar aquí.

Por tanto, sostenemos que no todos los modelos de masculinidades que están surgiendo en los últimos años deben ser aceptados, sino que deben ser abordados de forma crítica desde la teoría feminista y los *Men's Studies* para así fomentar nuevos modelos masculinos éticos. Para conseguir dicha meta, resulta vital reflexionar en torno al papel de la familia y las instituciones educativas en la conformación de nuestro carácter. En primer lugar, uno de los aspectos más importantes se refiere a las relaciones familiares o afectivas, lo que tradicionalmente se ha dado en asociar al ámbito privado. En este sentido, Salazar señala que para transformar los roles tradicionales de género, uno de los ejes de actuación más importantes deben ser la paternidad y la maternidad:

“Los cambios que deben ir erosionando la masculinidad tradicional pasan necesariamente por revisar el papel de los hombres en los espacios privados y, de manera muy singular, por redefinir la paternidad, lo cual a su vez incidirá en la revisión personal, social y política de la maternidad. Para ello será fundamental cuestionar el mito del «instinto maternal» y asumir que las habilidades necesarias para el cuidado de los hijos y de las hijas pueden aprenderse, por lo que también los hombres podemos desarrollarlas, y no sólo eso, también disfrutarlas como parte de su realización personal” (Salazar, 2012: 104).

Como resultado de esta observación, se podría deducir que la corresponsabilidad es una de las vías más eficaces para el desmantelamiento de las antiguas paternidades y maternidades que sujetaban a la mujer al hogar y el cuidado de los hijos, al tiempo que obligaban al hombre a ejercer el rol de la autoridad, dificultando una relación de afecto y confianza con sus hijos/as. Así, reformular y romper con dichos modelos requiere por parte de los/as implicados/as un ejercicio de valor. Por un lado, porque las mujeres deben compartir espacios que antes les correspondían exclusivamente a ellas. Por otro lado, porque los hombres deben aprender a

compartir su autoridad (Salazar, 2012: 105), creando nuevas relaciones de poder intrafamiliares que repercutan en una educación más igualitaria para los/as hijos/as. Al mismo tiempo, esto nos lleva a plantearnos una ampliación de los modelos familiares, es decir, del tipo de familias que una sociedad está dispuesta a fomentar y respetar. Más allá del núcleo familiar moderno, se abre hoy en día ante nuestros ojos un amplio abanico de posibilidades formadas por parejas homosexuales con hijos/as adoptados/as, familias con un solo progenitor, etc. Estas nuevas familias solamente podrán ser comprendidas, si los procesos de socialización incluyen el respeto por las nuevas masculinidades y feminidades.

Por otro lado, Salazar señala la importancia que tienen las instituciones educativas a la hora de promover un giro copernicano en las relaciones mujeres-hombres. Las leyes de nuestro país ya contemplan la necesidad de incorporar la cuestión de género en los planes de estudio<sup>2</sup>. Sin embargo, para llegar a un pleno cumplimiento de estas directrices es necesario formar al profesorado de primaria y secundaria en valores de igualdad, así como incorporar una visión transversal del género en todas las materias a impartir. Es decir, se hace necesario comprender que la perspectiva de género no puede impartirse solamente en una asignatura, sino que es una forma de entender la realidad, una mirada crítica hacia todo aquello que nos rodea para desvelar las injusticias que se ocultan tras la falsa neutralidad. También es necesario pues “que los hombres seamos educados también en nuestra parte emocional, de la cual hemos huido por considerarla femenina” (Salazar, 2012: 106). De esta afirmación se deriva que la educación emocional puede otorgar a los hombres las herramientas necesarias para aprender a gestionar pacíficamente sus conflictos, así como para convertirse en ciudadanos más conscientes de los problemas sociales y de su papel en transformar dichas cuestiones.

Retomamos la idea de Salazar (Salazar, 2012: 106) que defiende la educación de las emociones para una convivencia armónica entre los géneros, que a su vez destierre la «ceguera emocional» que dificulta una vida social ética (Cortina, 2007a: 87). En ese mismo orden de ideas, la propuesta de ética de la razón cordial de la filósofa Adela Cortina (2007a, 2007b) nos permite sentar las bases para la promoción de nuevas masculinidades tanto en la escuela como en nuestras relaciones personales. Dicha autora enfatiza, desde la corriente ético-discursiva y el reconocimiento recíproco del pensamiento kantiano, que los sentimientos morales de compasión, estima e interdependencia humana deben incorporarse en la

---

<sup>2</sup> La LO 1/2004 en su título I habla de medidas de sensibilización, prevención y detección, fomento del respeto de la igualdad entre mujeres y hombres así como de invertir esfuerzos en la formación para la resolución de conflictos. La LO 3/2007 también incluye esta preocupación en su título II, así como la necesidad de un control social mayor de los medios de comunicación (título III) en lo que se refiere a los modelos de mujeres y hombres que promueve.

educación moral que se debería impartir tanto desde las instituciones educativas como desde las familias. Desde estas bases, se pueden vislumbrar los lazos existentes entre seres humanos, vínculos que ligan, del latín *ligatio*, y que por tanto, obligan (*ob-ligatio*) a atender los intereses de los/as demás (Cortina 2003). Atender a las necesidades de los/as otros/as supone reconocer que somos seres vulnerables, necesitamos de los/as demás para construir una vida completamente plena, y para esto necesitamos ejercitar tanto nuestra competencia comunicativa como nuestra competencia emocional.

La ética discursiva subraya la competencia comunicativa de las personas, rasgo que les convierte en seres capaces de discernir lo moral, y por tanto, en interlocutores/as válidos para el establecimiento de un diálogo real, donde se produzca el discernimiento de la validez de las normas. Sin embargo, Cortina señala que la ética discursiva reduce el vínculo comunicativo a un vínculo lógico-discursivo, pasando por alto un aspecto vital para el desarrollo de una dimensión cordial y compasiva de los diálogos, esto es, el ejercicio de la compasión en el reconocimiento que hacemos de los/as demás como seres iguales a nosotros/as. Y es que para edificar sociedades justas, ciudadanos/as autónomos y solidarios que se preocupen por fomentar modelos de feminidad y masculinidad éticos, “hace falta cultivar una razón cordial. Porque conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón” (Cortina 2010: 26). Es decir, en un hipotético diálogo sobre los modelos de mujeres y hombres que deberían ser válidos en nuestra sociedad, no solamente los argumentos racionales nos permitirían discernir su validez moral, sino que los sentimientos morales más profundos que despiertan en nosotros/as la situación y necesidades de otras personas, se configurarían como eje central de aquellos modelos ciudadanos que consideramos valiosos y que por tanto, debemos promover desde las bases feministas. De este modo, consideramos de suma importancia conocer la propuesta de *ethica cordis* que elabora Cortina, porque permite ampliar la noción del diálogo desde valores como la compasión y la estima, rechazados y sancionados por la masculinidad heteronormativa reinante en nuestra sociedad.

En resumen, la propuesta de ética de la razón cordial o *ethica cordis* elaborada por Cortina, pone de relieve la necesidad de efectuar un reconocimiento recíproco para la realización de diálogos, en una doble dimensión. Primeramente, entender que los seres humanos, en tanto seres con capacidades comunicativas y de habla, están dispuestos a discutir sobre lo justo mediante el establecimiento de diálogos. Pero no solamente esto, sino que como seres dotados también de compasión y capacidad estimativa, somos capaces de reconocernos en nuestra interdependencia como seres vulnerables. Así, el establecimiento de diálogos reales, propuesta por la ética discursiva, no solamente serviría en una dimensión normativa, sino que permitiría cultivar los sentimientos y emociones morales que permiten construir

sociedades justas, cultivar lo valioso y en el caso que nos ocupa, reflexionar sobre nuevas masculinidades y feminidades que contribuyan a la construcción de una sociedad igualitaria. Dicha propuesta ética permite desmontar los roles de género tradicionales para dar lugar a nuevos perfiles de hombres y mujeres con capacidad de discernir lo moral teniendo en cuenta a los otros/as.

## CONCLUSIÓN

Al igual que ya no podemos hablar de feminismo, sino de feminismos, la masculinidad en singular tampoco existe. Debemos hablar de múltiples masculinidades, porque no hay un modelo universal y permanente de masculinidad válido para cualquier espacio o para cualquier momento (Jociles, 2001: 1), aunque sepamos que la masculinidad moderna heteronormativa ha sido construida como el único paradigma del verdadero significado de lo que supone "ser hombre". Poner en duda la supuesta universalidad de dicho modelo ha sido una de las tareas centrales del feminismo hasta el momento; tarea que ahora comparte con los *Men's Studies* y cuya convergencia puede resultar más que fructífera para la lucha por la igualdad de género. Así, reconocer el carácter cultural de las categorías hombre y mujer, y de la necesidad de hablar en plural de hombres, mujeres, masculinidades y feminidades; es un paso central para comprender el surgimiento de los *Men's Studies* y de las asociaciones de hombres para la igualdad. Al mismo tiempo, nos permite resaltar que no se puede avanzar hacia modelos éticos de ciudadanas y ciudadanos, si no partimos del ineludible lazo que une a los *Men's Studies* con la reflexión política y ética feminista.

Así pues, un hecho queda claro, y es que la reflexión sobre la masculinidad desde la perspectiva de género, puede enriquecer en gran medida el escenario tanto académico como social de la teoría feminista actual. Pero no solamente esto, sino que puede contribuir a la reformulación de viejas dicotomías y a la transformación de la masculinidad heteronormativa. En este sentido, al no tratarse de verdades absolutas ni identidades fijas, las masculinidades y feminidades son susceptibles de cambio con el desarrollo de la propia cultura. Una de las vías que permiten dicho desarrollo se centra en la educación moral de los/as ciudadanos/as a través de las instituciones educativas y de la familia. En esta línea, la ética cordial de Cortina, permite educar en una ciudadanía que reconozca el carácter dependiente de los seres humanos, así como la importancia de ejercitar tanto el componente comunicativo como los sentimientos morales que nos permiten ser conscientes del sufrimiento de otros/as. En la medida en que seamos capaces de realizar dicho reconocimiento, seremos capaces de discernir qué modelos de mujeres y hombres conviene incentivar en nuestra sociedad para conseguir igualdad y justicia social.

## BIBLIOGRAFÍA

- BISWAS, Andrea (2004). "La tercera ola feminista: cuando la diversidad, las particularidades y las diferencias son lo que cuenta". *Tiempo Cariátide*, pp. 65–70.
- CORTINA, Adela (2003). *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta.
- CORTINA, Adela (2007a). *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- CORTINA, Adela (2007b). "Ethica cordis". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37. pp. 113-126.
- CORTINA, Adela (2010). *Las raíces éticas de la democracia*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- DE LAS HERAS, Samara (2009). "Una aproximación a las teorías feministas". *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 9, pp. 45–82.
- DÍAZ, José (2006). "La ilógica de los géneros: metrosexuales, masculinidad y apoderamientos". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), pp.157–167.
- FEENSTRA, Ramón Andrés (2014). *Ética de la publicidad. Retos en la era digital*. Madrid: Dykinson.
- FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando (2004). "¿"Hombres de verdad"? Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía". *Foro Interno*, 4, pp. 15–43.
- GUASH, Óscar (2008). "Los varones en perspectiva de género. Teorías y experiencias de discriminación". *ASPARKÍA*, 19, pp. 29–38.
- HERNÁNDEZ, Óscar M. (2008). "Estudios sobre masculinidades. Aportes desde América Latina". *Revista de Antropología Experimental*, 8, pp. 67–73.
- JOCILES, María José (2001). "El estudio de la masculinidad. Panorámica general". *Gazeta de Antropología*, 17, pp. 1–14.

KIMMEL, Michael S. (1987). *La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes*. Santiago de Chile: Editorial de las Mujeres.

KIMMEL, Michael S. (2005). "Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity", en KIMMEL, Michael S. (ed.) (2005). *The Gender of Desire. Essays on Male Sexuality*. Albany: State University of New York Press, pp. 25–44.

LOMBARDO, Emanuela (2003). "El mainstreaming de género. La aplicación de la transversalidad en la Unión Europea". *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 13, pp. 6–11.

SALAZAR, Octavio (2012). "Otras masculinidades posibles: hacia una humanidad diferente y diferenciada". *RECERCA, Revista de pensament i anàlisi*, 12, pp. 87–112.

TÉLLEZ, Anastasia, y Verdú, Ana D. (2011). "El significado de la masculinidad para el análisis social". *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2, pp. 80–103.



# LA ENAJENACIÓN PRODUCTIVA ES TAMBIÉN ENAJENACIÓN REPRODUCTIVA: A PROPÓSITO DE LOS *MANUSCRITOS PARISINOS* DE KARL MARX

Javier Romero Muñoz

Universidad de Salamanca

## Resumen:

El artículo trata sobre el concepto de género como un caso paradigmático de frontera entre lo biológico y lo político-económico. Examina los orígenes históricos olvidados de la idea de género como construcción social en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844 de Marx. Su concepto de enajenación se considera clave para comprender el comportamiento del ser humano en la sociedad industrial y en el sistema capitalista, mostrando cómo la enajenación no solo es productiva sino también reproductiva.

## Palabras clave:

Karl Marx, enajenación, capitalismo, producción, reproducción.

## Abstract:

This article discusses the concept of gender as a paradigmatic case of the boundary between Biology and Political-Economy. It examines the forgotten historical origins of the idea of gender as social construction in the Marx's *Economic and Philosophic Manuscripts* of 1844. His concept of alienation is a key for understanding the human behaviour in the industrial society and in the capitalist system, showing how alienation is not only productive but also reproductive.

## Key words:

Karl Marx, Alienation, Capitalism, Production, Reproduction.

Recibido: 7/11/2015

Aceptado: 26/11/2015

## INTRODUCCIÓN

Como introducción a una fundamentación general de un determinado tipo de relación de género en el pensamiento de Karl Marx (1818-1883), indicar en un primer momento el lugar que ocupa dicho tema en el conjunto de su obra mediante los mecanismos críticos que el feminismo proporciona para voluntariamente “despojarnos del sexismo y del androcentrismo” (Puleo, 2013: 277). Esa *fase del olfato*, como señaló Celia Amorós (Amorós, 2005: 44-46), supone la toma de conciencia por parte de la humanidad de un pensamiento crítico que saque a la luz la racionalidad de las relaciones de género, desenmascarando a la par lo irracional que se encuentra en ellas. Su finalidad sería “avanzar en la conciencia ética de la humanidad” (Puleo, 2013: 18), incorporando para ello la visión excluida, feminizada y desvalorizada de las mujeres, representadas unívocamente por una ideología androcéntrica, patriarcal y sexista.

El siguiente trabajo intentará mostrar el análisis llevado a cabo por Karl Marx sobre la necesidad de observar la relación de género como una de las cuestiones fundamentales de la especie humana; esto es, el tipo de relación entre varón y mujer como índice del grado de humanización de la especie en su transcurso histórico. Si bien es verdad que el pensamiento de Marx es principalmente conocido por sus estudios socio-económicos, plasmados analíticamente en *El Capital*, la investigación presentada se desarrollará a partir de los *Manuscritos de París* de 1844 o *Manuscritos de economía y filosofía*. La elección de dicha obra tiene que ver con un tema que la autora italiana Silvia Federici conceptualizó como “producción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2014: 16). Para Federici, la función reproductiva que realizan las mujeres a la hora de proporcionar el elemento indispensable del modelo capitalista - la producción de la fuerza de trabajo, el obrero o asalariado, por una parte, y la producción de nuevos cuerpos de reproducción, por otra- estaría sometida a un proceso de enajenación, simultánea a como los obreros se encuentran enajenados respecto a su trabajo según los análisis de Marx. Por ello, al *Prólogo a Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859, que afirma la relación de producción como faro de la estructura socio-económica de la sociedad (Marx, 1969: 69), habría que añadir el trabajo invisible y no remunerado representado enteramente por las mujeres, trabajo doméstico, y la situación enajenada de éstas a la hora de proporcionar *nueva mercancía* a la demanda constante de obreros y productoras de obreros que precisa el modelo capitalista para su producción y desarrollo.

## LA RELACIÓN DE GÉNERO EN LOS *MANUSCRITOS* DE 1844

Antes de mostrar cómo Marx centra su estudio después de un análisis crítico de carácter sociológico hacia una filosofía de la liberación donde el *comunismo verdadero* (en contra del *comunismo tosco* y el *comunismo de naturaleza política*) represente la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, se debe llevar a cabo una aclaración terminológica que nos permita conceptualizar los términos que utilizaremos en la exposición. Hablamos así en los *Manuscritos* parisinos de relación de género bajo el seno de la especie humana donde la distinción entre “ser humano” o Humanidad no debe confundirse con el concepto de hombre/varón a la hora de consultar las traducciones. Para ello distinguiremos tres términos que permitirán comprender la relevancia de dicha aclaración: en primer lugar hay tener en cuenta que cuando Marx se refiere a la especie humana (*Gattung*), ésta se concibe bajo la esencia de la especie (*Gattungswesen*) donde están incluidos tanto el hombre/varón (*Mann*) como la mujer (*Weib/Frau*) en el concepto de “ser humano” o Humanidad (*Mensch*). Estas tres aclaraciones terminológicas<sup>1</sup>, *Mann-Weib*, que representan la totalidad del “ser humano” o Humanidad (*Mensch*), posibilitan observar en los *Manuscritos* de 1844, desarrollados en una sociedad enteramente androcéntrica y sexista, una preocupación por las relaciones de género. Estas aclaraciones terminológicas y filológicas posibilitan un análisis sociológico más amplio sobre el ámbito relacional que los hombres y las mujeres tienen con la Economía Política desde los desarrollos de la misma a finales del siglo XVIII en adelante. En el *Prólogo* de la obra (que es *Epílogo*) se señala por parte de Marx una metodología de análisis empírico llevada a cabo en todo el *Manuscrito* mediante un estudio crítico de la Economía Política donde se observen las conexiones de la misma con el Estado, el Derecho, la moral, la religión, la familia y otros (Marx, 2010: 47). Es a partir del análisis del *Salario* (Primer Manuscrito) donde se observa que la enajenación no solo corresponde al trabajador respecto de su trabajo, sino también a la producción de trabajadores, afectando ello dualmente tanto al hombre como a la mujer. Respecto a ésta última, en referencia a la reproducción en el modelo capitalista, podemos leer:

“Die Nachfrage nach Menschen regelt notwendig die Produktion der Menschen wie jeder andren Ware” (Marx, 1970: 91)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Obra de consulta en alemán: MARX, Karl (1970). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.

<sup>2</sup> “La demanda de hombres (ser humano) regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía”. (La traducción es mía).

Para Marx, la condición del obrero estaría reducida a un mínimo de salario que le permitiría satisfacer únicamente su *existencia animal* –siguiendo la *simple humanité* de Adam Smith– solventando con ello la no extinción de “la clase esclava de los obreros” (Marx, 2010: 57). Esa perpetuación de la clase obrera no solamente enajenaría al asalariado donde el objeto que el trabajador produce, es decir, el producto, se enfrentaría a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor, impuesto desde el exterior por el capitalista. Además, hay que resaltar cómo la enajenación afectaría también al papel que las mujeres han tenido sobre el control de su propio cuerpo hacia una transformación total en el modelo capitalista de un “servicio de acumulación” que enlazaría con los análisis del *Beneficio del capital* (Marx, 2010: 69 y ss). En ese proceso de *enajenación reproductiva*, los úteros se transformarían en territorio político y el cuerpo femenino sería convertido en “instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (Federici, 2014: 139). Esa nueva condición de enajenación –o esclavización de las mujeres a la procreación– ha permitido al género masculino (y a las diferentes instituciones y profesiones surgidas desde el S.XVIII en adelante<sup>3</sup>) el libre acceso a los cuerpos de las mujeres, a su trabajo y a los cuerpos y trabajo de sus hijos, respaldado por un *patriarcado del salario* que las encerraba en el plano del hogar, reducido enteramente a la reproducción de la fuerza de trabajo y al *cuidado* en el entorno familiar. Es en este contexto donde el problema de la relación entre trabajo, población y acumulación de riqueza se sitúa en el primer plano del debate, incidiendo estratégicamente en convertir la producción y el crecimiento poblacional en asuntos de Estado (Federici, 2014: 132). Además de ello, según datos empíricos que recoge Marx, los pocos trabajos que ocupaban las mujeres en fábricas y talleres venían dados por la preferencia del coste mínimo que suponía su salario (como ocurría también con el salario de los niños) en comparación con el salario de los varones (Marx, 2010: 62-63). Otros salarios que podían recibir las mujeres en el siglo de Marx, aparte de las ayudas que podían recibir las mujeres dedicadas a la práctica espiritual en el territorio monacal, tenían que ver con las *femmes d’une vertu douteuse* donde se estimaba que, en 1842, existían alrededor de 60 a 70 mil prostitutas, con una vida realmente degradante y peligrosa para ellas mismas<sup>4</sup>. Esta situación objetiva suponía para muchas mujeres la aceptación de un modelo androcéntrico-familiar de reproducción y cuidado dentro del ámbito del hogar.

<sup>3</sup> En referencia al *plano institucional*, destacar la creación de organizaciones de control sanitario, sexual o penal; o en el *plano profesional* la masculinización de la práctica médica en detrimento de la figura de la partera, entre otros.

<sup>4</sup> Los estudios que señalan dicha información son recogidos por Marx a través del escrito de 1842 de Ch. Loudon, *Solution du problème de la population*.

Tras señalar Marx el paralelismo entre la crítica de la religión y la crítica del trabajo enajenado, el autor de los *Manuscritos de París* procede a diferenciar cuatro dimensiones o niveles de trabajo enajenado. Para ello amplía la concepción hegeliana de enajenación como sinónimo de extrañamiento permanente del espíritu, tal como es entendido por Hegel, en tanto sujeto de la historia que se manifiesta y toma existencia real en la actividad de los sujetos a nivel individual y colectivo (Hegel, 2000: 290 y ss.). Desde un plano menos especulativo, Marx interpreta la noción hegeliana de enajenación en relación con la acción social de los hombres sobre su realidad natural y social (Romero Muñoz, 2015: 19 y ss). Para ello, el autor de los *Manuscritos* distingue cuatro niveles de enajenación: (a) enajenación del trabajador respecto de su producto, (b) enajenación del trabajador respecto de su actividad productiva, (c) enajenación del trabajador respecto de su ser genérico y (d) enajenación del hombre respecto del hombre (Marx, 2010: 104-120). Estas cuatro dimensiones del trabajo enajenado situarían al asalariado ante un extrañamiento de su propio ser, determinado socio-económicamente por el modelo capitalista. A dicha enajenación, y con la ayuda metodológica de la crítica feminista, habría que sumar la *enajenación reproductiva* como base de la *enajenación productiva*. Aquella representaría una enajenación mucho más fuerte y cruel que cualquier enajenación referente al trabajador, por el solo hecho del quebrantamiento directo, a través de manos externas, sobre el propio cuerpo de la mujer. Las conclusiones se podrían resumir observando cómo la procreación traspasaría la barrera de ser un *acto natural* hacia un control biopolítico de determinación reproductiva –siguiendo a Michel Foucault- sobre qué niños deberían nacer, dónde, cuándo o en qué cantidad, con una imposición total de maternidad forzosa, relegando la procreación no a un “hecho de la naturaleza” sino a favor de una actividad social históricamente determinada, cargada de intereses y relaciones de poder diversas (Federici, 2014: 140). El mayor logro de Silvia Federici en su obra *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, habría sido mostrar cómo subsiste una Infraestructura de la infraestructura socio-económica que generaría la superestructura (teniendo como base el *Prólogo a Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859), determinando con ello la forma de conciencia dominante bajo diferentes formas representadas por el Estado, la economía, la religión, la familia, etc. Por ello, la *enajenación reproductiva* como incorporación metodológica en la obra de Marx, sirve para ampliar una serie de contradicciones internas dentro del sistema capitalista: por un lado la enajenación a la que se ven sometidas las mujeres en referencia al control de su propio cuerpo, y por otro lado en referencia al control sobre el trabajo productivo de sus hijos, determinados históricamente a ser fuerza de trabajo del sistema capitalista.

La posible solución que plantea Marx ante la situación enajenada presente en la sociedad de su época, se formula en el Tercer Manuscrito bajo la forma social del

*comunismo*. Analizando las formas de comunismo que hasta ese momento se habían intentado llevar a cabo, la crítica que realiza el propio Marx no apunta a un comunismo originario de tiempos primitivos, sino a un *comunismo bruto* defendido por los utopistas franceses que pretendían incorporar a las mujeres dentro de los bienes comunes como “presa y servidora de la lujuria comunitaria” (Marx, 2010: 137). Este hecho supondría una derrota histórica para éstas en la lucha por conseguir iguales derechos de género, y una derrota –a su vez- para la propia Humanidad en su progreso ético:

“Puede decirse que esta idea de la comunidad de mujeres es el secreto a voces de éste comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por completo la personalidad del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación” (Marx, 2010: 136-137).

Si bien el *comunismo grosero* representa el término final de la codicia y de la nivelación a partir del mínimo representado, será necesario otro *comunismo* que afirme la personalidad de todos los seres humanos (*Mensch*), incorporando la igualdad entre hombres y mujeres (*Mann-Weib*). Este *comunismo* se podría concebir en términos de liberación tal como es formulado por Marx al situar la relación *humanismo-naturalismo*: completo naturalismo = humanismo, completo humanismo = naturalismo (Marx, 2010: 139). Bajo dicha fórmula Marx pretende solucionar la problemática de los comunismos anteriores que habían entrado en una encrucijada negando la propia naturaleza y convirtiendo al género femenino en una mera mercancía de propiedad común, mostrando a éstos la vileza de la propiedad privada en su instauración como *comunidad positiva*. Es en dicha relación de género donde Marx observa si es posible hablar de un avance ético de la humanidad que incorpore en su transcurso histórico la igualdad entre hombres y mujeres, incidiendo en un auténtico humanismo de igualdad de derechos sin ideologías ni relaciones de poder. Para ello afirma que en la esencia de la especie (*Gattungwesen*) se incluye igualitariamente tanto al género masculino como al género femenino, sin jerarquías ontológicas. El error más grave de los *comunistas groseros* habría sido aceptar la relación de servidumbre y lujuria comunitaria hacia el género femenino que, en palabras de Marx, “...expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma de

concebir la inmediata y natural relación genérica” (Marx, 2010: 137-138). Dicha relación (inmediata, natural y necesaria) del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer y con la naturaleza. Es, bajo dicha relación, donde se deduce si es posible hablar de un progreso ético de la humanidad o, por el contrario, de un retroceso en igualdad de género y en conquista de libertades y derechos como meta de una sociedad preferentemente racional y alejada de todos los procesos de enajenación y control.

## CONCLUSIONES

Tras el recorrido realizado a través de los *Manuscritos de París*, donde se presenta el concepto de enajenación mediante un análisis de la condición humana en la sociedad capitalista en tiempos de Marx, hemos de destacar cómo dicho concepto proporciona, en su completa autonomía, los datos necesarios para poder deducir una *enajenación reproductiva* respecto a las mujeres. En los *Manuscritos* se desarrolla una concepción centrada en el análisis de la relación presente entre la economía y la vida, donde aquella incide sobre ésta al modo de una *colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos* de matriz habermasiana (Habermas, 2003: 451 y ss.). Todo ello debe ser entendido como un salto cualitativo en el proceso de apoderamiento de la vida surgido a partir del siglo XVIII, algo que ocurre –para Michel Foucault– en términos orgánicos, sexuales, productivos, etc., a través de las variadas instituciones que normalizan y disciplinan a la población (fábricas, hospitales, asilos, talleres, escuelas, prisiones, cuarteles...), haciendo posible hablar de una “biohistoria” en la que insertar una “biopolítica” (Foucault, 1978, 168-173). Los análisis de Foucault a este respecto son perfectamente complementarios con los estudios llevados a cabo por Marx tal como ha señalado Federici (Federici, 2014: 17). Ellos muestran que las instituciones, lejos de ser simples derivados de la superestructura en el sentido de Marx, conforman ciertamente –para Foucault– un conjunto de máquinas dirigidas a poner a prueba *sistemas de saber/poder* que, a partir de mecanismos de control sobre los cuerpos en su producción y reproducción, se puedan ir perfeccionando en sistemas de un mayor grado de sometimiento y dominación donde los *procesos de acumulación de los hombres* y los *procesos de acumulación del capital* van fuertemente unidos. Así podemos leer:

“Si el despliegue económico de Occidente ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse, quizá, que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despliegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por una tecnología fina y calculada del sometimiento. De hecho los dos procesos, acumulación de los hombres y

La enajenación productiva es también enajenación reproductiva: a propósito de los *Manuscritos Parisinos* de Karl Marx

acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombre sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital" (Foucault, 1997: 223).

Conviene, como señala Foucault, no ceñirse al plano estrictamente productivo del cambio experimentado en el S.XVIII. Estas nuevas exigencias industriales habrían forzado no solamente a los trabajadores de las fábricas a un estado de enajenación, sino que, como resultado, encontramos también que las mujeres experimentan una enajenación en lo referente a sus cuerpos, su trabajo e incluso sus hijos, más profunda que la experimentada por cualquier otro trabajador (Martin, 1987: 12-21). Si bien se habla en Foucault de una administración de los cuerpos y de una gestión calculadora de la vida, recientemente el filósofo surcoreano afincando en Berlín, Byung-Chul Han, habla incluso de una *psicopolítica* como técnica de dominación en las sociedades tecnológicas del siglo XXI, orientada no a emplear un poder opresor sobre la humanidad, sino un poder seductor e inteligente que consigue que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de la dominación, conduciendo todo ello a una auténtica crisis de libertad y de retroceso ético y racional de la humanidad, legitimando la implantación de modelos tecnocráticos de dominación y control (Byung-Chul Han, 2014: 65 y ss.). Se trataría en la nueva lógica del *orden mundial* de dividir, compartimentar, jerarquizar y organizar toda una masa corporal humana para fines productivistas, sin tener en cuenta los límites biopolíticos y psicopolíticos que se sobrepasan; una auténtica enajenación productiva y reproductiva tal como Marx ya previó en los análisis realizados alrededor de 1844.

## BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

BYUNG-CHUL HAN (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial.

FEDERICI, Silvia (2014). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

FOUCAULT, Michel (1978). *Historia de la sexualidad (3 vol.)*. Madrid: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1997). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.



HABERMAS, Jürgen (2003). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista (2 vol.)*. Madrid: Taurus.

HEGEL, G.W.F. (2000). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

MARTIN, Emily (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

MARX, Karl (1969). *Introducción general a la crítica de la Economía Política*. Córdoba, (Argentina): Ediciones Pasado y Presente.

MARX, Karl (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, Karl (1970). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.

PULEO, Alicia (2013). *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

ROMERO MUÑOZ, Javier (2015). "El concepto de *intercambio orgánico* entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica". *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, N° 16, pp. 16-25.

# FEMINISME I PATRIARCAT: DEL RECONeixEMENT DE DRETS REPRODUCTIUS A L'ASSOLIMENT DE LA PLENA AUTONOMIA<sup>1</sup>

Susana Aparicio

Universitat de Barcelona

## Resum:

El naixement de les societats modernes a arrel de les revolucions liberals suposen l'eliminació del vell *privilegi jurídic* que atorgava drets civils i polítics basats en les diferències naturals entre els éssers humans. Malgrat tot, hi ha una diferència natural que no s'esborra: la diferència sexual. Les dones seran excloses de la caracterització com a subjectes individuals i lliures (per tant, amb drets civils i polítics com a ciutadanes) per raó de l'adscripció a la seva naturalesa, bàsicament a la seva capacitat reproductiva. Categoritzades com naturalment inferiors als homes, seran incorporades a la societat sota el prisma del continu *tutelatge masculí*.

La superació de la discriminació per raó de gènere ha d'implicar l'esforç conjunt d'homes i dones (encotillats tots dos pel rol de gènere assignat socialment). Aquest esforç ha de portar a la reconceptualització del vell principi d'autonomia i permetre la construcció d'una nova *ciutadania*, on l'ordre constructor de les subjectivitats dels individus no pivoti exclusivament en el gènere assignat.

## Paraules claus:

feminisme, drets reproductius, paternalisme jurídic, autonomia.

## Abstract:

The birth of modern societies root of liberal revolutions involve removing old legal privilege granted civil and political rights based on natural differences between humans. However, there is a natural difference that is not erased: sexual difference. Women are excluded from characterization as individual subjects and free (therefore, with civil and political rights as citizens) because of the nature of the assignment, basically their reproductive capacity. Categorized as naturally inferior to men, will be incorporated into society through the prism of continuous male tutelage.

