

Nº 17 julio - diciembre 2020

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

**Teoría política feminista:
tensiones, dilemas y debates**



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita

Departamento de Filosofía y Sociedad,
Facultad de Filosofía, UCM
ISSN: 2255-3827

Nº 17 julio - diciembre 2020
Nº 17 July - December 2020

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

Teoría política feminista: tensiones, dilemas y debates

Feminist Political Theory: Tensions, Dilemmas and Debates



Edita Edited by
Departamento de Filosofía y Sociedad,
Facultad de Filosofía, UCM
ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Edita Edited by

Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.

Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretaria

Secretary

Isabel Gamero, Universidad Complutense de Madrid, España.

Sec. técnico

Technical Secretary

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

Vocales

Vocals

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.

Nicole Darat Guerra, Universidad Adolfo Ibañez, Chile.

Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.

Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.

Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.

Virginia Zuleta, Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.

Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.

María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.

Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.

Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Ignacio Gutiérrez Gutiérrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de Sevilla, España.

Axel Honneth, Columbia University, United States of America.

Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität

Guissen, Alemania.

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.

Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.

Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.

José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.

Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.

Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.

Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.

Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.

Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.

José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.

Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.

Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.

Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASES AND INDEXES*

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*



Bases de datos multidisciplinares *Multidisciplinary Databases*



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*



E-sumarios *E-summaries*



Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO *SUMMARY*

DOSSIER

Teoría política feminista: tensiones, dilemas y debates.

Feminist Political Theory: Tensions, Dilemmas and Debates.

- P. 11 Editorial
Editorial
Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia

Autoras invitadas *Guest Authors*

- P. 19 Sin perder el rastro: pensando políticamente la igualdad.
Without Losing The Trail: Thinking Politically on Equality.
María Xosé Agra Romero
- P. 43 De la resistencia cultural a la reacción patriarcal: feminismo y crisis global en el siglo XXI.
From Cultural Resistance to Patriarchal Reaction: Feminism And The Global Crisis in the 21st Century.
Urania Atenea Ungo M.

Estado de la cuestión *State of The Art*

- P. 81 ¿A los márgenes? La teoría feminista en la teoría moral y política.
To the Margins? Feminist Theory in Moral and Political Theory.
Marta Postigo Asenjo

Artículos del Dossier *Dossier Articles*

- P. 103 Esbozos para un feminismo antipunitivista.
Sketches for an Antipunitivist Feminism.
Camila Arbuét Osuna
- P. 139 Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista.
Universal and affective: the Public Sphere in Feminist Political Thinking.
Daniela Losiggio
- P. 167 Entre el placer y la victimización: reflexiones en torno a la sexualidad y los discursos antivictimista bajo la gubernamentalidad neoliberal.
Between Pleasure and Victimization: Reflections upon Sexuality and Antivictim Discourses under Neoliberal Governmentality.
Celina Penchansky

- P. 193 ¿Está reventando el capitalismo neoliberal la liberación de las mujeres?
Is Neoliberal Capitalism Bursting the Liberation of Women?
 Sonia Reverter Bañón
- P. 215 Sobre demandas y protecciones: los derechos humanos de las mujeres.
On Demands and Protections: Women's Human Rights.
 Tomeu Sales Gelabert

Traducciones *Translations*

- P. 243 Los derechos como paradojas.
Suffering Rights as Paradoxes.
 Wendy Brown

Artículos *Articles*

- P. 265 Imagocracia e imagomaquia. Una reflexión crítica sobre las relaciones entre comunicación audiovisual y cultura popular en América Latina.
Imagocracy and Imagomaquia. A Critical Reflection on the Relations Between Audiovisual Communication and Popular Culture in Latin America.
 Miguel Alfonso Bouhaben y Jorge Polo Blanco
- P. 293 Sobre conquistas y deseos: la figura de Lucrecia en La Mandrágora de Nicolás Maquiavelo.
On Conquests and Desires: The Figure of Lucretia in La Mandragola by Niccolò Machiavelli.
 Eugenia Mattei

Reseñas *Reviews*

- P. 321 Abdo Ferez, Cecilia (2019): *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madrid, MD: Antígona. 115 páginas.
 Mair Williams
- P. 327 Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Rara Avis. 125 páginas.
 Mirna Lucaccini y Luca Zaidan
- P. 335 Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Hekht. 340 páginas.
 Valentina Yona

- P. 341 Castillo, Alejandra (2019). *Crónicas feministas en tiempos neoliberales*. Santiago de Chile, Chile: Palinodia. 180 páginas.
Mary Luz Estupiñán Serrano
- P. 347 Mate, Manuel-Reyes (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, MD: Trotta. 176 páginas.
Onasis R. Ortega Narváez

Información para autores *Information for Authors*

- P. 357 Política editorial
Editorial Policy
- P. 364 Envíos
Submissions



DOSSIER
**Teoría política feminista:
tensiones, dilemas y debates.**

Feminist Political Theory: Tensions, Dilemmas and Debates.

Coordinadoras *Coordinators* **Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia**



Editorial

Editorial

Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia
Universidad de Buenos Aires, Argentina

La subordinación de las mujeres a los varones se ha dado por supuesta desde los inicios de la tradición del pensamiento político occidental. Podríamos afirmar que uno de los rasgos constitutivos de esta tradición es presentar esa subordinación como una premisa estructural, cuya eficacia política radica en que pareciera carecer de tiempo y espacio. Algunas voces sostienen que, en realidad, esto no constituye un fenómeno de construcción y reproducción de exclusiones y desigualdades, sino un error metodológico por no interpretar las teorías en su contexto de producción; como si tuviéramos que esperar la llegada del feminismo como movimiento político y tradición teórica para poder ejercer una reflexión crítica sobre los pensadores de la política.

Esta tarea no representa un mero *efecto de lectura* que se evoca desde el presente, sino que aporta una lectura sintomática sobre las (re)configuraciones del sistema patriarcal, que más allá de sus especificidades históricas, ha demostrado una gran capacidad de adaptación. En otras palabras, una mirada feminista no conlleva un necesario abandono de esas teorías, sino que recuerda de forma insistente la importancia en términos teóricos y políticos de visibilizar esos *puntos ciegos*.

Huelga decir, además, que desde muy temprano existieron voces que se levantaron para contradecir esa premisa de exclusión y subordinación de media humanidad: Christine de Pizan, Poullain de la Barre, Mary Astell, Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, por nombrar algunas de las que llegaron a nuestros días, en una difícil y muchas veces negada transmisión. Es por esto que resulta tan importante establecer genealogías y recuperar la historia del pensamiento feminista, una trama escondida en muchos casos bajo la idea de la excepcionalidad.

Tal como las primeras teóricas políticas feministas ya nos alertaron, no resulta nada sencillo integrar a las mujeres —así como a otros colectivos subalternizados— en una tradición teórica creada para, por y sobre los varones (en muchos casos solo un grupo privilegiado de ellos, pero varones al fin). Los teóricos políticos han definido y caracterizado a las mujeres en relación a las necesidades del género masculino, a la vez que las han mantenido enmarcadas

en la “naturaleza”, la reproducción de la vida y el ámbito privado, es decir, por fuera del campo de estudio que se encontraban delimitando. Lejos de suponer la existencia de una situación pasible de ser interrogada o analizada, esta sujeción ha sido sistemáticamente ocultada o justificada, ya sea sosteniendo premisas que refieren a un orden sexual natural o bien ignorando a las mujeres y a los argumentos del feminismo.

No obstante, al poner en evidencia este problema, la teoría feminista debe sortear la tentación de restituir un binarismo esencialista en el proceso. El sistema patriarcal encarna, a través de su historia, diversas modalidades de producción de la subjetividad en un entramado que configura en su interior jerarquías, desigualdades y subordinación; y es allí donde la teoría feminista pone en relación —en términos teóricos y políticos— los poderes que operan en la producción de la precariedad y la expresión de las violencias. Es por su propia historia y experiencia política que el feminismo —en su riqueza y diversidad— asumió muy tempranamente una mirada interseccional. Porque la clase, la raza, la nacionalidad o el género nos atraviesan y posicionan de modos muy diferentes en el marco de un sistema que es sexista, pero que también es clasista, racista, heteronormativo, transfóbico y capacitista.

12 ¿Qué consecuencias trae consigo dividir la vida humana en términos binarios, dicotómicos y jerarquizados? ¿Qué sociedades se construyen desde una matriz colonial que naturaliza y jerarquiza las diferencias de raza y sexo, colocando permanentemente en un plano de subordinación a las personas racializadas y feminizadas? ¿Qué hacer con una teoría política que margina y excluye a tantas subjetividades? El sesgo de género – de raza, de clase– está presente no solo en cómo se teoriza, sino en la decisión de sobre qué se teoriza. Lejos de un simple señalamiento de las omisiones y exclusiones de las que las mujeres y otros colectivos subalternizados han sido objeto, el pensamiento político feminista redefine algunos de los conceptos centrales de la teoría política, al tiempo que sitúa como categorías propias de esta disciplina nociones que el canon no considera conceptos dignos de su campo de análisis. En ocasiones, se trata de retomar viejas preguntas desde perspectivas distintas, y en otras, de abrir nuevos interrogantes.

Partimos de entender la teoría política feminista como un área tanto dentro de la teoría feminista como de la teoría política, por lo que damos por cierta la existencia de elementos propiamente feministas y componentes específicamente políticos en ella. Podríamos también muy rápidamente contradecirnos y afirmar que el feminismo es siempre político, por lo que la distinción planteada es estéril. Sin embargo, la teoría política implica un campo disciplinar, mientras que la teoría feminista es una mirada sobre el mundo, cuyos

interrogantes y objetos de estudio son construidos, la mayor parte de las veces, interdisciplinariamente. Entonces, ¿qué hacer? ¿Construimos una especificidad dentro de la teoría política? ¿Nos mantenemos en las arenas movedizas del campo de la teoría feminista para construir nuevas preguntas y objetos vinculados a lo político? ¿Pensamos otros caminos, desplazamientos, movimientos?

Es, quizás, esta tensión la que muchas veces ha llevado a —o se ha utilizado como excusa para— subestimar o directamente invisibilizar los aportes que la teoría feminista ha realizado para pensar-actuar lo político-la política. Pero también es esa misma tensión su mayor potencia, ya que su mirada crítica le permite mostrar lo universal como particular, lo general como parcial, lo neutro como marcado y al Hombre declinando indefectiblemente en masculino. En este sentido, los feminismos también vienen a subrayar que el lenguaje es un campo de disputa, y que cómo nos nombran y cómo (nos) nombramos es profundamente político.