Overcoming gender discrimination must involve the joint efforts of men

---

<sup>1</sup> Article extret del Treball Fi de Màster. Màster Ciutadania i DDHH de la Universitat de Barcelona. Tutor Dr. Antonio Giménez Merino.

and women (both corseted by socially assigned gender role). This effort should lead to rethinking the old principle of autonomy and allowed the construction of a new citizenship, where the command builder subjectivities of individuals do not turns around exclusively on the assigned gender

**Key words:**

feminism, reproductive rights, legal paternalism, autonomy

Recibido: 3/11/2015

Aceptado: 5/12/2015

## I INTRODUCCIÓ

Les revolucions liberals donen pas a l'origen del modern constitucionalisme i aquest representa el triomf del subjecte individual com a subjecte jurídic, és a dir, com a subjecte de drets i deures civils i polítics. En definitiva, van permetre l'assoliment de la categoria de ciutadà a tots els homes, una categoria que en vell model de societat estamental i patriarcal quedava reservat a uns pocs privilegiats (bàsicament per raó de naixement).

Les velles proclames de la revolució francesa: *igualtat*, *llibertat* i *fraternitat*, garants d'una pretesa igualtat formal entre els homes, aviat van quedar en evidència ja que el subjecte de drets no era tan universal com es proclamava; de fet, és clarament identificable com a: home, blanc i propietari (o amb possibilitat de ser-ho). Si repassem qui complia aquests requisits, és fàcilment identificable aquest subjecte com a burgés. És a dir, els grans guanyadors de les revolucions liberals i del nou ordre civil i polític, van ser els burgesos i, concretament, els burgesos varons. La major diferència entre l'antic règim i la societat moderna serà, doncs, l'eliminació del vell *privilegi jurídic* que atorgava drets civils i polítics basats en les diferències naturals entre els éssers humans. Aquest privilegi, malgrat tot, no desapareix en tant continua legitimant una única diferència natural que no s'esborra: la diferència sexual<sup>2</sup>. Les dones seran excloses de la caracterització com a subjectes individuals i

---

<sup>2</sup> En el seu llibre: *El contrato sexual*, 1996, Pateman posa de manifest com els teòrics del contractualisme social obvien, en el seu anàlisi sobre l'origen de la societat civil, l'existència d'un contracte previ i paral·lel; aquest no és altre que el contracte sexual a través del matrimoni entre un home i una dona. Serà precisament aquest contracte previ, a criteri de l'autora, on radicarà la submissió de les dones i la categorització d'aquestes com a *ciutadanes de segona*; o dit d'una altra manera: el retard en el reconeixement de drets civils i polítics i el

lliures (per tant, amb drets civils i polítics com a ciutadanes) per raó de l'adscripció a la seva naturalesa, bàsicament a la seva capacitat reproductiva. La identificació de dona amb naturalesa i l'oposició amb l'home que s'identifica com a raó (la raó passa a ser una qualitat exclusivament masculina) posa les bases per permetre la justificació del manteniment de les dones en un nivell de *ciutadanes de segona*, perquè només aquells que tenen capacitat de raonament (abstracte i universal) poden fer el salt de l'estat de la naturalesa a la societat civil<sup>3</sup>. Coherentment amb el sexisme arrelat al cap dels teòrics il·lustrats, les dones, categoritzades com naturalment inferiors als homes, seran incorporades a la societat sota el prisma del continu *tutelatge masculí*, incapaces de prendre decisions (civils, polítiques i jurídiques), seran els seus pares o marits els qui decideixin. Així establertes les coses, l'estatus de la dona a la societat es defineix en relació a l'home; les dones seran filles, mares o esposes del veritable subjecte civil o polític que és l'home.

Les diferències d'estatus jurídic entre homes i dones és quelcom que queda fora de tota discussió, així com el fet que aquestes diferències s'han fonamentat en la diferència sexual (biològica). La dona ha estat descrita per oposició a l'home com a més dèbil (físicament i intel·lectualment), voluble emocionalment, més subjecte a les passions que els seus companys. L'ideal femení s'ha construït històricament sota les qualitats de: prudència, castedat, fidelitat. No és d'estranyar, doncs, que el tractament legal que han rebut les dones respongui a aquesta necessitat de supervisió masculina, donat que les dones són *incapaces* de governar-se per elles mateixes.

Així doncs, si l'home és el veritable subjecte civil i polític a la nova societat civil nascuda de les revolucions liberals, és l'home l'únic subjecte qui pot ostentar el poder, qui governa les noves estructures polítiques, qui estructura el nou ordre social i qui legisla. Per tant, la societat es construeix i es legisla en masculí. El Dret, construït en masculí, es tradueix en l'elaboració de normes que responen a interessos o necessitats masculines, que són vistes com a universals al gènere humà, en tant que allò masculí és interpretat com a norma o estàndard de la humanitat. Per contra, les necessitats o interessos que només interpel·len a les dones (com els drets reproductius) s'interpreten com a interessos particulars i, seran conceptualitzats en el Dret com a diferències extraordinàries i no com a necessitats al gènere humà (Facio,

---

punt on es sustenta, encara avui en dia, les relacions de subordinació de les dones respecte els homes.

<sup>3</sup> Segons Rousseau l'home assoleix la civilització a costa de dominar els instints i les passions. La capacitat de raonament triomfa sobre la seva part *irracional* brindant l'oportunitat d'una organització civil i política. Els homes fan *el salt* superant l'estat de naturalesa originari gràcies a l'ús de la raó, gràcies a dominar els seus instints; però, i les dones? Per Rousseau, les dones no són capaces de donar aquest *salt* ja que no poden controlar els *desitjos i desitjats*, són deficitàries de la capacitat específicament política donat que no poden desenvolupar la moralitat requerida per la societat civil. Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, Capítulo VIII, 1762.

2005: 264).

Són múltiples els exemples<sup>4</sup> que ratifiquen que el dret té sexe i que aquest és masculí, abastar-los tots desbordaria els límits del present article; per això, ens centrarem en parlar en la regulació que el Dret ha fet dels drets reproductius per ser, precisament, la capacitat reproductiva de les dones allò substancial que s'ha argüït com a justificació de la pretesa inferioritat femenina, o dit d'una altra manera, allò que ha justificat la seva discriminació social i legal.

## II ELS DRETS REPRODUCTIUS COM A EXPRESSIÓ DEL PATERNALISME JURÍDIC

Quan parlem de drets reproductius, segons la OMS, fem referència a les decisions i llibertats que un subjecte ha de gaudir per a poder decidir sobre les seves capacitats reproductives i que abraça tot un ventall de drets que anirien des de la capacitat de decidir respecte a la quantitat i l'espaiament dels fills, a l'accés a serveis adequats davant situacions d'infertilitat, o l'accés a mesures anticonceptives; així com també, el dret a l'avortament segur, legal i accessible.

Parlar de la reproducció humana és parlar d'una de les parcel·les més importants de la vida. S'hi conjuguen, al meu parer, dos aspectes que són importants per entendre perquè la reproducció humana (especialment la femenina) ha estat i està subjecte a un exhaustiu control legal. Un control que es concreta en tot un seguit de normes jurídiques clarament paternalistes (paternalisme jurídic<sup>5</sup>).

En primer lloc, dèiem en l'apartat anterior que el dret és masculí, un dret pensat i fet per homes i que s'ha anat desenvolupant per cobrir progressivament els interessos i les necessitats del gènere masculí. En aquest sentit, com assenyala Alda Facio, el dret reconeix i protegeix la necessitat que han tingut els homes de tenir certesa sobre

---

<sup>4</sup> Com assenyala Begoña Zabala en el seu article: "El feminismo frente al Derecho", publicat a la revista *Viento Sur*, núm. 104, juliol 2009, un exemple molt significatiu és la conceptualització jurídica del treball com a dret que, a més a més d'atorgar drets socials al treballador front al seu cap, també li confereix tot un seguit de prestacions socials que es fan extensives a la seva descendència i a la seva esposa, com ara: assistència sanitària, i les pensions d'orfandat i viduetat. També assenyala com el nostre Dret Civil ha fet una atribució al marit la representació de la seva esposa, així com la necessitat de comptar amb el seu beneplàcit a l'hora de realitzar negocis. Tot això, ens diu l'autora, posa de manifest clarament que qui ostentava la capacitat jurídica era el cap de família.

<sup>5</sup> Quan parlem de *paternalisme jurídic* fem esment a la intervenció de l'Estat sobre el comportament de les persones mitjançant l'establiment d'una sèrie de normes jurídiques o el desenvolupament de polítiques públiques que aconsellen, desencoratgen, obstaculitzen o criminalitzen la seva realització. (Veure Ramiro Avilés, 2006: 211-256).

la paternitat biològica. Aquest fet, com a continua la mateixa autora, ha portat a la necessària activació de mecanismes de control de la sexualitat femenina i del cos de les dones que, inevitablement, ha desembocat en un seguit de restriccions de la seva autonomia sexual i reproductiva. Exemples de dita restriccions, diu Alda Facio, són les lleis prohibitives de l'avortament o la diferència legal que ha rebut l'adulteri masculí i femení<sup>6</sup>.

Si la reproducció humana juga un paper tan important, no només en la vida particular de les persones, sinó a nivell de grup social també, és fàcilment comprensible que hagi sigut, i sigui, una matèria on el Dret hi entri de ple. Però, com ens diu Miguel Ramiro:

“[...] el problema que plantea el paternalismo en un Estado de Derecho es que el Estado, además de sus funciones de policía y redistribución, asume una tarea activa en el desarrollo de la vida de las personas promoviendo o prohibiendo ciertos comportamientos que no dañan a terceras personas. El Estado de derecho, ni en su versión liberal clásica ni en su versión social, adopta una mera postura abstencionista que suponga una total despreocupación de lo que ocurra a sus ciudadanos sino que interviene activamente en la promoción y el reconocimiento de algunos modos de vida, en la obstaculización o en la simple tolerancia de otros [...] ningún Estado mantiene una postura neutral o indiferente frente a las elecciones y decisiones de sus ciudadanos” (Ramiro Avilés, 2006: 214).

Segons ens diu el mateix autor, en el paternalisme sempre ha d'existir un propòsit benevolent i beneficiant. L'element bàsic per a justificar les normes jurídiques i polítiques públiques paternalistes és que hi sigui present una premissa: que la persona destinatària de la norma o política pugui ser considerada com a incompetent bàsic a l'hora de prendre decisions. Segons Miguel Ramiro, entenem com a *incompetent bàsic* a aquella persona que no avalua suficientment els riscos de l'activitat en la que es troba immersa, o que és incapaç de salvaguardar aquells bens que considera valuosos, o que no és capaç de saber què és el que més li convé atenent als seus propis interessos. No és aquesta la manera com s'ha conceptualitzat a les dones?

Conjugant tots dos aspectes, és a dir, per una banda tenim una societat patriarcal on els homes han ostentat (i encara ostenten majoritàriament) les institucions i el

---

<sup>6</sup> En aquest sentit, Alda Facio, assenyala per exemple, l'existència de diferències en molts codis civils i de família que prohibien a les dones divorciades tornar a contraure matrimoni fins a donar a llum o fins que hagués passat el temps suficient per a verificar la paternitat davant un possible embaràs (Veure Facio, 2005).

poder, on han estat ells els creadors de l'ordre social i polític i, centrant-nos en el tema dels drets reproductius, tenint present la necessitat de control per part del homes sobre aquest aspecte per l'interès i la necessitat de tenir certesa de la seva paternitat, si a això li unim el fet de la conceptualització de les dones com a éssers *eternament incapaces* per prendre decisions i per manegar-se per elles mateixes, ens dona com a resultat una legislació paternalista en aquells temes que afecten de ple el dret de les dones (com són, en primer lloc, els drets reproductius). Els homes han tingut, doncs: motius (justificació per la suposada inferioritat femenina) i mitjans (han ostentat el poder). A ningú pot sorprendre que qui disposa de mitjans i de motius (justificats o no) en faci ús en el seu propi benefici. Tanmateix, com veurem més endavant, si a aquest comportament al que podríem trobar una certa lògica, l'utilitzem per a culpabilitzar tot un gènere (el masculí en aquest cas), modificar l'*statu quo* resulta força més complex.

Així, doncs, podem afirmar sense por a equivocar-nos que l'antic règim patriarcal no va ser mai totalment eradicat per la irrupció del nou ordre liberal, al menys no pel que fa les dones. El patriarcat es manté i es reproduïx a través de diverses manifestacions, o institucions com ara la medicina, la religió o el dret, tots ells creats pels homes (Facio, 2005: 282).

### III EL RECONeixEMENT DE DRETS REPRODUCTIUS I L'EXERCICI DE LA PLENA AUTONOMIA

Malgrat les dificultats, l'avenç en el reconeixement de drets de les dones en la majoria dels anomenats Estats de Dret és un fet i, fonamentalment, gràcies a la lluita del moviment feminista. Des de les reivindicacions per la igualació de drets als moviments reivindicatius de la diferència encaminats a posar de relleu la necessitat d'una valoració jurídica diferencial per raó de sexe, el reconeixement de drets ha estat progressiu. Un dels grans cavalls de batalla, sobretot a partir dels anys 60 del segle passat, es va centrar en el reconeixement de drets reproductius. El control sobre el cos i sobre la capacitat de decidir sobre ell, va ser interpretat com l'element clau de l'emancipació de la dona. En els anys 70, per exemple, l'avortament va ser un tema crucial en entendre's que el reconeixement d'aquest dret representava la visualització de la problemàtica femenina. L'objectiu del moviment feminista es va centrar en intentar separar la sexualitat de la procreació i fer de la maternitat una opció i no un destí per a les dones.

El resultat de totes aquestes lluites i reivindicacions és que les dones han estat reconegudes com a subjectes de dret. Avui en dia els arguments que apel·laven a una inferioritat de les capacitats femenines semblen, en general, superats. L'accés a la

formació i l'educació ha permès l'accés de les dones a l'espai públic (responsabilitats laborals, accés a càrrecs electes...) abans vedat. S'ha fet evident que, com moltes feministes van assenyalar des de fa molts anys, el dèficit formatiu a que es sotmetia a les dones estava al darrera de la seva deficient capacitat per al desenvolupament de certes tasques i no un dèficit inherent al seu sexe.

Ha aconseguit aquest reconeixement de drets un exercici ple de l'autonomia de les dones? En opinió de moltes feministes i de moltes dones (s'identifiquin o no com a feministes), no. Perquè?

Perquè, com ens diu Alda Facio, les societats continuen essent *implícitament patriarcales*. Ho són, segons aquesta autora, en tant que tot i reconèixer a les dones com subjectes de dret encara queden *llacunes* quan no hi ha un ple reconeixement legal de l'anomenada violència domèstica<sup>7</sup> o quan es manté a les dones en una clara situació de dependència econòmica respecte als homes en rebre, aquestes, menors retribucions o pensions.

Cal preguntar-se, perquè l'assoliment de drets no ha comportat una variació substancial en la situació social de les dones?

L'anàlisi fet des del feminisme apunta al fet que, en el fons, el reconeixement de drets a les dones (socials, polítics i jurídics) i la seva entrada en l'espai públic s'ha produït sense una veritable modificació de la vella dicotomia entre espai públic i privat. Hem intentat construir un nou ordre, sense modificar els fonaments. L'obra resultant pot semblar nova, les dones han accedit a la formació, han estat reconegudes com a subjectes de dret, han assolit drets socials i polítics... però continuen lligades a les funcions pròpies de l'espai privat (molt lligades, al seu torn, a la seva capacitat reproductiva) i, per tant, els canvis han resultat més estètics que estructurals.

Aquest *guanys* parcials en quotes d'autonomia de les dones, com assenyala Badinter, ha generat no poques frustracions entre moltes dones que creien i confiaven en la plena equiparació de drets i oportunitats entre homes i dones. I és aquesta frustració la que ha portat a moltes dones a reivindicar amb força el seu paper de mares com a eix de la seva identitat, és a dir, a reprendre les funcions que

---

<sup>7</sup> Recordem en aquest sentit, que per exemple, a Espanya la Llei 1/2004 de *Violència de Gènere*, va suposar una avenç en el reconeixement del dret de les dones a eradicar la violència de gènere. Malgrat tot, sembla que les actuals propostes de reforma del Partit Popular, representen un pas enrere ja que les propostes de modificació de la Ley Orgánica de Medidas de Protección Integral contra la violencia de género, proposa esborrar del codi penal el concepte "violencia de género" i despenalitzar les amenaces i coaccions contra les dones, que passarien a tipificar-se com a faltes lleus. Consulta online: [www.pikaramagazine.com/2014/02/la-reforma-del-codigo-penal-entre-el-patriarcalismo-y-la-severidad-punitiva-hacia-las-mujeres/#sthrash.QKYfvD0K.dpuf](http://www.pikaramagazine.com/2014/02/la-reforma-del-codigo-penal-entre-el-patriarcalismo-y-la-severidad-punitiva-hacia-las-mujeres/#sthrash.QKYfvD0K.dpuf)



se'ls hi suposa pròpies pel seu sexe<sup>8</sup>; o dit d'una altra manera, a retornar a la llar. Aquest replegament de la identitat femenina cap a les seves funcions maternals, comporta perills:

“[...] la exaltación de la experiencia de la maternidad conlleva algunos riesgos. Por un lado, el hecho de suponer que el sujeto mujer y sobre todo, la experiencia de la maternidad posee rasgos “esencialmente buenos” puede devenir en nuevas formas de fundamentalismos. La idea de que la experiencia maternal funda una ética del cuidado del otro y de que existiría entre varones y mujeres una diferencia irreductible en lo que al cuidado de la vida humana se refiere, haría de las mujeres guardianas tanto de la continuidad de la vida como de la naturaleza” (Brown, 2007: 1-18).

Els homes han condemnat les dones a un únic destí: ser esposes i mares. Les han definit com a subjectes inferiors, necessitades de perpètua supervisió, les han situat en l'àmbit de l'espai domèstic i, només de manera il·lusòria les han permès creure que en podrien sortir. Són, clarament, l'enemic a batre? L'assoliment de la plena autonomia femenina passa per *derrotar els culpables* d'aquesta situació? Moltes veus des del feminisme, entre les quals en destaca Elisabet Badinter, sostenen que aquest no és el camí. Sobre el perill de victimització contínua de la dona, en paraules de A. Giménez: “comporta una confusión importante sobre la prioridad de luchas a llevar a cabo para alcanzar la igualdad de sexos, alimenta el rencor de los hombres [...], ahuyenta a las jóvenes generaciones de mujeres que no se ven reflejadas en el estereotipo de mujer oprimida sin defensa ante el opresor genético” (Giménez Merino, 2013: 115-138).

Cal tenir en compte, que tant homes com dones som *víctimes i culpables*, en aquest sentit resulta interessant la puntualització que assenyala Ramiro Ávila (2012):

“Si las mujeres son quienes ejercen roles de cuidado y son protagonistas en la enseñanza y en la socialización, son las primeras que promueven y refuerzan roles de la sociedad patriarcal. [...] el enemigo (es): el patriarcalismo, los dualismos, las jerarquías, los determinismos”.

Un aspecte que no cal oblidar, doncs, és la part de *responsabilitat* que tenen les dones en el manteniment de la situació de discriminació. L'autor fa esment a un punt

<sup>8</sup> Es tracta del que Badinter anomena com: *La ofensiva naturalista*. Desenvolupa aquesta idea en el seu llibre: *La mujer y la madre* (2010).

important, i és el fet que són sobretot les dones les que exerceixen les tasques de cura, atenció i educació de fills i, per tant, juguen un paper molt important en la reproducció dels rols de gènere. Des de la psicologia s'han aportat evidències empíriques que homes i dones són sotmesos a pràctiques educatives diferents en funció del rol social assignat<sup>9</sup>. En relació a la part de responsabilitat de les dones en el manteniment i la reproducció dels rols de gènere, aquest estudi aporta una dada rellevant, al meu entendre: no hi ha diferències entre pares i mares a l'hora d'utilitzar diferents pràctiques educatives segons el gènere dels seus fills. Per tant, la conclusió és òbvia i recolzaria la afirmació que fa Ramiro Ávila: les dones eduquen les seves filles segons els rols establerts per la societat patriarcal que és, en el fons, com les han educat a elles. Així doncs, no es tracta de buscar culpables, més enllà del propi sistema patriarcal i del dualisme sota el que s'ha construït i combatre'ls requereix de l'esforç conjunt d'homes i dones, o no es farà.

Aleshores, cap a on hauríem d'encaminar-nos conjuntament (homes i dones)? Cap a una *reconstrucció de la noció d'autonomia* (Everingham, 1997)<sup>10</sup>. El concepte d'autonomia com a concepte normatiu i polític de la teoria liberal, sempre ha causat problemes d'encaix a les dones. És un concepte pensat i fet per homes (recordem que ells guanyen l'autonomia i el ple reconeixement de drets polítics, civils i social a costa de la submissió de les seves dones). L'assoliment de l'espai públic requereix temps i dedicació i, això només s'aconsegueix si *algú* es queda a casa per cuidar els fills (és a dir, les dones). Per tant, modificar l'estatus de la dona passa per reconceptualitzar què entenem per autonomia. Una de les propostes que em semblen interessants és la que fa Diana Meyers, ella conceptualitza l'autonomia com: "[...] como una forma de vivir en armonía con el propio yo porque el núcleo

---

<sup>9</sup> Els estudis sobre diferències de gènere des de l'àmbit de la psicologia assenyalen evidències que les dones reben més pautes educatives basades en tècniques inductives i que els homes, al seu torn, són socialitzats utilitzant més pràctiques educatives basades en el raonament. Les tècniques inductives es basen en l'explicitació de les conseqüències que la nostra conducta té sobre els altres, és a dir, la correcció d'una conducta inadequada s'intenta fer utilitzant arguments relatius als efectes que la conducta (en tant a malestar, dany, perjudici) pot haver causat en les altres persones. Aquest tipus de pràctiques educatives tenen relació amb el foment (sobretot en les dones, per ser un recurs educatiu més usat amb elles) de l'empatia. Aquest sentiment resultarà clau per entendre la presència d'un altre sentiment: la culpa. Existeix una clara evidència empírica que els sentiments de culpa són més comuns i més intensos en les dones. Tanmateix els estudis posen de manifest que les diferències de sexe pel que fa a la culpa no són estadísticament significatives entre homes i dones en totes les àrees del comportament humà; però sí que ho són clarament en els aspectes que tenen a veure amb la conducta sexual, cosa que resulta congruent amb el major control moral que ha existit (i existeix) respecte al comportament sexual de les dones. Veure ETXEBARRIA, I., "Sentimientos de culpa y abandono de los valores paternos". *Infancia y Aprendizaje*, 57, 1992, pp. 67-88.

<sup>10</sup> Everingham planteja, com a tesi central, la necessitat de reconstruir el vell principi il·lustrat d'autonomia.

del concepto autonomía personal es el concepto de un individuo que vive en armonía con su yo auténtico” (Meyers, 1989: 99-126). Per Meyers, aquest *jo autèntic* inclou una disposició de desitjos, valors, vincles, emocions i trets que es cohesionen en base a l'existència d'un *pla de vida*. Segons aquesta autora, com recull Di Stefano (1996):

“Cuando las personas formulan planes de vida prestan atención a sus propias capacidades, inclinaciones y sentimientos y cuando eligen esos planes sin ningún tipo de coerción externa. Para lograr planes de vida autónomos, las personas deben ser capaces de plantearse ciertas preguntas sobre sí mismas y de encontrar sus correspondientes respuestas: ¿qué quiero, qué necesito, etc, realmente? ¿Qué o quién me apetece cuidar? Y deben ser capaces de actuar en función de dichas respuestas, así como de corregirse a sí mismas en caso de equivocarse. Estas capacidades conforman lo que Meyers denomina “competencia de autonomía” una expresión que denota el “repertorio de habilidades y destrezas coordinadas que posibilita el autodescubrimiento, la autodefinition y la autodirección. Por tanto, el yo auténtico es la disposición en evolución de rasgos y características que surgen cuando alguien ejerce la competencia de autonomía”.

Reconceptualitzar el principi d'autonomia és un primer pas i aquest pas no el podem fer soles les dones. Els homes (tot i haver tingut un privilegi que no han gaudit les dones) també han resultat igualment encotillats pel rol de gènere que se'ls hi ha assignat (han de ser forts, actius, sostenidors de la família... no és poc). Per tant, és des de les postures del feminisme constructivista, una de les màximes representants és Badinter, des d'on es pot albirar una proposta de canvi. Es tractaria de fer front comú davant la sexualització i les jerarquitzacions patriarcals. Reconstruir una veritable *democràcia radical*, segons Ramiro Ávila o una *democràcia vital* en paraules d'Elena Simon. La idea en la base d'aquestes propostes rau en el fet de:

“[...] aceptando que hombres y mujeres son racionales e irracionales, objetivos y subjetivos, abstractos y concretos, universales y particulares, lo que debe desaparecer es la distinción masculino y femenino [...] la idea es romper el imaginario patriarcal demostrando la falsedad de sus postulados y la ineficacia de su aplicación” (Ramiro Ávila, 2012: 22)

Des del feminisme constructivista es promou la idea que el dret elimini tota mena de desavantatges, siguin dels homes com de les dones Ramiro Ávila, ens posa un exemple, que crec és molt il·lustratiu:

“[...] Por ejemplo, si se considera, desde la esfera pública, que es una desventaja tener experiencia de vida en el rol de cuidado, la idea es que sea considerado como un privilegio. Así como se debe eliminar las desventajas, se debe extender los privilegios a todas las personas; siguiendo el mismo ejemplo, desde la esfera privada, el rol de cuidado ha sido un privilegio casi exclusivo de las mujeres; extender el privilegio significaría la inclusión del hombre en los roles de cuidado; es decir, si se revaloriza social y culturalmente el rol de cuidado, los hombres también podrán ver como una desventaja el no ejercer este tipo de roles en la esfera privada” (Ramiro Ávila, 2012: 23).

No es tractaria només de *dignificar simbòlicament* situacions d'exclusió social com seria el cas de la *resignificació eufemística* (utilitzant la terminologia de Cèlia Amorós) en renombrar les feines de la llar com feines de cura, sinó d'emprendre veritables canvis polítics que estenguessin als varons l'assumpció de *deures de cura* (Giménez Merino, 2013: 115-138).

És evident que el canvi no pot venir només des del Dret<sup>11</sup>, tanmateix hi juga un paper important, sobretot si tenim present que també construeix subjectivitats. El Dret reflecteix els valors, els mites, els rituals, les creences de la societat per la qual s'elabora. El Dret constitueix als subjectes, els hi marca certs comportaments, rols, és a dir, defineix diferències de gènere: “el Derecho tiene una participación directa en la configuración del estereotipo mujer, y es a partir de ese estereotipo como las reglas jurídicas reconocen o niegan derechos a las mujeres de carne y hueso” (Ruiz, 2000: 22).

Els canvis proposats des del feminisme constructivista van més enllà. Parlen de reconceptualitzar el principi d'autonomia il.lustrat, i donar pas a la possibilitat de construcció de diferents tipus de subjectivitats deslligades de destins pre-escrits en funció del sexe. Un concepte més ampli de ciutadania, que ha de passar per una renegociació de la divisió per gènere del treball domèstic, com a primer pas, i en segon lloc, per qüestionar la pròpia separació entre espai públic i privat. Es tractaria, doncs, de soscar els conceptes de feminitat i masculinitat de manera que les persones puguin construir la seves subjectivitats sota un ventall més ampli de possibilitats i no només des del seu gènere. La proposta que s'intenta fer des del feminisme constructivista va encaminada a desenvolupar una teoria de la pràctica social que inclogui a homes i dones, que es basi en la interrelació i no en l'oposició. Si les dones volen participar amb igualtat en la vida social, els homes han de

<sup>11</sup> Com assenyala Giménez Merino, *op. cit.*, la transformació de les relacions de gènere en unes relacions més igualitàries ha d'anar més enllà de l'àmbit polític-jurídic. L'autor fa referència a la necessitat de potenciar *espais d'experimentació democràtica* que són els veritables espais on es produeixen les reformes legals.

compartir les tasques de criança dels fills i les tasques domèstiques. Mentre s'identifiqui l'espai privat amb les dones, el seu estatus públic serà sempre dèbil. Això no implica, com assenyalen, negar l'evidència: són les dones les que porten els fills al món, ara bé, el que sí qüestionen és que aquest fet determini que siguin elles qui les que els hagin de criar.

Com diu Carme Valls en el seu llibre *Mujeres Invisibles*:

“Aunque se propugnen leyes para la conciliación laboral y de la vida familiar, parece que solo deben conciliarla las mujeres, porque por lo visto recae la maldición bíblica: parirás con dolor, extendida a “y los continuarás cuidando hasta que se marchen de casa” (2006: 244).

## IV CONCLUSIONES

El naixement de les societats modernes a arrel de les revolucions liberals que tenen lloc en segle XVIII i per contraposició a l'antic règim, suposen l'eliminació del vell *privilegi jurídic* que atorgava drets civils i polítics basats en les diferències naturals entre els éssers humans. Aquest privilegi, malgrat tot, no desapareix en tant continua legitimant una única diferència natural que no s'esborra: la diferència sexual. Les dones seran excloses de la caracterització com a subjectes individuals i lliures (per tant, amb drets civils i polítics com a ciutadanes) per raó de l'adscripció a la seva naturalesa, bàsicament a la seva capacitat reproductiva. Categoritzades com naturalment inferiors als homes, seran incorporades a la societat sota el prisma del continu *tutelatge masculí*, incapaces de prendre decisions (civils, polítiques i jurídiques), seran els seus pares o marits els qui decideixin per elles. Així establertes les coses, l'estatus de la dona a la societat es defineix en relació a l'home; les dones seran filles, mares o esposes del veritable subjecte civil o polític que és l'home.

En congruència amb la conceptualització de la feminitat històricament (éssers dèbils, emocionals, incapaces de governar-se per elles mateixes) el desplegament legislatiu d'aquells drets que afecten principalment a les dones, ha estat clarament imbuït d'un paternalisme jurídic

Avançar en la superació de les discriminacions per raó de gènere ha de ser un esforç conjunt de tots els actors implicats (homes i dones) ja que tots dos han resultat igualment presoners d'aquests rols de gènere. Així doncs, una possible via de solució la podem trobar de la mà dels pressupòsits provinents del feminisme constructivista i, des de la seva aposta per una reconceptualització del vell principi d'autonomia. Hem fet esment a que cal introduir la possibilitat que tots i totes (homes i dones) puguin construir la seva subjectivitat, la seva identitat com a

persones més enllà de la encotillada dicotomia: *feminitat-masculinitat*. La identitat de gènere, construïda culturalment i socialment, ha encasellat a homes i dones en uns estrictes rols de gènere. L'assumpció d'aquests rols determina unes formes de conceptualitzar-se com a persones i condiciona uns determinats tipus de comportaments; en definitiva: construeix personalitats diferenciades per raó de sexe. La suma d'esforços ens hauria de portar a la construcció d'una nova *ciudadanía*, on l'ordre constructor de les subjectivitats dels individus no pivoti exclusivament en el gènere assignat.

## BIBLIOGRAFIA

- ÁVILA SANTAMARÍA, R. (2012). Género, derecho y discriminación. ¿Una mirada masculina?. Quito, Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2975/1/%C3%81vila,%20R-CON-005-G%C3%A9nero.pdf>.
- BADINTER, E. (2004). *Por mal camino*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- BADINTER, E. (2010). *La mujer y la madre*. Madrid: La esfera de los libros, 2010.
- BROWN, J. (2007). "Mujeres y ciudadanía. De la diferencia sexual como diferencia política" *Revista KAIROS*, 11 (19), pp. 1-18.
- DI STEFANO, C. (1996). "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo", en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona/Buenos Aires/ México: Paidós, pp. 53-78.
- ETXEBARRIA, I. (1992). "Sentimientos de culpa y abandono de los valores paternos". *Infancia y Aprendizaje*, 57, 1992, pp. 67-88.
- EVERINGHAM, C. (1997) *Maternidad: autonomía y dependencia: Un estudio desde la Psicología*. Madrid: Narcea S.A Ediciones, 1997.
- FACIO, A. (2005). "Feminismo, género y patriarcado" En *Revista sobre Enseñanza del Derecho de Buenos Aires*. 3 (6), pp 259-294.
- GIMÉNEZ MERINO, A. (2007). "La construcción política y jurídica del género. Reflexiones desde una perspectiva inclusiva". *Revista Mientras Tanto*, 102, pp. 113-130.
- GIMÉNEZ MERINO, A. (2013). "Reconocer diferencias atribuyendo derechos: los problemas regulatorios del género". En *El libro de los deberes*. Madrid: Trotta, pp. 115-138.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Madrid: Antrhopos.

RAMIRO AVILÉS, M. (2006). "A vueltas con el paternalismo jurídico". *Derechos y Libertades*, 15, pp. 211-256.

REVERTER BAÑON, S. "La dialéctica feminista de la ciudadanía" *Athenea Digital*, 11 (3), 2011, pp. 121-136. Disponible en : <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/758>

RUIZ, A. (2000). *La construcción jurídica de la subjetividad no es ajena a las mujeres. El derecho en el género y el género en el derecho*. Cedael. Buenos Aires: Biblos.

SIMON RODRIGUEZ, E. (1999). *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*. Madrid: Narcea S.A Ediciones.

VALLS LLOBET, C. (2006). *Mujeres invisibles*. Barcelona: Debolsillo.

ZABALA, B. (2009). "El feminismo frente al Derecho". *Revista Viento Sur*, 104. 200, pp. 74-82.

# **LA ALTERNATIVA ZAPATISTA FRENTE A LAS POLÍTICAS HEGEMÓNICAS DE “EQUIDAD DE GÉNERO”**

**Laura Mota Díaz**

Universidad Autónoma del Estado de México

## **Resumen:**

El problema a plantear surge de una crítica a la concepción oficial sobre la equidad de género en México, que tomó mayor fuerza durante la última década del siglo XX por el impulso de un movimiento feminista de características Eurocéntricas, y a la par, por una ideología neoliberal gestada desde los organismos internacionales, a partir de lo cual se instauró el paradigma dominante que por décadas ha sido orientador en el diseño de políticas públicas. No obstante, de modo más reciente, paralelo a ese discurso se ha ido construyendo un paradigma alternativo desde actores sociales tradicionalmente marginados y excluidos del sistema económico y político dominante, me refiero específicamente al caso de las mujeres zapatistas cuyas demandas son en parte similares a las del movimiento feminista más amplio, no obstante su lucha tiene diferencias sustanciales que se destacan en este documento y que constituyen un aporte importante a la teoría decolonial.

## **Palabras Clave:**

Políticas de Género, Mujeres Zapatistas, Decolonialidad, México.

## **Abstract:**

The problem arises from a criticism of the official conception of gender equity in Mexico, which gained strength during the last decade of the twentieth century pushed by the momentum of a feminist movement with Eurocentric features and at par, by a neoliberal ideology concocted from international organizations, from which the dominant paradigm that for decades has been guiding the design of public policies was established. However, more recently, parallel to that line of thought an alternative paradigm from traditionally marginalized social actors excluded from the dominant economic and political system has been constructing itself. Specially as is the case of the Zapatista women whose claims are partly similar to the broader feminist movement, although their struggle has substantial differences highlighted in this document and which constitute an important contribution to the decolonial theory.

## **Keywords:**

Gender Policy, Zapatista Women, Decoloniality, Mexico.

Recibido: 19/10/2015

Aceptado: 5/11/2015



## 1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: CARACTERIZACIÓN DEL MOVIMIENTO FEMINISTA Y LAS POLÍTICAS DE GÉNERO

En México, como en diversos países de la región, los contenidos referentes a la categoría de género se han ido ampliando y modificando progresivamente, en consonancia con los discursos ideológicos que promueven los organismos oficiales a través de las diversas conferencias y convenciones internacionales que, en definitiva, constituyen los espacios en los que se definen directrices para la acción pública, y a partir de ello se determinan las agendas nacionales.

Varios trabajos han abordado la cuestión de género en México con perspectivas diversas, que al conjuntarlas nos permiten esbozar algunos antecedentes de la configuración del propio movimiento feminista, así como de las políticas que se han ido dando a la par de ese proceso<sup>1</sup>. De ahí que sea posible ubicar el surgimiento del movimiento feminista en la década de 1970, como un producto de la conjugación de dos factores: 1) el proceso de construcción de una incipiente conciencia ciudadana, a partir de las demandas de democratización generadas por el movimiento estudiantil de 1968; y 2) la influencia progresiva del feminismo estadounidense. Empero, su evolución comparada con la de otras latitudes fue lenta y llena de obstáculos, lo que en parte se explica por el enraizado sistema patriarcal de la cultura mexicana, pero también por la fragmentación que se fue dando al interior del propio movimiento.

Un hecho relevante —que más adelante permitió la incorporación de las demandas del movimiento feminista mexicano en la agenda política— fue la constitución e institucionalización del Movimiento Nacional de Mujeres (MNM) como asociación civil, suceso que ocurrió en el año 1973 y que tenía la característica de diferenciarse de los movimientos vinculados a la izquierda marxista; entre sus logros podríamos enunciar el inicio de un proceso de sensibilización social frente a los problemas de la subordinación femenina, así como la construcción de acuerdos políticos con las demandas de los movimientos de izquierda y luego de centro.

En la década de 1980, a consecuencia de las reconfiguraciones ocurridas en el sistema político mexicano, se dieron situaciones importantes que favorecieron al movimiento feminista en el sentido de que éste logró vincularse con otros movimientos sociales de la época, como el Movimiento Popular Urbano (MUP), en el que se dio una importante participación de mujeres, lo que fue significativo porque volcó en la formación de organizaciones más amplias centradas ya no en

---

<sup>1</sup> Para este apartado se retoman principalmente los trabajos de Mercedes Barquet (1996), Teresa Incháustegui (1999) y Estela Serret (2000).

incidir en la opinión pública, sino en brindar apoyo y capacitación a mujeres pertenecientes a sectores marginados. Otro hecho fue la estrecha relación que se produjo con partidos políticos, pues posibilitó el impulso de las demandas feministas en proyectos gubernamentales, particularmente en el terreno de la salud y el desarrollo al tiempo que, paulatinamente, se fue ganando terreno en la incorporación de cuotas a nivel de dirigencias y candidaturas en puestos de elección popular.

Todos estos acontecimientos contribuyeron al interés de la academia por los estudios de género, desde donde se fueron fraguando espacios de discusión y producción teórica, particularmente en lo referente al papel de subordinación de las mujeres.

De este modo en la década de 1990, con la creciente aparición de ONG's de mujeres, el tema de género cobró especial relevancia a la par del aumento de la demanda por políticas centradas en la equidad. Fue también en esa década cuando dentro del ámbito internacional —luego de que se celebrara la 4ta. Conferencia Mundial de Beijing en el año de 1994— la cuestión de género adquirió carta de naturalidad en la agenda de los organismos financieros como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. A partir de entonces se desplegaron una serie de programas que referían de manera particular a la equidad de género y cuyo impulso se dio desde la Organización de Naciones Unidas y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe; fue así como los gobiernos nacionales emprendieron políticas orientadas a la equidad de género.

Un sello característico de esas políticas es su visión homogénea de la mujer, lo que lleva a invisibilizar las diferencias entre el género femenino y, por ende, a implementar políticas universales que pretenden atender las problemáticas de la misma manera en distintas regiones, sin tomar en cuenta las especificidades de cada lugar y cultura.

En correspondencia, lo que se produce es una mayor desigualdad, marginación y exclusión, que afecta de modo particular a las mujeres campesinas e indígenas, pues hay que recordar que toda la construcción del discurso feminista de la segunda ola se dio entre sectores urbanos de clase media por lo que, en la práctica, hay una marcada pretensión por "integrar" a las mujeres indígenas a un esquema occidental que define y defiende una ciudadanía eurocentrista<sup>2</sup>, más adelante me referiré con

---

<sup>2</sup> "Según Quijano y Dussel el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo, en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder del sistema-mundo.

mayor detalle a esta cuestión.

## 2. LAS POLÍTICAS CONVENCIONALES DE EQUIDAD DE GÉNERO EN EL CONTEXTO MEXICANO

Hasta fines de la década de 1950, en México, como en otros países del mundo, la mujer no era tomada en cuenta en la política de desarrollo, aunque para atender los dictados de la Convención Internacional sobre los Derechos Políticos de la Mujer, celebrada en 1952, se le reconoció su derecho al voto en el año de 1953.

Dos décadas más tarde, cuando se celebró el Año Internacional de la Mujer con la conferencia realizada en México en 1975, el Código Civil reconoció los derechos económicos y entonces la categoría de género se colocó en los debates internacionales con una óptica muy ligada a la noción de discriminación, en medio de un discurso que pregonaba por la igualdad formal y que trataba de comprender la problemática de género a partir de las diferencias fisiológicas y socio-históricas.

No obstante, fue a partir la década de 1980 —luego de la Conferencia Mundial de Copenhague— cuando se produjo el acelere del proceso de asimilación y adaptación a las directrices internacionales en las políticas de género, de tal modo que fue en 1981 cuando entró en vigor la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

El gobierno mexicano ratificó este acuerdo para la implementación de una serie de programas de atención a la mujer; en ese contexto surgió en 1980 el Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo, al interior del Consejo Nacional de Población (CONAPO) y en coordinación con otras dependencias del sector público, cuyo propósito se concentró en "el estímulo a los cambios en la imagen de la mujer en el nivel social y el fomento del arraigo de las mujeres a su lugar de origen [...] se realizaron algunos seminarios financiados por organismos internacionales y unos cuantos proyectos productivos, y se mantuvo un Centro de Documentación e Información para la Mujer". (Kusnir, Jusidman y Townsend, 1994: 305).

Durante el sexenio de 1983-1988, en el gobierno presidencial de Miguel de la Madrid, tuvo lugar el Programa Nacional de la Mujer coordinado por la Secretaría de Gobernación, cuyo propósito fue canalizar programas de desarrollo social hacia las mujeres mediante acciones de mejoramiento de vivienda, alfabetización, salud preventiva y mejoramiento ambiental, fijándose para ello metas cuantitativas, en términos del número de entidades federativas y localidades que serían "beneficiadas".

---

Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20).

Sin embargo, la etapa de los ajustes estructurales que para ese tiempo se vivía en varios países de la región, condujo a la reducción del gasto público en general y del gasto social en particular lo que, por supuesto, afectó el desarrollo del programa que terminó con su cancelación.

En el sexenio que siguió (1988-1994), cuyo gobierno estuvo encabezado por Carlos Salinas de Gortari, el Programa de Mujeres en Solidaridad incorporó algunas directrices del programa anterior, para enfatizar que se orientaría a las mujeres en pobreza extrema y que se agregarían acciones de financiamiento a proyectos productivos y de organización comunitaria. Como parte de un programa federal más amplio, que en esencia se había configurado para atender las directrices de los organismos internacionales, se aludió a la integración de las mujeres en las estrategias de desarrollo, lo que significaba dar atención a sus demandas y problemas a través del establecimiento de una ventanilla de atención. En la década de 1990, la integración de muchas feministas al quehacer de las políticas públicas y los partidos políticos extendió y legitimó dicha perspectiva, fortalecida y orientada por los compromisos internacionales adquiridos por México.

Durante el sexenio de 1994-2000, a cargo de Ernesto Zedillo, el Programa Nacional de Educación, Salud y Alimentación colocó en el centro a las mujeres, para que fueran ellas las que recibieran y administraran los recursos otorgados mediante las transferencias condicionadas de ingreso, otorgándole así un supuesto reconocimiento a sus derechos económicos y a su capacidad para administrar los recursos en favor de su familia.

Todas estas acciones emprendidas durante los años de 1980 y 1990 tuvieron escasos resultados en términos de mejora de las condiciones de vida de las mujeres. La búsqueda de la equidad siguió a la espera, pues los programas implementados fueron extremadamente limitados con respecto a sus objetivos y metas, ya que su visión respecto a cómo lograr la equidad fue muy estrecha por estar concentrada mayoritariamente en aspectos de tipo material.

A comienzos del siglo XXI, la agenda internacional colocó el tema de la mujer en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), que han orientado las políticas de desarrollo de la mayoría de los países de la región durante la primera década, pero nuevamente dando énfasis a aspectos relacionados con el acceso a la salud, a la educación y a la alimentación, aunque ahora en medio de un discurso que sigue enfatizando en la equidad pero que le agrega el elemento de la diversidad cultural, sin que ésta sea realmente un ingrediente de los programas sociales.

Lo cierto es que la política de género, de los primeros dos sexenios del siglo XXI, escasamente puede ser diferenciada de la que se practicó en periodos anteriores, pese a la alternancia del partido político en el poder, lo que nos deja más claridad respecto a desde dónde y quiénes formulan las directrices a seguir.

A partir de la aprobación de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, el 2 de diciembre de 2006, se dio inicio a otra etapa de la cuestión de género, por lo menos en el nivel de lo legislativo, donde las categorías de igualdad, no discriminación y equidad se colocaron en el centro, como una forma de señalar que éstas serían parte de los principios orientadores de toda la política de género.

Lo que destaca en cada uno de estos periodos de gobierno es el discurso concentrado, cada vez más, en el tema de la equidad de género pero que en la práctica se reduce a programas de tipo clientelar, sin que se realicen transformaciones trascendentes en las condiciones de vida de las mujeres. A modo de ejemplo, en lo que hace referencia a los derechos sexuales y reproductivos todavía no se logra que los gobiernos moderen las resistencias de los grupos conservadores, como la iglesia católica; más aún, los propios funcionarios encargados de los programas sociales condicionan a las mujeres, sobre todo a las indígenas, a cierto número de hijos para poder ser beneficiarias, lo cual refleja un doble discurso en el que, por un lado, se promueven los derechos de las mujeres, pero por otro lado, se violentan esos derechos.

No obstante, para dar cumplimiento a los acuerdos internacionales, se ha configurado toda una estructura formal dedicada a la mujer, tanto en el nivel federal como en el estatal, en parte en lo que se denominan los Institutos Estatales de la Mujer, como en proyectos de fortalecimiento institucional, concertación y coordinación en materia de empleo, educación y salud, pero sobre todo en materia de derechos, actualmente más concentrados en la eliminación de toda forma de violencia contra las mujeres debido a la alta tasa de feminicidios que ocurren en gran parte del territorio nacional.

Por último, si bien se pueden apreciar avances en lo que respecta a la participación de las mujeres en el campo electoral, hay que tomar en cuenta las particularidades que distinguen ese proceso, permeado más por compromisos políticos internos de los partidos políticos y por la falta de legitimidad de quienes los representan. En muy pocos casos la elección de mujeres en cargos públicos se da por vía legítima, siendo también pocos los casos en los que esa participación representa verdaderamente los intereses de un colectivo.

Esta realidad con respecto a la acción gubernamental en torno a la cuestión de género devela muchas deficiencias y enormes vacíos que se manifiestan en el desconocimiento de las diversas realidades que viven las mujeres, de ahí que los programas tienen esa característica siempre de uniformidad pues están influenciados por una idea eurocentrista de género (hombre-mujer) que además ya no aplica para las condiciones actuales, donde la diversidad es mucho más compleja.

La consecuencia de este tipo de políticas, que no son públicas sino gubernamentales, ha sido el aumento de la exclusión y la desigualdad social, que

afecta de modo particular a las mujeres indígenas, quienes en gran parte siguen en el abandono, mientras que otro tanto —las “beneficiarias” de los programas— siguen siendo manipuladas y utilizadas con fines clientelares. No es este el caso de las mujeres zapatistas que hacen parte de los Caracoles<sup>3</sup> en el Estado de Chiapas, pues ellas han ido construyendo otro imaginario social en torno a la equidad y a su lucha por hacer efectivos sus derechos, constituyéndose así en sujetos sociales que no solo demandan sino que transforman. Aunque, ciertamente las zapatistas comparten con el feminismo nacional las reivindicaciones de participación, la no violencia contra las mujeres, la defensa de los derechos reproductivos y todas las demás demandas que conforman su agenda (Padierna, 2013).

### 3. INTERPELACIÓN<sup>4</sup>, DECOLONIALIDAD Y MOVIMIENTO INDÍGENA ZAPATISTA DE MUJERES

Hablar de decolonialidad implica referencia a la inflexión producida al situar las condiciones geopolíticas de la episteme moderna/capitalista/colonial, superadas por racionalidades no eurocéntricas que comparten en su seno la herida colonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Para Mignolo (2007: 29-30):

"El giro decolonial es la apertura y la libertad de pensamiento y de formas de vida otras, la limpieza de la colonialidad del ser y el saber, el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia".

Si la decolonialidad se define a partir de la existencia de racionalidades no eurocéntricas que llevan a construir otras formas de vida, entonces el levantamiento zapatista no puede ser visto únicamente como un movimiento insurgente puesto que constituye también un giro decolonial, en tanto que tiene como objetivo inicial construir nuevas formas de vida, lejos del dominio colonial del sistema-mundo. Para eso no busca el “reconocimiento” del Estado ni de las instituciones transnacionales, por el contrario, pretende alejarse de ellas para construir desde lo propio.

Sin habérselo propuesto, el zapatismo constituye en la actualidad un referente

---

<sup>3</sup> Los Caracoles son comunidades autónomas zapatistas creadas en el año 2003 y que a la fecha se agrupan en un total de 5 (La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios), cuya resistencia y lucha les ha llevado a conformar todo un sistema de organización propio que tiene su cimiento sobre la consigna del “mandar obedeciendo” y la colectividad de los derechos.

<sup>4</sup> María del Pilar Padierna (2013: 135) se refiere a la interpelación como: "Operación o función mediante la cual los individuos se reconocen como sujetos, es decir que en este proceso el sujeto es articulado, constituido y obligado a reconocerse en una identidad determinada".

muy importante de la decolonialidad, precisamente por su forma tan singular de construir otro mundo a través de un ejercicio dialógico, a partir del cual se produce la interpelación y luego la construcción colectiva y transformadora.

En lo que refiere al caso de las mujeres, el zapatismo se ubica dentro de lo que Boaventura de Souza (2010:159 y 160) denomina feminismo poscolonial, al que define como un conjunto de perspectivas feministas que:

"1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo dominantes durante décadas y quizá hoy mismo; 3) y, orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad".

Y es que desde su gestación, el movimiento zapatista se constituyó como una lucha desde adentro, en el sentido de que partió de una autocrítica que logró colocar en el centro la situación de vida de las mujeres, lo cual quedó objetivado al ser aprobada la *Ley Revolucionaria de las Mujeres*, que si bien inicialmente causó desacuerdos al interior de las comunidades, finalmente fue aceptada porque a través de ese ejercicio dialógico se comprendió que hacía parte de los objetivos de construir un mundo distinto que dejara atrás las desigualdades, exclusiones y discriminaciones; de lo contrario, se habría caído en una contradicción con su propio discurso.

Antes de la emergencia pública del movimiento zapatista, un grupo de mujeres indígenas comandadas por Ramona y Susana pasaron cuatro meses recorriendo las comunidades, dialogando con las y los zapatistas en colectivo, dentro de las asambleas comunitarias para abordar los principales problemas que enfrentaban las mujeres en sus propias comunidades y fuera de ellas. Fue a partir de ese diálogo que se dio forma a la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, la cual fue votada por consenso en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hacia finales del año 1993.

Luego de su aprobación, se publicó en el Órgano informativo del EZLN, constituyendo la primera declaración pública del movimiento en la que se incluía la exigencia de los derechos de las mujeres con lo cual eran visibilizadas por primera vez como sujetos sociales con demandas e interpelaciones que, hoy día, son clave para comprender el feminismo desde la óptica decolonial.

En dicha ley, es notorio que la propuesta feminista de deconstrucción jerárquica no se circunscribe únicamente a la problemática de género, sino al descubrimiento

de la subordinación social de género, con la cual fue posible visibilizar e incluir a las demás subordinaciones sociales comprendiendo que la experiencia femenina no es homogénea sino diversa, precisamente a razón de la intersección y ordenamiento de otras expresiones de exclusión e inclusión.

En *Ley Revolucionaria de Mujeres* están contenidas las demandas y aspiraciones de las mujeres zapatistas con respecto al cumplimiento de una serie de derechos que históricamente les han sido negados<sup>5</sup>. Éstos se condensan en 10 puntos, sobre los cuales recientemente se han realizado algunas evaluaciones propias de los alcances obtenidos, mismas que fueron expuestas en los cursos de la *Escuelita Zapatista* en el año 2013 y que ahora menciono de manera breve.

En cuanto al primer punto, referente a la *participación en la lucha revolucionaria*, se ha logrado la incorporación de las mujeres en cargos clave como comandantas. Además de que la propia Ley es producto de esa incorporación de las mujeres a la lucha.

Con respecto al segundo punto, concerniente a su *derecho al trabajo y a un salario justo*, debe decirse que si bien las mujeres se han incorporado al trabajo colectivo no reciben una remuneración por ello, puesto que los cargos no implican el pago sino el reconocimiento y el respeto. En tal sentido, lo que corresponde a este punto tiene que ver con la aceptación y el reconocimiento que reciben las mujeres cuando se incorporan al trabajo fuera de la comunidad y eso las sitúa en un lugar de suma importancia.

Sobre el tercer punto, referido al *derecho a decidir el número de hijos*, se ha avanzado en términos de no aceptar la imposición de los dispositivos intrauterinos que anteriormente les eran colocados sin consentimiento por los programas oficiales de salud. En este caso la decisión se ha puesto en diálogo con sus parejas, lo que anteriormente no ocurría, y muchas mujeres manifiestan sentirse bien con respecto a eso.

En el cuarto punto, tocante a la *participación de las mujeres y su derecho a ser elegidas libre y democráticamente en cargos públicos*, se perciben avances en el hecho de que muchas han logrado cargos importantes al interior de la comunidad, como promotoras de salud, de educación, comisariadas, entre otros.

---

<sup>5</sup> A partir de la promulgación de la Ley se desplegaron varios esfuerzos encaminados a mejorar la condición social de las mujeres, hecho que se dio en el marco de la propia autonomía de las comunidades zapatistas ubicadas en los territorios de los 5 Caracoles. Cabe decir que en estas acciones, donde lo central ha sido la promoción de la participación de las mujeres, el proceso de deconstrucción ha sido un factor fundamental, pues a partir de ello han logrado desprenderse de los estereotipos sexistas que se difunden desde la visión eurocéntrica.



En el punto 5, sobre el *derecho de ellas y sus hijos a la salud y alimentación*, también consideran que hay avances importantes que se han logrado por el establecimiento de los centros de salud comunitarios. Sobre la alimentación, las cooperativas de productores han incrementado la producción de alimentos para autoconsumo.

El sexto punto, respecto al *derecho a la educación*, ha sido posible por la existencia de las escuelas autónomas, sobre todo en el caracol II de Oventik. Pero además se valora mucho la importancia de que las niñas reciban educación porque ven en ello la continuidad de su lucha por la autonomía y la participación.

El séptimo punto refiere a su *derecho a elegir libremente a su pareja y no ser obligadas a contraer matrimonio*. En este punto se observa mayor diferencia, pues mientras en los caracoles de Oventik y la Garrucha se perciben logros en términos de que ya hay mujeres jóvenes que están decidiendo libremente a sus parejas, no ocurre lo mismo en el caracol 5 de Roberto Barrios donde persiste la idea de los padres de preservar la costumbre.

El octavo punto, sobre su *derecho a no ser violentadas*, muestra avances lentos porque aún persiste el maltrato. Este es un tema con muchas dificultades todavía en el ámbito nacional, ya que somos un país con altas cifras de feminicidios y violencia contra las mujeres.

El noveno punto, referente a su *derecho de ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias*, tiene también avances importantes puesto que varias mujeres, especialmente las jóvenes, se han ido incorporando, aunque de manera lenta.

Finalmente, el punto 10 señala que *las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios*, lo cual no es desconocido por ellas pues hay conciencia de que, además de sus derechos, existen una serie de obligaciones que también deben cumplir.

En suma, la Ley fue producto de un ejercicio colectivo de autocrítica, autoreflexión y autoconciencia que llevó a las mujeres a constituirse en sujetos sociales de gran relevancia al interior de sus comunidades. Es decir, que hubo una elaboración profunda y colectiva de cómo caminar hacia adelante para conseguir los objetivos de su lucha y van avanzando en ese camino.

Como sostiene Padierna:

“La Ley Revolucionaria de Mujeres establece [...] un horizonte de plenitud al que las zapatistas pueden referirse para la transformación de su situación como mujeres, pero también, la posibilidad de legitimar sus demandas en las comunidades, impactando las formas de participación y las relaciones que ellas llevan a cabo” (Padierna, 2013:140).

## REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UN PARADIGMA ALTERNATIVO

No cabe duda que el trabajo realizado en los Caracoles zapatistas es un referente obligado para comprender la práctica de la decolonialidad, ya que como lo argumenta Boaventura de Souza (2010:159) este nuevo feminismo está contribuyendo a la construcción de las epistemologías del Sur, así como a la interculturalidad y a la plurinacionalidad desde una óptica contraria a la eurocéntrica.

La realidad nos devela que, sin que los zapatistas se lo hayan propuesto, su lucha y resistencia está contribuyendo enormemente a la construcción de un nuevo paradigma en la región para construir *otro* feminismo que se sustenta en la concepción de ciudadanía étnica, que se define como incluyente en tanto toma en cuenta el punto de vista de los actores, pero al mismo tiempo se considera diferenciada porque reconoce la diversidad como una realidad existente y la igualdad como un principio para el tratamiento público de dicha diversidad.

En ese camino para constituirse como ciudadanas, las mujeres zapatistas han logrado ocupar diversos espacios de organización: las bases de apoyo, responsables civiles de zona, autoridades de las juntas de buen gobierno, comandantas. En esa tarea construyen su discurso en el que expresan sus propios proyectos y demandas para las comunidades. Asimismo, se preocupan por la construcción de sus propios foros, pues reconocen que éstos tienen la función de permitir la expresión de las múltiples problemáticas que enfrentan además de que contribuyen a la mejora de su preparación para el acceso a espacios más complejos.

El hacer de las mujeres zapatistas ha contribuido a enriquecer las discusiones de género en México y en diversos países de América Latina, porque se fundamenta en una propuesta que cuestiona los referentes sobre los cuales se construye el feminismo mexicano que, entre otras cosas, no alcanza a visibilizar las realidades desde las cuales se gestan los propios procesos de intervención que proponen las zapatistas desde el género (Padierna, 2013).

Asimismo, resulta sumamente importante que en su concepción de relaciones entre género no es admisible la exclusión de los hombres, por el contrario, los considera necesarios para el cambio. En ese sentido, las mujeres zapatistas no conciben su lucha sin los hombres de sus comunidades, pues es con ellos con quienes construyen en colectivo.

La principal aportación de las mujeres zapatistas es su insistencia en la necesidad de pensar la cuestión de la mujer desde las propias realidades que se viven en sus comunidades y como parte de un proyecto que apuesta a la construcción de otros mundos posibles. Aunado a eso, desde su propuesta se cuestiona fuertemente la idea

de los derechos liberales y se asume el reto de poner en práctica los derechos colectivos (Harvey, 2011).

Experiencias como esta se están desplegando por diferentes lugares y deben ser recuperadas y difundidas con miras a la consolidación de una realidad en la que sea posible, como dicen ellos: un mundo en donde quepan muchos mundos.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, Carlos A. (2013). "Raíces, orígenes e inicios del neozapatismo mexicano". *Contrahistorias, la otra mirada de Clio*, 20 (marzo-agosto). México: Contrahistorias.

BARQUET, Mercedes (1996). "Los estudios de género en México hoy". *Seminario Permanente de Estudios de Género*, 22-23 (febrero). México: Departamento de Estudios de Género y Familia, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUET, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

EZLN (2013) "Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo" Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según l@s Zapatistas. México.

GOLDSMITH, Mary y PARADA, Lorenia (2001). *Primeros resultados de la encuesta aplicada a los programas de estudios de la mujer y de género, 2000*. México: Universidad de Guadalajara.

HARVEY, Neil (2011). "Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política", en BARONETT, Bruno, MOYA, Mariana y STAHLER-SHOLK, Richard (Coords.) (2011). *Luchas "muy otras" Zapatismo y Autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UNACH/CIESAS/UAM-Xochimilco.

INCHÁUSTEGUI R. Teresa (1999). "La institucionalización del enfoque de género en las políticas públicas. Apuntes en torno a sus alcances y restricciones". *La Ventana*, 10. Guadalajara, México: Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara.

KUSNIR, L., JUSIDMAN, C., y TOWNSEND, J. (1994). "Consideraciones para la elaboración de un estado del arte sobre las políticas públicas y la mujer". *Las mujeres y la pobreza*. México: GIMTRAB/COLMEX.

MIGNOLO, Walter D. (2007). "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

PADIERNA, María del Pilar (2013). "Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género". *Argumentos* 73 (septiembre-diciembre). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

SANTOS, Boaventura da Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

SERRET, Estela (2000). "El feminismo mexicano de cara al siglo XXI". *El Cotidiano* 100 (marzo-abril). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

STEVENSON, L. (1999). "La política de género en el proceso de democratización en México; eligiendo mujeres y legislando delitos sexuales". *Revista Estudios Sociológicos*, 50 (mayo-agosto). México: COLMEX.

# DESPOSESIÓN, MINERÍA Y TRANSFORMACIONES EN LA VIDA DE LA POBLACIÓN DE CEDROS, ZACATECAS, MÉXICO

Ana Gabriel Castro Ramírez / Emma Zapata Martelo / M<sup>a</sup> Antonia Pérez Olvera / Guadalupe Beatriz Martínez Corno

Colegio de Postgraduados (COLPOS)

## Resumen:

Este trabajo analiza, desde la perspectiva de género, la desposesión de tierra del ejido<sup>1</sup> Cedros, donde se ubica Minera Peñasquito propiedad de "Gold Corp Inc.", empresa que usufructúa la tierra mediante la minería a cielo abierto. La información, recabada con entrevistas de la población, evidencia desigualdad entre hombres y mujeres respecto a: acceso y propiedad de la tierra, toma de decisiones y negociación; muestra que son las mujeres quienes enfrentan directamente la problemática inherente a la minería.

## Palabras clave:

acumulación por desposesión, Minera Peñasquito, desempoderamiento, relaciones de género.

## Abstract:

This paper analyzes, from a gender perspective, the dispossession of lands from the Cedros ejido, where the Peñasquito mine is located, property of Gold Corp Inc. This company makes use of the land in open air mining (strip mining). The information, collected through interviews with the local people, shows inequalities between men and women with regard to access to land ownership, decision making, and negotiations. It shows that women have to directly face the problems inherent to mining.

## Key words:

accumulation by dispossession, Peñasquito, disempowerment, gender relations.

Recibido: 8/11/2015

Aceptado: 1/12/2015

---

<sup>1</sup> Núcleo de población o persona moral con personalidad jurídica y patrimonio propio que recibió las tierras vía dotación (Concheiro y Robles Berlanga, 2014:181).

## INTRODUCCIÓN

Desde su fundación, en 1568, el municipio de Mazapil ha estado sometido a la extracción de minerales para exportación y en él han prosperado decenas de minas, primero propiedad de la Corona Española, después de transnacionales ingleses y estadounidenses, y ahora de canadienses (Valadez, 2013:192).

Históricamente, el territorio que ocupa Minera Peñasquito ha sido un sistema contenedor de poder, conocimiento y riqueza socioambiental. En este espacio han convergido las fuerzas de la minería transnacional de distintos enclaves extractivos, que reconfiguran las bases locales en función de la acumulación y la transferencia de riqueza a centros de poder en el sistema-mundo.

Minera Peñasquito se ubica en el municipio de Mazapil, en el estado de Zacatecas, al noroeste de la ciudad capital del mismo nombre, en el centro norte de la república mexicana, en una zona semiárida, dentro del cinturón productor de plata del país, donde se manifiesta un capricho mineralógico que incluye oro, plata, cobre y zinc (Valadez, 2013:185-186). Su localización contribuye a que el estado ocupe el tercer lugar nacional por superficie improductiva –dadas las condiciones del suelo y la baja precipitación pluvial–, caracterizada por su escasa población e infraestructura y una agricultura dependiente del temporal, en conjunto con la ganadería extensiva (Burnes, 2010:185).

No obstante, Peñasquito es conocido como uno de los yacimientos más ricos del mundo (Garibay, 2010:150), la mina de tajo a cielo abierto más extensa de América Latina y la segunda más grande a nivel mundial, propiedad de la empresa canadiense Gold Corp Inc. (Valadez, 2013:185 y Quintana, 2014:162). Para ubicar al ejido Cedros, véase el Mapa 1.