Existen, a pesar de lo sinuoso que resulta delimitar un campo disciplinar, una cantidad de elementos comunes que nos permiten caracterizar en términos muy generales a la teoría política feminista: arroja una mirada crítica sobre la historia de la teoría y la filosofía política por sus omisiones y exclusiones; analiza las relaciones de poder tomando en consideración no solo la dimensión de género, sino también las dimensiones raciales, culturales, de clase, entre otras; cuestiona a las instituciones que muchas veces aparecen naturalizadas, como la familia; politiza conceptos que suelen dejarse al margen de la disciplina como los cuerpos, ampliando, en este movimiento, el alcance de lo político. Allí donde el feminismo rebate la separación público-privado bajo el lema “lo personal es político”, la teoría política feminista viene a reflexionar sobre las violencias, las desigualdades y la subordinación en el ámbito privado, en la familia y en las tareas de cuidado, en términos que solo pueden ser políticos. De este modo, se amplían y redefinen los alcances de conceptos como esfera pública, justicia o estado.

La motivación de este dossier es contribuir a la difusión de investigaciones provenientes de la teoría política feminista, es decir, que se sitúan en este entrecruzamiento y se enfrentan a sus paradojas y dilemas. Bajo este objetivo inicial, convocamos a sumar colaboraciones que reflexionaran sobre nuestro campo de estudio desde diversas miradas y sobre distintos problemas teórico-políticos, buscando así brindar una muestra de los posibles acercamientos que trabajan desde estas asunciones epistemológicas.

En la sección *Autoras invitadas* participan dos teóricas feministas cuyas reflexiones constituyen un punto de referencia en nuestro campo de estudio. Maria-Xosé Agra Romero aborda en “Sin perder el rastro: pensando

políticamente la igualdad” las diversas dimensiones de la idea de igualdad en el marco de la teoría política feminista, estableciendo un recorrido sobre la gravitación del concepto desde la Revolución Francesa hasta nuestros días. Frente a algunos discursos sobre el fin del feminismo, la autora examina el aumento de las desigualdades, el giro participativo –paridad– y las políticas de igualdad, para insistir en la necesidad de pensar el concepto en términos políticos, particularmente como compromiso y demanda. Por su parte, Urania Atenea Ungo Montenegro, en “De la resistencia cultural a la reacción patriarcal: Feminismo y crisis global en el siglo XXI”, propone reflexionar acerca de los impactos de la actual crisis global sobre las mujeres, sus derechos y libertades. Ante la crisis civilizatoria que amenaza los logros obtenidos por el feminismo, la autora presenta esta indagación como una cuestión de orden ético y político, en donde se juegan las diversas figuraciones sobre lo que constituye una futura sociedad deseable.

A continuación, en la sección *Estado de la cuestión*, Marta Postigo Asenjo presenta un repaso introductorio sobre el estatus de la teoría feminista en el *mainstream* de la teoría política. En “¿A los márgenes? La teoría feminista en la teoría moral y política”, la autora revisa críticamente ciertas asunciones en la academia estadounidense y europea, que condenan a la periferia las reflexiones feministas, a la vez que apuesta a la inclusión de la dimensión del cuidado como parte integral del campo de estudio.

La sección *Artículos* se compone de cinco trabajos. Inicia con “Esbozos para un feminismo antipunitivista” de Camila Arbuet Osuna, quien nos acerca una reflexión sobre el aparato represivo del estado en su cruce con las lógicas de dominación patriarcal. Entendiendo el antipunitivismo en términos de respuesta política a la filosofía del castigo como modo de (re)accionar a las cuestiones sociales, la autora rastrea las aproximaciones de algunos feminismos a las estrategias de castigo, para esbozar los elementos comunes y constitutivos de un feminismo antipunitivista. Acto seguido, Daniela Losiggio en “Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista” recupera las nociones de *público* y *universalidad* en la teoría crítica, para repensar la relación entre afectos, democracia y mujeres. A partir del análisis de la teoría habermasiana y de sus críticas desde la teoría feminista, la autora propone repensar la esfera pública en términos verdaderamente universales. En el trabajo “Entre el placer y la victimización: reflexiones en torno a la sexualidad y los discursos antivíctima bajo la gubernamentalidad neoliberal”, Celina Penschansky indaga sobre las reconfiguraciones en torno a la sexualidad que el neoliberalismo habilita y sus posibles consecuencias. Partiendo de la premisa de que la sexualidad – como tema de reflexión teórica y política– sigue despertando al día de hoy

controversias en el interior de los feminismos, la autora recorre las aristas de este debate abierto, mientras se pregunta si es posible trascender el binomio víctima-agente. A continuación, Sonia Reverter Bañón toma la pregunta enunciada en el título de su artículo “¿Está reventando el capitalismo neoliberal la liberación de las mujeres?” como un disparador para reflexionar sobre las posibles estrategias emancipatorias de los los feminismos en la actualidad. Frente al avance de la despolitización neoliberal, la autora sugiere recuperar la potencia del sujeto colectivo como forma de resistencia desde los feminismos a las políticas de precarización material y la falta de reconocimiento. La sección cierra con “Sobre demandas y protecciones: los derechos humanos de las mujeres” de Tomeu Sales Gelabert, quien aborda el valor de los derechos humanos como herramienta de transformación, a la vez que señala los límites de su concepción jurídico-legalista. Mediante una articulación de las nociones de protecciones y de demandas, se propone una aplicación de los derechos humanos que contemple las reivindicaciones del activismo feminista y que arroje una mirada crítica sobre los contextos sociopolíticos, combinando políticas afirmativas de corto alcance con políticas transformativas de largo alcance.

El dossier también incluye en la sección *Traducciones* la versión en castellano de “*Suffering rights as paradoxes*” escrito por Wendy Brown y publicado originalmente en *Constellations* en el año 2000. En este artículo la autora se propone reflexionar en torno a la difícil relación entre algunas de las demandas del feminismo y el discurso de los derechos en Estados Unidos. A partir de la recuperación del potencial político de la paradoja, Brown analiza la lógica de los derechos y los posibles modos de articularlos en términos emancipatorios.

Este número especial culmina con la sección *Reseñas*, la cual incluye recensiones sobre obras de reciente publicación que abordan la temática disparadora de esta convocatoria. Abre un texto de Mair Williams sobre *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza* (2019) de Cecilia Abdo Ferez. A continuación, Mirna Lucaccini y Luca Zaidan escriben acerca de *Feminismo para el 99%. Un manifiesto* (2019) de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser. Por su parte, Mary Luz Estupiñán Serrano presenta *Crónicas feministas en tiempos neoliberales* (2019) de Alejandra Castillo. Cierra esta sección Valentina Yona con su reseña sobre *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (2018) de Elsa Dorlin.

Los trabajos aquí presentados recorren algunos de los dilemas, tensiones y debates en la teoría política feminista, y conforman un conjunto de intervenciones críticas sobre las sociedades contemporáneas. Esperamos que su lectura y circulación abonen el camino para continuar pensando sobre los posibles derroteros de la teoría política feminista. Porque una teoría política

ciega a los debates de la teoría feminista es inevitablemente parcial, y pierde no solo en términos de equidad, justicia y reparación; sino también en riqueza, complejidad y pluralidad, en última instancia, en comprensión de la política.

En un contexto en el que el avance de la reacción patriarcal busca poner en cuestión las demandas y los logros obtenidos por los feminismos en estas últimas décadas, la disputa por los sentidos en torno a lo político, cómo y qué teorizar, y cuáles son las voces habilitadas para llevar a cabo esta tarea, cobra una importancia vital. Las reflexiones de la teoría feminista nunca fueron un mero ejercicio académico, sino que se expresan en las prácticas políticas emancipatorias de los feminismos, cuyo horizonte es la recreación de otras formas de vida en común, de un mundo en donde todas, todes y todos seamos posibles.

NOTA DE LAS AUTORAS

Anabella Di Tullio, Instituto de Investigaciones en Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Centro de Estudios de Géneros y Feminismos, Universidad Nacional del Chaco Austral.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0866-0236>

Correo electrónico: anabella.ditullio@gmail.com

Romina Smiraglia, Instituto de Investigaciones en Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; Departamento de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de José C. Paz.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4317-5033>

Correo electrónico: rominasmiraglia@gmail.com

Este dossier ha sido posible por la enorme labor de edición llevada a cabo por Isabel Gamero, quien con su rigurosidad y compromiso, nos ha ayudado a sacarlo adelante en un contexto tan adverso, al igual que Virginia Zuleta y Nicole Darat Guerra, quienes trabajaron con dedicación y esmero en la edición de este número. Agradecemos a Diego Fernández Peychaux y Juan Fernández Manzano, directores de la revista, por su invitación, y a Maria-Xosé Agra Romero y a Urania Atenea Ungo Montenegro, por haber aceptado generosamente la propuesta de sumarse a este proyecto. Asimismo, queremos darle las gracias a Wendy Brown por todas las gestiones realizadas para que la traducción de su texto al castellano pudiera ser incluida en este dossier. Por último, un especial agradecimiento a todas las personas que aceptaron la tarea de evaluar los artículos que fueron enviados a la revista.

Autoras invitadas

Guest authors

Sin perder el rastro: pensando políticamente la igualdad

Without Losing The Trail: Thinking Politically on Equality

María Xosé Agra Romero
Universidad de Santiago de Compostela, España

RESUMEN Este texto parte de la idea de igualdad como una de las grandes cuestiones de la filosofía política, por tanto, polémica, no estática, con distintas dimensiones. Desde esta perspectiva, ante la reemergencia con fuerza del movimiento feminista y ante el aumento exponencial de las desigualdades, se examinan algunas tensiones, debates y dilemas que afectan a la comprensión de la igualdad. Así, poniendo el foco en la política, se abordan el *fin del feminismo* y la *igualdad de género*, su expansión y avances, atendiendo al aumento de las desigualdades y al giro participativo y, por último, la igualdad como demanda y compromiso. Se concluye con la necesidad de pensar políticamente la igualdad, sin perder el rastro de la libertad, reteniendo su carácter estructural.

PALABRAS CLAVE igualdad; igualdad de género; giro participativo; libertad; teoría feminista.

ABSTRACT *This paper is based on the idea of equality as one of the great questions of political philosophy, therefore, controversial, not static, with different dimensions. From this perspective, given the strong reemergence of the feminist movement and the exponential increase in inequalities, some tensions, debates and dilemmas that affect the understanding of equality are examined. Thus, focusing on politics, the end of feminism and gender equality, its expansion and progress are addressed taking into account the increase in inequalities, the participatory turn and finally, equality as claim and commitment. It concludes with the need to think politically on equality, without losing the trail of freedom, retaining its structural character.*

KEY WORDS *Equality; Freedom; Gender Equality; Participatory Turn; Feminist Theory.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	01/3/2020
APROBADO <i>APPROVED</i>	03/5/2020
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

María Xosé Agra Romero, Departamento de Filosofía y Antropología, Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Este texto se enmarca en el Proyecto de Investigación “Esfera pública y sujetos emergentes”, FFI2016-75603-R (AEI/FEDER, UE).

Correo electrónico: mx.agra@usc.es

Correo postal: Praza de Mazarelos, nº 1, 15782 Santiago de Compostela, A Coruña, España.

ORCID ID: 0000-0001-7374-5028

Basta considerar la frecuencia con que se habla de igualdad, el calor con que se discute, la multitud de personas que toman parte en la discusión o se interesan en ella, la vehemencia con que se ataca y se defiende, la pertinacia con que se afirma o se niega, la confianza con que se invoca como un medio de salvación, el horror con que se rechaza como una causa de ruina; basta observar estos contrastes, no sólo reproducidos, sino crecientes, para sospechar que la igualdad no es una de esas ideas fugaces que pasan con las circunstancias que las han producido, sino que tiene raíces profundas en la naturaleza del hombre, y es, por lo tanto, un elemento poderoso y permanente de las sociedades humanas.

Esta sospecha se confirma, pasando a convencimiento, al ver en la historia la igualdad luchando con el privilegio; vencida, no exterminada, rebelarse cuando se la creía para siempre bajo el yugo; existir, si no en realidad, en idea y esperanza, y, derecho o aspiración, aparecer en todo pueblo que tiene poderosos gérmenes de vida.

—Concepción Arenal, *La igualdad social y política y sus relaciones con la libertad* (1898)

Podemos convenir que la de la igualdad es una de esas grandes cuestiones de la teoría y filosofía política y, por tanto, polémica, espinosa, con distintas dimensiones (legal, moral, social, política, humana) y comprensiones; una idea que no debe ser colapsada con identidad o mismidad; que no es reducible a un principio simple (igualdad formal, de oportunidades, de trato, de condiciones, de resultados); que puede entenderse bien en sentido comparativo, bien relacional; y que está en la agenda política al menos desde la Revolución Francesa (Callinicos, 2003, p. 107). Y no es menos cierto que, al menos desde esas fechas, la igualdad ha sido objeto de interés y debate en el movimiento y pensamiento feminista: sobre la igualdad de los sexos, sobre Igualdad/Diferencia o Igualdad/Libertad, o sobre Justicia/Igualdad, poniendo el foco en las desigualdades estructurales, y fundamentalmente en el marco de un movimiento y un pensamiento político democrático. El propósito de este artículo es poner de relieve la necesidad de pensar hoy políticamente la igualdad, partiendo de dos *emergencias*: la emergencia intergeneracional e internacional del movimiento feminista, y la emergencia de un incremento exponencial de las desigualdades, que surgen en un contexto neoliberal caracterizado por una despolitización de la igualdad y/o una justificación de las desigualdades. Estos hechos interpelan a la filosofía política y a la filosofía

política feminista y, a mi modo de ver, remiten a la historia social y política de la igualdad y nos impelen a interrogarnos sobre su expresión y articulación tanto a nivel teórico como en las luchas y aspiraciones actuales.

Algunas consideraciones como trasfondo

De un tiempo a esta parte, se habla de “crisis de igualdad” o “crisis de desigualdad” con lo que la igualdad adquiere nuevo interés y relevancia. En este sentido, puede constatarse la creciente preocupación por parte de los teóricos políticos en pensar políticamente la igualdad, en desarrollar una teoría política de la igualdad, dando un giro de la ética a la política, cambiando así la orientación que el igualitarismo ha adoptado en los últimos años. Como señala Ramón Máiz, y argumenta extensamente (2016, 2017), estos debates se centraron en la cuestión de la *¿igualdad de qué?*, en la métrica del *equalisandum* (recursos, bienestar, oportunidades...), con una precisión analítica de relevancia al tiempo que suponían un repliegue moralizante de la teoría política, centrándose en nociones como las de *mérito* o *responsabilidad* que son “deudoras de planteamientos ajenos al igualitarismo, e incluso en ocasiones abiertamente importados acriticamente de la problemática teórica del neoliberalismo” (2016, p. 16). En este sentido, Maíz examina los debates de la ética y la justicia igualitarista para sostener que el énfasis en el mérito, la elección y la responsabilidad, han generado un desplazamiento individualista y despoltizador en la discusión sobre la igualdad. Una crisis como la actual —no solo económica, también ecológica, política y estratégica, subraya—, exige un replanteamiento de la igualdad, una teoría política de la igualdad que atienda a “las condiciones sociales y políticas estructurales que permitan que los seres humanos puedan convivir en una comunidad de iguales” (2017, p. 22). Las desigualdades remiten a la desigual división del trabajo, a las diferencias de clase, género o etnia, es esta dimensión estructural la que tiene que pasar a primer plano, lo que supone también un cuestionamiento crítico del orden lexical de los principios de justicia (libertad/igualdad) (Máiz, 2017, p. 22; Phillips, 2015, p. 8).

Un primer aspecto para tener en cuenta, en relación con el giro político, es que teóricas políticas como Carole Pateman han venido cuestionando la reducción de la filosofía política, en su línea kantiana-rawlsiana, a filosofía moral, abogando por una visión alternativa que tome en consideración las dimensiones sociales e institucionales (Pateman y Mills, 2008, p. 20). Igualmente conviene reparar en que las teóricas feministas de la justicia, en particular Iris M. Young (2000, 2007), con su crítica al paradigma

distributivo, y Nancy Fraser (2008, 2012), o Alison Jaggar (2014), por citar algunas de las más conocidas y fecundas, además de poner de relieve la *ceguera al género* de las teorías distributivas, han trabajado en términos de las dimensiones estructurales, institucionales, sociales y políticas, poniendo el foco en las asimetrías y jerarquías de poder, en la dominación, en la explotación, en la dependencia y la privación, en los privilegios, articulando injusticias estructurales y desigualdades, reconceptualizando público y privado, atendiendo a familia y trabajo, producción y reproducción. En todo caso, teniendo en perspectiva el objetivo de la transformación de las condiciones sociales y políticas, una de las señas de identidad propias del movimiento y pensamiento feminista.

Ahora bien, como señala Carole Pateman, y este es un segundo aspecto relevante a destacar, a pesar de la incorporación en los últimos cuarenta años de muchas teóricas políticas, sin embargo, no se ha producido la esperada transformación de la disciplina pues la visión generalizada parece ser la de que el feminismo solo tiene su lugar en las cuestiones sobre mujeres o temas de mujeres y que las *grandes* cuestiones no requieren conocimientos (*insights*) feministas (Hirschmann y Wright, 2012, p. 35). Desde esta perspectiva, el problema no es solo la identificación, en la línea principal, de justicia y distribución, la reducción de igualdad a justicia, o de la filosofía política a filosofía moral; sino también que las grandes cuestiones —la de igualdad, en nuestro caso particular—, no incorporan la teoría feminista. Esto explicaría también que —lo que no deja de causar cierta perplejidad—, desde los años setenta, y progresivamente, se produzca una identificación, casi general, de *igualdad* con *mujeres* o una equiparación a *igualdad de género*, como si los hombres no tuviesen género, y, por descontado, de incumbencia solo para ellas y para la filosofía política feminista. Igualdad, entonces, se circunscribe a igualdad de derechos e igualdad de oportunidades; y las políticas de igualdad, en consecuencia, se entienden en un sentido bastante restringido, antidiscriminatorio y dirigidas a las mujeres. Son años también de despliegue de una *retórica de la igualdad* al tiempo que se sostiene el agotamiento, el fin del feminismo. En resumidas cuentas, la igualdad sería solo una cuestión de tiempo y de progreso social. Contra pronóstico, el resurgimiento con fuerza del movimiento feminista a nivel mundial y el aumento exponencial de las desigualdades han venido a desmentirlo. Este nuevo escenario requiere atender a las luchas sociales y políticas y, en nuestro caso, en torno a la igualdad, que, como todas las nociones políticas, es objeto de una lucha política al tiempo que una “lucha por la apropiación de las palabras” (Rancière, 2010, p. 99).

La igualdad, decíamos, está en la agenda política al menos desde la Revolución Francesa. Justo acudiendo al espíritu de la igualdad forjado en dicha revolución y en la Revolución Americana, encontramos una de las recientes propuestas de recuperación de la centralidad de la igualdad: *La sociedad de los iguales* de Pierre Rosanvallon. Ante la crisis de la igualdad, que pone de manifiesto el incremento de las desigualdades, rompiendo a partir de los años ochenta, invirtiendo, la tendencia a su progresiva reducción; crisis que además de aspectos económicos y sociales, tiene dimensiones intelectuales, morales y antropológicas, ofrece una refundación de la igualdad como relación social, no como distribución igualitaria, tampoco como igualdad de oportunidades. Esto es, la igualdad entendida no solo o exclusivamente como medida de la distribución de la riqueza, sino como relación social, como cualidad democrática, que reconozca la singularidad de cada cual con el objetivo de *vivir como iguales*, no el de que los individuos *sean* iguales. Interesa destacar que, según su diagnosis, no estamos ante una regresión más o menos coyuntural, sino ante un gran cambio que, entre otras consideraciones, le lleva a afirmar lo siguiente:

Estamos a punto de pasar página a un concepto secular: el concepto de justicia social basada en mecanismos redistributivos, tal como se forjó a partir de finales del siglo XIX. Vivimos actualmente las consecuencias y las sacudidas de esta transición. (Rosanvallon 2012, p. 20).

Esta transición supone una ruptura, no una vuelta atrás, y entre sus causas estructurales señala tres como las más importantes: “la crisis mecánica y moral de las instituciones de la solidaridad; el advenimiento de un nuevo capitalismo y la metamorfosis del individualismo” las cuales representan “las tres dimensiones de la nueva gran transformación que está en marcha” (2012, p. 255). Singularidad, reciprocidad y comunalidad son los principios que conforman y animan su refundación de una sociedad de iguales. Sin entrar en su análisis, quisiera llamar la atención sobre la cuestión de la igualdad de los sexos, que presenta al hilo del principio de singularidad, donde sostiene que dicha cuestión es:

La clave de una historia de la igualdad porque se sitúa en una doble encrucijada: la de las relaciones entre singularidad y semejanza, por una parte, y la de la relación entre singularidad y diferencia, por otra. Para determinar la condición y los derechos de la mujer, su singularidad ha sido durante largo tiempo esencializada y naturalizada, constituyéndola en la base de una negación de semejanza. (Rosanvallon, 2012, p. 321).