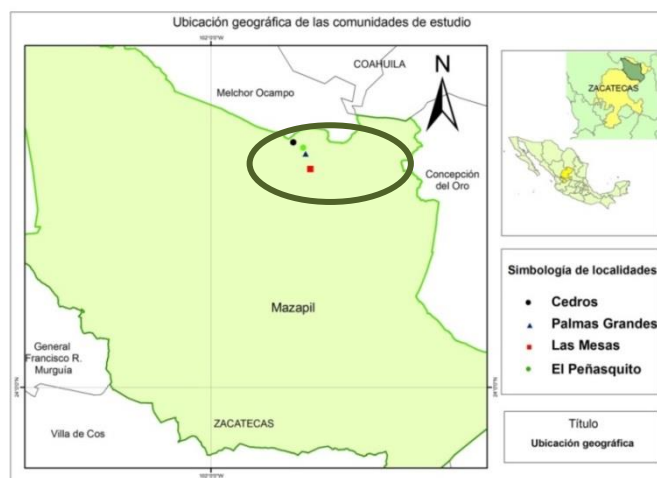


Figura 1. Ubicación geográfica del ejido Cedros

Fuente: Modificaciones propias con base en Comisión Nacional Para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad

Para los pobladores del ejido Cedros<sup>2</sup>, la vida ha cambiado abruptamente desde que rentaron una superficie de 6 mil hectáreas, en las cuales estaban incluidas las tierras de agostadero y sus veredas, así como el agua que ahora falta en las comunidades<sup>3</sup> (Quintana, 2014:162). Es “un caso ejemplar de transferencia de riqueza de enclave a la metrópoli” (Garibay, 2010:150).

Goldcorp inició operaciones en diciembre de 2006 (Valdez, 2013:185) y sus reservas se estiman en 13 millones de onzas de oro (Burnes, 2010:200 y Valadez, 2013:185). El proyecto tiene un tiempo de vida estimado de 20 años, extrae oro en concentraciones de 0.14 a 0.52 gramos y de 12.3 a 30 gramos de plata por tonelada de suelo. Según proyecciones, en 2011 fueron removidas 130 mil toneladas de suelo al día, utilizando 35 millones de litros de agua diarios (Delgado, 2010:6). Cuando el yacimiento se haya agotado, para el año 2033, el suelo quedará inútil para realizar actividades agrícolas y ganaderas tradicionales, por la contaminación y remoción del suelo.

Las cuestiones planteadas en este trabajo surgieron de una investigación teórica y empírica más amplia, cuyo objetivo fue identificar, con perspectiva de género, la problemática que causa la minería a cielo abierto y profundizar en el conocimiento sobre los procesos de acumulación por desposesión tras la llegada de una compañía extranjera que responde al modelo extractivista; así como documentar las transformaciones y los cambios en la forma de vida, económica y social.

## 1. LA PROPUESTA DE ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN DE DAVID HARVEY

En años recientes, ha surgido una literatura que busca explicar las nuevas formas de acumulación. David Harvey (2004:103) acuña el término ‘acumulación por desposesión’, el engrane perfecto para exponer la tendencia del capitalismo a provocar las recurrentes crisis de sobreacumulación y que resultan en la expansión de inversiones hacia actividades económicas en otros espacios. El concepto explica cómo los excedentes de capital que no pueden ser absorbidos internamente deben enviarse a otro lugar, con el fin de encontrar un nuevo espacio para su rentabilidad y

---

<sup>2</sup> El ejido Cedros está integrado por cuatro comunidades: Cedros, Palmas Grandes, Las Mesas y Peñasquito (Ahora Nuevo Peñasco).

<sup>3</sup> La minera ha tomado casi toda el agua subterránea, además de provocar afectaciones indirectas en los ejidos de Cedros y el Vergel, por la extracción de agua en una superficie de 100 mil hectáreas; utiliza un volumen de agua que rebasa la capacidad de recarga de la cuenca hidrológica (Garibay, 2010:153).

así evitar su devaluación.

El término, analizado con argumentos marxistas como la caída de la tasa de ganancia, se explica por los excedentes de capital y de fuerza de trabajo que no pueden combinarse para ser útiles, y buscan desahogo en la expansión geográfica que pueda absorber dichos excedentes. La acumulación por desposesión origina el nuevo imperialismo que se ajusta a los espacios para solucionar las crisis capitalistas, las cuales se hallan en áreas que captan excedentes a través de inversiones de capital en proyectos a largo plazo (Harvey, 2004:100-101). Los procesos de desposesión son constitutivos e intrínsecos a la lógica del capital, es decir, son necesarios para la reproducción ampliada (Composto, 2012:326; Composto y Navarro, 2014:35).

### 1.1 Acumulación por desposesión en la minería

Al utilizar el concepto de acumulación por desposesión para explicar el despojo por parte de los megaproyectos mineros se afirma que, “desde su génesis, la historia del capitalismo ha estado atravesada por el ejercicio permanente del despojo sobre la naturaleza, los seres humanos y sus mundos de vida” (Composto, 2012:325; Composto y Navarro, 2014:34).

El extractivismo es quizá la herramienta más eficaz para dar vida al modelo económico global, que no es exclusivo de las empresas mineras; en aras de incrementar su capital, cualquier aparato económico orientado a la inversión puede hacer uso de él (Garibay, 2010:135).

Para Darcy Tetreault (2013:216), las reformas neoliberales han facilitado la acumulación por desposesión en dos sentidos: al transferir recursos públicos en forma de derechos de minerales y traspasar las empresas propiedad del Estado al sector privado; y segundo, al desposeer a agricultores en pequeña escala de sus tierras y agua para dar paso a las empresas mineras.

“En el valle semidesértico de Mazapil, México, se desarrolla un proceso de acumulación minera por desposesión campesina, que se expresa en una transferencia neta de riqueza a Canadá y al sistema financiero global en beneficio de la corporación minera Goldcorp Inc., a costa del despojo de los derechos territoriales, de los derechos de agua y de la destrucción de la organización territorial y del paisaje de las sociedades campesinas locales” (Garibay, Boni, Panico y Urquijo, 2014:116).

Por tanto, depredación, fraude y violencia se convierten en elementos intrínsecos al capital que promueve la mercantilización y la privatización de los bienes naturales y sociales, mediante prácticas legalizadas por el Estado con base en marcos jurídicos que permiten justificar el despojo y prever cualquier inconformidad o resistencia y, si



ésta ocurriera, responder con intimidación y represión (Velázquez, 2014:270).

Para analizar la forma en que la acumulación por desposesión afecta de manera diferencial a las mujeres, se incluye el enfoque de la ecología política feminista, que sugiere la existencia de diferencias de género promovidas por las responsabilidades e intereses relacionados con la naturaleza, diferencias que encuentran su raíz en la interpretación social de la biología y de las relaciones sociales de género que varían según la cultura, clase, raza y lugar (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004:343, 445). Desde este enfoque se enfatiza el análisis de la distribución desigual entre los géneros en el acceso y control de los recursos, donde el género es una variable crítica que interactúa de forma interseccional con otras categorías, como la clase, la raza, la cultura y la etnicidad, entre otras. Busca interpretar experiencias locales en el contexto de procesos globales, como es el caso de la desposesión de la tierra y los cambios o efectos diferenciales que viven hombres y mujeres<sup>4</sup>, entre los cuales se encuentran, como señala Temis Gómes (2014:410), el desempoderamiento<sup>5</sup>, al enfrentar la desposesión de los medios de vida tras la reubicación de las familias.

Se trata de procesos extractivistas mineros, que en el Valle de Mazapil se hacen presentes dada la indefensión que viven sus habitantes, por el soporte que la legislación mexicana ha impulsado para facilitar la presencia de capital trasnacional en la explotación minera en el territorio nacional.

## 2. CAMBIOS LEGISLATIVOS EN MÉXICO QUE FACILITAN LA ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN MINERA

El panorama a lo largo de la historia de México ha sido siempre de despojo, al principio por colonizadores, luego por hacendados y actualmente por las industrias; este asunto es formativo de los procesos de acumulación para que el capital tome fuerza (Composto, 2012:325). La derogación del modelo de industrialización por sustitución de importaciones, en 1981, dio paso a la implementación de la estrategia neoliberal en México (Tetreault, 2012:18 y 2013:216). En este contexto, el Estado allanó el camino a las inversiones, favoreciendo la privatización y venta de activos

---

<sup>4</sup> La ecología política feminista pretende comprender e interpretar la relación de tres variables: el conocimiento, los derechos y responsabilidades ambientales, la política ambiental y el activismo de base, estructurados en torno al género (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004:345)

<sup>5</sup> Identifica factores inhibidores del empoderamiento como responsabilidades domésticas, opresión, dependencia económica, falta de apoyo, capacitación y participación (Gomes, 2014:410).

públicos para reproducir el capital y ampliar el mercado mundial (Merchand, 2013:108).

El boom de las políticas neoliberales trajo consigo cambios en la estructura productiva, y la minería no fue la excepción (Sánchez, 2010:98). En México, las políticas liberalizadoras vinieron acompañadas de políticas de atracción de inversión extranjera directa (IED) en varios sectores de la economía; uno de ellos fue el minero, que en los años noventa impulsó su crecimiento mediante la creación y reformas a la ley (FUNDAR, 2002:16).

A partir de las reglas dictadas por el Consenso de Washington, se dio paso a las desregulaciones del sector privado, lo cual implicó la reducción de las normas y procedimientos requeridos para iniciar, operar y explotar (Valadez, 2013:131; Merchand, 2013:138). En el proceso de acumulación por desposesión, se hizo necesaria la participación del Estado mediante acondicionamientos legales para que el despojo fuera legal. A continuación se presentan los cambios instrumentados por el Estado en materia jurídica para dar vida a la acumulación por desposesión.

### 3. REFORMA AL ARTÍCULO 27 DE LA CONSTITUCIÓN DE 1917

México es reconocido como uno de los primeros tres países que llevaron a cabo reformas en el siglo XX, producto de revoluciones sociales (Deere y León, 2000:90) que respondían a las demandas campesinas por el derecho a la tierra. Fueron justamente estas demandas el principio para que el Estado mexicano incorporara, a través del artículo 27 de la Constitución de 1917, el reparto de tierras como mandato constitucional y política de Estado (Almeida, 2012:17).

Desde su origen, la ley de 1915, al igual que la Constitución de 1917, no establecían a quiénes pertenecían los derechos agrarios, es decir, ni hombres ni mujeres. En 1920 se estipuló que la dotación era para los jefes del hogar y dejaron fuera a las mujeres (Arizpe y Botey, 1986:70). En 1922, la Ley Agraria Reglamentaria amplió las categorías de beneficiarios e incluyó a hombres solteros mayores de 18 años; una vez más se discriminaba a las mujeres, pues ellos podían ejercer este derecho aunque no tuvieran familia dependiente, pero las mujeres no. Las viudas perdían el acceso a la tierra una vez que sus hijos alcanzaban la edad para trabajar, por tanto, sus derechos eran temporales y los masculinos eran permanentes (Deere y León, 2000:297).

En 1934, el Código Agrario estableció que en caso de que un ejidatario falleciera sin testamento, se daba preferencia a la esposa, seguida de los hijos e hijas, y luego por personas de cualquier sexo que residieran con la familia. Sin embargo, esta disposición no era tan favorable porque la mayoría de las mujeres rurales adultas no

estaban formalmente casadas; en cambio, el Código Civil de 1928 reconocía los derechos de herencia de las mujeres que vivían en uniones consensuales (Carreras y Montero citadas en Deere y León, 2000:120).

La inclusión de las mujeres al reparto de tierras siempre estuvo condicionada. Aunque en 1971 se les otorgó el derecho legal a la tierra y tuvieron representación en la estructura ejidal, la conclusión de la distribución de la tierra por parte del Estado y la desintegración del patrimonio familiar en los ejidos mexicanos, en 1992, expuso el acceso de las mujeres a la tierra dependiente de las prácticas de herencia y de su capacidad para participar en el mercado de tierras como compradoras (Deere y León, 2000:180). Ahora los ejidatarios determinan el orden de sucesión, que puede no incluir a la esposa o concubina; tienen facultad para heredarla a alguno de los/as hijos/as o a cualquier otra persona, hecho que coloca a las mujeres en una situación de precariedad en relación a los derechos de la tierra (Zapata, Mercado y López, 1994:188).

El Estado mexicano rompió el pacto social revolucionario con la modificación del artículo 27, argumentando que la restricción a la circulación en el mercado de tierras era una limitante para la modernización y competitividad en los mercados internacionales (Deere y León, 2000:179, Robles Berlanga, 2012:308 y Concheiro y Robles Berlanga, 2014:187). Esta transformación dio lugar a los derechos indirectos de la tierra mediante el arrendamiento, aparcería, concesión o préstamo (Robles Berlanga, 2012:310). Asimismo, representó un golpe directo para la propiedad social y facilitó el despojo y la acumulación de la tierra en pocas manos (Salazar, 2014:289); la instrumentación de los derechos agrarios individuales agrietó el sistema ejidal, dando paso a la disposición de la tierra por parte de los ejidatarios (Garibay y Panico, 2011:s/p).

Una vez que los ejidatarios tengan el título de sus tierras, pueden vender, alquilar, cultivar conjuntamente con otros o hipotecar las parcelas (Hofbauer y Estrada, 2001:2). Se afirma también que los estados del norte (Chihuahua, Sonora, Jalisco, Zacatecas, Coahuila, Sinaloa y Durango) son quienes más negocian el usufructo de las tierras, y lejos de hablar de una casualidad se testimonia una causalidad, pues estas entidades son las que ostentan mayor presencia de IED en exploración y explotación minera (Robles Berlanga, 2012:319).

### 3.1 Ley de Inversión Extranjera

El aumento de la IED en el sector minero mexicano obedece a la modificación de la Ley de Inversión Extranjera de 1992, que permite la participación de esos capitales en el 100% de la propiedad (Delgado, 2010:5). En 1996, las reformas a la Ley alteran

el estatus de composición de la inversión nacional, con el retiro del componente del 51% y dejando la inversión a libre elección (Gutiérrez, 2010:286; Garibay, 2010:141; Valadez, 2013:132), que incluso puede llegar a constituirse con el 100% de capital extranjero (Sánchez, 2010:108). Esta ley se consolidó con la firma del TLCAN, eliminó los requisitos a la inversión y las oportunidades quedaron expuestas a aprovecharse sin compromisos fiscales, como el pago de aranceles a la importación de maquinaria y equipo (Hofbauer y Estrada, 2001:3).

### 3.2 Ley Minera

En julio de 1993 se decreta la Ley Minera (Salazar, 2014:289), derivada del artículo 27 constitucional, cuyo artículo 6 dispone: “La exploración, explotación y beneficio de los minerales o sustancias a que se refiere esta ley son de utilidad pública y serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno” (Gutiérrez, 2010:295; Tetreault, 2013:218-219; Quintana, 2014:170; Salazar, 2014:289), incluyendo la actividad agropecuaria y forestal que se lleve a cabo por las y los habitantes de las comunidades (Quintana, 2014:170). Así, esta Ley garantiza plena seguridad jurídica a las inversiones nacionales y extranjeras (Delgado, 2010:5; Tetreault, 2013:219; Quintana, 2014:170) sobre los intereses de las comunidades rurales.

Se debe considerar que la utilidad pública se justifica si se relaciona con algún bien o servicio público y cuando la actividad es de utilidad social o nacional, y en México las concesiones que se otorgan al capital privado no cumplen con esos preceptos, se fomenta el lucro en detrimento del bien común (Quintana, 2014:171). De igual forma, esta disposición –junto con la declaración de que los derechos minerales pertenecen a la nación y no a los propietarios de la tierra– entrama relaciones desiguales entre las empresas y los y las propietarias de la tierra en cualquiera que sea el régimen de propiedad (FUNDAR, 2002:8).

## 4. HERRAMIENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS APLICADAS AL ESTUDIO DE LA ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

En esta investigación se indagó sobre las vivencias de mujeres y hombres respecto al proceso de acumulación por desposesión de la empresa canadiense Goldcorp; y se exploraron los factores externos e internos que limitan su participación en la toma de decisiones en las comunidades donde se ubica la explotación minera. Los indicadores seleccionados para la observación fueron los cambios experimentados

por mujeres y hombres antes y después de la instalación minera.

Se partió de un enfoque cualitativo, utilizando entrevistas semiestructuradas, realizadas a las personas que habitan las comunidades del ejido Cedros. Los testimonios fueron analizados con el objetivo de recuperar el significado que dan a sus comunidades y visibilizar su participación en la toma de decisiones del ejido. También se realizaron entrevistas a informantes claves: miembros de la sociedad civil, autoridades y trabajadoras/es de la mina.

En las entrevistas, se incluyó el análisis de los recuerdos sobre la negociación inicial que sostuvo la empresa con las comunidades, así como los cambios vividos por la población tras la implantación de “Peñasquito”. Esta herramienta permitió conocer la realidad que hombres y mujeres experimentan al vivir en una zona de enorme riqueza minera y rápida transformación.

## 5. GÉNERO Y ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN DE LA MINERA PEÑASQUITO

Se entrevistó a 39 personas (19 mujeres y 20 hombres). Entre las características de las mujeres que participaron en la investigación, destaca que 87% son casadas y el resto viudas y solteras; la mayoría presenta bajos niveles de escolaridad y sólo dos concluyeron estudios universitarios; únicamente el 20% del total de entrevistados/as son mujeres ejidatarias. Se realizaron siete entrevistas a informantes cuya participación ha sido clave en la operación de la mina.

Para identificar las desiguales relaciones de género, se menciona el proceso de negociación que la empresa minera sostuvo con el ejido, y que comenzó en el año 2006, cuando abogados de Minera Peñasquito buscaron la concesión de tierras del ejido de Cedros mediante la firma de convenios para ocuparlas en forma temporal (Garibay, Boni, Panico y Urquijo, 2014:120), amparados en las modificaciones legales de 1992 al artículo 27 de la Constitución, que establecen el uso temporal de las tierras a cambio de un pago para los habitantes del ejido.

El ejido está integrado por cuatro comunidades: Palmas Grandes; Las Mesas; Cedros, con el mayor registro poblacional; y Nuevo Peñasco, de reciente creación, porque se ubicaba donde ahora está asentado el tajo de la mina y toda la población fue reubicada. La condición de Nuevo Peñasco es diferente de las demás, ya que cambió su forma de vida y ello generó impactos negativos para mujeres y hombres.

Al preguntar cómo intervinieron las mujeres en la negociación y si su participación fue tomada en cuenta, la mayoría de los relatos de hombres y mujeres aseguran que sí. Pero únicamente intervinieron aquéllas con derechos ejidales, es

decir, quienes fueran propietarias de tierras, y en ello radica el dilema, pues en la asamblea ejidal se reconocen sólo 30 mujeres de un total de 380 ejidatarios; las mujeres representan, aproximadamente, 7% del ejido. En la actualidad, el número de ejidatarios ha cambiado, porque después de la instalación de la mina surgieron conflictos por tratar de incluir a nuevas personas al ejido.

Sí, nada más las que eran ejidatarias porque eran ejidatarias. Vamos metiendo a todas las mujeres de ejidatarias porque se han metido a varias [...] no se ve bien que eres ejidatario tú y tu esposa y las de nosotros no. (Carlos, 58 años, Cedros, febrero 2015).

Una mujer no ejidataria lo relata así:

Entre los puros ejidatarios acordaron [...] que nada más a las mujeres que son ejidatarias, a las que no tenemos tierra pues no [...] las mujeres que son ejidatarias sí pueden votar, pero no cuenta mucho porque la mayoría son ejidatarios [hombres] y les da vergüenza [a las mujeres] hablar en las reuniones. (Elvia María, 29 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Si se analiza desde el enfoque de la ecología política feminista, se explica cómo los derechos ambientales se asocian a las asignaciones y construcciones sociales de género que ubican a las mujeres *de facto* sin derecho a la tierra, y con ello sin acceso a la toma de decisiones en el sistema ejidal de tenencia de la tierra; y como consecuencia, la exclusión de que son objeto en el ámbito público, espacio en donde se toman las decisiones de problemas que les afectan a ellas y a toda la comunidad.

En este caso, la tenencia de la tierra refleja las relaciones de poder dependientes del género, es decir, son pocas las mujeres que cuentan con tierras y, por tanto, pocas son las que pudieron incidir en el proceso de instalación de la mina y reubicación de la comunidad. A ello se suma que el derecho a la tierra lo obtienen por herencia del padre o esposo; entonces, los derechos bajo los cuales se rige ese ejido son *de facto*, es decir, aquellos que por tradición se llevan a cabo, los hombres tienen el derecho a la venta y compra de tierras y son ellos quienes definen su uso (Agarwal, 2003, Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004:356).

Todo lo arreglaron los hombres, la mayoría del ejido [...] no tomaron mucho en cuenta lo que decía la gente. A las mujeres nunca las tomaron en cuenta. El comisariado dijo que la voz de las mujeres aquí no vale y [lo dijo] enfrente de la gente. Aquí es lo que los hombres digan y nosotros vamos a vender. (Juana, 24 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Es importante aclarar que no sólo los ejidatarios y propietarios de tierras habitan en las comunidades, existen más personas que no son consideradas; y generalmente el trato con el comisariado ejidal es limitado, “se tiende a negociar con letra chica lo relacionado con el contrato con la mina, muchas veces sin comunicarla enteramente a los ejidatarios” (Delgado, 2010:8). Para el caso, las mujeres ejidatarias no suelen tener el mismo poder de incidencia que los hombres en las asambleas; son excluidas como jefas de familia al momento de recibir alguna compensación o regalía de la negociación o venta de tierras, y sus demandas y necesidades suelen ser ignoradas (Castro, 2013: s/p).

Los roles tradicionales de género prevalecen en esta estructura ejidal. La representación en las comunidades siempre ha estado en manos de los hombres, son ellos quienes establecen los acuerdos con las minas, que acaban afectando la vida de hombres y mujeres. Al ser excluidas en la consulta interna (si es que la hay), son negados sus necesidades e intereses; es una forma de negación social de las mujeres, tanto por los miembros de la comunidad como de los funcionarios públicos (Cuadros, 2010:s/p).

La historia de las mujeres en la propiedad de la tierra en México ha estado marcada por el constante despojo y la exclusión, desde el reparto agrario, al no ser tomadas en cuenta como propietarias; y en la actualidad, aunque sean propietarias, su voz no es escuchada y, peor aún, el cambio en la legislación las deja fuera de la seguridad de posesión de tierras que antes aseguraba la herencia.

Otro factor que influye en la baja representación de las mujeres en este núcleo agrario, es la falta de reconocimiento de los derechos al acceso de tierra, la invisibilidad en su participación como productoras, lo que cobra factura en la toma de decisiones. Si se agrega un componente más, se puede decir que la participación de las mujeres es precaria debido a la escasez de tiempo para asistir a las asambleas ejidales, ya que cumplen intensas jornadas de trabajo, tanto reproductivas como productivas (Martínez, 2005).

Yo no estuve en las negociaciones con la mina, sí me daba cuenta, pero no estuve porque fueron desde hace años y yo apenas tengo un año que me jubilé y empecé a ir a las reuniones [...] pero yo no sé nada, sólo voy y me siento con las señoras y casi todas son grandes [con muchos años] que sus esposos han fallecido. (Marti, 48 años, Cedros, febrero 2015).

En el ejido de Cedros existe una profunda desigualdad de género respecto a los derechos de propiedad de la tierra, y por tanto de los beneficios que de ella se

puedan obtener. Para el caso que se analiza, podrían beneficiarse del fideicomiso proporcionado por la mina, pero el ínfimo número de ejidatarias deja ver el poco espacio que las mujeres tienen para la toma de decisiones en las estructuras convencionales de poder y las dificultades que enfrentan para hacer valer sus derechos. Finalmente, ante los casos de desposesión que hace la minera, la población oriunda y dueña de la tierra sólo puede aspirar a un pago compensatorio por su tierra, que en general suele estar muy por debajo del valor comercial, al tiempo que es explotada a nombre del bienestar público, recibiendo una renta simbólica en comparación con las ganancias obtenidas por los arrendadores (Quintana, 2014:174).

### 5.1 El caso de Nuevo Peñasco

En Nuevo Peñasco, por decisión de la minera fue necesario el desalojo de pueblos completos porque las vetas o reservas de mineral se encuentran justo debajo de esa tierra. Las empresas negociaron o forzaron el desalojo de los y las habitantes de esas comunidades, y la compañía reubicó a las personas en pueblos creados por ella – con casas tipo urbano popular –; es decir, construyeron pueblos con tintes urbanos en el medio rural que son disfuncionales a la dinámica que exige la región, ya que no son aptos para las necesidades y costumbres de la gente (Delgado, 2010:8), como la producción en huertos de traspatio que practicaban las mujeres, entre otras.

Peñasquito (Nuevo Peñasco), dentro del ejido Cedros, estaba encima del mineral que Goldcorp Inc. ambicionaba, razón por la cual ofrecieron reubicar a los 14 ejidatarios en un nuevo asentamiento con casas de concreto. Tras varias negociaciones, aceptaron cambiarse; en agosto de 2007 les fueron entregadas sus casas y las anteriores quedaron absorbidas por la mina. Pese a que las promesas de su nuevo pueblo incluían una casa de salud, escuela, tienda, cancha deportiva, pavimentación y todos los servicios, en el momento de la entrega las viviendas no contaban con drenaje ni electricidad; esta última fue instalada un año después (Valadez, 2013:194-195). La gente recuerda cómo fue la reubicación:

Peñasquito era ahí donde mero abrieron, la gente de aquí nunca estuvo conforme ni lo está todavía con que nos hayan movido [...] las casas se las hicieron por las que tenían, porque tenían todos sus casas de adobe pero grandes, y aquí ya las hicieron de material. (Elida, 48 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Con este comentario, y a partir de la teoría de Burnes (2010:202), se puede



revalidar que las y los campesinos tuvieron que dejar sus casas de adobe con extensiones de tierra donde tenían el corral para la crianza de especies como gallinas, cerdos y ganado menor, a cambio de viviendas de interés social. Este quiebre no sólo generó una ruptura con el entorno social, sino que causó la pérdida del principal medio económico para la vida. Es válida la relación directa que existe entre el despojo de los modos de vida rural y la expansión minera (Bermúdez, Zambrano y Roa, 2014:33).

Nosotros llegamos aquí y fuimos los últimos. Los primeros llegaron el 18 de agosto del 2006 y se iban trayendo gente conforme acababan las casas y luego (silencio) y nosotros llegamos el día 9 de septiembre [...] estábamos acostumbrados allá, y allá era muy diferente que aquí, a nosotros se nos hace que estábamos mejor allá [...] la gente tenía sus labores donde sembraban y todo eso, y había mucho más árboles que aquí y aquí se me hace como que bien seco. (Juana, 24 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Burnes (2010:202) y Valadez (2013:195) detallan que a la entrega de las nuevas casas no se contaba con escrituras de propiedad, drenaje ni agua potable. Sin embargo, no se ha hecho mucho al respecto. En febrero de 2015, durante el trabajo de campo de esta investigación, no había drenaje ni agua potable, y las escrituras aún no se entregaban.

Cuando nos cambiaron a las mujeres ni nos dijeron nada [...] nos dijeron que nos iban a cambiar porque allí iba a ser la mina y que iban a explotar ahí, pero ya tenían tiempo explorando y por precaución nos quitaron para abrir el tajo. Y cuando estábamos allá habían prometido drenaje, pavimentación, hasta gas natural [...] aunque uno no quisiera se tenía que salir, la mayoría ya lo había tratado. (Elvia María, 29 años Nuevo Peñasco, febrero 2015).

La calidad de las viviendas que se construyeron para los reubicados/as son de bajo costo, con una vida promedio de 25 a 30 años; son casas de aproximadamente 25 m<sup>2</sup> (Delgado, 2010:8), mal construidas y con materiales de baja calidad, además de que ya han sido afectadas con cuarteaduras por las explosiones (Castro, 2013:s/p).

Las casas -¿no las ha visto?- están bien mal hechas, están todas partidas por donde quiera, todas cuarteadas. Ya les han hecho muchos arreglos, pero yo creo por lo mismo que están mal hechas. (Elida, 48 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

El problema no sólo obedece a la reubicación geográfica de esta población; con la actividad minera de “Peñasquito” se desatan un sinnúmero de impactos negativos en la forma de vida de hombres y mujeres que parecen estar lejos de solución. Si bien el casi nulo acceso a la tierra representa el principal obstáculo para incidir en la toma de decisiones sobre sus comunidades, se desprenden otros efectos derivados de la minería en el ejido, como el cambio en las actividades económicas, productivas y reproductivas que desempeñan las mujeres, tanto aquéllas que fueron reubicadas como las que habitan las comunidades del ejido Cedros.

El embate de dos mundos opuestos reconfigura a diario el escenario cambiante en el ejido: por un lado, la producción tradicional herencia de la idiosincrasia; y por otro, la producción de tinte capitalista y mercantil como lo reconocen Garibay y Panico (2011: s/p). Asimismo, la disolución de formas de vida tradicionales como la agricultura y la ganadería, dan paso a una nueva tipología de minería, es decir, la minería a cielo abierto<sup>6</sup>.

La situación de las comunidades respecto a minera Peñasquito es la siguiente: el agua que utiliza la mina en apariencia poco tiene que ver con el ejido Cedros, sin embargo, en junio de 2007, según Garibay y colaboradores (2014:120), la Asamblea del ejido El Vergel acordó la concesión de 1063 hectáreas para exploración, explotación y uso de agua del subsuelo, que junto con la firma de otro convenio en Cedros dieron el control a Goldcorp del agua de la cuenca. En consecuencia, meses después de la inauguración de la mina, las norias de Peñasquito se secaron; y ocurrió lo mismo en Las Mesas, Palmas y Cedros. Los pozos que abastecían a las comunidades no están estrictamente ubicados en Cedros, cuando la explotación masiva del recurso hídrico supone la absorción del líquido de los acuíferos y, por lo tanto, la afectación de toda la zona.

La situación en el ejido Cedros y en ejidos vecinos se traduce en déficit en el acuífero, ya que la extracción supera la capacidad de recarga —es una minería de agua subterránea—, que puede tardar siglos en reestablecerse (Margat citado en Garibay y colaboradores, 2014:120, 127). Hacia marzo de 2010, la mina contaba con 50 pozos para extraer, aproximadamente, 35 millones de metros cúbicos al año,

---

<sup>6</sup> Es uno de los métodos más eficientes en la explotación de los rendimientos de baja ley, convirtiéndolos en rentables (Garibay, 2010:133; Sánchez, 2010:99; Tetreault, 2012:19 y 2013:221). Este tipo de minería se inscribe en la utilización intensiva de territorios, incontable consumo hídrico y energético, explosivos que producen voladuras en montañas para remover enormes cantidades de roca, tecnología de punta y sustancias químicas de alta toxicidad; al formar combinaciones entre los elementos anteriores, se realiza la extracción y concentración de los metales a bajo costo (Gutiérrez, 2010:295-296; Garibay, 2010:133). Entonces, se tiene que además del uso desmesurado del agua y la energía, se interviene de manera violenta en la geografía de los territorios expuestos a la explotación (Delgado, 2010:6).

una extracción mucho mayor que la capacidad de recarga natural del acuífero.

A partir del reconocimiento de la escasez del agua en las comunidades, el caso de las mujeres de Nuevo Peñasco representa el ordenamiento de un reasentamiento. Hasta antes de ser reubicadas, ellas producían alimentos y criaban animales para la subsistencia de sus familias, actividades que las hacían menos dependientes del ingreso de sus parejas; pero con el desplazamiento a las nuevas viviendas se terminó la actividad de subsistencia y aumentó su condición de dependencia económica.

Gomes (2014:410) plantea el concepto de desempoderamiento para el caso de las mujeres reubicadas, y utiliza los factores inhibidores del proceso, entre los cuales destacan las responsabilidades domésticas; la opresión; la dependencia económica; la falta de apoyo y de capacitación, y mayor número de horas de trabajo.

Desde la perspectiva de género, se evidencia que en una comunidad hombres y mujeres tienen funciones diferentes, de acuerdo con los papeles socialmente asignados que se asocian al ejercicio del poder en la definición de derechos, responsabilidades y oportunidades diferenciadas también por género (Morais citada en Gomes, 2004:411), en donde los varones por ser identificados como los proveedores, centralizan la toma de decisiones en el uso y control sobre recursos como la tierra. En este caso se intenta identificar cómo la implantación del proyecto minero a gran escala "Peñasquito", contribuyó a fortalecer los factores inhibidores del empoderamiento de las mujeres; para ello, se preguntó cómo fue el proceso de reubicación y qué cambios han presentado en las actividades productivas y los medios de vida a los que tenían acceso.