Y apostilla que “aunque al hombre y a la mujer se les considera hoy plenamente semejantes, la cualificación de lo que funda su igualdad sigue siendo sorprendentemente imprecisa” (2012, p. 322). Poniendo entre paréntesis, por ser a mi juicio altamente discutible, la afirmación de que se les considere hoy “plenamente semejantes,” importa advertir que la cuestión de la igualdad de los sexos, dice, no solo no está resuelta ni en las costumbres, ni en las mentalidades; no obstante, atraviesa el vivir juntos como iguales, reenviando al problema de lo que funda su igualdad, e indicando que no es una cuestión de igualación (neutralización de las diferencias); sino más bien de relación, y que “la distinción de sexo es la clave de una profundización en el ideal igualitario. Es el laboratorio de un entrelazamiento que hay que reforzar entre semejanza y singularidad” (2012, p. 323).

La cuestión de la igualdad de los sexos, pues, es la clave de una historia de la igualdad, clave de una profundización en el ideal igualitario, nada más, ni nada menos, diría yo, aunque nuestro autor no avanza mucho más, ni en su análisis histórico hace referencia a los debates suscitados por el movimiento y pensamiento feminista, más allá de lo considerado en este apartado.¹ ¿Será que la gran cuestión de la igualdad no requiere *insights* feministas?² Integrar la teoría y la práctica política feminista en la teoría política, en las grandes cuestiones, continúa siendo un problema.

Sin más ánimo que el de apuntar aquellos aspectos más destacables, ante las emergencias del presente, a la hora de poner de relieve la importancia de pensar políticamente la igualdad, basten estas consideraciones iniciales sobre el giro de la ética a la política, la no reducción de la igualdad a justicia o a equidad, su carácter estructural; asumiendo que este concepto tiene una historia social y política, también en el feminismo y, por tanto, que la igualdad no solo es una idea compleja y polémica, sino que además no es estática, que refiere a contextos, experiencias y luchas sociales y políticas; que exige compromisos normativos y políticos, interrogándonos sobre el vivir como iguales, sobre una comunidad de iguales, lo cual concierne tanto

1 Dedicándole un breve apartado (2012, pp. 321-323), Rosanvallon, con todo, no elude la cuestión de la igualdad de los sexos. En este sentido son interesantes sus referencias: Rétif de La Bretonne, Germaine de Staël, J. S. Mill, Simone de Beauvoir, Joan W. Scott, E. Balibar. Crítico con la igualdad de oportunidades, unas páginas antes, se refiere a los “famosos ‘techos de cristal’”. (Véase 2012, p. 296).

2 Geneviève Fraisse, para quien el principio de igualdad es “inherente a la era democrática” e “indispensable para analizar lo contemporáneo”, propone lo que denomina un “operador igualdad” para iluminar una historia sexuada. Advierte, asimismo, que quienes quieren evitar dicho principio, o lo consideran secundario, “mezclan de buen grado el principio de igualdad con las palabras de justicia o equidad; y eso enturbia la mirada sobre los dos últimos siglos” (2018, p. 161).

a la filosofía política como a la filosofía política feminista y al movimiento feminista actual. Teniendo dichas consideraciones como trasfondo, en lo que sigue voy a circunscribirme a la filosofía política feminista con el objetivo, en primer lugar, de atender a algunas tensiones, debates y dilemas que afectan a la comprensión de la igualdad, partiendo de ideas como el *fin del feminismo*, la *igualdad de género* y las *políticas de la igualdad*. En segundo lugar, repararé en la expansión y avances de la igualdad de género, atendiendo al aumento de las desigualdades, así como al denominado *giro participativo* y, para concluir, pasando de las políticas de la igualdad de género a la igualdad política, me detendré en la igualdad como *demanda* y como *compromiso*, según la propuesta de Anne Phillips respecto de la política de lo humano e insistiendo en la necesidad de pensar políticamente la igualdad.

Fin del feminismo, igualdad de género y política

En *El feminismo y el abismo de la libertad*, texto dirigido fundamentalmente al feminismo teórico, Linda Zerilli señala dos cuestiones relevantes: la primera, la proclama del fin del feminismo como movimiento político y social que respondería, según algunos diagnósticos:

al hecho presuntamente incontrovertible de que la discriminación que el feminismo pretendió contrarrestar es cosa del pasado. Desde esta perspectiva, la igualdad de género es un hecho legal a la espera de su plena realización social, la cual, de acuerdo con la lógica del progreso histórico, es inminente. (Zerilli 2008, p. 19).

En este sentido, la igualdad de género es vista como eliminación de la discriminación en tanto que igualdad legal de derechos y como progreso social que acabará, más pronto que tarde, por realizarse, siendo solo una cuestión de tiempo. El fin del feminismo así se explicaría por su triunfo. En efecto, diría yo, también en esta línea podría inscribirse la retórica de la igualdad y del *¿qué más queréis las mujeres?*, dirigido en primera instancia a las mujeres de las sociedades formalmente democráticas, así como viendo la igualdad de género como marca civilizatoria, con el claro objetivo de neutralizar el potencial crítico del feminismo y, en consecuencia, despolitizando la igualdad. Otra línea en relación con el agotamiento del feminismo, según Zerilli, sostendría que “los cambios en la ley no resultan automáticamente en cambios sociales, sino que requieren el seguimiento y la vigilancia de un movimiento político continuo,” lo cual indicaría el fin del feminismo en términos de nostalgia o pérdida, más que de triunfo (2008, p. 19). Esta línea vendría dada en respuesta al “resultado de la destrucción del sujeto colectivo ‘mujeres’” (2008, p. 20).

Cuestionando tales visiones del fin del feminismo, desarrollando una lectura de la historia política del feminismo como movimiento político democrático, Zerilli pone el foco en los debates que lo constituyen como tal, esto es, como un movimiento no unitario, atravesado por diferencias e incluso divisiones profundas, en particular la relativa a los ideales de libertad e igualdad y la que se da en torno al sujeto del feminismo. Decantándose por la libertad política, y cuestionando la idea de que el feminismo como movimiento político democrático “tenga como su *raison d'être* el progreso social del grupo” (2008, p. 22), Zerilli defiende que la política feminista debe pivotar sobre la libertad política no encuadrada ni en la *cuestión social*, esto es, la utilidad o la justicia social; ni en la *cuestión del sujeto*. Siguiendo una lectura de Hannah Arendt —sin pasar por alto los problemas suscitados por su posición sobre la cuestión social—, argumenta sobre la libertad política como acción y construcción del mundo, situándose del lado del *hacer*, no del *conocer*. Aunque, afirma, hay en Arendt una “tendencia a definir todos los temas relacionados con el cuerpo como peligrosas formas de necesidad que conviene mantener en privado, si no ocultas” (2008, p. 23), poniéndoselo difícil al feminismo. Sin embargo mantiene su potencial en términos de políticas postidentitarias, proponiendo una lectura “generosa” en la que Arendt “no excluye de la política las preocupaciones sociales sino que nos precave contra la actitud utilitaria que esas preocupaciones suelen conllevar” (2008, p. 25); sin que tal lectura rebata definitivamente el difícil aspecto de la cuestión social en su pensamiento. No obstante, se queda con el “audaz reto” que plantea a la política democrática, esto es “pensar lo que estamos haciendo” (2008, p. 25). La cuestión social y la cuestión del sujeto responden a un mismo encuadramiento: “Vale decir, una concepción utilitaria y judicativa de la política que minimiza la posibilidad de entender la libertad como acción” (2008, p. 39). Es posible salir, arendtianamente, de tal encuadramiento afirmando la libertad política, pensando la política como acción y la pluralidad como condición, desplazando el *qué* es por el *quién* es, frente a la identificación de la libertad con la voluntad libre del sujeto soberano, moviéndose del sujeto hacia *el mundo*, e incidiendo en la importancia del juicio.

A los efectos que aquí interesan, Zerilli despliega su defensa de la libertad política en clara contraposición con la idea de igualdad entendida como igualdad de derechos, en la que se concretaría la igualdad de género y la política de la igualdad, afirmando:

La orientación profundamente jurídica e institucional de gran parte del feminismo contemporáneo, como la de la sociedad estadounidense en su conjunto, da evidencia de que le hemos perdido el rastro a la idea

de libertad política que alguna vez codificó el reclamo radical de los derechos. (2008, p. 233).

Las lecturas de Zerilli —además de las de Arendt y de Wittgenstein— de pensadoras y activistas políticas, entre ellas las de Monique Wittig, el colectivo de la Librería de Mujeres de Milán y de Judith Butler, analizando la diferencia sexual y las prácticas políticas de la libertad, nos proponen una reconfiguración de los derechos sin desconectarlos de las prácticas de libertad, frente a una política de la igualdad de derechos en la que se pierde el rastro de la experiencia política de la que surgen, y frente a un feminismo centrado en la representación e institucionalización de los derechos, lo que supone no pensar la igualdad de derechos como un hecho o un dispositivo legal. Así, los derechos son reclamos, importan en tanto los reclamamos, en tanto demandas que surgen desde abajo, en tanto que instrumentos políticos de libertad, y en tanto son relaciones y no cosas: “Como tales, no son algo que tenemos sino que hacemos; no solo nos limitan sino que también nos habilitan en nuestras relaciones con los otros” (2008, p. 236). Frente a quienes ponen la exigencia de igualdad de derechos antes que la práctica de la libertad política, insiste en la historia política del feminismo y en sus demandas. La libertad política se entiende como práctica radical y de reclamación de derechos. Ahora bien, con Arendt, la igualdad sigue siendo un principio político y “por consiguiente, construido por el ser humano, que debería respaldar la experiencia de la pluralidad humana; vale decir, la experiencia de moverse libremente entre pares, escuchando y juzgando distintos puntos de vista” (Zerilli, 2008, p. 234).

En una onda también arendtiana, y en nuestro contexto, Fina Birulés incide en que no se debe confundir igualdad de derechos con la libertad, sin que tampoco ello signifique renunciar a dicha igualdad: “Las mujeres que tenemos derechos queremos, además, la libertad [...] y practicamos formas de intervención política más allá de la política de la igualdad” (2015, p. 20). La crítica se dirige a una igualdad de derechos desde arriba, del lado legal, jurídico y utilitario; a una política de la igualdad en tanto política institucional, siguiendo una vía proteccionista, asistencial. Es necesario ir más allá de concepciones estrechas que solo contemplan como “políticas las relaciones traducibles al modelo de relación de igualdad,” remitiendo a otras relaciones que hagan habitables un mundo común y cuya posibilidad descansa en el reconocimiento del “lado luminoso de la dependencia” y de la vulnerabilidad (2015, p. 29). De acuerdo con Françoise Collin, Birulés sostiene que hay que pensar una igualdad que no sea igualación. Ir más allá de la política de la igualdad requiere admitir que “las políticas de la paridad matemática no reforman automáticamente los importantes problemas que

nacen de las relaciones,” así como “ser consciente de que no todo se reduce a una cuestión de igualdad o justicia distributiva,” pues “no todo dolor es fruto de una desigualdad o de una injusticia y [...] la libertad femenina no nos es dada de forma automática al alcanzar la igualdad de derechos” (2015, p. 36).

Desde los años ochenta, bien es sabido, se produjo un controvertido e intenso debate sobre igualdad y diferencia, con diversas contextualizaciones, dando cuenta del cambiante sentido, el carácter no estático de dichos términos. Como indican Gisela Bock y Susan James, una de las tensiones entre igualdad y diferencia gira no solo sobre el análisis de las relaciones entre mujeres y hombres, sino también sobre la mismidad (*sameness*) o las diferencias entre mujeres, afirmando que la tensión es más pronunciada en la intersección entre teoría feminista y política feminista donde se suscitan las cuestiones: *¿igual a quién?* y *¿diferente de quién?* (1992, p. 4). En este debate, el problema de la igualdad descansa en su reducción a igualdad de derechos, a igualdad entendida según la norma masculina, como igualación e indiferenciación sexual; pero también en su reducción a mismidad, a una identidad común, no recogiendo las diferencias entre mujeres. En este debate, igualdad y diferencia son vistas en algunos casos como dicotómicos; en otros, se trata de articular otras relaciones entre ellos, una igualdad que no se entiende como comparación, sino como relación. Un debate que, tras los términos *igualdad* y *diferencia*, opera un desplazamiento a *igualdad* y *libertad* en el que lo que está en disputa es la libertad de las mujeres,³ no lo que fueron o son, sino lo que quieren ser, lo cual no implica renunciar a la igualdad. No obstante, haciéndonos eco del título de Bock y James, dicho debate supone ir más allá de la igualdad y la diferencia, esto es, produce un movimiento que conlleva rearticular la igualdad y la libertad como principios políticos que remiten a experiencias y prácticas, que han de ser contemplados a la luz de estas, sin perder su rastro, no en términos dicotómicos y excluyentes, sino estableciendo otras relaciones entre ellos, que no se pueden dilucidar ni argumentar en términos abstractos.

De la mano de Zerilli y Birulés, aunque de un modo muy sintético y sin poder atender a otros aspectos, puede verse que, tras el debate igualdad y diferencia, más allá de él, la igualdad y la libertad reenvían a la política, al *hacer* y no al *conocer*; a las condiciones contingentes y a la apertura a prácticas de

3 Pateman se ocupa del papel jugado por igualdad y diferencia en la distinción público-privado como dos esferas separadas —conocida es también su formulación del ‘dilema Wollstonecraft’ (Pateman, 1989)— y para ella supone que lo que está en juego es la libertad de las mujeres. En gran parte, como indica Carmen Castro, las tensiones y debates feministas según el eje “igualdad versus diferencia [...] ayudan a explicar el proceso zigzagante de las políticas de igualdad” (2017, p. 29). Un punto fundamental en estos dilemas y tensiones concierne a la maternidad, los derechos y la ciudadanía, y su plasmación en políticas públicas.

construcción del mundo. En este sentido, entonces, la emergencia con fuerza del movimiento feminista en los últimos años nos coloca ante la necesidad de pensar políticamente la igualdad, atendiendo a nuevas prácticas de libertad y reivindicación de derechos; pero también nos muestra que, contra todo pronóstico —incluido el de las propias teóricas políticas feministas—, estamos ante un movimiento político cuyo objetivo sigue siendo cambiar el mundo, que no pudo ni puede ser determinado por adelantado y que, además, suscita si las feministas comparten, o disienten, sobre lo que cuenta como política (Zerilli, 2016, p. 632). La filosofía política feminista, al igual que la filosofía política, no puede separarse de la política,⁴ ahora ya no en un contexto de progreso sino de crisis, con nuevos sujetos emergentes (Martínez Suárez y Agra Romero, 2019); con nuevos problemas, dilemas, tensiones; y con un aumento exponencial de las desigualdades.

Igualdad de género: expansión y avances, desigualdades y giro participativo

Ante el “renacimiento de un feminismo militante” en todo el mundo, Susan Watkins (2018, p. 7), centrándose sobre todo en el ámbito estadounidense, al que considera parte fundamental del feminismo hegemónico, afirma que no disponemos de evaluaciones convincentes respecto de los progresos llevados a cabo por el feminismo y advierte de la necesidad de enfrentarse a los dilemas y problemas que presenta la renovación de las estrategias feministas. En particular, llama la atención sobre el hecho de que los “avances en la igualdad de género han ido de la mano con el aumento de la desigualdad socioeconómica en la mayor parte del planeta” (2018, p. 9). Desde esta perspectiva, su cuestionamiento de la igualdad de género se dirige a los feminismos institucionales, oficiales o de estado y, concediendo que se han producido avances significativos en las áreas de educación y trabajo —no así en la de la violencia sexual—, considera que las estrategias desarrolladas por los feminismos, digamos, institucionales ha sido la de *más de lo mismo*, lo que, afirma, “en la jerga superficial del feminismo oficial, ‘los desafíos siguen ahí’. Ergo, el mismo programa que ya ha dado tan buenos resultados debería mantenerse con renovado vigor y sostén financiero” (2018, p. 9). A su juicio, esta estrategia de *más de lo mismo* no es suficiente, puesto que trabajo, educación, cultura y política han sufrido cambios profundos, no

4 El feminismo, sostienen Mansbridge y Okin, “es más una actitud política que un sistema teórico. La vida política conforma su base: su objetivo es cambiar el mundo” (2020, p. 13). Conviene recordar que la relación entre teoría y praxis política, entre teóricas, académicas y activistas ha sido también un foco de controversia en el feminismo.

son inmutables, y “a su vez tienen causas profundamente relacionadas con el género y que se relacionan entre sí de manera contradictoria” (2018, p. 9).

Una buena parte de su crítica se concentra en el análisis de esta línea en el feminismo estadounidense —que se diferencia de otros feminismos estatales que surgen a principios del siglo xx como “respuestas modernizadoras a la cuestión de la mujer,” como los promovidos por la socialdemocracia o el eugenésico (2018, p. 25)—, que se caracteriza por estar inmerso en un modelo antidiscriminatorio y por la igualdad de oportunidades a la hora de conformar la política feminista. Un modelo que no toma en cuenta, dice, las necesidades de las mujeres, ni se aplicó nunca a la propiedad; un modelo casi gratuito para el estado, que lo que persigue es la incorporación de las mujeres a “la corriente principal del orden existente, sobre todo a los estratos empresariales y profesionales” (2018, p. 63). Un orden, afirma, que ha ido imponiéndose como “feminismo global,” hegemónico, que floreció bajo la “égida del poder estadounidense y su práctica ha estado profundamente condicionada por las pautas y experiencias estadounidenses” (2018, p. 13) y que ha ido cambiando. No sin dejar de advertir que existe un mito generalizado, a saber, que el liderazgo estadounidense puso los derechos de las mujeres en la agenda mundial, lo cual, sostiene, no es cierto. Watkins incide en que la Asamblea de Naciones Unidas respalda la propuesta de la Federación Democrática Internacional de Mujeres y, a partir de ahí, se produce la expansión global; asimismo presta especial relevancia al hecho de que en México, en 1975, la oradora fuese Domitila Barrios, una indígena boliviana; mientras que en Beijing, en 1995, “simbólicamente, la figura de Hillary Clinton reemplazó a la de Domitila Barrios como heroína de la conferencia” (2018, p. 49). Tras pasar revista a distintos países y a la ola feminista en ellos, defiende que la estrategia feminista contemporánea no puede ser evaluada sin tener en cuenta estos hechos. Al tiempo se pregunta por los aspectos y las razones que deberían cuestionarse de los viejos feminismos y si los nuevos feminismos rompen con ellos o los reproducen.

El análisis de Watkins es muy crítico con el modelo antidiscriminatorio, en tanto que “ideología oficial de la igualdad” cuya expansión, además de no resolver el problema del aumento de las desigualdades, estaría operando para “neutralizar y despolitizar las relaciones de género” (2018, p. 65), propiciando, entre otras, medidas individuales, como los microcréditos o visiones como el “*lean in*”⁵ de Sheryl Sandberg, reforzadoras de las relaciones

5 “Lean in”, que suele traducirse por “Vayamos adelante”, es el lema de un ‘manifiesto feminista’ escrito por Sheryl Sandberg en 2013, que ha tenido una amplia difusión y repercusión. El lema remite a una concepción individualista, empresarial, que niega que las desigualdades de sexo-género respondan a problemas económicos y culturales estructurales; sosteniendo que dichas

de género existentes, y no generando la acción colectiva autónoma que tiene en el movimiento argentino *Ni una menos* un buen exponente. La igualdad de género *oficial*, entonces, desde esta perspectiva, se vincula con un modelo antidiscriminatorio, individualista y despolitizador, compatible con el aumento de las desigualdades; frente a ello, propone vincular las cuestiones de género con las socioeconómicas, incidiendo en que la equiparación económica ha supuesto una nivelación hacia abajo. El cambio ha ido, pues, en dirección opuesta, en el caso de los varones:

Al disminuir su salario e irse erosionando el modelo de cabeza de familia, lo cual propició que las mujeres, cuyo trabajo antes complementaba ocasionalmente el de sus maridos, se convirtieran por defecto en el principal sostén del hogar en condiciones de un deterioro económico generalizado. (Watkins 2018, p. 58).

En la economía informal las cosas no van mucho mejor, al contrario, la brecha salarial es más amplia y “las divisiones del trabajo basadas en el sexo están arraigadas aún más profundamente que en el empleo laboral” (2018, p. 64); las trabajadoras insertas en las cadenas de cuidados están excluidas de las medidas antidiscriminatorias.⁶ En general, las ganancias de las mujeres son relativas, solo mejoraron marginalmente. En un mundo capitalista, y más en concreto en Estados Unidos, los efectos del modelo antidiscriminatorio se plasman en la “pirámide sesgada y racializada del avance de género” (2018, p. 65). Los cambios en el trabajo y en la familia demandan una visión estructural de la igualdad, otra política de la igualdad de género que descansa en la acción política colectiva. En este sentido, las luchas por la igualdad social y política están en el centro frente al modelo discriminatorio, lo cual, en mi opinión, nos lleva de nuevo a la necesidad de establecer el vínculo entre la igualdad y la justicia social y política.⁷ Watkins sugiere que los cambios que proponga el feminismo emergente en todo el mundo tienen que romper con este modelo antidiscriminatorio de igualdad de género y acometer las desigualdades estructurales. Sobre dichos cambios, también sobre la estrategia feminista, no hay una respuesta definitiva, más bien constituyen un desafío.

desigualdades son un asunto individual y, por tanto, que las mujeres pueden cambiar por ellas mismas. Declarándose feministas, el debate sobre el “lean in” se centra en el desplazamiento del feminismo liberal por un feminismo neoliberal; y, en última instancia, si incluso se puede considerarlo como feminismo.