Ya no se siembra, allá donde vivíamos sí tenían parcelas, pero allá se quedó, y la gente ya no tiene ganado por lo del pasto porque ya no hay [...] no estamos a gusto, extraño que haga de cuenta que cada año hay nopalitos y aquí pues no, mis nopales tienen cinco años y nunca han dado tunas ni nopalitos [...] en la casa otra sí teníamos una labor chiquita, era una hectárea, y sembrábamos y echábamos las chivas y teníamos nopalera. (Elvia María, 29 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Allá la gente tenía hasta 400 chivas y cuando se vinieron para acá ya no funcionó porque ya no hay pastizales [...] allá había mucho que comer y aparte sembraban. La mayoría trabaja en la mina, porque como negociamos las tierras ahora ya no tienen en qué sembrar. Antes, mami tenía sus huertos, aquí ya no tienen porque ya no funcionan [...] uno ha dejado de hacer muchas cosas, como ahora ya ni gallinas ni vacas podemos tener, ni menos lechugas, y los jitomates que uno ponía en su casa, antes hacíamos quesos, teníamos leche, pero 'hora todo tiene uno

que comprar. (Juana, 24 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Aquí la tierra está muy fea, ni un hoyo se puede hacer. Allá había muchas palmas, iba uno por dátiles para las calabazas que quedaban bien buenas. A veces sembraba repollos, pero ya no se puede. (Marta, 58 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

En las entrevistas se constata que existen factores de desempoderamiento, como la dependencia económica causada por la falta de espacio y condiciones para desarrollar las actividades de subsistencia, agrícolas y ganaderas, que realizaban en su antiguo poblado. Todas las mujeres entrevistadas se ocupaban en alguna actividad, como cría de animales, producción de hortalizas (lechuga, jitomate, nopales y repollo), elaboración de quesos, etcétera, actividades que además les permitían tener productos para su alimentación. Durante la visita a este poblado, fue posible evidenciar la precaria situación económica que enfrentan las mujeres; porque tras la reubicación ya no pueden producir los bienes que antes constituían un modo de sustento.

La imposibilidad de producir en pequeños huertos resulta del tamaño de patio que tienen las nuevas casas. La condición de la tierra es prácticamente inservible para la plantación y cosecha, y sobre todo la escasez y nula calidad del agua, que no permite forma de vida alguna. La participación económica de las mujeres en el nuevo poblado es casi inexistente, a excepción de una mujer que se ocupa en una tienda de abarrotes. La mayoría no tiene actividades generadoras de ingresos y el nivel educativo es muy bajo; el grado promedio de escolaridad es de 5.7 años formales de educación, lo cual significa que no han concluido la primaria. Se deduce que no hay apoyo para capacitación, y a ello se suma que en esta comunidad sólo hay preescolar y primaria con profesores del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), que no trabajan toda la semana y a veces se ausentan por temporadas.

Un dato relevante es la mejora en la distribución y acceso al agua para uso doméstico, aunque no siempre de calidad, ya que las mujeres ahora no tienen que recorrer distancia alguna para proveer el líquido a los hogares.

No hay [agua], pero nos la pasa la mina, porque no han hecho pozo aquí en el rancho. Uno no gasta nada nada, pero también no está limpia para todo. La ventaja es que uno ya no la acarrea, porque en el otro rancho sí uno tenía que sacar del pozo y ya se iba toda la mañana acarreamo agua y acababa uno de hacer el quehacer bien tarde. (Juana, 24 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

La que tenemos es de la mina. En el otro rancho sí batallábamos porque la teníamos que sacar del pozo; no hemos batallado aquí, pero nada más la usamos para los quehaceres, pero sí tenemos que comprar [agua potable] para tomar. (Elvia María, 29 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

La insalubridad del agua proporcionada por la mina desata otro problema: las complicaciones en la salud, que también refuerza los roles de género preestablecidos. Las mujeres son reconocidas como procuradoras de la salud de sus familias y dado que se han constituido en seres para los otros, les significa una carga y estatus, misma que en situación de pobreza se encuentra restringida y limitada (Bonfil, 1996:44).

El deterioro de las condiciones ambientales incrementa los problemas de salud (Bermúdez, Zambrano y Roa, 2014:40) y, en consecuencia (INMUJERES, 2008:22), la mala calidad del agua y la falta de drenaje pueden deteriorar la salud; de ahí que sean frecuentes enfermedades como la diarrea, enfermedades intestinales infecciosas, problemas dermatológicos y el cáncer.

Sí, muchas manchas en la piel, aparte de la diarrea por el agua, y hubo un tiempo que haga de cuenta que toda la gente y donde quiera siempre traían lagañas y hasta los niños no les podía despegar uno los ojos. Y en el seguro nos dijeron que por la tierra, pusieron monitores para checar eso de la tierra, pero lo que yo digo es qué ganan con checarla si no van a hacer nada. (Juana, 24 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Sí, las del estómago porque toman agua, y la gente dice que le han salido manchitas en la piel por el agua y en la vista cuando se viene el aire con tierra, mucha gente tiene conjuntivitis. (Elvia María, 29 años, Nuevo Peñasco, febrero 2015).

Zacatecas se ubica como uno de los estados cuyos acuíferos están contaminados a causa de los residuos de las actividades mineras e industriales, asociados en conjunto a la falta de infraestructura y servicios de agua potable, pobreza y marginación.

Aunque es difícil identificar los problemas debido a la carencia de agua, es posible reiterar que los roles de género en el cuidado de la salud familiar implican diferencias entre hombres y mujeres. El hecho de tener enfermos en casa, se traduce en una mayor carga de trabajo y privación para las mujeres (INMUJERES, 2008:22-

23).

Otro elemento a mencionar es la exposición de las personas a las partículas generadas por el desprendimiento de sustancias tóxicas de las rocas y los métodos utilizados para la separación de los minerales, que pueden ocasionar envenenamiento e intoxicación (Urbano, 2012: s/p).

Principalmente enfermedades dérmicas e incluso hay una comunidad que había dos niños con retinoblastoma que es un cáncer en los ojos [...] esa comunidad está bien cerca de la mina [...] enfermedades respiratorias bastantes, gripas, neumonías y también lo que he visto muchas alergias, rinitis como que ahora la gente llega a la consulta por alergias [...] Como consecuencia de la prostitución, han aumentado mucho las enfermedades de transmisión sexual, los casos más comunes que se presentan son las gonorreas, la sífilis, las pediculosis [...] el VPH, de hecho las madres de familia, las mujeres que se dedican al hogar son las que más lo padecen [...] se han presentado casos de cáncer cervicouterino, pero afortunadamente se han detectado a tiempo. (Enfermera del Centro de Salud, 40 años, Cedros, febrero, 2015).

Aunque la investigación sobre el cáncer provocado por el virus del papiloma humano (VPH) comenzó desde la década de los setenta, no ha logrado ser un asunto de salud pública (Luna, Fajardo y Sánchez, 2013:89). En la actualidad es 100% prevenible y curable (Aguirre Crespo citada en Luna, Fajardo y Sánchez, 2013:89), situación que ha contribuido a que en la zona de estudio no se hayan registrado defunciones por causa del VPH. Es una realidad del contexto en que se vive: la salud de mujeres y niñas en este aspecto aumenta su incidencia con la extensión de la minería, y no únicamente se incluye al VPH, sino al conjunto de enfermedades de transmisión sexual (Bermúdez, Zambrano y Roa, 2014:40).

El ejercicio de la detección está rodeado del sistema cultural de género al que se somete. A través de la cultura se definen las trayectorias sexuales diferenciadas por los hombres y las mujeres; de modo que el padecimiento del VPH se relaciona con la valoración de los sexos, donde el de los hombres es mayor. El género y la práctica de la sexualidad son relacionales, y de igual forma existen relaciones de poder que subordinan y ponen en riesgo la salud; por tanto, las creencias, vivencias y experiencias son fundamentales para entender la propagación del VPH. El incremento de éste y otros padecimientos explica las prácticas sexuales diferenciadas (Luna, Fajardo y Sánchez, 2013:91).

Lo sucedido en el ejido de Cedros no es una práctica aislada. Bermúdez, Rodríguez y Roa (2011:17) confirman lo suscitado en un reporte que realizaron en

Colombia, donde encontraron semejanzas con Peñasquito: la afectación en la salud de las mujeres incide fuertemente en el aumento de las ETS, además de otras enfermedades causadas por la minería, como el incremento de abortos, malformaciones y otros tipos de cáncer. A lo que Castro (2013: s/p) agrega que, en México, son padecimientos cada día más comunes y con los que las mujeres tienen que batallar.

## CONCLUSIONES

La minera Peñasquito opera bajo la lógica de la acumulación por desposesión, acumula de forma unidireccional beneficios para la compañía y despoja a hombres y mujeres de la posibilidad de bienestar; transforma el ambiente y, en el proceso, establece situaciones desfavorables para quienes habitan en la región.

La división sexual del trabajo permea las estructuras sociales en el ejido de Cedros, por ello basta echar un vistazo al proceso de negociación, que implica únicamente a propietarios/as de la tierra; de ello se deriva que son pocas las mujeres con el derecho de acceso a la tierra y, por tanto, la mayoría queda fuera de los beneficios que pudieran obtenerse.

Al encasillar a las mujeres en el espacio privado, quedan fuera del público, en el que se toman las decisiones. Las mujeres poco tuvieron que ver en la concesión de la tierra a Goldcorp Inc., ya que la mayoría no tenía la figura necesaria (ser ejidataria) para que pudieran verse inmersas en las negociaciones. La presencia de esta compañía en el ejido Cedros ha causado importantes estragos en la vida de las mujeres, factor que no es tomado en cuenta al momento de la negociación.

Otro punto de interés es el caso de las mujeres reubicadas a través del despojo, para dar paso a la instalación del proyecto minero Peñasquito en el terreno entonces perteneciente a la comunidad del mismo nombre. No sólo fueron reubicadas, sino que cambiaron sus condiciones económicas, de alimentación y suministro y calidad del agua; la estructura de sus viviendas, su ingreso y el abastecimiento de productos para la subsistencia del hogar, al quedar privadas de condiciones necesarias para el desarrollo de las actividades de traspatio. En la teoría, este hecho se explica con el término de desempoderamiento, dado que fueron desplazadas de sus tradicionales formas de vida. Para ellas, la contaminación y escasez del recurso agua significan no poder realizar actividades productivas y alimentarias que eran estrategias de supervivencia.

El nuevo asentamiento tiene un ambiente precario y sólo 14 de las familias fueron reubicadas, la mayoría personas adultas. Quienes viven en Nuevo Peñasco

fortalecen sus roles de género, pues con el despojo y la reubicación han perdido toda forma de sustento, que si bien antes era invisibilizada, sí aportaba al sostenimiento del hogar. En cambio, ahora la situación es de total dependencia al ingreso de sus esposos; algunos de ellos trabajan en minera Peñasquito y otros, los que no han sido ocupados por este proyecto, trabajan en otra minera, Tayahua, ubicada en la comunidad de Salaverna.

Finalmente, la contaminación del agua ocasiona problemas de salud que también repercuten en las mujeres por exposición directa, y porque al tener enfermos/as en casa amplían su jornada de trabajo. El aumento en las enfermedades de transmisión sexual (ETS) es un problema que se desata de un entramado social mayor, que requiere un abordaje especial. En este documento sólo se afirma la existencia de tales enfermedades y la forma en que también son consecuencia de la actividad minera y el establecimiento de los roles de género, que posicionan a las mujeres en una práctica de sexualidad diferenciada respecto a los hombres. Sin duda las mujeres padecen los impactos negativos de un proyecto minero a gran escala, contra su bienestar y vida buena.

## BIBLIOGRAFÍA

AGARWAL, Bina (2003). "Gender and Land Rights Revisited: Exploring New Prospects via the State, Family and Market", en: *Journal of Agrarian Change*, 3 (1 and 2) January and April, pp. 184-224.

ALMEIDA, Elsa (2012). "Ejidatarias, posesionarias, vecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México", en: *Estudios Agrarios*, 52 (0), pp. 13-57.

ARIZPE, Lourdes, y Carlota Botey (1986). "Las políticas de desarrollo agrario y su impacto sobre la mujer campesina en México", en: Magdalena León y Carmen Diana Deere (Eds.) (1986). *La mujer y la política agraria en América Latina*. Bogotá, Siglo XXI Editores / ACEP.

BERMÚDEZ, Rosa Emilia, Karol Ivonne Zambrano y Lilia Tatiana Roa (2014). *Los territorios, la minería y nosotras: las mujeres nos preguntamos*. Bogotá, Censat Agua Viva-Amigos de la Tierra.



BERMÚDEZ, Rosa Emilia, Tatiana Rodríguez y Tatiana Roa (2011). *Memoria Encuentro Mujer y Minería*. [Consultado el 13 de noviembre de 2014 en: <https://generoymineriaperu.wordpress.com/biblioteca/encuentro-mujer-y-mineria>].

BONFIL, Paloma (1996). "Oficios, conocimientos y padecimientos. La salud como práctica política en el mundo indígena femenino", en: *Cuadernos Agrarios*, 13 (0), pp. 43-63.

BURNES, Arturo (2010). "Minería y desarrollo regional en Zacatecas: balance crítico", en: Gian Carlo Delgado (Coord.) (2010). *Ecología política de la minería en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CASTRO, Gustavo (2013). "La minería y sus consecuencias en México". [Consultado el 27 de julio de 2014 en: [http://otrosmundoschiapas.org/docs/escaramujo/escaramujo730\\_mineria\\_consecuencias\\_mexico.pdf](http://otrosmundoschiapas.org/docs/escaramujo/escaramujo730_mineria_consecuencias_mexico.pdf)].

COMPOSTO, Claudia (2012). "Acumulación por despojo y neoextractivismo en América Latina. Una reflexión crítica acerca del Estado y los movimientos socio-ambientales en el nuevo siglo". [Consultado el 22 de marzo de 2015 en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/767/1031>].

COMPOSTO, Claudia, y Mina Lorena Navarro (2014). "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina", en: Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (Comps.) (2014). *Territorios en Disputa*. México, Bajo la tierra Ediciones.

CONABIO, (2015). [Consultado el 15 de noviembre de 2015 en: <http://www.conabio.gob.mx>]

CONCHEIRO, Luciano, y Héctor Robles Berlanga (2014). "Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital", en: Guillermo Almeyra, Luciano Concheiro, Joao Márcio Mendes y Carlos Porto-Gonçalvez (Coords.) (2014). *Capitalismo, tierra y poder en América Latina (1982-2012)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

CUADROS, Julia (2010). "Impacto de la minería en la vida de hombres y mujeres". [Consultado el 13 de abril de 2015 en: <https://generoymineriaperu.wordpress.com/biblioteca/articulo-jcf-genero-y-mineria>].

DEERE, Carmen Diana y Magdalena León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: Tierra, estado y mercado en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

DELGADO, Gian Carlo (2010). "Minando a México a principios del siglo XXI: despojo, saqueo y criminalización social", en: *Memoria*. 0 (249), pp. 4-11.

ESTRADA, Adriana, y Helena Hofbauer (2001). "Impactos de la inversión minera canadiense en México: Una primera aproximación". [Consultado el 26 de agosto de 2015 en: <http://fundar.org.mx/impactos-de-la-inversion-minera-canadiense-en-mexico-una-primera-aproximacion-2/?ID>].

FUNDAR, (2002). "Minería, comunidades y medio ambiente. Investigaciones sobre el impacto de la inversión canadiense en México". [Consultado el 10 octubre 2014 en: <http://www.lavida.org.mx/documento/miner%C3%AD-comunidades-medio-ambiente-investigaciones-sobre-impacto-inversi%C3%B3n-canadiense-en>].

GARIBAY, Claudio (2010). "Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual", en: Gian Carlo Delgado (Coord.) (2010). *Ecología política de la minería en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GARIBAY, Claudio, y Francisco Panico (2011). "Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas". [Consultado el 9 de agosto de 2015 en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=6876>].

GARIBAY, Claudio, Andrés Boni, Francisco Panico y Pedro Urquijo (2014). "Corporación minera, conclusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp Inc. En Mazapil, Zacatecas". [Consultado el 22 de junio de 2015 en: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/452/321>].

GOMES, Temis (2014). "Gênero e desempoderamento de mulheres nos reassentamentos rurais da usina hidrelétrica de Estreito, Tocantins", en: Gláucia De Cassis, Dimoes Luzinete y Susana Borméo (2014). *Entre lugares e mobilidades-desafios feministas*. Brasil: COPIART.

GUTIÉRREZ, Rodrigo (2010). "Apropiación minera y violación de derechos humanos en México", en: Gian Carlo Delgado (coord.). *Ecología política de la minería en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

HARVEY, David (2004). "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión", en: *Socialist Register*.

INMUJERES (2008). *Género y sustentabilidad. Reporte de la situación actual*. México, INMUJERES.

LUNA, Mónica, Horacia Fajardo y Georgina Sánchez (2013). "Cáncer cervicouterino. ¿Enfermedad femenina o feminización de la enfermedad?", en: Aurelia Flores y Adelina Espejel (Coords.) (2013). *Género y Desarrollo. Problemas de Población I*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

MARTÍNEZ, Beatriz (2005). "Mujeres de núcleos agrarios, liderazgo y proyectos productivos", en: Emma Zapata y Josefina López (Coords.) (2005). *La integración económica de las mujeres rurales: un enfoque de género*. México, PROMUSAG / SRA.

MERCHAND, Marco Antonio (2013). "El Estado en el proceso de acumulación por desposesión favorece la transnacionalización de la minería de oro y plata en México", en: *Paradigma económico*, 1 (5), pp. 107-141.

QUINTANA, Diego (2014). "Actores sociales rurales y la nación mexicana frente a los megaproyectos mineros", en: *Problemas del Desarrollo* 45 (179), pp. 159-180.

ROBLES BERLANGA, Héctor Manuel (2012). "El caso de México", en: Fernando Soto y Sergio Gómez (Coords.) (2012). *Dinámicas del mercado de la tierra en América Latina y el Caribe: concentración y extranjerización*. México, FAO.

ROCHELEAU, Dianne, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari (2004). "Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista", en: Verónica Vázquez y Margarita Velázquez (Coords.) (2004). *Miradas al futuro*. México, PUEG / CRIM / CP.

SALAZAR, Esperanza (2014). "Las luchas de las comunidades frente al modelo extractivo minero en México: Zacualpan, territorio libre de minería", en: Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (Comps.) (2014). *Territorios en Disputa*. México, Bajo la tierra Ediciones.

SÁNCHEZ, María Teresa (2010). "La estructura territorial de la minería mexicana al inicio del tercer milenio", en: Gian Carlo Delgado (Coord.) (2010). *Ecología política de la minería en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TETREULT, Darcy (2012). "La minería mexicana en el contexto internacional", en: *Observatorio del Desarrollo*, 3 (1), pp. 18-20.

\_\_\_\_\_ (2013). "La megaminería en México. Reformas estructurales y resistencia", en: *Letras Verdes*, 14 (0), pp.

URBANO, Fernando (2012). "Minería a cielo abierto, impacto en la salud humana". [Consultado el 9 de octubre de 2015 en: [http://www.ecoportal.net/Eco-Noticias/Mineria\\_a\\_cielo\\_abierto\\_impacto\\_en\\_la\\_salud\\_humana](http://www.ecoportal.net/Eco-Noticias/Mineria_a_cielo_abierto_impacto_en_la_salud_humana)].

VALADEZ, Alfredo (2013). *Minería, cinco siglos de saqueo*. México, La Jornada / Universidad Autónoma de Zacatecas.

VELÁZQUEZ, Giovanni (2014). "Los pueblos indígenas en México contra las nuevas formas de despojo. El caso de los Yaquis en Sonora", en: Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (Comps.) (2014). *Territorios en Disputa*. México, Bajo la tierra Ediciones.

ZAPATA, Emma, Marta Mercado y Blanca López (1994). *Mujeres rurales ante el nuevo milenio*. México, Colegio de Postgraduados.

# **LA PRÁCTICA DOCENTE COMO HERRAMIENTA PARA TRANSVERSALIZAR LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA, MÉXICO**

**Aurelia Flores Hernández**

Universidad Autónoma de Tlaxcala

## **Resumen:**

En este documento reflexionaremos acerca la transversalidad de la perspectiva de género y la medida en que ésta debe comprometer acciones en las instituciones de educación superior (IES) en el plano estructural o si es necesario atravesar las prácticas de sus agentes y posicionar iniciativas en el plano de las experiencias docentes. En concreto, el propósito del trabajo es identificar en un recinto universitario del centro de México si la habilitación en materia de género entre el profesorado tienen un peso igual de significativo que las medidas estructurales para transversalizar la perspectiva de género. Recurriendo a narrativas de profesoras de la Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología (FTSSyP) de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx) se muestra que la institucionalización del género enfrenta retos tanto en la administración como en la práctica docente. Los hallazgos indican que las resistencias para transversalizar tienen resguardo por una parte en la cultura institucional y, por otra, en pensamientos, ideologías y particulares experiencias de vida. Se propone que si bien los cambios en la normatividad, la administración y los programas educativos son de largo plazo, es posible acortar caminos para la igualdad a través de que el profesorado “se dé cuenta” de lo fundamental que el género representa en su quehacer profesional.

## **Palabras clave:**

transversalidad, género, educación superior, prácticas docentes

## **Abstract:**

In this paper we reflect on gender mainstreaming and to the extent that it must engage in higher education activities at the structural level or if necessary through the practices of its agents and positioning initiatives in terms of their experiences. Specifically, the purpose of the study is to identify at the Autonomous University of Tlaxcala in central Mexico if gender training among teachers is equally significant structural measures to mainstreaming gender.

Based on narratives of teachers of the Faculty of Social Work, Sociology and Psychology shows that mainstreaming gender challenges facing both the administration and teaching practices. The findings indicate that resistance to mainstreaming gender have protection on the one hand, in the institutional culture and, secondly, in thoughts, ideologies and particular experiences. It is proposed that while changes in the regulations, administration and education programs are long term, it is possible to shorten paths for equality through that teachers know the importance and crucial of gender in their work.

**Key words:**

mainstreaming, gender, higher education, teaching practices

Recibido: 24/11/2015

Aceptado: 4/12/2015

## 1. INSTITUCIONALIZAR EL GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD

Al parecer, las mujeres hemos “ganado” espacios en la universidad: la matriculación femenina es relevante, la inclusión de mujeres en áreas no tradicionales se ha ampliado, el número de docentes e investigadoras ha repuntado; no obstante, una política real de igualdad está aún ausente, prueba de ello es el sesgo que se mantiene en determinadas áreas y grados, en la ocupación laboral en posiciones jerárquicas, salariales y de la toma de decisiones, y particularmente en la vigencia de ambientes de estudio sexistas y discriminatorios.

Un debate que se sostiene en el discurso feminista es la conveniencia de institucionalizar la perspectiva de género en el aparato estatal y en otros organismos centralizadores de poder, la universidad es uno de ellos. La transversalidad de género plantea la necesidad de integrar las cuestiones de género en la totalidad de los programas sociales como estrategia global y objetivo primario para promover la igualdad. El concepto fue acuñado a partir de la III Conferencia de las Mujeres en Nairobi (1985), pero su divulgación y asimilación como un enfoque de planeación pública se dio hasta la IV Conferencia Mundial de las Mujeres celebrada en Beijing (1995), y posteriormente en el Congreso Económico y Social de la ONU (Suárez & Zapata & Ayala & Cárcamo & Manjarrez, 2011).

Un aspecto efectivo de la institucionalización es la legitimación de una retórica en

torno a la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, aunque también se ha corrido el riesgo de banalizar el discurso feminista y con ello perder autonomía. La dicotomía entre autonomía y dependencia se transforma en la división político estratégica más importante en el campo feminista (Ríos & Godoy & Guerrero, 2003; Tarrés, 2006).

En todo caso, la transversalización de la perspectiva de género puede representar una opción para dirigir los esfuerzos y cumplir las demandas de las mujeres (Espina & Rokowski, 2006). Una institucionalización que convenga a las mujeres dependerá del contexto social y político y de la participación tanto de quienes elaboran los valores, prácticas y procedimientos administrativos como de quienes los demandan (Tarrés, 2006). En particular, la voluntad política de las elites -como tomadores de decisiones- para asumir la aplicación de la perspectiva de género en las instituciones es fundamental (Maceira & Alva & Rayas, 2007), pero también a través de prácticas docentes pro-igualdad, la institucionalización puede -si los espacios y las protagonistas lo resisten y lo reclaman- representar un espacio de cuestionamiento de fondo al contenido y la forma de la cultura institucional (Ríos et al. 2003; Espina & Rokowski, 2006). En este caso, la cultura institucional universitaria.

Para Maya y Castillo (2011:3), transversalizar la perspectiva de género en las universidades supone “su observancia e integración a los planes institucionales de desarrollo, los marcos normativos al interior de las instituciones bajo el goce de la autonomía universitaria, a los procesos de gestión administrativa, la aplicación de los recursos económicos, los planes y programas de estudio”. Lo cual implica las medidas emprendidas en un nivel macro institucional que conllevan el posicionamiento de las universidades en la lógica de las peticiones mundiales respecto la transversalización, donde ésta además requiere para su implementación:

“formación continua, actividades formativas extracurriculares, como pueden ser las prácticas profesionales, el servicio social obligatorio, *la praxis docente*, el currículo formal y *las implicaciones referentes al currículo oculto*, los procesos de formación integral, las actividades de investigación, desarrollo, y la difusión de los conocimientos generados al interior de sus muros” (Maya & Castillo, 2011:3)

Esto alude a las acciones específicas para alcanzar la igualdad. De esta segunda parte del concepto, retomo lo concerniente a la necesidad de cumplimiento e integración de la perspectiva de género en la práctica docente y en las implicaciones relativas al currículo oculto. Centro la mirada en tanto que en dichos elementos es posible identificar si la transversalidad en la Universidad Autónoma de Tlaxcala es un reto mayor que la mera

institucionalización estructural y además “suficiente” para conseguir medidas tendentes a la promoción de la igualdad de género. O si contrariamente por medio de la práctica docente se puede trazar la institucionalización del género, tratando que esta categoría no se convierta simplemente en el “paraguas de oportunistas que aprovechan el tirón de las modas” (Ballarín, 2015:23).

Algunas experiencias indican que contar con un marco normativo que estipule y exija la transversalidad de género como parte de la política interna en las universidades no garantiza la eliminación de la ceguera de género y una mayor sensibilidad al tema. Donoso y Velasco (2013:73) refieren que:

“la ley da un paso importante exigiendo el trabajo y la formación en género de todo el alumnado en todos los niveles educativos, [pero] pierde fuerza ya a la hora de hablar de medidas y acciones para aplicar esta normativa. Por tanto, esta falta de concreción hace disolver la responsabilidad de la aplicación por parte de los y las docentes quedándose en un escrito de buenas intenciones más que un compendio de medidas educativas concretas para la aplicación del gender mainstreaming”.

## 2. INICIATIVA EN TLAXCALA PARA TRANSVERSALIZAR EL GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD

En México, la creación de diversos centros de investigación, programas o áreas encaminadas al estudio de las mujeres y del género han estimulado el interés en este sentido. De los 19 programas y 6 más que estaban en proceso de afianzamiento en el año 2000, en la actualidad, la mayoría cuenta con sólido prestigio académico (Cardaci, 2005; Cervantes, 2009).

El estado de Tlaxcala se encuentra ubicado en la región centro de México, la oferta educativa universitaria es diversa tanto en áreas tecnológicas, técnicas y de ciencias sociales. La Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx) se sitúa como una de las principales instituciones de educación superior públicas en este lugar, la de mayor trascendencia histórica y de alto impacto en materia educativa.

La UATx se fundó en el año 1976 y es hasta el año 2012 que oficializa una de las primeras estrategias tendentes a transversalizar la igualdad de género en la política universitaria, como respuesta a su participación en la *Reunión Nacional de Universidades Públicas: Caminos para la Equidad de Género en las Instituciones de Educación Superior* celebrada en el año 2009 en la Universidad Nacional Autónoma de



México (UNAM) (Flores & Carrasco & Espejel, 2014). De esta manera, la UATx comparte el pronunciamiento que se emitió en dicha reunión: “Las instituciones de educación superior están comprometidas a promover en sus reglas de operación internas, la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, así como a impulsarlas en la sociedad” ([www.uatx.com.mx](http://www.uatx.com.mx)).

La gestión administrativa vigente en ese año posicionó a la UATx como una IES de vanguardia en relación a la igualdad de género al fundar la Comisión Universitaria para la Igualdad de Género (CUIG) y el Programa Universitario para la Autorrealización y la Igualdad de Género (PUAIG). Ambas instancias han pretendido potenciarse como áreas de oportunidad para estimular acciones concretas para lograr la incorporación de las mujeres en este recinto universitario en múltiples áreas (docencia, investigación, formación, etcétera), según cita oficialmente esta institución:

“La Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx) le apuesta a una política de igualdad de género al interior de la institución, por ello desde marzo del año 2012 ha puesto en marcha el Programa Universitario para la Autorrealización y la Igualdad de Género, y la Comisión Universitaria para la Igualdad de Género, con la finalidad de generar acciones tendientes a impulsar la investigación y las actividades con perspectiva de género, en el marco de la autorrealización como cuarto eje sustantivo de la Institución” ([www.uatx.com.mx](http://www.uatx.com.mx)).

Sin embargo, el posicionamiento de estas instancias desafía ciertas limitaciones, entre las que se encuentran: a) la posición administrativa y financiera; b) los recursos humanos y profesionales; y c) la condición política y administrativa (la normatividad). En concreto, ausencia en el organigrama y falta de presupuestos y recursos financieros; número reducido de personal especializado para conducir actividades que encaucen la igualdad de género y adscripción politizada que conduce a nichos de poder jerárquico (Flores et al, 2014).

Para el año 2014, sólo había una enunciación normativa en el Código de Ética Institucional (2014)<sup>1</sup>, pero no es identificable una política de igualdad al interior de la

---

<sup>1</sup> Capítulo II. Deberes y Obligaciones de los miembros de la Comunidad Universitaria establece: Artículo 8º. Privilegiar la tolerancia, comunicación, respeto a la diversidad y a la equidad de género; como ejes fundamentales para garantizar una sana convivencia entre los universitarios y la sociedad en general.

Capítulo IV Disposiciones a cumplir por el personal docente, en su relación con los estudiantes de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

UATx, ninguna estrategia al respecto es declarada en el Plan Institucional vigente, ni uno sólo de los programas de estudio opera bajo principios de igualdad, los documentos y títulos profesionales mantienen un lenguaje sexista, entre otras. Bajo estas limitaciones, en el plano estructural universitario, se requieren estrategias más certeras para transversalizar el género, en este sentido, la práctica docente podría afianzarse como una alternativa.

### 3. ORIENTACIÓN METODOLÓGICA DEL ESTUDIO

La metodología adoptada en este trabajo se ubica en el plano de las vivencias, las cuales pueden ser flexibles y pueden referirse a lo ordinario y a lo reflexivo, mucho de la vida se encuentra reunido en expresiones, en la palabra, por tanto la proposición metodológica es de tipo cualitativa (Álvarez, 2004; Bruner, 1986). La técnica de la entrevista abierta -con un guion temático- concentró las narrativas de las participantes en la investigación, entendiéndolas como construcciones sociales que organizan y dan significado a la experiencia individual (Bruner, 1986).

Para recuperar los significados acerca del ser docente y las diferentes vías de ingreso a esta práctica se retoman las narrativas de tres profesoras de la FTSSyP de la UATx que relatan sus experiencias personales que han estimulado –o no– el interés por la cuestión de género, de tal forma que se permita una interpretación de la sociabilidad del género entre el profesorado (Parga, 2011), de esta forma se acentúa el encuentro de los estudios de género y la relación de “lo personal” con la práctica docente.

Para sistematizar los datos cualitativos se recurrió a la interpretación, reconociendo que ésta no escapa de la inter-subjetividad de quien se dedica a la labor de la investigación, pues éste también es sujeto construido según género, con cargas subjetivas provenientes de sus propias realidades y es casi imposible asegurar que no exista sesgo en el proceso de la interpretación (Martínez, 1999).

---

Artículo 32. Evitar prácticas discriminatorias hacia los estudiantes; no importando su sexo, origen étnico, preferencias sexuales, nivel socioeconómico, inclinaciones políticas o religiosas; garantizando con ello un trato digno en un marco de igualdad y equidad de género.

#### 4. EL ROSTRO DOCENTE PARTICIPANTE EN EL ESTUDIO<sup>2</sup>

Las entrevistadas estudiaron en la FTSSyP, las generaciones de egreso corresponden a los años 1985-1995. Lucía tiene 38 años de edad, Karla 44 y Eugenia 47. Sólo una es soltera y sin descendencia, las otras dos establecieron arreglos matrimoniales ajenos a la tradición patriarcal. En cuanto a formación inicial, dos se encuentran en la disciplina de trabajo social y la otra en sociología; con estudios de posgrado, dos con doctorado – sociología y desarrollo regional– y una con especialidad -sexología educativa. Lucía ha impartido los cursos de métodos clásicos de intervención de trabajo social, técnicas de comunicación social y sexualidad y trabajo social. Por su parte, Karla ha dado clase de trabajo social, promoción social, tanatología, salud pública y género, y trabajo social. En el caso de Eugenia ha sido responsable de las materias de teoría social, demografía, reflexión del mundo contemporáneo, y género y sociología. Estas tres mujeres son reconocidas en el ambiente universitario de la Facultad como feministas.