6 Estos problemas son abordados también por las teóricas de la justicia. Véase Agra Romero (2016b).

7 En este sentido, igualmente es necesario tomar en consideración las importantes aportaciones de las teóricas de la justicia, frente a la línea principal. Véase Agra Romero (2016a).

Cabe aún abordar la expansión y avance en la igualdad de género desde otra óptica, la que atiende a la promoción de políticas de igualdad de género en el terreno de la representación política, de la política institucional, buscando el equilibrio entre mujeres y hombres mediante cuotas o paridad numérica. Tema también, como ya se ha indicado, controvertido. En *The participatory turn in gender equality and its relevance for multicultural feminism* (2018), Ruth Rubio-Marín y Will Kymlicka sostienen que, en efecto, la igualdad de género, durante varias décadas, ha sido parte de la agenda de los derechos humanos y hasta hace muy poco fue comprendida sobre todo como *derechos iguales y no discriminación*, su base normativa refiere a una “aproximación de derechos iguales” (*‘equal rights’ approach*) (2018, p. 17), dominante hasta mediados de los años noventa. Aun cuando admiten que sigue siendo válida, no obstante, constatan una creciente visión que se dirige a los terrenos del poder y la autoridad, lo que supone, a su entender, un *giro participativo* que responde a la *paridad de género*, a concepciones participativas. Es decir, que persiguen paridad participativa, igual participación; no derechos iguales (2018, p. 2). Dicho giro no puede ser interpretado en términos de paso de la igualdad formal a la igualdad sustantiva. Tal interpretación supondría perder una dimensión importante, a saber, examinando las razones fundamentales y las narrativas que lo sustentan, su objetivo no se circunscribe únicamente a los derechos de las mujeres; más bien lo que está en juego es la legitimidad de la democracia y del propio estado, dada la persistente, crónica, baja representación de las mujeres (2018, p. 2). Los argumentos normativos de la paridad participativa responden a una “aproximación de legitimidad democrática” (*‘democratic legitimacy’ approach*), que suplementa, no reemplaza, a la de derechos iguales, en la medida en que, junto con una protección antidiscriminación, se demanda igual participación de las mujeres en todos los dominios de toma de decisiones, autoridad y creación de normas (2018, p. 17). Ambas aproximaciones se sustentan en bases normativas diferentes, en un caso se persigue la igualdad de oportunidades, en el otro, garantizar resultados iguales.

El giro participativo refiere a los ordenamientos legales y a su legitimidad democrática, distinguiendo Rubio-Marín y Kymlicka dos versiones del argumento que la sustenta: una, perseguiría el incremento de “voz y diversidad” en la representación, mediante mecanismos que incluyan los intereses y visiones de grupos marginados, en aras de la mejora de la calidad deliberativa del diálogo democrático, bien desde bases del constructivismo social de la diferencia de género, bien desde la comprensión de la diferencia de género como expresión de las diferencias inherentes entre los sexos. En todo caso, las diferencias deben expresarse políticamente; la otra versión, descansa en

la desestabilización de género (*gender disestablishment*) que busca la disolución de tales diferencias, centrándose en la crítica al contrato sexual-social, y de las esferas pública/privada como esferas separadas; el giro participativo, entonces, pondría el punto de mira no solo en la incorporación de las mujeres a la esfera pública, sino también a la de los hombres a la esfera privada (2018, p. 4).

Según los citados autores, este giro participativo en la igualdad de género además, afirman, tiene implicaciones relevantes para el debate multicultural, con un potencial aún no explorado para repensar el proyecto feminista multicultural que ha sido objeto de debate en los últimos veinte años. Desde principios de los ochenta, combinando movilización local y el despliegue de modelos y discursos globales, en realidad se habrían producido dos giros: el participativo de igualdad de género y legitimidad democrática a nivel del estado y el “giro pluralista” que refiere a como las feministas multiculturales abordan el problema en los grupos minoritarios, proponiendo “innovaciones que refuercen la voz de las mujeres en las decisiones sobre la interpretación y evolución de las prácticas culturales, así como para superar la paradoja de la vulnerabilidad multicultural” (2018, p. 6),⁸ no se trata de rechazar el multiculturalismo sino de superar la paradoja mediante procesos de debate y reforma en el seno de los grupos minoritarios. Estaríamos, pues, a su juicio, ante dos giros que se han desarrollado en el mismo período, con similares propósitos, aunque en paralelo y en relativo aislamiento, ahora ha llegado la hora de reunirlos, de comparar sus logros y retos, aprendiendo uno del otro (2018, p. 7). No obstante, advierten, aunque a primera vista parece que la revolución de las cuotas de género parece más efectiva políticamente, y más débiles las propuestas del feminismo multicultural, sin embargo, detectan sinergias y convergencias entre los dos.

Desde esta perspectiva, se ven avances globales en la adopción de cuotas de género; es decir, aunque con variantes, tomando el Plan de Acción de Beijing como un punto de arranque importante, se van extendiendo a Latinoamérica, África, Asia y Europa; y vinculándolas a cuestiones más amplias como: democratización, derechos humanos, legitimidad democrática, repensar los roles de género (2018, p.16). Ahora bien, lo que persiguen es conectar este giro participativo con los debates del feminismo multicultural. Tras un análisis de los problemas de la igualdad formal, de la igualdad sustantiva y de los

8 La *paradoja de la vulnerabilidad multicultural* según Ayalet Shachar supone, de un lado, que los grupos minoritarios, desaventajados o marginalizados en la sociedad mayoritaria, den lugar a demandas de acomodación multicultural; y por otro, las mujeres tienden a estar en posiciones desaventajadas en los grupos minoritarios, con lo que dichas acomodaciones suelen dar mayor poder o recursos a los líderes patriarcales de los grupos minoritarios, volviendo más vulnerables a las mujeres (Shachar, 2001; Agra Romero, 2016a).

derivados de las distintas comprensiones culturales; así como examinando las bases normativas y argumentativas más específicas de dichos giros, su conclusión es clara. Constatan una progresión gradual en el movimiento de cuotas, de la igualdad formal a la sustantiva, a una inclusión democrática pluralista, y, en menor medida, a una tendencia a la desestabilización de género. La vieja agenda de igualdad de derechos se ha ido suplementando con la más reciente de legitimidad democrática, si bien, afirman, todavía no es la dominante, sin embargo, es la que presentan como la más capaz de capturar los rasgos distintivos de las nuevas cuotas: son permanentes, no temporales, buscan la paridad plena y la simetría de género, y son aplicables a la sociedad civil (2018, p. 22).⁹ Los autores se muestran optimistas respecto de si, en el complicado mundo de la política real, es posible una alianza a favor de las cuotas entre quienes creen en la “*intrinsic difference and complementary of the sexes and those seeking to disestablish gender roles* [Diferencia intrínseca y la complementariedad de los sexos y quienes buscan desestabilizar los roles de género]” (2018, p. 22).

Su interés en el giro pluralista se centra en aquellos contextos en los que el multiculturalismo implica cierto grado de autonomía de la minoría, de reconocimiento de que las minorías tienen fuentes propias de autogobierno y de la ley. El giro pluralista, como se indicó, ha ido también creciendo, los estados alrededor del mundo han ido aceptando demandas de autonomía, y ha ido a la par del giro participativo de género. Ahora bien, nuestros autores no dejan de advertir que entre ambos giros hay un conflicto potencial: de un lado, las cuotas de género son defendidas como conceptual y normativamente distintas de la inclusión de otros grupos marginalizados, de ahí que la paridad de género no siempre opere en beneficio del multiculturalismo y; de otro, a la inversa, los conciertos multiculturales no siempre operan en beneficio de

9 Podemos considerar dos noticias recientes que, en principio, responderían al giro participativo. La primera, en relación con los acuerdos de la Cumbre del Clima celebrada en Madrid, *eldiario.es* (12/12/2019) titula “La igualdad de género ya no es un escollo” en donde Marta Borraz da cuenta de que finalmente se consensúa un texto para que los países lo incluyan en su política climática. Un Plan de Acción de género, ante la evidencia de que las mujeres sufren consecuencias específicas, para fomentar la participación “plena, igual y significativa” de las mujeres en la toma de decisiones. También en este mismo diario (9/1/2020), bajo el rótulo “Paridad constituyente o el deseable legado de Chile a la historia del constitucionalismo universal”, Ruth Rubio-Marín escribe, aunque apelando a un optimismo cauto, sobre la importancia del acuerdo tomado en la Cámara de Diputados de Chile para reformar la constitución en el que se recoge la paridad, el mismo número de hombres y mujeres, no solo en las candidaturas sino también en el resultado. La cuestión de la participación de los pueblos originarios e independientes también está presente. Rubio considera que de producirse la aprobación de la paridad en la Convención Constitucional estaríamos ante “un verdadero hito en la historia del constitucionalismo universal”, Chile sería el primer país en el que “el texto constitucional sería fruto de la igual participación de ambos sexos”.

la paridad de género, pueden entrar en conflicto con el fin de promover la participación y representación igualitaria de las mujeres. Frente al rechazo del pluralismo legal y del autogobierno de las minorías, defienden una visión no esencialista de la diferencia cultural: no es algo fijo, sino cambiante, no debe verse desde el binarismo nosotros /ellos; y señalan que no hay razón para no creer que el giro participativo de igualdad de género, que han observado a lo largo del mundo desde mediados de los años noventa, no se esté produciendo también en las comunidades minoritarias. Con otras palabras, no se puede asumir que “*unlike ‘ours’, ‘their patriarchy will be impossible to defeat* [A diferencia de ‘nuestro’ patriarcado, ‘su’ patriarcado será imposible de derrotar]” (2018, p. 25); no es tanto una cuestión de mantenimiento de su cultura, cuanto de que las jerarquías conservan su propio poder. Es necesario defender la protección de derechos y la participación en lo relativo a la igualdad de género; pero, al mismo tiempo advierten de ciertos problemas: la legislación de cuotas de género y paridad en muchos casos han beneficiado sobre todo, o desproporcionadamente, a las mujeres de la mayoría; el giro participativo no siempre toma las cuotas o la paridad como objetivo, en parte por realismo político, indican; pero también por responder a valores normativos y visiones de la justicia diferentes.

No cabe duda de que la cuestión de las diferencias culturales sigue siendo uno de los temas complicados del feminismo. Anne Phillips, en ese mismo volumen,¹⁰ afirma que feminismo y multiculturalismo pueden entenderse como dos proyectos que van cada uno por su lado, y que, por tanto, habría que elegir entre ellos, sin embargo, argumenta que no resulta convincente ni teórica ni políticamente, la razón es que, políticamente, solo se desafiaría la desigualdad en una de sus manifestaciones. Teóricamente, suscita importantes cuestiones relativas a las bases sobre las que se identifican ciertos derechos particulares o igualdades como más fundamentales, pues puede que se establezcan en términos ya determinados por comprensiones y valores particulares (2018, p. 47). El desequilibrio entre hombres y mujeres debería verse siempre prestando atención a los desequilibrios asociados con otros ejes de exclusión y poder; el desequilibrio entre mayoría/minoría debería tener presente los ejes de poder de género. Además, los argumentos esgrimidos para reforzar la representación de las mujeres, afirma, presuponen ya un compromiso previo con la democracia que no siempre se da. La paridad de participación implica democratización, pero, en determinados contextos de pluralismo, “*democratization may go too much against the grain*

10 Las otras aportaciones que se recogen en este volumen son también interesantes sobre el giro participativo y el giro pluralista, atendiendo a distintos contextos, y merecen un tratamiento más pormenorizado que desborda el cometido de este texto.

[la democratización puede ir demasiado contracorriente]” (2018, p. 62). De ahí que abogue por codificar derechos básicos obligatorios en el ordenamiento legal como una precondition esencial para una forma significativa de participación. Defiende la desestabilización de género, una comprensión de la igualdad vinculada a un mayor valor de la autonomía individual que a los roles comunitarios. Desde esta óptica, una cosa es, dice, querer tener voz, y duda que haya una sociedad en el mundo en la que las mujeres no la quieran, e incluso en muchas en las que quieran tener una voz igual; y, otra cosa, es que el buscar igual reconocimiento como alguien con sus propias visiones, intereses y voz, no va unido necesariamente a acabar con la diferenciación de género. La paridad, a su juicio, es lo que nos capacita para ir más allá de la —de otro modo intratable— elección entre *nuestra cultura* y *nuestros derechos*, pero, si y cuando, insiste, esto se convierte en una posibilidad real, es una cuestión empírica, no teórica (2018, p. 63).

De lo dicho hasta aquí se desprenden varias cuestiones. El debate sobre la igualdad de género no puede ser leído sin más como igualdad de derechos y no discriminación; ni reducido en clave jurídica, utilitaria, legal, entendiendo a la igualdad como un mero instrumento, ni la política de la igualdad puede ser contemplada en este sentido restringido. La igualdad tiene dimensiones estructurales, lo cual no quiere decir que por adelantado y sin tener en cuenta los contextos particulares y plurales, las luchas y la acción colectiva feministas, podamos determinar teórica y políticamente los avances y retrocesos en la transformación social y política. La paridad de participación, por lo mismo, requiere eliminación de desigualdades de poder, de asimetrías y jerarquías de sexo-género. Es preciso, entonces, explorar los sentidos y dimensiones de la paridad participativa y cómo se expresa teórica y políticamente,¹¹ entendiendo que no es una cuestión de número ni proteccionista. La igualdad, como la libertad, no son estáticas, ni simples y requieren compromisos normativos y políticos, lo cual nos lleva de nuevo, y para ir concluyendo, a la cuestión de pensar políticamente la igualdad, en particular como compromiso y demanda.

11 Exploración que debe contemplar propuestas normativas como la desarrollada por Nancy Fraser (2008) sobre el principio de paridad participativa y el de *all subjected principle* (principio de todos los sujetos); o análisis como el de Joan Scott sobre la *parité*, para quien la paridad en Francia se afirmó “porque no era posible explicarla en esquemas retóricos conocidos. De hecho, fue precisamente ese querer alcanzar algo nuevo lo que infundió al movimiento gran parte de su emoción y creatividad” (2012, p. 135)

Igualdad como demanda y compromiso

Volviendo sobre algo referido más arriba, que apuntaba Rosanvallon, la pregunta ahora es: *¿Qué es lo que funda la igualdad?* Una posible respuesta es que los seres humanos compartimos una esencia común, que la igualdad se funda en una naturaleza común o en una humanidad compartida. Contra la idea de que nuestro estatus como iguales dependa de establecer que compartimos una esencia, naturaleza o humanidad común, Anne Phillips (2015) desarrolla su *política de lo humano*, una fuerte política de lo humano que pone en el centro la igualdad. Frente a visiones esencialistas, humanistas o fundacionalistas, revisa críticamente tres de ellas: las basadas en el discurso de los derechos humanos, el humanitarismo y la justicia global. Un punto importante, en primer lugar, a los efectos que aquí interesan, es que para Phillips debe reestablecerse el lugar de la igualdad en la teoría política, ya que en el debate reciente ha estado dominado por el lenguaje de la justicia. La justicia, indica, puede requerir igualdad, pero, por sí misma, no versa sobre igualdad, lo que supone un vínculo contingente. En segundo lugar, la igualdad, como lo humano, es una cuestión política, —y en este sentido ambas nociones serían intercambiables—, no cognitiva, de ahí que argumente a favor de la igualdad humana “*as a claim and commitment: not as the outcome of an argument, nor as the effect of sentimental education, nor as something to be established by reference to certain facts about human beings* [como una demanda y compromiso: no como el resultado de un argumento, ni como el efecto de la educación sentimental, ni como algo que pueda ser establecido por referencia a ciertos hechos sobre los seres humanos]” (2015, p. 8).

La igualdad no es del orden del probar o del justificar, sino del de la política. El derecho a ser considerado como un igual no debería depender del ser capaces de probar la propia pertenencia a la categoría humana, ni su demanda debería depender de nuevas evidencias empíricas sobre desigualdades naturales o nuevas definiciones de las especies. Para ella: “*The very act of claiming to be equal should be enough of a demonstration* [El acto mismo de afirmar ser igual debería ser una demostración suficiente]” (2015, p. 44). Esta comprensión política de la igualdad, de la política de lo humano, supone afirmar nuestra igualdad humana sin llenarla de tanto contenido que acabe por establecerse una jerarquía humana; ni que sea tan carente de él que se convierta en una visión abstracta, en una abstracción descorporeizada. En todo caso, la afirmación de humanidad es simultánea con la de la igualdad y la política de lo humano exige atender a las distinciones y divisiones (de género, raza, clase, religión...), no descartarlas para poder ser pensados como seres humanos.

También con Phillips retornamos a Arendt, aunque dice no compartir su visión de la condición humana, sin embargo sí comparte con ella la idea de que la igualdad es algo que no nos es dado, ni es natural, algo con lo que nacemos o que pueda ser demostrada o deducida de una mismidad humana subyacente; sino que la establecemos cuando nos tratamos unos a otros como iguales, en eso consiste la igualdad política, mediante nuestras acciones y decisiones nos convertimos en iguales como miembros de un grupo. El núcleo de su comprensión de lo humano, de la igualdad, es la demanda de ser reconocido como igual, algo que la gente afirma, y el compromiso de reconocerse unos a otros como iguales. Así:

In some instances we establish our mutual equality through a political community; in others, we enact our equality against a community that denies it; this is the sense in which the human is both claim and commitment [En algunos casos establecemos nuestra igualdad mutua mediante una comunidad política; en otros, promulgamos nuestra igualdad contra una comunidad política que la niega; este es el sentido en que lo humano es tanto una demanda *como* un compromiso]. (2015, p. 78).

De nuevo distanciándose de Arendt, señala que la capacidad de llevar a cabo y sostener dicho compromiso requiere ciertas condiciones materiales (2015, p. 123). En sus conclusiones apunta a que la política de lo humano tiene que ir más allá de una igualdad imaginada, esto es, hacia estrategias que traten las causas, generalmente estructurales (*usually structural*), indica, de la desigualdad actual (2015, p. 133).

A modo de conclusión, son varias las reflexiones que se desprenden y quisiera destacar. La primera, ante la reemergencia del movimiento feminista, vuelve a primer plano la política, las prácticas de libertad y las demandas y compromisos de la igualdad; atendiendo a los distintos contextos, países, tradiciones y, también, asumiendo las contradicciones, tensiones y debates abiertos. La segunda, como se deriva de las aportaciones de las teóricas políticas feministas aquí referidas, se trata de reconectar libertad e igualdad, libertad e igualdad política, atendiendo a las experiencias y a las prácticas, así como a sus raíces, tratando de establecer nuevas estrategias feministas, evaluando asimismo las viejas estrategias. Dicho de otra manera, pensar políticamente la igualdad, *pensar lo que hacemos*, sin perder el rastro de la libertad, como movimiento y pensamiento democrático. Y, más que *ir más allá* de la igualdad de género y de las políticas de la igualdad según el modelo antidiscriminatorio, proteccionista, utilitario y jurídico, y ante el incremento de las desigualdades, debemos observar las dimensiones estructurales, viendo cómo afectan a la paridad participativa y estableciendo el vínculo entre justicia social y política

e igualdad. Por último, el restablecimiento, la centralidad, de la igualdad en la filosofía política pasa por integrar plenamente a la filosofía política feminista; la emergencia del movimiento feminista no surge de la nada e interpela directamente a los teóricos y filósofos políticos. Indudablemente, también, demanda reflexiones feministas sobre las transformaciones en tiempos de crisis. De acuerdo con Concepción Arenal, volviendo a la cita inicial: “la igualdad no es una de esas ideas fugaces.”

Referencias bibliográficas

- Agra Romero, M^a Xosé (2016a). *¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad*. Santiago de Compostela, GA: USC.
- Agra Romero, M^a Xosé (2016b). De la vulnerabilidad y sus ciclos: reflexiones sobre (in)justicia y género. En Marianella Ledesma Narváez (Coord.). *Género y Justicia. Estudios e investigaciones en el Perú e Iberoamérica* (pp. 65-85). Lima, Perú: Centro de Estudios Constitucionales.
- Birulés, Fina (2015). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Madrid, MD: Katz.
- 40 Bock, Gisella. y James, Susan (Eds.). (1992). *Beyond equality and difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity* [Más allá de la igualdad y la diferencia: ciudadanía, política feminista y subjetividad femenina]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Borraz, Marta (2019, 12 de diciembre). La igualdad de género ya no es un escollo: la COP25 cierra un texto para que los países la incluyan en su política climática. *eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/sociedad/negociaciones-igualdad-desatascan-COP25-inesperado_0_973253412.html
- Callinicos, Alex (2003). *Igualdad* (J. Alborés. Trad.). Madrid, MD: Siglo XXI.
- Castro García, Carmen (2017). *Políticas para la igualdad*. Madrid, MD: Los Libros de la Catarata.
- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Fraser, Nancy (2012). Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review*, 74, 37-46.
- Fraisse, Geneviève (2018). Propaladora, o la historia a prueba, *Revista Andaluza de Antropología*, 14,154-164.