Las narrativas de las profesoras indican que la situación y el contexto familiar donde vivieron la infancia y la adolescencia sellaron sus intereses profesionales futuros, particularmente aquellos que refieren a las cuestiones de género:

Desde mi formación como niña y luego como adolescente ya traía un sesgo muy importante de género, mis abuelas quedaron viudas muy temprano y tuvieron que trabajar para sacar a sus hijos adelante, y mi mamá trabaja también (Karla).

La experiencia de Karla ubica el proceso de su autonomía económica en la tradición familiar del trabajo femenino, el ejemplo que le dan su madre y abuela como mujeres trabajadoras, independientes, con dinero propio, capaces de tomar decisiones y libres de experimentar relaciones violentas lo asume Karla para reconocer que nunca se planteó el asunto de quedarme en casa y de no trabajar. Según su opinión, los estilos femeninos que ella distingue en su madre y abuelas moldearon el propio, caracterizado por estar alejado de relaciones de dependencia, subordinación y control, perfil que seguramente le generó “conflictos” en su primera relación matrimonial:

Estuve casada, mi primer hijo lo tuve a los 24 años. Mi pareja desde un principio con la idea de ‘no trabajes’, pero yo tenía muy claro que tenía que hacerlo, para eso estudié. Nunca he tenido en mi mente ser ama de casa solamente, no me gusta porque es un trabajo súper desgastante, nunca se acaba y muy ingrato. Me divorcio, justamente por esa lucha de poder entre

---

<sup>2</sup> Los testimonios que se encuentran insertos en el texto cuentan con la aprobación y el permiso de las docentes. Hemos utilizado seudónimos para mantener el anonimato.

‘que si haces y entre que no haces’, él no me permitía hacer (Karla).

Agrega Karla que su experiencia y las ajenas son acogidas en la forma de educar a su hija, sin embargo, a veces distingue que predicar con los ejemplos no siempre es suficiente para transmitir generacionalmente relaciones de género menos discriminatorias para las mujeres, pues en ocasiones las consignas familiares que denotan estereotipos de género florecen en la cotidianidad:

Mi hija tiene muy claro que las mujeres tenemos derecho y que estamos en una lucha constante por defendernos, que a veces se gana, a veces se pierde, y hay que retroceder, no siempre hay que bajar la guardia. En una ocasión estábamos en una plática con su abuelita y mi hija dijo: ‘sí abuelita, ya sé que las mujeres tenemos que sufrir más’ ¿de dónde lo sacó? si se supone está formada como mujeres con otra idiosincrasia (Karla).

Por su parte, Eugenia proviene de un hogar donde las asignaciones de género son congruentes con el modelo de familia tradicional, en el cual ella se sitúa como cuestionadora a las normas, a los tratos y a las múltiples formas de violencia que experimenta:

porqué las mujeres tenemos que hacer lo mismo siempre y porqué los hombres no, porqué mis hermanos no se levantan a servir, porqué las mujeres tenemos que servirles y porqué mi papá tiene el salero enfrente y se lo pide a mi mamá para que se lo dé (Eugenia).

Esta manera de contradecir y rechazar “cuestiones que eran normales en casa”, la estigmatiza como una mujer rebelde, actitud que no la resguarda de casarse con un hombre violento a la edad de 20 años, con quien procrea tres hijos y como lo precisa “seguía con mis dudas”. La unión marital de Eugenia se sostiene en una relación de violencia y agresión que logra redimir parcial e injustamente:

[Cuando comienzo a estudiar] me siento terriblemente culpable, mis hijos iban en la secundaria, tenía broncas con mi marido porque iba a la escuela y es que ya trabajaba en la noche, me pasé al turno de noche para poder estudiar y hasta terminé la prepa abierta, porque cuando me casé dejé todo, todo se perdió y entro a la universidad y empiezan las broncas psicológicas sobre todo, pues en la casa nadie te ayuda, es tu bronca y te las arreglas como puedas. En la mañana llegaba a hacer la comida, a lavar uniformes, el quehacer, iba por mis hijos a la escuela y así anduve (Eugenia).

A pesar de los malestares emocionales, afectivos y de salud que le generaba trabajar y estudiar al mismo tiempo, sin contar con la colaboración de parte del marido o de sus hijos para realizar las actividades domésticas, Eugenia alcanza mejoras laborales y

salariales.

En el caso de Lucía, ella descende de una familia también conformada tradicionalmente, crece con un padre amoroso y una madre dedicada, su vida familiar transcurre armoniosamente, inicia en su etapa adulta una relación afectiva plena, con una pareja que desde su mirada es tradicional, pero solidario, y han buscado establecer un vínculo afectivo basado en el principio de la inclusión y el respeto:

En mi relación de pareja de repente comienzo a tomar este feminismo radical, sin embargo, me ayudó comprender la masculinidad porque mi pareja me lleva más años, tiene una formación muy tradicional, él se educó para cuidar a las mujeres, de repente me abría la puerta y yo volteaba y le decía: 'qué me estás queriendo decir que soy una inútil o qué' y él respondía: 'tranquila, es una atención'. La base de esta cuestión de ensayo y error, y de platicar y construir juntos una pareja incluyente (Lucía).

#### 4.1. Los primeros tropiezos en las formaciones

Eugenia narra que estudiando sociología, durante los primeros años de los noventa, decidió elegir el tema del trabajo extra doméstico para su tesis, con el propósito de documentar que la carga laboral de las mujeres iba más allá de las responsabilidades del hogar, ella fue la única que incorporó ciertos aportes del feminismo en la redacción de la tesis. En ese momento, según cuenta, tuvo de parte del profesorado comentarios que desvalorizaban este tipo de investigaciones, clasificadas como "feministas", además de que fue motivo para que tuviera que tolerar violencia verbal y hostigamiento en el aula, bajo argumentos de "así tenemos que ser":

Mi profesora que tenía doctorado me dijo: 'estás mal porque nosotras somos mujeres y ya nacimos con una carga hereditaria que ya así tenemos que ser, así nos obligamos a ser, ese es nuestro papel, estás loca si crees que las cosas van a cambiar y además no sé por qué les piden tanto a los hombres ustedes las feministas'. Esa maestra decía: 'yo tengo un alumno y no voy a decir quién es [pero volteaba a verme] que dice y que cree, que las mujeres alguna vez van a ser iguales que los hombres y no entiende que éste es un mundo de hombres y tenemos que entender y aprender a vivir en él' (Eugenia).

Es importante precisar que opiniones como la que precede no era exclusiva de las mujeres, Eugenia también contó que un profesor le insistió que "*el mundo era como era*", él le regaló un folleto con frases misóginas para explicarle que la humanidad tenía esa forma de pensar, además de predecir que tomar un camino distinto "*la metería en*

*problemas”.*

Esta situación fue muy similar a lo que ocurrió una década antes, según dijo Karla, quien también enfrentó un discurso del profesorado muy tradicional, aunque en este último caso a través de los cursos de economía política y marxismo como corrientes revolucionarias, ella pudo distinguir en ese momento no sólo la desigualdad de clases sino las desigualdades de género aunque sin fundamentos teóricos suficientes.

También ocurrieron otras coyunturas donde la posición ideológica del género entre las docentes comienza a forjarse. Uno de estos es el certamen “Señorita universitaria”, hoy día llamado “concurso de talentos”, caracterizado por colocar a las mujeres en escenarios públicos como objetos sexuales estereotipados y donde la belleza física es central. En uno de estos eventos concursó una de las entrevistadas a mediados de los años ochenta, ella argumentó las razones de haber participado en una actividad que coloca a la belleza como vía de ascenso en una sociedad que relativiza otros méritos y atributos femeninos:

Uno de los primeros eventos por los que protestamos fue señorita universitaria, el grupo decidió que se tenía que participar para decir que uno estaba en desacuerdo con ‘esas cosas’ porque colocaban a la mujer como objeto en el que solamente se observa su belleza física, en esa ocasión, por Trabajo Social yo gané y dije un discurso que se había preparado de manera colectiva diciendo todo esto que ya habíamos comentado, me descalificaron por andar diciendo cosas que no (Karla).

De la narrativa precedente podemos plantear dos suposiciones, por una parte, la conveniencia de adoptar espacios como la elección de señorita departamental – nombrada así en ese momento– para exponer públicamente la inconformidad ante este concurso que denigra a las mujeres, o por el otro, de negarse a concursar y encauzar energías desde otras aristas, tal como lo hizo la generación de Eugenia al exigir que se realizara un evento académico que desmitificara la participación de las mujeres en certámenes de belleza.

Para conmemorar el Día Internacional de las Mujeres, Eugenia organizó un ciclo de conferencias para abordar el tema de trata de mujeres con fines de explotación sexual y el aborto, ambas problemáticas controversiales socialmente y emblema de la lucha feminista. En generaciones anteriores, el impulso de actividades académicas a través de la organización de seminarios y mesas de discusión con temas feministas ya había tenido un gran eco en esta Facultad, sin embargo este tipo de eventos ha ocurrido de manera coyuntural y por iniciativa de grupos estudiantiles (principalmente mujeres), con lo que si este interés no emerge entre el estudiantado, el personal directivo o el

profesorado tampoco lo estimula (Flores & Zapata & Vázquez, 2001).

#### 4.2. El interés por la cuestión de género

El encuentro enfocado a los estudios de género por parte de las docentes vino asociado con un vínculo indirecto hacia el tema y sólo ocurrió en sus primeras formaciones en el caso de Eugenia. Ella narró que su inclinación por la temática de género surgió fuertemente vinculada a su propia experiencia de vida y a su necesidad de explicarse por qué la situación de discriminación hacia las mujeres ocurría, recibió las primeras instrucciones en el curso de teoría social con ciertas reticencias:

El profesor enseñaba con 'sus querer' así como que: 'el feminismo es tema de viejas chismosas, metiches, revoltosas, piden ser iguales si cada quien nacimos como nacimos, además son las consentidas, son las reinas', usaba un doble discurso, de ahí me empecé a inquietar en 'eso', entonces en el tercer semestre empecé a ir a congresos, a trabajar sobre género (Eugenia).

Por su parte Karla incursionó en los aprendizajes de género veinte años después de haber cursado su licenciatura, no incorporó la perspectiva de género en las reflexiones teóricas ni en las prácticas a pesar de desarrollar como tema de tesis en la licenciatura a la cuestión del gremio azucarero y los jornaleros agrícolas, al hacer su maestría dice tener cierto acercamiento pero es hasta el doctorado cuando se afianza:

Se presenta la oportunidad de estudiar el doctorado y entro con D'aubeterre y Marroni que trabajan el tema del género, y surgió el de la mortalidad materna, así empezó el interés. El doctorado fue realmente una carrera de preparación que no había tenido, ahí fue donde realmente le dieron forma a mi aprendizaje, no puedo decir que no haya aprendido en la licenciatura o en la maestría pero donde me formé en la disciplina de género, como estudiante y como todo es en el doctorado (Karla).

Lucía contó que estudiando su licenciatura cursó la materia de sexología, impartida por un médico con una visión técnica. Al ingresar ella como docente, logra estimular el contenido de la educación de la sexualidad como una función central de la práctica profesional del trabajo social sin considerar hasta ese momento que el género era un elemento central.

En concreto, las docentes han tenido un acercamiento en el plano formal sobre los estudios de género a través de ingresar a estudios doctorales, maestrías, especialidades, seminarios, talleres o participar en conferencias, sin embargo el trecho para asumirse

feminista es bastante amplio y en algunas ocasiones confuso y ambivalente:

No me considero feminista, me considero una persona incluyente de los géneros, soy más sensible a la masculinidad porque siento que un varón con masculinidad hegemónica sufre demasiado, me gusta hablar con las mujeres, pero las mujeres ya tenemos más trabajo [en la lucha por la reivindicación], y los hombres no. No me gusta tener una postura radical pues creo que perdiendo ellos, perdemos nosotras, por eso digo que soy incluyente (Lucía).

Esta profesora reconoció que el feminismo es una práctica militante reflexiva y no necesariamente una práctica de protesta, donde confluyen diversas expresiones y posturas (jerárquicas, opresoras, radicales y hombristas) que ejercen el poder y reproducen en muchas ocasiones el mismo modelo hegemónico masculino tradicional. Para Eugenia el conocimiento acerca del feminismo es también bastante impreciso:

En ese entonces tenía dudas sobre lo que era el feminismo y sobre lo que era el género, porque el feminismo nada más quería que se hablara de mujeres, y yo decía que teníamos que involucrar a hombres y mujeres (Eugenia).

En ambos casos, si bien las docentes niegan su aproximación a los principios feministas y rechazan actitudes del nombrado feminismo radical, del cual hay “que escaparse”, también es evidente que entre ellas persiste una formación no sólida respecto a lo qué es y lo qué no es la teoría y la práctica feminista. El desconocimiento de las proposiciones epistemológicas y filosóficas de los feminismos genera confusión, aversión y temor. Con estos pensamientos y aprendizajes las profesoras son replicadoras de conocimientos y ejemplos para generaciones venideras.

Además, la falta de habilitación en materia de género les impide contar con conocimientos certeros para actuar y enfrentar graves problemáticas y actos de violencia de género y sexismo, donde las estudiantes son protagonistas centrales, incluso las propias docentes, aun cuando gocen de posiciones jerárquicas y de privilegio.

En un curso, un maestro de la Facultad, decía ‘alguien que quiera participar, un voluntario’, había 5 maestros y 20 maestras, voltea y me dice ‘¿por qué no levanta la mano compañera?’ Le digo ‘porque dijo voluntario y yo soy voluntaria’ y empezó a burlarse, una maestra le dijo ‘es cierto’, tres maestras les dijimos y nos dijeron ‘no se pongan espesas’, y eso fue hace dos años, volteó a vernos y dijo ‘upss está bien’, y después lo decía pero con burla: ‘haber un voluntario o una voluntaria’ (Lucía).

Lucía relató que en defensa ante la omisión al femenino que valoriza la presencia de mujeres, le expuso al colega que el lenguaje incluyente es motor para la modificación de estereotipos. El uso sexista del lenguaje y utilizar al masculino como presunto



genérico invisibiliza y diluye la representación de las mujeres en el lenguaje y favorece su exclusión del derecho a ser representadas de forma pública (Mosconi, 2006).

### 4.3. La relación entre lo personal y lo profesional

Algunas circunstancias familiares pueden enunciarse como las vías a las que las docentes se afianzan en el tránsito hacia la igualdad: cuestionarse las prácticas rutinarias de la vida en familia, criarse en hogares donde las mujeres tienen posiciones empoderadas o vivir con padres amorosos, son aspectos que respaldan la autonomía económica que en edad adulta las docentes adquieren. Sin embargo, los choques entre las “prácticas personales y profesionales” están en continua disyuntiva:

No por supuesto que hay contradicciones, las mujeres en lo más recóndito tenemos guardados prejuicios, más allá de la razón. En mis épocas de crisis sale el asunto de la tradición de género. Tengo una hermana que ha tenido tres divorcios, es una mujer sin problemas para decir ya no me gusta eso y lo corto. En una ocasión que me exaspero y pensé ‘ella lo que necesita es una autoridad que la ponga en su lugar’, inmediatamente me corrijo y digo: ‘qué onda conmigo’. De repente, sí me encuentro con esos resbalones (Karla).

Darse la oportunidad de “cacharse” es decir de “agarrarse con las manos en la masa” “descubrirse”, “develarse en la contradicción” o de manera menos coloquial: “error o acción que desearíamos ocultar” representa una estrategia personal útil para confesar que estamos frente a una situación que reproduce un sistema hegemónico sexista y darnos cuenta si mostramos congruencia con la postura feminista o no. Otro traspie ocurre porque nosotras mismas somos renuentes a trabajar juntas, a enaltecer los logros de las otras y a vanagloriar sus potencialidades:

Los hombres se entienden mejor entre hombres porque se pueden hablar hasta con groserías y las mujeres no, las mujeres somos hipócritas, somos envidiosas, somos la peor enemiga de la mujer por eso nunca vamos a progresar, porque las mujeres somos así. Yo prefiero tener amigos hombres que amigas mujeres, hay un refrán que dice ‘mujeres juntas sólo difuntas’ porque siempre nos estamos peleando (Eugenia).

Esta postura aclara cuánto las mujeres llevamos auestas un sistema patriarcal. El dicho popular machista que cita Eugenia indica que las mujeres no pueden ser buenas amigas, porque son confabuladoras, chismosas y si se juntan, acaban discutiendo. Una de las acusaciones más importantes a la actuación de las mujeres (provenientes no sólo de ellas mismas, sino de los hombres) es el hecho de considerar que “las relaciones de

poder entre las mujeres son conflictivas, duras e incluso crueles y hay quienes afirman que no hay peor enemiga de una mujer que otra mujer” (Lagarde, 2003:1).

Marcela Lagarde (2003) señala que las mujeres hemos sido educadas bajo la ideología de la igualdad, la cual consiste en pensar que somos iguales a los hombres y en tanto incursionamos en “su mundo”, somos aceptadas sólo si reproducimos las necesidades, los intereses y la mirada de ellos sobre el mundo y sobre nosotras.

## 5. CONCLUSIONES

La consigna avalada en un contexto internacional para transversalizar la perspectiva de género en la Universidad no representa en sí misma, *per se* y *de facto* el único camino para promover y lograr la igualdad entre los géneros. El reto universitario tiene variados matices, que van más allá de desafíos estratégicos centrados en la cualificación profesional y en la estabilidad del personal en estos centros educativos. La Universidad como recinto formador, creador de conocimientos y poseedor de saber, tiene la obligación de generar espacios de interlocución entre quienes en ésta circulan, útiles para reflexionar sobre las implicaciones de las desigualdades de género que en ella emergen y se sostienen pero también se reproducen detrás de sus muros.

El feminismo como postura de crítica a la ciencia tradicional, distanciada de escuelas y herencias epistemológicas y metodológicas que se encuentran plagadas de sesgos androcéntricos y visión patriarcal enfrenta en las universidades el reto de aprehenderlo para practicarlo. Las aportaciones del feminismo en el mundo académico que condensan un denso bagaje teórico no logran aterrizar en una pista en donde las prácticas docentes se representan, ni entre sus agentes.

El quebranto de la reflexión crítica feminista sólo apuntala al debate escrito, en tanto que, el profesorado responsable de formar no alcanza a afianzarse a sus propuestas: el desconocimiento, la falta de herramientas analíticas, el ímpetu feminista universitario resiste nominal, enunciativa y programáticamente pero no ve la luz en el momento de enseñar en el aula y en sus contornos. Sin embargo, a pesar de que las voces de las docentes en este estudio indican la persistencia de una legitimación de modelos genéricos tradicionales es alentador saber que también se distinguen destellos discursivos que cuestionan y/o rechazan la cultura dominante y que bien modelados, con conocimientos firmes sobre la filosofía feminista, podrían conducir al cambio.

Es cierto, que la Universidad Autónoma de Tlaxcala debe superar posiciones funcionales y extremadamente nominales en que se han cimentado las iniciativas

recientes con la creación de la Comisión Universitaria para la Igualdad de Género y el Programa Universitario de Autorealización y Género, cuyas tareas están indicando lo inestable y endeble que en el plano estructural representan estas pretensiones para lograr transversalizar el género. Y más bien, se debe dirigir esfuerzos para estimular y permitir estrategias para el diseño de un plan de igualdad en la cultura universitaria tlaxcalteca capaz de resarcir las prácticas y los procedimientos administrativos/normativos que favorecen de forma desigual a hombres y mujeres.

Aunque también es necesario que quien ejercite la práctica docente mantenga un propio plan respecto a la igualdad de género. La práctica docente debe iniciar en la reeducación de quienes enseñan, en el aula y fuera de ésta. El auto reconocimiento de prácticas sexistas emprendidas por los distintos agentes universitarios y el establecimiento de relaciones basadas en el respeto a la diferencia son tan importantes como lo normativo/institucional. Por ello, la capacitación y la habilitación en materia de género hacia el profesorado deben adoptarse como mecanismo efectivo, continuo y permanente, los discursos de las docentes entrevistadas lo demandan. En este sentido, si el profesorado se diera la oportunidad de “cacharse” una que otra vez, la distancia entre la escritura, la retórica y la práctica podría angostarse y muy posiblemente se conseguiría una formación enmarcada en principios de igualdad, pero con respecto a la diferencia y tendente a que la transversalidad no sólo se personifique en un “atributo” de la Universidad y si se asuma cada vez más en un principio de vida humana que busca sobre todo eliminar la desigualdad entre hombres y mujeres basadas en el género.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Gayou Juan Luis (2004). *Cómo hacer Investigación Cualitativa. Fundamentos y metodología*. México, Buenos Aires, Barcelona: Paidós Educador.
- BALLARÍN, Domingo Pilar (2015). “Los códigos de género en la Universidad”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 68, pp. 19-38.
- BRUNER, Edward. M. (1986). “Ethnography as Narrative” en TURNER Witter Víctor & BRUNER Edward M. (Eds.) (1986) *The anthropology of experience*. USA: University of Illinois.
- CARDACI, Dora (2005). “¿Ausentes o Invisibles? Contenidos sobre las mujeres y los géneros en el currículo de licenciaturas de universidades mexicanas”. *Revista de Estudios de género. La Ventana*, (21), pp. 107-142.

- CERVANTES, Gutiérrez, Celia (2009). "Los estudios de la mujer y de género en México y las redes académicas de coordinación interinstitucional". *Estudios en género y desarrollo. Balance y propuestas. Cuadernos Solidarios*, (5), pp. 95-128.
- Código de Ética Institucional* (2014) Comisión de Legislación del Honorable Consejo Universitario, sesión 8 de Febrero de 2013. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- DONOSO, Vázquez Trinidad & VELASCO, Martínez Anna (2013). ¿Por qué una propuesta de formación en perspectiva de género en el ámbito universitario? *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado* (17), pp. 71-88.
- ESPINA, Gioconda & RAKOWSKI, Cathya (2006). "Institucionalización de la Lucha Feminista/Femenina en Venezuela: Solidaridad y Fragmentación, Oportunidades y Desafíos" en LEBON, Nathalie & MAIER, Elizabeth (Eds.). *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: LASA, UNIFEM, Siglo XXI.
- FLORES, Hernández Aurelia & CARRASCO, Lozano Elza Eugenia María & ESPEJEL, Rodríguez Adelina (2014). "La formación de la Comisión Universitaria para la Igualdad de Género (CUIG). Una experiencia de Transversalización". *Revista Ra Ximhai*, 10(7), pp. 23-36.
- FLORES, Hernández Aurelia. & VÁZQUEZ, García Verónica & ZAPATA, Martelo Emma. (2001). "Sociology with a Gender Perspective.? The Case of the Autonomous University of Tlaxcala" en ZAPATA, Martelo Emma & VÁZQUEZ, García Verónica & ALBERTI, Manzanares Pilar (Eds.) (2001). *Gender, Feminism and Higher Education.? An International Overview.?* México: The British Council MIAC, Colegio de Postgraduados y ANUIES.
- LAGARDE, Marcela (2003). "El feminismo y la mirada entre mujeres", *Seminario Internacional sobre Liderazgo y Dirección para Mujeres. Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. Valencia, España, Fondo Social Europeo, Programa EQUAL, Federación de Industrias del Metal de Valencia, FEMEVAL, Consulta mayo de 2015 en [http://pmayobre.webs.uvigo.es/colaboraciones.htm#lagarde\\_de\\_los\\_rios\\_marcela](http://pmayobre.webs.uvigo.es/colaboraciones.htm#lagarde_de_los_rios_marcela)
- MACEIRA, Ochoa Luz & ALVA, Mendoza. B. Raquel & RAYAS, Velasco Lucía (2007). *Género y sociedad. Elementos para el análisis de los procesos de institucionalización de la perspectiva de género: una guía*. México: Colegio de México, Serie de Investigaciones del PIEM.
- MARTÍNEZ, Salgado Carolina (1999). "Unexpected findings of a female team in Xochimilco, México". *Qualitative Health Research* (1), pp. 11-25.
- MAYA, Rodríguez Jesús Miguel & CASTILLO, Ochoa Emilia (2011). "Transversalidad de la perspectiva de género en la Universidad de Sonora: Normatividad y Percepción de los

alumnos sobre procesos de sensibilización e institucionalización. Una propuesta de innovación educativa". *Revista Jurídica*, 1(3-4), pp. 1-14.

MOSCONI, Nicole (2006). "La mixité: éducation à l'égalité?". *Les Temps Modernes*, (637-639), pp. 175-197.

PARGA, Lucila (2011). "Las rutas de inserción a la docencia en la educación secundaria: Una mirada de género". *Revista Latinoamericana de Inclusión Educativa*, 5(1), pp. 49-61.

RÍOS, Tobar Marcela. & GODOY, Catalán, Lorena & GUERRERO, Caviedes. Elizabeth. (2003). *¿Un nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en Chile posdictadura*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

SUÁREZ, Román Blanca & ZAPATA, Martelo Emma & AYALA, Carrillo Rosario & CÁRCAMO, Toalá Naima & MANJARREZ, Rosas Josefina (2011). *¿...Y las mujeres rurales? Avances y desafíos en las políticas públicas*. México: INDESOL, GIMTRAP.

TARRÉS, María Luisa (2006). "Nuevos nudos y desafíos en las prácticas feministas. Los institutos de las mujeres en México" en LEBON, Nathalie & MAIER, Elizabeth (Eds.). *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: LASA, UNIFEM, Siglo XXI.

*Universidad Autónoma de Tlaxcala*. Consulta agosto de 2015, en [www.uatx.com.mx](http://www.uatx.com.mx)

# **“LO INTERESANTE DEL FEMINISMO CUANDO FUE CREATIVO, ES QUE LAS SINGULARIDADES ERAN MUCHAS, MÁS QUE LAS UNIFORMIDADES”: ENTREVISTA A FINA BIRULÉS**

Florencia González Brizuela

Revista Oxímora

Fina Birulés es profesora de Filosofía de la Universidad de Barcelona y forma parte del Seminario de Filosofía y Género desde su fundación en 1990. Sus líneas de investigación se articulan en torno a dos núcleos, por una parte, la teoría feminista y el estudio de la producción filosófica femenina, con especial atención en la obra de Hannah Arendt y otras filosofas del siglo XX y, por otra, la Filosofía Contemporánea, y en particular, la Filosofía de la Historia. Es autora de numerosos artículos, obras y editora de volúmenes colectivos sobre el pensamiento de Hannah Arendt y otras pensadoras contemporáneas. Entre sus publicaciones más recientes se puede mencionar *Lectoras de Simone Weil* (editado junto con Rosa Ruis Gatell) (2013) "Hay una responsabilidad anterior a nuestra iniciativa? La responsabilidad política, entre autonomía y límite" (2014), "Lo dado y las responsabilidades éticas globales"(2014), *Más allá de la filosofía: Escritos sobre cultura, arte y literatura* (con Àngela Lorena Fuster) (2014) y *Entreactes. Entorn del pensament, la política i el feminisme* (2014, traducción en español, 2015).

En el séptimo número de nuestra revista dedicado a los *Retos y aportes feministas* nos parece oportuno conversar con Fina Birulés sobre algunos de los temas que ocupan al pensamiento feminista actual. Entre las tantas contribuciones del feminismo, tanto como teoría y movimiento social, destacamos el riguroso desarrollo de propuestas diversas y la heterogeneidad de las preocupaciones de pensadoras que han enriquecido el debate filosófico y político contemporáneo. La constante apuesta de las feministas por un pensar y actuar comprometido con la vida de las mujeres nos permite sumergirnos en un pensamiento complejo, paradójico y diverso que no nos deja indiferentes. Desde allí, desde nuestra apuesta por un pensar comprometido con la transformación social, nos introducimos en un diálogo que esperamos pueda promover la reflexión crítica y generar más preguntas para continuar abriendo espacios de libertad para las mujeres.

*En tu libro Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament, expliques que con la palabra entreactos quieres indicar que cualquier acto de reflexionar, de pensar, supone un momento de distancia de nuestro actuar en el mundo común. A lo largo del libro haces constante referencia al vínculo que existe entre la acción y el pensamiento. ¿Cómo piensas que se pueden conciliar estos dos momentos en los tiempos actuales donde la universidad parece haberse centrado solo en la obtención de resultados y en lo social existe una constante sensación de urgencia ante los terribles sucesos que ocurren diariamente en el mundo?*

En el libro intento seguir un poco el hilo de Hannah Arendt cuando tematiza la tensión entre el pensamiento y la acción. No se trata de que sean personas distintas las que se dedican al pensar y las que aman actuar, sino que se refiere a dimensiones, a momentos distintos, que pueden darse en la misma persona. Cuando estamos en un contexto en el que es urgente actuar, hay poco tiempo para pensar, recurrimos a pre-juicios; no hablo de prejuicio en el sentido negativo sino que me refiero a algo pensado antes. Si hay una emergencia hay que reaccionar, en cambio el pensar tiene que ver con retirarse un poco de la acción, pararse un momento, tomar una cierta distancia. Ahora bien, esto no quiere decir que cualquier tomar de decisiones, o al menos las políticas en el sentido general, no presupongan algún un tipo de pensamiento. Pero es un pensamiento que maneja ideas viejas, maneja prejuicios, insisto no en el sentido despectivo del término prejuicio.

En este sentido diría que a menudo tenemos la tentación de considerar que cuando sabemos qué pensar ya sabemos cómo actuar. Esto no tiene mucho sentido, dado que pensar y actuar son dimensiones distintas, de modo que con frecuencia quien apuesta por afirmar que al saber qué pensar ya sabemos cómo actuar, en realidad está haciendo una apuesta por el adoctrinamiento. Tenemos noticia de algunos grandes pensadores que, al abandonar su retiro y acercarse a la acción, a la política, han hecho opciones no son necesariamente buenas. Es decir que con frecuencia, son quienes actúan, los activistas y las activistas quienes abren espacios que luego nos dan qué pensar: ¿qué es lo que ha emergido?, ¿qué es lo que ha pasado?, ¿se trata de una repetición de lo antiguo o de un momento de novedad?. Como decía, no siempre quienes piensan son quienes mejores actúan, ni quienes mejor resisten a la barbarie. Hay muchos ejemplos de ello en la Europa del siglo XX.

Respecto a la universidad, pienso que es efectivamente una institución en la que suponemos que hay pensamiento, pero también hay pensamiento fuera de ella. Cualquier ser humano es capaz de pensar, otra cosa es que uno o una necesite un cierto entrenamiento para hacerse con modelos teóricos complejos como los de las ciencias, pero, insisto, todo el mundo puede acceder al pensar aunque, para algunas dimensiones del saber, se necesita un cierto entrenamiento, una cierta formación.

La universidad está en un momento muy complicado de transición o de cambio de modelo; en los últimos 100 años se había caracterizado, generalizando quizás demasiado, por ser una institución al mismo tiempo conservadora e innovadora; tenía como misión conservar el legado del pasado, las bibliotecas, los incunables, la historia, las lenguas muertas, que para nada “sirven” en la actualidad en el sentido utilitario del término. Junto con la dimensión de conservación o de conservadurismo, no necesariamente político, tenía al mismo tiempo una misión de abrir un espacio a la innovación. Yo diría que en este momento vivimos en una sociedad que está dispuesta a utilizar solo el criterio de la utilidad inmediata y que se caracteriza por considerar que todo lo que “ha sido” está ya caducado; así parece que se nos está diciendo que el pasado debe ser rápidamente consumido y que hay que volver a empezar. En este sentido, la universidad pierde una función muy importante y, si a eso se le suma el criterio actual de que la universidad debe estar sometida a la valoración de los mercados..., entonces la inmediatez, la falta de grosor del pasado y la voluntad de convertir a todo el alumnado en emprendedor (como si esto fuera un criterio de acceso al mundo laboral), hacen que esta institución esté pasando por un momento muy difícil.

En mi opinión una parte de todo eso está vinculada a las dinámicas emergidas de la última “crisis” que han significado y justificado un cambio de modelo en los servicios públicos a través de recortes. En el caso de la universidad, este cambio está relacionado también con la decisión que toma la Comisión Europea, y no solo seguramente, de hacer entrar en el juego de la competencia a las universidades, las públicas y las privadas. Especialmente las públicas con sus Rankings de Shanghái y todas las formas de medir la productividad con criterios cuantitativos. Esto tiene seguramente sus virtudes, pero tiene un contenido perverso muy fuerte. En nuestro país, el ejemplo de lo que pide la ANECA — la Agencia Nacional de Evaluación de los profesores y de los planes de estudio— es significativo. Si tienen que evaluar la investigación del profesorado, jamás piden el contenido de las publicaciones, solo la primera página, la última y el ISBN; todo lo demás no importa, es decir, la cuestión es meramente cuantitativa, cosa que tiene algo de nocivo. Esta dinámica explica también, a mi entender, las fusiones de facultades en las universidades, que en general no son por un tema de racionalización —igual en algún caso sí—, sino básicamente para poder sumar los índices de Departamentos y Facultades, de modo que la universidad en cuestión alcance un nivel más alto en los rankings. Se trata de gestos en los que los criterios académicos quedan totalmente fuera de la operación.

La universidad está pasando por un momento de cambio en el que no es fácil ubicarse, por una parte, porque colectivamente no ha habido una denuncia de tales “innovaciones” y, por otra, porque situarse fuera de ellas no es fácil. Es decir, ¿cómo se hace para seguir siendo profesor si no reúnes las condiciones para ser objeto de la evaluación cuantitativa? ¿Cómo llevar a cabo una crítica constructiva de todo ello



dentro de la universidad? A lo dicho hay que añadir las nuevas formas de contratación del profesorado universitario que dejan a los docentes jóvenes en la máxima situación de precariedad.

*¿Entonces cómo crees que se pueden afianzar estos vínculos entre la universidad y quienes actúan en lo inmediato, podríamos decir los y las activistas? ¿Cómo acortar esta brecha que existe?*

Acortar la brecha tiene que ver..., bueno..., como decíamos no es lo mismo actuar que conceptualizar. Pero si me parece que hay que tomar en serio que analizamos e incluso actuamos con el lenguaje. Es decir, que actuamos a veces con palabras, simplemente pronunciando determinadas palabras en contextos determinados. Pero también analizamos con el lenguaje. Ahí creo que la cercanía o la transición se puede dar siempre que la universidad, o desde la universidad, no se haga un discurso tan cerrado que sea absolutamente inaccesible. Pero “accesible” no es lo mismo que “fácil” porque comprender la realidad exige esfuerzo, si no queremos quedarnos con los lugares comunes. Algo puede ser difícil y accesible. Igual que aprender física cuántica es accesible si uno o una se forma debidamente.

Pero al mismo tiempo podríamos decir que los discursos que nos acercan a la acción política o a la comprensión de la realidad política, no son equiparables a la física cuántica. En ellas hay un modo de conceptualización que igual no es fácil pero, en este caso, el lenguaje usado en ellas es el ordinario o cotidiano. A mí lo que me parece es que a veces la acción se ve impelida a realizarse con urgencia, ¿qué hacemos contra la violencia de las mujeres? Rápido, rápido, que se nos muere la gente o la están asesinando. Por eso digo que hay que actuar con prejuicios, porque no puede una esperar hasta encontrar el lenguaje o las claves para acabar con la violencia contra las mujeres o con el racismo. Eso no puede ser, hay que intervenir y se interviene, no con un gran pensamiento, sino con el pensamiento viejo, con lo ya pensado. Esta cuestión de lo viejo es muy importante no solo porque en el ámbito de lo cotidiano, de la acción, lo usamos, sino porque sin un pasado, no sabemos qué significa interrumpir, innovar o conservar. Si alguien hereda un mundo viejo puede desear cambiarlo, si no nos encontramos en una especie de continuo movimiento, no hay donde romper, interrumpir.

Pero bueno, te decía que en la categorización de lo que nos permite pensar nuestro mundo, nuestras acciones, hay que tratar que el lenguaje que emerge de la reflexión, no sea absolutamente crítico, pero repito que no tiene por qué ser fácil.

*Y también al revés que puede aprender la universidad del actuar de los y las*

***activistas, que en general pasa así, ¿no?***

Hegel decía “la lechuza de Minerva alza vuelo al atardecer”, es decir, el pensar siempre llega tarde, ya ha finalizado la acción y entonces viene el pensar. De ahí se puede sacar la conclusión de que siempre comprendemos cuando es demasiado tarde para actuar. Esto lo dice con mucho sentido Arendt en un ensayo que se titula *Comprensión y Política* en el que empieza preguntándose si era necesario haber comprendido el totalitarismo para combatirlo. Su respuesta es “no”, porque estaríamos todos muertos. Es decir, llegaríamos demasiado tarde. Basta con unos cuantos prejuicios, para saber que “con esos no quiero estar”, para saber que es una suerte de dictadura, aunque *ex post facto* nos demos cuenta de que estos regímenes eran sin precedentes. No estoy muy segura de que sea así, pero hay una parte de la experiencia de la reflexión que va en esta dirección.

***Con lo que comentas, me viene a la cabeza el movimiento zapatista que tiene claro que la teorización va luego de la acción. Es decir, actuamos y luego reflexionamos con mayor profundidad sobre lo actuado y lo podemos cambiar si no nos gusta.***

En el ámbito de la política el peligro de aplicar modelos teóricos es que la realidad es muy tozuda y no siempre encaja. Entonces para hacerla encajar a veces se hacen barbaridades, cierto es que también se hacen sin teoría, pero bueno...

***Tomando las palabras de Françoise Collin apuntas que la actividad de pensar nos permite salir del círculo de lo ya trazado, para interesarnos por lo no dicho, por lo que todavía no es. Tras la experiencia de años de políticas de mujeres ¿crees que en la actualidad existe cierta institucionalización de algunos sectores del feminismo que hacer peligrar su potencial crítico?***

Se podría decir, ya que citas a Collin, que ella pensaba que el movimiento feminista de los años 70 había sido un movimiento insurreccional, fuertemente creativo, centrado en la acción, en el ahora y aquí. Al mismo tiempo este movimiento que había generado muchas revistas, formas nuevas de relación, películas, etc., poco a poco se debilitó, quizás por un cierto cansancio de las que estaban ahí actuando y en los años 90, empieza la institucionalización del feminismo — sea en la universidad, sea en las leyes, etc. — que siempre había sido un movimiento anti-institucional. La institucionalización tiene un aspecto positivo: de golpe en la universidad se habla de autoras, aunque sea en un apéndice, o en las leyes se incluyen normas que reconocen la diferencia de la vida de las mujeres con respecto

a la de los hombres, que protegen a las mujeres con respecto a sea la violencia y la discriminación. Incluso políticas públicas para promover formas de vida que cambien las condiciones de vida de las mujeres en países empobrecidos. Lo que pasa es que de la institucionalización se sigue, lo que decíamos antes, urgencias para encontrar inmediatamente soluciones a problemas que no las tienen fáciles. Es cierto que ante los asesinatos de mujeres algo debemos intentar hacer. Pero, las instituciones políticas no tienen ni se dan jamás el tiempo, en nuestra época al menos, como para intentar elaborar una política pública haya pasado por una cierta reflexión con respecto a algunos problemas; todo exige rapidez para “presentar resultados”, pero esto no tiene solo que ver con el ámbito de la política institucional sino también con la prensa, que, en sus páginas centrales, es actualmente la principal fuente de superficialidad y de intoxicación. Estamos en una especie de mundo en que todo es “de prisa”, y en el que todo caduca.

Yo soy muy crítica con ciertas formas de feminismo institucional, me parece que ciertos estudios sobre cuántas mujeres hay aquí o allá están muy bien una vez. Pero la persistencia de esto solo hace que el tema mujeres, aparezca solo aquí y quede reducido a unas cuantas actividades de la Comisión de Igualdad de la universidad, por ejemplo. O que se limite el discurso sobre la condición femenina, entiéndase esto como se entienda, a través del modelo de la victimización y que domine la idea que todo dolor es consecuencia de alguna injusticia. Pues no, la vida es un poco dura y hay cosas que no dependen de las injusticias. En este sentido me parece que es complicado pero también es cierto que hay un montón de gente joven que tiene ganas de hacer otras cosas y que va a determinar qué hacemos con la herencia de aquél feminismo insurreccional (que sabían que eran ellas quienes planteaban las cuestiones) y del que, de la insurrección, ha pasado a la institucionalización (que a menudo se ha considerado como responsable de la “cuestión de la mujer”).

Pienso que hay una parte importante de mujeres jóvenes que saben, y hombres también, que no basta con decir que el feminismo es un conjunto de gente que está ahí anquilosada, saben que se juegan algo en esto. Y, bueno, después normalmente pueden ser críticos con el feminismo institucional y a veces también con el no institucional. Porque en la institución hay de todo, a pesar de que, en términos generales lo que la institución lo que da a la sociedad tiene un carácter conservador, pero dentro de las instituciones hay gente que hace cosas diversas y que pueden ser de interés. Pienso que no hay que temer el anquilosamiento institucional, llegará alguien que verá y hará algo nuevo a partir, o en contra, de esto.

*Como que de la acción se van generando nuevos espacios...*

Pienso que sí. Estuve en Santiago de Compostela, dando una charla sobre Françoise Collin y, entre el público estaba una feminista gallega muy conocida, responsable de una revista que, en su momento, hace años, fue muy innovadora. Al comentar que Collin estaba muy preocupada por la separación de generaciones pero que, al mismo tiempo tenía consciencia de las palabras de René Char, según las cuales para que una herencia sea realmente grande no tiene que verse la mano del difunto, se enfadó porque debió pensar que la estaba llamando difunta. Pero no, eso tiene que ver con la idea de qué es un legado y que el legado lo administra quien lo hereda. Quiero decir tu puedes dejar un testamento, pero como dice el mismo René Char, la herencia la administra quien la recibe. No se puede calcular ni cuándo la va a administrar, ni si la va a rechazar o si la va a abrir dentro de cinco años para ahorrarse pagar los impuestos. Es decir, todo el mundo hereda algo y las mujeres, creo, hemos heredado muchas cosas de este feminismo insurreccional. Lo que pasa es que siempre se hereda un secreto que hay que descifrar. Quien ha dejado el legado no puede darte instrucciones. Hay algo en la transmisión que es del orden también de quien lo recibe y en qué momento puede sentir la necesidad de recurrir a la herencia.

Cuando estuve en Chile cerca de la universidad había unas pintadas, pregunté que eran y me dijeron que eran los estudiantes de secundaria. Me contaron que eran eslóganes de la época de la lucha contra Pinochet pero los jóvenes lo estaban usando para otra cosa. Mi colega chilena me decía que estos eslóganes habían desaparecido desde hacía tiempo y que, de golpe, reaparecían con el contenido que le daban los chicos de secundaria. En la transmisión, quizás hay que partir de la confianza en que lo se ha hecho posiblemente vale la pena, es importante, y no tratar de imponerlo a quienes vienen a continuación.

***Como lo que comentas en el libro, siguiendo a Arendt, de la acción como un gesto sin garantías.***

En *Espectros de Marx* Jacques Derrida habla del carácter “fantasmagórico” de las herencias. Se pregunta qué es la herencia y parte de la célebre la frase “un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo” del *Manifiesto Comunista* y también del espectro del padre de Hamlet de Shakespeare. El fantasma, el espectro, no encaja en el hamletiano “ser o no ser”: ni es, ni no es. No aparece necesariamente cuando se lo invocas y a lo mejor asedia. El mundo no está hecho sólo de lo que es y no es, está poblado de espectros, fantasmas. Es interesante esta idea de que puede que el fantasma –la herencia- se te aparezca cuando menos lo esperas; aparece sin que lo llames, aunque no todos los espectros son necesariamente buenos.

Pongamos el ejemplo de la obra de Virginia Woolf, a lo mejor no le has conferido la menor importancia y de repente empiezas a leer y aquello te sirve o no. Hace poco leí un libro de *Les faiseuses d'histories. Que font les femmes à la pensée* que reflexiona sobre lo que han hecho las mujeres que han desobedecido a Virginia Woolf. Esta escribió “no os unáis al cortejo de hombres cultos” y las autoras del libro, que tienen unos 70 años, todas han hecho carrera universitaria. Es muy interesante el libro, han desobedecido a Virginia Woolf y reflexionan sobre qué ha pasado y qué han hecho.

*Me hace pensar en que a veces estamos inmersas en lo inmediato y no reflexionamos sobre este legado...*

Yo puedo entender la urgencia de ciertas instituciones o asociaciones con una fuerte presencia de mujeres que estuvieron en los movimientos de los años 70 o 80 por conservar. Sin duda me parece fantástico e importante que se conserve o se generen archivos del legado del movimiento insurreccional, pero tratar de dar instrucciones a las generaciones siguientes sobre cómo gestionar este legado, me parece un gesto destinado al fracaso o una fantasía de omnipotencia. De hecho, las jóvenes ya se encontrarán con ello y verán qué hacen. En mi opinión, hay que partir de la consciencia de fragilidad de política — vinculada a que la acción es un gesto inaugural sin garantía — y esperar y confiar en la gente joven.

Es decir, por una parte, hay una especie de falta consciencia de que lo característico de la política es su fragilidad: puedes hacer un acto de intervención con la pretensión interrumpir dinámicas sociales, de generar libertad, pero, para nuestra sorpresa, el resultado puede ser tanto una repetición de lo que ya había o la creación de un nuevo espacio de libertad. Así, el trabajo de ordenar y transmitir el legado por parte de quienes participaron en el feminismo de la década de 1970 es importante, pero sería paradójico considerar urgente dejar indicaciones para que las nuevas generaciones sepan cómo actuar. En este punto, creo que es bueno traer a colación a Arendt, quien a pesar de su pesimismo, apuesta por la natalidad, siempre habrá alguien capaz de innovar, interrumpir una dinámica social, cultural.

*Hablabas hace un momento de la urgencia de intervenir contra la violencia de las mujeres. Creo que existe una tendencia desde el feminismo a recurrir al derecho penal como solución ante la continua violencia que sufren las mujeres. Sin embargo desde diversos sectores no solo se ha denunciado su escasa capacidad para poner fin a la violencia sino también el proceso de revictimización que sufren las mujeres que realizan denuncias. ¿Estas propuestas no recurren a caminos ya trazados?*

Creo que este tema es un tema muy difícil de analizar. Estoy de acuerdo contigo en que la modificación del código penal que se tenía que hacer ya se hizo hace muchos años, cuando se modificó en las leyes el hecho de que agredir a un hombre constituyera un delito y agredir a una mujer una falta. Cuando se introdujo este cambio, el código penal, en principio, era aplicable a todo el mundo por igual. Por tanto, creo que no hay que añadir más cosas, no sé si entiendo bien las leyes pero creo que no hay que añadir nada más. A lo mejor hace falta que quienes ejercen la justicia tengan un concepto distinto de lo que debe hacer una mujer. Pero eso no se cambia con leyes, se cambia con políticas en las que se atiende a algo más que la igualdad, es decir, a algo más que a las leyes. Políticas que tienen que ver con la libertad de los individuos, y estas políticas son muy difíciles, no se pueden articular con dos o tres indicaciones, ni consiguen efectos inmediatos, no son fáciles de planificar. Quiero decir, que si partimos de su caracterización mínima, la libertad es la capacidad de desplazarse física o simbólicamente, esto es, la posibilidad de no encontrarse donde a una la esperan, por poner un ejemplo un poco simple, la posibilidad de salir de casa. Es decir, la libertad entendida como la posibilidad de desplazarse, de singularizarse.

Por ejemplo, en relación a la violencia contra las mujeres muchas veces se afirma que si una mujer ha sido agredida por la noche es porque estaba donde no debía estar. Naturalmente si una mujer es inteligente sabe que tiene que tomar ciertas precauciones, el mundo no cambia porque una decida que debe cambiar. Pero la acusación es que eso no hubiera pasado si hubiera estado donde tenía que estar. Pienso que ante los actos de violencia contra las mujeres, la violencia racista, *igualdad*, leyes, por supuesto, pero debemos saber que son básicamente el resultado de quienes quieren coartar o impedir la *libertad* de otras u otros.

Por ejemplo, hace muchos años el tema de la violencia contra las mujeres en España se puso encima de la mesa cuando apareció un artículo que decía que la violencia contra las mujeres generaba más muertes que ETA y que, en cambio, el gobierno estaba invirtiendo en intentar liquidar a ETA o conseguir la paz. La comparación con ETA fue un golpe de efecto, posiblemente fue un gesto de visibilizar un problema que no era evidente para todo el mundo. Pero, de ahí a considerar que una forma de combatir esta lacra es básicamente que los medios de comunicación den cuenta de cada nueva agresión, con todo lo que significa de espectacularización y todos los discursos que acompañan a la misma, pues no. Como decía, las políticas de la libertad no son fáciles, requieren atención y apuestas creativas, porque tienen que ver con el modo que nos relacionamos con las otras y los otros. Judith Butler, cuando destaca el carácter performativo de las acciones y de las identidades de género, lo tiene bastante claro: hay ciertos gestos que producen

efectos, cambios en la política, pero en otros momentos o contextos, estos mismos gestos pueden fracasar o reforzar el discurso y las prácticas dominantes. En cualquier caso y si volvemos a cómo se procede en las políticas públicas, cabría decir que no toman en cuenta lo que acabo de decir; ante cada nuevo caso de agresión o de asesinato, tratan de aumentar el presupuesto, de cambiar las leyes o de insistir que hay que reforzar los valores de carácter cívico-democrático en las escuelas.

Podemos leer buena parte del feminismo de los 70 como una clara apuesta por la libertad de las mujeres, al hacer un gesto tan imaginativo y rupturista como el que ahora se denomina “separatismo”. El desencadenante de esta práctica y de este gesto de separación fue la vivencia de una incomodidad profunda y una creciente extrañeza hacia los lenguajes, las prácticas y los proyectos compartidos hasta entonces con los hombres y no la condición de discriminación injusta de las mujeres. Sus colegas, los de izquierda, se llevaron un susto de muerte, no supieron cómo reaccionar. Ellas eran sus amigas de izquierdas y de golpe se iban y no les dejaban entrar. Esa separación, que todo el mundo dice que es una separación histórica, fue un gesto monumental. No fueron tres, fueron pocas, claro, pero consiguieron hacerse visibles y además decidir que se iban de la política que se estaba haciendo desde la izquierda. Fue un éxodo y eso es, cuanto menos, una forma creativa de hacer otro tipo de política. Consiguieron muchas cosas. Que de golpe, temas como el aborto, el cuerpo, el deseo, se convirtieran en temas políticos era impensable antes de este feminismo. Eso tiene interés y seguro que se divirtieron mucho, porque cuando hay espacios creativos, en los que se actúa concertadamente, la gente tiene una experiencia que no tiene de otro modo.

*Pienso en el caso de la violencia contra las mujeres, varios colectivos de mujeres ante el hartazgo de tanta violencia comienzan a hacer hincapié en la autodefensa. Basta de ser víctimas debemos aprender a defendernos. Además de generar nuevos espacios de encuentro con otras mujeres.*

Esto hace años que funciona en pequeños grupos. A mí me parece bien pero, antes de defenderte, siempre es más prudente encontrar la forma de largarse. Me parece más prudente porque una puede acabar mal.

Pienso que, como decía, la cuestión de la violencia tiene que ver con cómo cambiar las formas de relación. Se ha pensado ilusamente que es desde la escuela donde se pueden transformar las formas de relación. En la escuela, los niños y las niñas pueden aprender de la maestra que todos somos iguales pero llegan a casa y ven otra cosa. O al revés, van a una escuela que le dicen que no somos iguales y en su casa resulta que tienen una relación igualitaria. Las criaturas aprenden pronto de qué va el mundo, en cuanto crecen, aprenden perfectamente de que género es la voz

del discurso, el lugar de enunciación del discurso.... Las niñas pasan a hablar en masculino, cosa que antes no hacían.

Se ha dicho que el patriarcado ha muerto o que está medio muerto, porque la mayoría de las mujeres ya no creemos que los hombres sean superiores. Pero, hay que ser consciente que una tradición como la patriarcal, una vez rota, puede ser mucho más peligrosa que cuando era vigente, como dice Arendt, a veces parece que el poder de las nociones y categorías desgastadas de la vieja tradición se vuelve más tiránico a medida que ésta pierde su fuerza vital.

Sobre la autodefensa, está bien dar una imagen de "¡cuidado conmigo!", pero no basta. Es más, considero recomendable que en el aprendizaje de la autodefensa te enseñen también a escapar de la agresión, cosa que ya hacen los maestros de taichí, karate más o menos serios. Pero, realmente el tema de la violencia contra las mujeres es un tema muy complicado. Basta pensar en la violencia planificada contra las mujeres en las últimas guerras. En esto, además, la prensa no perdona y despliega toda su capacidad de espectáculo y de repetición para transmitir que toda mujer tiene en primer lugar la identidad de posible víctima.

*Con relación a esto que comentas en un encuentro de mujeres celebrado en Túnez una de las ponentes decía que las relaciones internacionales, y la violencia contra las mujeres en los casos de guerra, se asientan en el patriarcado, los nacionalismos y el sistema neoliberal. ¿No crees que sin una crítica seria hacia el sistema neoliberal el pensamiento feminista se queda cojo?*

Feminismos hay muchos, feminismos conservadores, feminismos liberales. Hay feminismo de muchos tipos, incluso muy conservadores, que los hay y los había ya a principios del XX. Lo que me parece más importante es que los feminismos tienen que situarse ante los importantes cambios que se han dado en nuestras sociedades y ante el hecho de que las mujeres no hemos mejorado mucho en nuestra libertad. Ciertamente, hay muchas mujeres que ocupan lugares de enorme poder en estos momentos, podemos pensar en encuentros de alto nivel donde sólo hay mujeres, por ejemplo Merkel o Lagarde, igual que solo hay hombres en un Consejo de Administración. Ahí hay un cambio importante en el sentido que ciertas mujeres han cambiado su lugar, pueden ocupar lugares de mucho poder. Lo que pasa es que otras mujeres están en una condición de ausencia de libertad y en otras partes del mundo de ausencia de igualdad incluso.

Ciertas mujeres que tienen un enorme poder, pero el problema de criticar a estas mujeres por estar en lugares políticos desde los que se desarrollan las políticas neoliberales es que se acaba por decir: esta no es una mujer, es un hombre. No, no



perdón, somos un poco variadas, esto es una forma banal de decirlo. El feminismo, del mismo modo que hizo en los años 70, tiene que decidir quiénes son las mujeres, y “quiénes son” no significa que Merkel o Llargarde no sean mujeres. Al decir, “nosotras las mujeres”, algunas han tomado una decisión, no se trata de que representen a otras.

La fuerza nace de alguien que decide, no tanto representar a los negros o a las mujeres, sino decir «nosotras» las mujeres. No representamos ni a la mujer occidental, ni a no sé quién, nosotras decidimos denominarnos así y situar los problemas y los temas de los que queremos hablar en estos y aquellos términos. Esta decisión a veces genera mucho poder, poder político en el buen sentido de la palabra. Es decir, ciertos activismos tienen que ver con eso. Son unas pocas personas que dicen *nosotros* y consiguen innovar y convencer a la gente de que aquello es importante. Si una tiene que esperar a que todo el mundo esté convencido o se debe únicamente preguntar si representa a la mujer blanca, negra u homosexual se pasa el día intentando hacer clasificaciones, tratando de ver si están incluidas o no incluidas, y no hace nada más. La decisión de algunos o de algunas, la decisión colectiva, el gesto de decir pues nos reunimos no sabemos quiénes somos pero nos reunimos y ponemos los términos aquí. No sé si esto es así, pero podría serlo.

***Lo que comentas me hace recordar las críticas hacia el feminismo por no lograr representar la heterogeneidad de las mujeres...***

Creo que la pregunta por la representación no es la adecuada, no sirve. Sí que es cierto que hay feminismos que cuando hablan de la mujer o las mujeres quieren representar pero esto también es una fantasía de omnipotencia. Quiero decir, haz un gesto, actúa, habla y deja que alguien te diga que lo que dices no está bien, no pasa nada. Hay que dejarse interrumpir, y no simplemente decir vamos a hablar en nombre de todas y a las que no incluimos son nuestras enemigas o no son mujeres, qué aburrimiento por dios.

Esto se percibe también cuando nos damos cuenta de que el feminismo es el único movimiento político que tiene que hacerse cargo de todos los problemas de la humanidad. Si no es ecologista, se cuestiona por qué no lo es. Lo mismo si no es *gay friendly*. Pero no piden a los ecologistas que sean ni feministas ni *gay friendly*, se considera que su causa general es importantísima. Pero cuando la causa general es la de las mujeres, señores con bigotes también dicen soy una mujer y se cuestiona a continuación el feminismo por su falta de proyecto crítico con respecto a la ecología o al neoliberalismo. Esto es sintomático, dice algo del lugar que todavía tiene la reivindicación de las mujeres. Hoy nos vemos ante la tentación de decir, bueno, quizás ya no tenemos que hablar de mujeres, vamos a poner una x o una @ para

finalmente volver a hablar en masculino, si bien es cierto que hay grupos, que me gustan, que hablan en femenino. Pero me parece precipitada la tentación de la indiferencia de los sexos, dado que, entendamos como entendamos lo femenino o lo masculino, (y en este punto creo que cabe ser nominalista), el lugar que ocupan estos nombres o estos conceptos, es muy distinto, no da igual lo masculino que lo femenino. Que alguien pueda decir no me siento femenina, me parece fantástico, pero hoy lo femenino ocupa un lugar en la política, en el lenguaje, que sigue siendo incómodo. No solo es incómodo, sino que incluso en ámbitos innovadores y saludables en los que rigen los discursos *post, des, trans* una tiene que justificarse por seguir diciendo que es una mujer. Es lo mismo que ocurre en muchos contextos masculinos en los que todavía para estar en ellos, una tiene que estar agradecida de ser incluida como “hombre honoris causa”. Es decir, hay algo que se juega ahí, por ello apostar por la indiferencia de los sexos me parece precipitarse. Pienso que lo interesante del feminismo cuando fue creativo, es que las singularidades era muchas, más que las uniformidades.

La indiferencia de los sexos es una tentación pero no me parece que sea una vía fácilmente transitable. Creo que hay cosas que han cambiado mucho, no sólo a raíz de las políticas del movimiento LGBTQI, sino también las formas femeninas de reivindicación han cambiado, las más visibles son las de las mujeres barbudas o las *Femen*, que no dejan que escriban los otros sobre sus cuerpos sino que ya escriben ellas. Este tejido de nuevas formas de intervención es saludable, pero es sintomático que, cuando se pretende de nuevo la indiferencia, algunos grupos hablen en femenino. Quizás es un indicio, como decía, de que lo femenino y lo masculino no ocupan un lugar equiparable en los discursos. No se puede leer con la “x”, está bien, porque tenemos mayor consciencia, porque somos más *queer*, pero finalmente ¿cómo se lee? Se lee en masculino.

*Lo que se cuestiona es que al hablar de mujeres se sigue fijando esa categoría...*

Lo grave es que el lugar de enunciación es masculino. Quiero decir, hay algo importante que se juega en esto, en el lenguaje, en quién es el amo del discurso.

*A veces creo que los desarrollos teóricos de ciertas autoras o autores son muy sugerentes pero como que “van más allá” de la experiencia cotidiana que tenemos como mujeres. Por otro lado entiendo la paradoja que se atribuye a los ciertos feminismos por seguir utilizando categorías que en vez de destruirlas se refuerzan.*

Quienes pueden hablar sin paradojas son quienes se sienten en el centro, quienes esgrimen la coherencia como única virtud. Es decir, en el fondo, me parece que sólo haya que hablar de la mujer o las mujeres en el sentido de estar todo el día con este discurso. Pero sí que, como ya he dicho, no considero bueno precipitarnos a abandonarlo. Creo que hay una parte de la gente, yo misma cuando era joven, por ejemplo, que se siente alejada del feminismo. Yo consideraba que era como ellos, pero a partir del día que “caes del caballo”, en el sentido de cuando súbitamente te das cuenta, no puedes dejar de verlo en todas partes. Te das cuenta un día, por ejemplo, que estás en una reunión y que, cuando alguien dice que falta café o agua, todo el mundo te mira y tienes que ejercer una resistencia contra ti misma para no moverte. Esto es una tontería pero forma parte de las cosas de las que tenemos experiencia la mayoría de las mujeres. Sin embargo, con esto no quiero decir que los discursos sobre la igualdad, el género y el reconocimiento de las diferencias, no tengan que cambiar. No se trata de repetir ni de apelar siempre a la experiencia de los 70, intentarlo sería absurdo. Cada momento tiene sus problemas, prácticas y discursos. Pero, me da la impresión de que conviene encontrar formas de seguir persiguiendo la libertad de las mujeres o cuanto menos la mía, quiero decir la nuestra, la de quien sea. Quien no la quiera, no pasa nada. Una no tiene que ser feminista, como si se quiere quedar en su casa.

En este momento, el alejamiento con respecto a ciertos feminismos también tiene que ver con el tema de la violencia, en relación al cual los medios de comunicación están jugando un papel muy ambiguo. En algún momento estos medios habían sido un lugar crítico y hoy lo que hacen básicamente es repetir cuatro tópicos y sentir la voraz necesidad de acontecimientos nuevos cada día, sean del tipo que sean. Todo es una suerte de “te doy un micrófono ponte delante de la puerta”, como si ello diera más cualidades para saber o comprender las claves de qué es lo que está pasando. Al mismo tiempo generan noticias que se limitan a presentar a las mujeres sólo como posibles víctimas. No es sorprendente que algunas no deseen para ellas una identidad de víctimas.

*De ahí la reticencia de muchas mujeres a ser consideradas feministas o luchar como mujeres por la condición de víctimas en que se nos coloca. No sé si ello será generado por el propio discurso de ciertos feminismos, por los estudios a los que hacías referencia o por la prensa...*

Una de las cosas que es importante es que las mujeres no son tontas, algunas habrá, pero bueno hay tantas tontas como tontos o tontxs. Lo que quiero decir es que el feminismo, considerémosle ahora sólo en sus estándares porque como decía antes hay muchos feminismos, también ha transmitido a las mujeres una sola identidad, la

de herederas de un legado de víctimas, de exclusión. Es decir, parecería que aceptar ser una mujer, desde el punto de vista del feminismo, es consentir que te caigan encima todos los males de la historia. Es normal que una no lo quiera, que quiera quitarse esa mochila y diga algo como: “eso ya ocurrió, eso no tiene que ver conmigo”.

Por eso creo que es importante distinguir entre igualdad y libertad. La libertad tiene que ver con cómo nos relacionamos con nuestra herencia, una la puede rechazar, la otra se la puede gastar en tres días, otra conservarla y aumentarla. Es normal que no se quiera determinada herencia, porque es una herencia de victimización, de exclusión y ciertamente en ocasiones el propio feminismo ha contado esta historia.

*En la segunda parte del libro presentas pensadoras del siglo XX como una apuesta por recuperar la obra de las filósofas y hablas de una tradición femenina oculta. Sin embargo adviertes que mucha de sus reflexiones difícilmente puedan considerarse feministas. ¿Cómo crees que sus obras pueden ayudarnos en el presente ante los desafíos que se presentan a las feministas?*

Entre las filósofas que son tratadas en el libro, sólo dos eran feministas, el resto no. Pero, si nos tomamos un poco en serio el feminismo, quiero decir que si nos tomamos en serio la tarea de intentar repensar el mundo común, de considerar qué es la libertad política, de pensar la violencia de forma que no sea simplificadora, necesitamos muchos instrumentos. A mi modo de ver, la pregunta no ha de ser como una feminista lee a Hannah Arendt, que para nada era feminista, sino cómo el feminismo se ha beneficiado de la lectura de Arendt. Es decir, cómo se ha repensado la política a partir no ya de la pregunta por “¿quién ha de mandar sobre quién?”, sino de la consideración de la política como espacio de relación con diversas calidades de relación. Pero también si leemos a Simone Weil hay partes importantes de sus interrogantes que han marcado, por ejemplo, el feminismo de la diferencia italiano; quien no quiere simplificar necesita conceptualizaciones distintas que le interpelen, que interrumpan su discurso.

Aunque ellas no fueran feministas lo que interesa es cómo el feminismo se ha visto transformado por estas lecturas. En el caso de las dos que he citado se podía decir que su rehabilitación a partir de los años 90 del siglo XX es en buena parte obra de muchas pensadoras feministas.

Lo importante es que el feminismo o que una parte importante del feminismo sea capaz de buscar recursos para pensar la acción o la libertad. No es necesario que lo

busquen entre las feministas para darse la razón a sí mismas, sino encontrar desde donde repensar el propio discurso

*Ahora que hablas de Arendt quería preguntarte porque crees que hay pensadoras que trascienden el ámbito académico y que alcanzan cierta popularidad, como el caso de Hannah Arendt y la reciente película. ¿Por qué crees que ocurre esto?*

Esto es ahora pero hace 30 años a Arendt no la conocía prácticamente nadie. Quiero decir, que era difícil hallar quien se arriesgara a publicarla. Actualmente está en casi todas partes y la película de Margarethe von Trotta la ha puesto de moda. Es cierto que leída de una forma simple encaja en muchas de las preocupaciones actuales. El tema de la banalidad del mal, por ejemplo. Pero es cierto, que al tratar de pensar la especificidad de lo político y la fragilidad de la acción, Arendt nos ofrece recursos para pensar nuestro mundo. No tiene nada de extraño que la moda Arendt se afiance, ¿cuánto tiempo va a durar? Eso sí que no lo sé, porque una puede estar de moda - es muy femenino estar de moda -, pero pasar a la tradición o al canon este es otro tema.

*Una cosa es estar de moda y otra es convertirse en una referente o en un referente...*

Yo empecé con Arendt no sé en qué año, pero ahora entras "Arendt" en internet y te salen miles de referencias, de textos, de libros, es inabarcable. Ya pasará de moda supongo, la cuestión es si solo estará de moda. Sartre y Beauvoir estuvieron de moda, pasaron de moda. Ahora han rehabilitado a Sartre pero no a Beauvoir. Luisa Muraro me decía un día que yo hablaba del canon de las filósofas, "¿pero para qué quieres que entren en el canon? Es mejor ser ignorada que ser mal leída por estos energúmenos o energúmenas".

*Judith Butler por ejemplo...*

Estuve en un congreso de filosofía académica en el que diversas ponencias analizaban la obra de Butler y pensé que, por suerte esta pensadora no estaba presente... Congreso de filósofos, para ellos y ellas, la filosofía se escribe en alemán o en griego, es decir, idealismo alemán y Heidegger o, en griego, Aristóteles o Platón. Butler era sistemáticamente mostrada en estrecha relación con Aristóteles, pero la pretensión del pensamiento de Butler tiene que ver con algo más, si no con otra cosa. Era espectacular!! a mi lado estaba una conocida experta en Butler que me susurraba

algo así como: ¿ves en que convierten a alguien cuando la aceptan? Es la única a la que han aceptado pero entonces la vara de medir tiene que pasar por Aristóteles o Heidegger.

*En los estudios universitarios actuales si bien se incorporan estudios de género existe una tendencia a colocar a las pensadoras feministas como un anexo, es decir, se mencionan pero raramente sus propuestas son consideradas seriamente. Me da la sensación que incluso dentro del ámbito del feminismo académico suceden cuestiones similares con las críticas de autoras contra-hegemónicas; son mencionadas pero sus propuestas difícilmente son incorporadas ¿Cómo piensas que sería posible superar este límite?*

La verdad es que pienso que, como decía al principio, la universidad es esencialmente conservadora y ahora está perdiendo esta dimensión. En este caso, sería conservadora en el sentido peyorativo del término, conserva los lugares de enunciación que son los tradicionales. Por lo tanto la obra de las mujeres siempre parece ser un apéndice, ¿cómo cambiar esto? No creo que el cambio se dé sólo al incorporar asignaturas de género.

¿Cómo, pues? No lo sé, la transformación se puede dar por una casualidad o por una voluntad de tomar los lugares de la enunciación. Digo esto porque hay momentos en los que tomar los lugares de la enunciación solo se puede hacer con un cierto poder, no me refiero solo al poder establecido, sino con cierta capacidad de interrumpir. Pero creo que es muy importante porque para ser simplemente anexo, casi como decía la Muraro, para ser leídas así, mejor no entrar en el juego. Y al mismo tiempo se podría pensar que ciertas formas de feminismo mainstream están aceptando dejar como minoritario y en un apéndice las acciones y palabras de las mujeres presentes o pasadas.

Recuerdo un colega mío que había estado en un festival de filosofía en Italia donde todos los invitados son prestigiosos pensadores. Él estaba en una mesa junto con una distinguida periodista y filósofa del feminismo de la diferencia que no le había hecho el más mínimo caso. Estaba alucinado de encontrarse en una mesa de tres y que ella le ninguneara, que ostentosamente le hiciera saber que no le interesa lo que decía. Son gestos que puede hacer gente que tiene autoridad y que la asume, claro, se corre un riesgo, pero es la única forma de que se den cuenta, hasta cierto punto, de la prepotencia con la que ellos hablan. Pero, ¿cómo se hace?, no lo sé, quiero decir que se hacen muchas cosas u ocurren como por azar o por reiterados intentos.

¿Cómo funciona todo eso?, lo ignoro, ni creo que se pueda saber absolutamente, ya que incluso ciertas formas de lucha que pueden parecer razonables, de golpe, no funcionan o son contraproducentes. No lo sabemos nunca, por eso es tan importante no aceptar las grandes estrategias que supuestamente aseguran un mejoramiento en el futuro. Cuando tenía 30 años salió un artículo en *La Vanguardia* que decía que para llegar a la igualdad de las mujeres faltaban 500 años. Una amiga comentó: yo estoy aquí y ahora, la quiero ya. Recientemente han vuelto a hacer este cálculo y han dicho que faltan 200 años, los periódicos naturalmente se hacen eco repetidamente de tan interesante y profunda previsión, pero la cuestión es que estamos ahora y aquí. No es que lo queramos todo aquí, no todo, lo que queremos es vivir medianamente bien o libremente con otras personas, sea lo que sea lo que esto signifique, y tratar de dejar un mundo un poco más de libertad para quienes vengan a continuación. Si una espera a que llegue la igualdad, minusvalora sistemáticamente cuanto hacemos ahora, aunque quizás también deberíamos pedir explicaciones acerca de cómo en 30 años hemos avanzado 300 años.

Lo que me parece importante del ámbito de la política es que haya gente dedicada a causas muy diversas. Hay gente que se dedica en cuerpo y alma a salvar las ballenas; alguien pensará que eso no es importante comprado con la de problemas importantes que hay en el mundo. Pero si ellos o ellas no se ocupan, nadie lo hará. Un poquito aquí y un poquito allá, no es necesario tener una teoría global que priorice.

Es como los del colectivo LGTBI, colectivo abecedario -como los ha denominado con humor Isabel Franc-, que pueden periódicamente añadir una nueva letra, dado que desean visibilizar nuevas subjetividades. A pesar de que alguien puede pensar que los incluidos bajo la nueva letra, ya lo estaban en las anteriores, pero a lo mejor es importante para la gente que vive *ahora y aquí* y quiere introducirlo, y posiblemente llevan toda la razón. Yo soy más de apuestas parciales que de apuestas omniabarcadoras que reconozcan a toda la humanidad. Por decirlo, un poco en broma, entre un poquito de Preciado, un poquito de no sé quién más, vamos haciendo, modificando y ampliando los espacios donde vivir y actuar. Teóricas y activistas.

*Si a veces, ante la urgencia de lo que sucede en el mundo, pedimos todo o queremos que todo el mundo trate determinados temas. Pienso en los estudios de masculinidades, por ejemplo, que generan ciertos cuestionamientos.*

Siempre he considerado que pensamos en compañía, quiero decir que nos ayuda mucho que nos cuestionen seriamente lo que hacemos, nos sirve que alguien diga que las postcoloniales están en el margen, y la inversa...Es importante un mundo

donde la gente se interpele y eso nos hace avanzar un poco. Pero, por ejemplo, con el estudio de las masculinidades, a mí me parece que es insólito quienes se dedican a él, en muchos casos se limiten o bien a la masculinidad en el sentido de la homosexualidad o bien a los que dicen que no quieren la violencia contra las mujeres. ¿Perdón? Di algo de ti, habla de ti, de tu propia experiencia como experiencia particular, no vuelvas a colocarte en el lugar de la enunciación. “Doy por supuesto que no quieres pegar a nadie, pero, si estás hablando en el contexto de una reflexión sobre masculinidades, corre el riesgo de la particularidad”. Atrévete a decir algo sobre ti mismo, sobre qué es lo masculino. Lo particular no tiene que ver con el lugar desde el que se dice “los que reflexionamos sobre la masculinidad no queremos que se agreda a las mujeres”, es hipócrita, no me vale. En Italia hay un cierto debate en este sentido, de hablar en serio sobre las masculinidades, de hablar desde la particularidad, sobre qué sois los hombres, atreverse a decir que lo masculino no representa, a decir la experiencia en primera persona. Pero bueno de las masculinidades ya se ocupan ellos o, ¿ni siquiera de esto?

*Para cerrar, ¿Cuáles crees que son los retos que en la actualidad atraviesan los feminismos?*

Francamente no lo sé, pienso que se han perdido formas muy importantes de la libertad de las mujeres, no de la igualdad, aunque en algunos países también. Si bien, veo que hay grupos de gente joven que están haciendo cosas que me parecen muy interesantes como respuesta a algunos de los retos que plantea esta limitación de la libertad. Una de las cosas que me parecen más difíciles en este mundo globalizado es llegar a saber qué ocurre, dado que los medios de comunicación están controlados directamente por grandes empresas, que no pretenden opinar desde una perspectiva particular, no digo ya opinar críticamente, ni ofrecer información; pienso también que el lugar de la imagen en nuestro tiempo debe ser analizado. En este mundo globalizado los medios deciden sacar imágenes, una tras de otra, de las violaciones o de los secuestros de mujeres de no se sabe dónde, ¿cómo y cuándo intervenir en estos contextos tan difíciles de controlar? Quiero decir que en amplias zonas del planeta, por una parte, hay una desigualdad brutal social y económica y, por otra parte, tenemos una dificultad enorme para la denuncia de lo que ocurre, ya que rápidamente podemos vernos deglutidas por estos medios de comunicación y para que, a través de su exceso de luz, queden invisibilizadas las experiencias que queríamos hacer visibles.

Pienso que es difícil, pero como señalaba antes, los retos deben plantearse desde lugares de la cercanía. Quiero decir desde del aquí y ahora, desde la gente que dice, bueno, a mí me interesa plantear lo que está pasando en México, por las razones que



sean. Gestionar no desde la palabra Humanidad en mayúscula, porque a pesar de que somos globales, la humanidad se declina en plural y desde la fragilidad. Se trata, pues, de gestionar desde los grupos de personas y de personas concretas en relación a sus perplejidades, reivindicaciones, a su voluntad, si no todo deviene enormemente difícil y abstracto. De hecho, me parece que la gente joven lo está practicando, se sienten más allá de los grandes modelos del feminismo internacional o de los grandes modelos marxistas de la revolución mundial en todos los países. Este intervenir desde la cercanía me parece muy importante, porque en nuestro mundo globalizado, donde hay tantos problemas y amenazas, también es cierto que se da el fenómeno del contagio, lo que ocurre en una parte del mundo tiene repercusión en otras partes, no necesariamente cercanas geográficamente. Siempre podemos esperar que haya contagios positivos y no sólo aquellos que, a menudo, lamentamos.

## **RESEÑA**

### **JAPPE, ANSELM; MAISO, JORDI; ROJO, JOSE MANUEL. CRITICAR EL VALOR, SUPERAR EL CAPITALISMO. ENCLAVE DE LIBROS, MADRID, 2015.**

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona

Entre los meses de octubre de 2014 y junio de 2015 tuvo lugar en la librería Enclave de Madrid la realización de un seminario de teoría crítica del valor-trabajo. El programa del seminario se estructuró en diez sesiones mensuales donde fueron abordadas diversas temáticas vehiculadas en torno a un eje común: el análisis de la sociedad de la mercancía sustentado en la caracterización del capitalismo como una formación social fetichista. Las distintas lecturas para dar contenido a cada una de esas sesiones intentaron abarcar el variado espectro de autores ubicados en la corriente teórica comúnmente conocida como “crítica del valor” (*Wertkritik*) (Robert Kurz, Anselm Jappe, Roswitha Scholz, Norbert Trenkle, etc.) -junto al recurso a alguna de sus fuentes (Marx, Isaak Illich Rubin)- y a otros autores no específicamente encuadrados en ella, pero próximos en muchos de sus planteamientos (p. ej. Moishe Postone)<sup>1</sup>.

Paralelamente, el 11 de abril de 2015 el Grupo Surrealista de Madrid y la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) organizaron un encuentro-debate en la misma librería bajo el epígrafe “Criticar el valor, superar el capitalismo”. Son las intervenciones presentadas por Anselm Jappe (“Reforestar la imaginación”), Jordi

---

<sup>1</sup> El programa detallado de las sesiones del seminario, así como las lecturas de debate disponibles para su descarga, pueden consultarse en: <https://capitalycrisis.wordpress.com/>. Para una comparativa entre las concepciones de Robert Kurz, principal artífice de la consolidación teórica de la crítica del valor, y de Moishe Postone, véase el artículo de J. Maiso y E. Maura, “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 50, enero-junio de 2014, pp. 269-284, y también Silvia L. López, “Para una teoría crítica del presente: en conversación con Moishe Postone sobre las nuevas lecturas de Marx, la crisis y el antisemitismo”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 4, diciembre de 2012, pp. 383-384.

Maiso (“Desilusiones necesarias: a modo de presentación”) y Jose Manuel Rojo (“De la economía crítica a la crítica de la economía”) en el marco de aquel encuentro las que se publican en el libro que aquí reseñamos. Complementa el volumen la transcripción del debate generado posteriormente y otro texto suplementario de Jappe (“¿Libres para la liberación?”), con el que se da cierre a esta breve -apenas 96 páginas- pero compacta publicación, cuyo mérito más notorio consiste en haber condensado en tan limitado formato los contornos elementales del diagnóstico de esta joven corriente teórica, tal como se ha venido gestando desde los años ochenta del pasado siglo hasta nuestros días, sin caer por ello en burdos esquematismos o simplificaciones de manual.

La agudización de la crisis del capitalismo a la que estamos asistiendo -por lo menos de forma nítida desde el año 2008- ha favorecido la difusión internacional de los planteamientos de los teóricos del valor. Su clarividente análisis sobre las causas y consecuencias de la crisis del capitalismo, se asienta en el afán de ofrecer -escribe Jordi Maiso- “una explicación concreta e histórica de los procesos sociales a partir de las categorías que estructuran la vida social en el capitalismo” (pp. 28-29). Si bien la crítica del valor surge inicialmente en Alemania fuera de los ambientes académicos, decide abstenerse por buenos motivos de brindar hipotéticos modelos de estrategia o actuación políticas, abogando por salvaguardar en todo momento la autonomía de la teoría crítica respecto a la praxis “movimentista”.

Cabe insistir en el hecho de que el revulsivo teórico que supone la aportación de los críticos del valor a la comprensión de la dinámica evolutiva del capitalismo debe mucho a la lucidez y pertinencia de sus diagnósticos. Existe cierta unanimidad en su seno al considerar que la economía capitalista, despegada de las demás esferas de la vida social, que languidecen a su suerte plenamente subordinadas a la lógica y los designios del fetichismo de la mercancía, habría seguido una vorágine desenfrenada, cual “sujeto automático”, motivada por un continuo proceso de “autovalorización y autocrecimiento” (J. M. Rojo, p. 34). Los primeros síntomas del colapso de esta dinámica, generados por la drástica disminución de la capacidad de valorización del capital, se intentaron solventar ya desde los años setenta del pasado siglo con el recurso masivo a la financiarización de la economía, esto es, a la creación de dinero ficticio y a un modelo de crecimiento centrado en gran medida en la concesión de crédito. A estas alturas, resulta evidente que el recurso a esta gran “simulación”, con el fin de insuflar algo de vitalidad a la moribunda esfera económica, solo ha servido para alargar la agonía de un sistema en fase terminal.

Que el proceso de modernización capitalista está abocado a una crisis final no es una profecía milenarista carente de fundamento. Los indicios que vendrían a corroborar el diagnóstico de que el capitalismo entró hace tiempo en una dinámica autodestructiva de no-retorno, en una fase irresoluble de declive o

“descomposición”<sup>2</sup>, se hicieron visibles en los inicios de la década de los años setenta. Entonces la lógica funcional del capitalismo colisionó con sus límites internos y externos. Los tres niveles de la crisis (económica, ecológica y energética) salieron simultáneamente a la luz precisamente en ese período (A. Jappe, p. 54). La crisis económica coincide con el colapso del valor, es decir, con la incapacidad de la economía para continuar generando valor con la producción de mercancías. El ahorro de trabajo humano que supuso la inclusión de sistemas informáticos y de la microelectrónica en el aparato productivo, sentó las bases de esta crisis de valorización del capital. La sustitución del trabajo humano por la tecnología, como requisito cuasi-indispensable para no quedar en una posición rezagada dentro del marco de la lógica competencial existente entre productores, condujo paulatinamente a una reducción de las posibilidades de seguir incrementando el valor, pues únicamente el trabajo humano es capaz de otorgar valor a las mercancías (A. Jappe, p. 76)<sup>3</sup>. Otro corolario previsible de este proceso autosacrificial, se pone de manifiesto en el hecho de que grandes masas de la población mundial no son en la actualidad explotadas de un modo directo como lo era el antiguo proletariado, porque ni siquiera pueden ser empleadas, devienen así población “inútil” o “superflua” desde el punto de vista de la economía mercantil. De ahí la conveniencia de repensar el imaginario asociado tradicionalmente a la categoría de “explotación”, reactualizándolo a las condiciones contextuales de nuestro presente.

Teniendo en cuenta que la motivación última que impulsa el funcionamiento del capitalismo consiste en la transformación de una “cantidad inicial de valor en una cantidad mayor” (A. Jappe, p. 48), la prescindencia del trabajo vivo en favor de las máquinas ha minado por doquier los cimientos que sostienen la economía capitalista. Incluso los economistas burgueses, sin poder precisar en realidad los verdaderos motivos ni todas las implicaciones que dicho escenario comporta, reconocen con holgado consenso que la economía se halla en una fase de “estancamiento secular” (Lawrence Summers), sin crecer y con escasas o nulas expectativas de que pueda hacerlo en un futuro (J. M. Rojo, p. 35). Por lo demás, tarde o temprano el crecimiento incontrolable de la economía tenía que toparse también con sus límites externos. Cuando apenas empezaba a avistarse la crisis ecológica, en 1972 el Club de Roma elaboró un informe sobre “Los límites del

---

<sup>2</sup> Véase el compendio de artículos de Jappe reunidos en su obra *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011.

<sup>3</sup> Dos procesos anejos al capitalismo, cuya comprensión no debe ser subestimada para comprender adecuadamente el *quid* de la crítica del valor, son: 1) a través de qué mecanismos el lado abstracto del trabajo se impone en el capitalismo a su lado concreto y 2) por qué solo el trabajo humano tiene la capacidad de producir “valor”. Como es obvio, no podemos detenernos a desglosar estos dos fenómenos con el detalle que merecería. Remito al lector interesado a las páginas 46-47, 52-54 y 63-65 del libro que nos ocupa.

crecimiento". La llamada crisis del petróleo también hizo patente que en lo sucesivo el acceso a los recursos energéticos necesarios para mantener el dinamismo del capital a flote iba a encontrarse con más obstáculos que antaño.

Nótese que el capitalismo se ha abocado a una situación de crisis sin contribución alguna de sus tradicionales oponentes históricos -la "izquierda"- que en no pocas ocasiones lo han incluso reforzado en sus fundamentos. Tanto es así, que la crítica del valor pone en duda toda pretensión -pasada, presente o futura- de combatir la formación social capitalista mediante propuestas que no supongan una ruptura explícita con las categorías fetichistas que la estructuran. La coherencia de su crítica toma a menudo la forma de una crítica de la incoherencia. Traduce así, otorgándole contenido en términos concretos, el axioma teórico según el cual no puede lucharse contra la alienación bajo formas alienadas. El valor, el trabajo abstracto, el dinero y la mercancía son las categorías -históricas- que determinan y constituyen las formas de objetividad (fetichista) y subjetividad (narcisista) en el capitalismo. Lo específico del modo de dominación capitalista no reside, al menos no exclusiva ni principalmente, en la propiedad privada de los medios de producción o en la extracción de plusvalía durante el proceso de trabajo, tampoco en el dominio impuesto por una determinada clase social o una desalmada élite de financieros especuladores, radica más bien, como sostiene oportunamente Jordi Maiso en su texto, en el dominio que imprime al todo social este marco categorial que coloniza nuestras formas de existencia y nos configura como sujetos (p. 30).

Sirviéndose de la lucha de clases como instrumento de emancipación, el movimiento obrero clásico, estuviera o no enmarcada su acción en la estructura de partidos o sindicatos, priorizó por lo general aquellas estrategias encaminadas a la obtención de la propiedad colectiva o estatal de los medios de producción y/o a un reparto más equitativo de la riqueza. En este sentido, siguiendo algunos de los razonamientos del propio Jappe, Jose Manuel Rojo constata cómo la tecnofilia y la confianza acrítica depositada en el desarrollo de las fuerzas productivas, junto al no cuestionamiento de las formas de producción fordista-taylorista, estuvo incorporado indistintamente en el corpus teórico de figuras en apariencia tan dispares como Lenin, Gramsci, o Diego Abad de Santillán, así como, en general, en las diversas corrientes del movimiento obrero en las que se encuadraban sus respectivas aportaciones (comunismo, anarcosindicalismo). En palabras de Jappe, la mayoría de teóricos estuvieron presos en el "horizonte de la producción de valor" (p. 50). De este modo, el dominio del trabajo abstracto no era puesto en cuestión y, en lo esencial, las luchas "no rebasaban la inmanencia del sistema capitalista" (p. 49).

Actualizando de modo encomiable la "crítica de la crítica" a las aportaciones contemporáneas en curso, esta nueva corriente teórica no vacila a la hora de confrontarse con el análisis marxista tradicional, con el neo-operaísmo italiano o con

el renovado insurreccionalismo en la estela del Comité Invisible. Por lo demás, advierten reiteradamente acerca de los peligros asociados al surgimiento de nuevas formas de populismo y rechazan, a su vez, toda ilusión politicista. No olvidan tampoco desenmascarar las vanas esperanzas depositadas en el “progreso tecnológico”, especialmente la confianza de nuevo cuño en el pretendido potencial emancipatorio de las nuevas tecnologías. Luego de ciertas vacilaciones iniciales, los críticos del valor han tomado plena conciencia de que la crítica de la sociedad capitalista es indisociable de la crítica de la ciencia y de la técnica modernas. Como se encargó de mostrar fehacientemente Jean-Marc Mandosio en su obra *En el caldero de lo negativo* (2003), la fe en la posibilidad de un nuevo empleo de la tecnología y del industrialismo, orientado a fines emancipatorios, fue incluso secundada por los situacionistas. Distanciarse del programa utópico de una redirección en su uso, a partir del dictamen, ciertamente correcto, de que la técnica no es neutral, tampoco debería traducirse, sin embargo, -a riesgo de incorporar planteamientos cercanos al del segundo Heidegger o a otros autores conservadores de la *Kulturkritik*- en una concepción de la técnica como potencia en sí misma, sin tener en cuenta las fuerzas sociales, económicas y políticas que determinan en sumo grado su función y su uso. Es preciso que la crítica del valor profile con mayor esmero los contornos de su crítica a la tecnología, mostrando siempre que sea preciso sus credenciales frente a otras aportaciones, ya se trate de Heidegger, Hans Jonas, los decrecentistas o los anti-industrialistas<sup>4</sup>.

Frente a la tentación de achacar a los críticos del valor una certificación teórica de la crisis sin líneas de fuga, conviene aclarar que las categorías que rigen la vida social en el capitalismo (valor, trabajo abstracto, dinero y mercancía) no determinan la existencia de un modo absoluto. De ser así, la crítica del valor bien podría sucumbir al pesimismo derrotista o abogar por el cultivo del propio jardín. Aunque la

---

<sup>4</sup> En su exposición acerca de la singularidad de la crítica del valor de Jappe, Jordi Maiso destaca que el autor alemán ha entablado, en efecto, fructíferas discusiones con otras corrientes como el decrecimiento (p. ej. con Serge Latouche). Sin duda en este punto, da muestras de una mayor predisposición al diálogo que René Riesel y Jaime Semprún, los cuales optan por la crítica despiadada a las ideas de Latouche (*Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011, pp. 94-104). Un resumen de la postura de Jappe sobre el decrecimiento se encuentra en la entrevista publicada por El Viejo Topo en su “dossier decrecimiento”, nº 258-259, 2009, pp. 51-52. Por otra parte, retomando una sugerencia que se le formula a Jappe en el debate, la crítica del valor no solo tendría que aclarar su posible deuda con las corrientes bordiguistas (en especial con Jacques Camatte o Gilles Dauvé), por lo demás enzarzadas desde hace años en interminables discusiones de capilla y, por lo menos su tendencia francesa, pululando en torno a *La Vieille Taupe* y a la controvertida figura de su fundador Pierre Guillaume, sino que resultaría a todas luces pertinente que ahondara también en aquellos paralelismos y desavenencias con la tradición del llamado “*open-marxism*” (Werner Bonefeld, John Holloway, etc.)

ruptura con la formas de socialización capitalista sea una tarea compleja, el acceso al “Pasaje al Noroeste de la geografía de la verdadera vida” (Debord) permanece abierto. Históricamente, su vislumbramiento no ha sido patrimonio de aquellos que han perpetuado el culto al trabajo -abstracto- sin trascender los parámetros de la sociedad mercantil, sino, como dice Jappe, de la tradición poética francesa desde Baudelaire (p. 51), baste pensar en el dadaísmo, el surrealismo o los situacionistas. A día hoy, el principal escollo para una quiebra de tal calibre, animada por el potencial subversivo de la imaginación, la alegría o el placer auténticamente vividos, es la “crisis de la forma-sujeto”, “de la constitución psíquica de los sujetos capitalistas”, que adquiere las tonalidades de una “regresión antropológica” a gran escala, caracterizada por un aumento galopante del narcicismo que coarta el desarrollo hacia nuevas formas de cooperación social (A. Jappe, p. 55). Por eso Jappe lleva a cabo un particular maridaje entre crítica del valor y metapsicología freudiana (J. Maiso, p. 31). Indagar en qué medida puede restablecerse esta subjetividad, y determinar los procesos que la dañan<sup>5</sup>, junto a la dilucidación de los mecanismos de entrelazamiento con los tres niveles restantes de la crisis (económica, ecológica y energética), es sin duda uno de los mayores retos a los que debe dar respuesta la crítica del valor.

---

<sup>5</sup> En espera de que vea la luz el nuevo libro en el que está trabajando actualmente Jappe, *Las aventuras del sujeto moderno* (véase al respecto A. Hemmens, “We gotta get out of this place. Interview with Anselm Jappe”, <http://www.brooklynrail.org/2015/09/field-notes/anselm-jappe-with-alastair-hemmens>), da la impresión de que hasta ahora el autor alemán se ha conformado con apuntar esta crisis de la subjetividad, detectando con acierto sus manifestaciones superficiales, pero sin profundizar suficientemente en sus causas. Recurrir con la rigurosidad que requiere a los estudios psicoanalíticos del *Institut für Sozialforschung*, principalmente a la obra de Adorno, incluso al malogrado freudomarxismo, podría contrarrestar sin duda esta apreciación. En esa dirección, véase, por ejemplo, J. Maiso, “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, diciembre de 2015, pp. 132-150.

## **RESEÑA**

### **GOICOECHEA GAONA, MARÍA ÁNGELES; FERNÁNDEZ GUERRERO, OLAYA; MARÍA JOSÉ CLAVO SEBASTIÁN; Y ÁLVAREZ TERÁN, REMEDIOS. *CHICAS QUE ENTIENDEN. IN-VISIBILIDAD LESBIANA*. EGALES, BARCELONA-MADRID, 2015.**

Aleix Romero

Instituto de Estudios Riojanos

Un vacío. Las cuatro autoras del libro –María Ángeles Goicoechea, Olaya Fernández Guerrero, María José Clavo y Remedios Álvarez Terán– pertenecen al Grupo de Investigación de Igualdad y Género de la Universidad de La Rioja, que colabora en la organización de las *Jornadas de educación en diversidad afectivo-sexual y de género* que, desde hace cinco años, vienen celebrándose en dicho centro. A raíz de la coordinación de las mismas, constataron una escasez de estudios, dentro del campo de la homosexualidad, sobre las mujeres lesbianas y la lesbofobia; carencia que pretenden subsanar con la publicación de este libro, centrado además en una comunidad autónoma como La Rioja, donde las posibilidades de unirse a un colectivo que las agrupe, o de disfrutar de lugares de ocio compartidos, son prácticamente inexistentes<sup>1</sup>.

Tratando de dar visibilidad a estas mujeres lesbianas riojanas –en la idea, también, de que sufren los mismos obstáculos que aparecen en otras regiones–, el texto desarrolla un análisis sobre las barreras que impiden la normalización de orientaciones sexuales diferentes a la hegemónica. Pero no solo eso. Las autoras presentan una serie de propuestas con las que superar las dificultades que implica la lesbofobia. Y es precisamente en este bloque propositivo donde la obra traspasa el interés académico de describir un problema para plantear puntos con los que modificar la realidad, una realidad subyugante y cercenadora.

---

<sup>1</sup> Frente a otros territorios cercanos como por ejemplo el País Vasco o Navarra, donde el asociacionismo reivindicativo gay y lesbiano comenzó a florecer en los tiempos de la transición, manteniéndose con gran dinamismo hasta nuestros días. López Romo, Raúl (2008): *Del gueto a la calle. El movimiento gay y lesbiano en el País Vasco y Navarra, 1975-1983*. Donostia: Tercera Prensa.



Pero vayamos paso a paso. El libro está estructurado en varios bloques que evidencian su carácter multidisciplinar. Aparte del apartado introductorio, hay un espacio dedicado al marco conceptual, a las palabras o *etiquetas* que delimitan y constriñen la homosexualidad femenina, recorriendo principalmente –pero no de manera exclusiva– el pensamiento de diferentes autoras feministas con la intención de dar un enfoque distinto al habitual, muy centrado en la masculinidad. Se habla de sexo, género, orientación sexual y, por supuesto, de qué es ser lesbiana, aunque tan importante como analizar la identidad lesbiana –siempre influida, como cualquier clasificación, por los convencionalismos– es comprender cómo la heterosexualidad es convertida históricamente por el patriarcado en una imposición social, cultural, legal, religiosa e incluso médica, conformando así la conocida como heteronormatividad. La lectura de este recorrido se realiza, entre otras fuentes, de la mano de feministas lesbianas como Gayle Rubin, Beatriz Gimeno, Monique Wittig, Sheila Jeffrey o Luce Irigaray, auténticas pioneras en este campo de estudios.

A continuación se hace un repaso a la visibilidad lesbiana de ayer y de hoy, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, comprobándose que la homosexualidad no siempre recibió el mismo trato, pese a estar hablando de sociedades patriarcales. La moral cristiana, heredera de la visión sexual esencialmente reproductora que los romanos asignaron a las mujeres, invisibilizó tales prácticas, que quedaron reducidas a un ámbito secreto, a resguardo de una legislación homofóbica. Así proseguiría hasta mediados del siglo XX, cuando la aparición de obras tan destacadas como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) y especialmente el derrumbamiento del imperativo procreador, que impulsaría en los años sesenta y setenta un renacer de la liberación sexual, detonante de motines como el de Stonewall (1969) y la visibilización de la comunidad homosexual estadounidense<sup>2</sup>, marcó el inicio de un nuevo ciclo. En este contexto se encuadran las dieciséis entrevistas realizadas a mujeres lesbianas riojanas, marcadas muchas de ellas por las dificultades en poder visibilizar su opción sexual en una región donde, como subraya una de las entrevistadas, “no hay ambiente”. De ahí que, en un epígrafe final, las autoras se planteen si La Rioja –compuesto de municipios rurales y pequeños– es un territorio propicio para “salir del armario”.

El último capítulo contiene unas interesantes propuestas, orientadas tanto a la resistencia –frente a las deficiencias sociales constatadas– como a la educación. En unas se hace hincapié en la construcción de comunidades de mujeres que cuestionen una representación basada exclusivamente en parámetros masculinos, así como la configuración de una agenda política donde ir estableciendo objetivos y metas; en las otras se insiste en presentar modelos educativos que muestren roles

---

<sup>2</sup> Harris, Marvin (2009): *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*. Madrid: Alianza Editorial.

diferentes de los tradicionales y posibiliten la erradicación de la homofobia y la lesbofobia en la sociedad.

En suma, estamos ante un libro muy sugerente, cuyo atractivo se multiplica por su carácter casi inédito en la producción científica nacional, con unos testimonios sumamente valiosos para comprender los entresijos de una realidad común a varias comunidades autónomas españolas.