- Hirschmann, Nancy J. y Wright, Joanne H. (2012). Hobbes, history, politics, and gender. A Conversation with Carole Pateman and Quentin Skinner [Hobbes, historia, política y género. Una conversación entre Carole Pateman y Quentin Skinner]. En Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright (Eds.), *Feminist interpretations of Thomas Hobbes* (pp. 18-43). Pennsylvania, Estados Unidos de América: The Pennsylvania State University.
- Jaggar. Alison M. (Ed.). (2014). *Gender and global justice* [Género y justicia global]. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Máiz, Ramón (2016). De la economía a la ética, ¿qué fue de la política? Para una teoría estructural de la igualdad. *Revista de Estudios Políticos*, 174, 13-46. DOI: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.174.10p://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.174.10>
- Máiz, Ramón (2017). Ni mérito, ni responsabilidad. La teoría política de la igualdad. En Fernando Vallespín y Máriam M. Bascuñán (Coords.), *Las consecuencias políticas de la crisis económica* (pp. 23-80). Valencia, VA: Tirant lo Blanch.
- Mansbridge, Jane y Okin, Susan M. (2020). *Feminismo. Breve introducción a una ideología política* (A. López, Trad.). Barcelona, CT: Página Indómita.
- Martínez Suárez, Yolanda y Agra Romero, M^a Xosé (2019). Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 89, 231-264.
- Pateman, Carole (1989). The patriarchal welfare [El estado de bienestar patriarcal]. En *The disorder of women. Democracy, feminism and political theory* (pp. 179-209). Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Pateman, Carole y Mills, Charles (2008). *Contract & domination* [Contrato y dominación]. Cambridge/Malden, Estados Unidos de América: Polity.
- Phillips, Anne (2015). *The politics of human* [La política de lo humano]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Phillips, Anne (2018). Democratizing against the grain [Democratizar a contracorriente]. En Ruth Rubio-Marín y Will Kymlicka (Eds.), *Gender parity & multicultural feminism. Towards a new synthesis* (pp. 46-65). Oxford, Reino Unido: Oxford University.

- Rancière, Jacques (2010). Las democracias contra la democracia. En VV.AA., *Democracia en suspenso* (Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena, Trads.; pp. 97-102). Madrid, MD: Casus-Belli.
- Rosanvallon, Pierre (2012). *La sociedad de los iguales* (M. Pons, Trad.). Barcelona, CT: RBA.
- Rubio-Marín, Ruth y Kymlicka, Will (2018). The participatory turn in gender equality and its relevance for multicultural feminism [El giro participativo en la igualdad de género y su relevancia para el feminismo multicultural]. En Ruth Rubio-Marín y Will Kymlicka (Eds.), *Gender parity & multicultural feminism. Towards a new synthesis* (pp. 1-45). Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Rubio-Marín, Ruth (2020, 9 de enero). Paridad constituyente o el deseable legado de Chile a la historia del constitucionalismo universal. *Eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/andalucia/desdeelsur/Paridad-constituyente-Chile-constitucionalismo-universal_6_983111695.html
- Shachar, Ayalet (2001). *Multicultural jurisdictions: Cultural differences and women's rights* [Jurisdicciones multiculturales: diferencias culturales y derechos de las mujeres]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Scott, Joan W. (2012). *Parité! Equidad de género y la crisis del universalismo francés* (G. Cuevas Mesa, Trad.). Ciudad de México, México: FCE.
- Watkins, Susan (2018). ¿Qué feminismos?. *New Left Review*, 109, segunda época, marzo-abril, 7-87.
- Young, Iris M. (2000). *Justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.). Madrid, MD: Ediciones Cátedra.
- Young, Iris M. (2007). Structural injustice and politics of difference [Injusticia estructural y política de la diferencia]. En A. Appiah, et al. (Eds.), *Justice, governance, cosmopolitanism. Du Bois lectures, Harvard University 2004/5* (pp. 79-116). Berlín, Alemania: Freie Universität.
- Zerilli, Linda M. G. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad* (T. Arijón, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Zerilli, Linda M. G. (2016). Politics [Política]. En Linda Disch y Mary Hawkesworth (Eds.), *Oxford handbook of feminist theory* (capítulo 31, pp. 632-650). Oxford, Reino Unido: Oxford University.

De la resistencia cultural a la reacción patriarcal: feminismo y crisis global en el siglo XXI

*From Cultural Resistance to Patriarchal Reaction: Feminism
And The Global Crisis in The 21st Century*

Urania Atenea Ungo M.
Universidad de Panamá, Panamá

RESUMEN El presente texto constituye una reflexión sobre la política, las mujeres, lo político, el feminismo y el futuro en la actual crisis global. La crisis civilizatoria es total, universal e indetenible. Aquí se intenta esbozar algunas ideas de lo que pienso está verdaderamente en juego: la definición de sujeto, de persona y de derechos, la idea de la futura sociedad deseable, y de los fundamentos y ordenamiento de la vida social, del concepto de vida buena. En el marco de la ascendente crisis global y la creciente sensación de estar en transición hacia ninguna parte, la pregunta por si resistirán nuestros derechos la llegada de ese nuevo orden es vital, ética y políticamente fundamental. Este documento intenta colaborar con el proceso de darle respuesta. El orden del mundo que viene se está construyendo hoy, en condiciones cada vez más adversas para los derechos y libertades de las mujeres y es importante anticipar la reflexión sobre algunas de sus previsible consecuencias.

PALABRAS CLAVE crisis civilizatoria global; derechos; feminismos; futuro.

ABSTRACT *This text constitutes a reflection on politics, women, feminism and the future in the current global crisis. The civilizing crisis is total, universal and unstoppable. Here we try to sketch some ideas of what I think is really at stake: the definition of subject, person and rights, the idea of the future desirable society, and the foundations and regulation of social life, the concept of good life. In the context of an escalating global crisis and the growing feeling of being in transition to nowhere, the question of whether the arrival of this new order will resist our rights is vital, ethical and politically fundamental. This document tries to collaborate with the process of answering it. The order of the world to come is being built today, in increasingly adverse conditions for the rights and freedoms of women and it is important to anticipate the reflection on some of its foreseeable consequences.*

KEY WORDS *Global Civilizing Crisis; Feminisms; Rights; Future.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	10/1/2020
APROBADO <i>APPROVED</i>	10/2/2020
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Urania Atenea Ungo M., Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá, Panamá.

Correo electrónico: urania.ungo@up.ac.pa

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4119-9450>

La multitud, la alternativa viva que crece en el interior del Imperio. Simplificando mucho podríamos decir que la globalización tiene dos caras. Por una parte, el Imperio extiende globalmente la red de jerarquías y divisiones que mantienen el orden mediante nuevos mecanismos de control y de conflicto constante.

Pero, sin embargo, la globalización también crea nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden por encima de las naciones y que hacen posible un número ilimitado de encuentros ... no significa que todos vayamos a ser iguales en el mundo, pero brinda la posibilidad de que, sin dejar de ser diferentes, descubramos lo común que nos permite comunicarnos y actuar juntos. La multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo... El pueblo es uno. La multitud en cambio es plural... La esencia de las masas es la indiferenciación: todas las diferencias quedan sumergidas y ahogadas en las masas. Todos los colores de la población palidecen hasta confundirse en el gris.... (Antonio Negri y Michael Hardt, 2002, p. 15)

La atemporalidad se refiere a que los problemas de las mujeres, parecen estar ubicados fuera del tiempo, fuera del acontecer y la contingencia política, son vagas formulaciones desconectadas de los contenidos reales de las políticas. (Julieta Kirkwood, 1983, p. 681)

Veinticinco años no es nada... ¿Resistirán nuestros derechos?

En el año 2020 se cumplen veinticinco años de la aprobación, por parte de la Asamblea General de los Estados de la Declaración y la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial de la Mujer celebrada en Beijing, China, en septiembre de 1995. La propia Conferencia Mundial y sus productos constituyeron un enorme reconocimiento a las diversas y múltiples luchas de las mujeres en todo el mundo a lo largo del siglo XX. La conferencia fue la mayor celebrada en la historia de la ONU, la más grande e importante sobre las mujeres como indican los simples números: ciento ochenta y un países, casi cincuenta mil personas entre la conferencia de los gobiernos y el foro no gubernamental, se dieron acalorados y muy tensos debates, se llegó a ella sin un documento final —como era tradición acordar en las anteriores cumbres

mundiales— y se produjeron reservas sobre distintos asuntos que iban desde la cuestión del aborto, pasando por lo de los derechos humanos universales e inalienables, la herencia, la opción sexual, hasta asuntos económicos y financieros, por citar algunos de los más ásperos y controversiales.

La Conferencia de Beijing 95 no solo fue importante como reconocimiento a las mujeres y sus demandas, sino también como hito que da testimonio de la significación femenina para conceptos —entonces caros— como *desarrollo, paz y democracia*, tanto en los escenarios nacionales, como regionales y globales en el siglo xx. A lo largo de todos estos años, y de muchas maneras, ha sido denunciado el desigual y pobre cumplimiento por los gobiernos de lo pactado en la IV Conferencia. Todo lo cual no es óbice para que hoy, veinticinco años después, algunos de estos mínimos logros se vean amenazados, a veces con su eliminación, y otras tantas con su neutralización, banalización y pérdida de sentido.

El presente documento utiliza Beijing como un hito temporal que sirve para desarrollar una reflexión sobre los procesos y escenarios que enmarcan la condición de las mujeres, el feminismo y nuestras políticas en la actualidad, al tiempo que examina el conjunto de los elementos de los diversos escenarios globales que hacen tan distinto los entramados históricos de la convivencia humana entonces y hoy, e intenta acercarse a las preguntas necesarias para emprender la construcción de una visión sobre el futuro en que los derechos, garantías y libertades de las mujeres no sean asuntos de segundo orden.

Hoy la crisis global —en sus múltiples manifestaciones— es una evidencia fuerte. En no pocas de las previsiones sobre el futuro es muy notoria la ausencia de las mujeres, la nula mención de nuestros cuerpos y sus capacidades. A pesar de que la crisis global no puede abordarse sin la construcción de una posición sobre diversos asuntos críticos, entre ellos —uno no menor— el de la población. Y con ello el muy central asunto de la condición, los derechos, las libertades y las garantías ganadas por las mujeres en estos años. En todo caso, el presente texto constituye una reflexión sobre la política, las mujeres y lo político en la actual crisis global y las mujeres, el feminismo y el futuro. Por tanto, intentaré esbozar algunas ideas de lo que pienso está verdaderamente en juego: el concepto y la definición de sujeto, de persona y de derechos, la idea de la futura sociedad deseable, y de los fundamentos y ordenamiento de la vida social, del concepto de vida buena.

En el marco de una ascendente crisis global y la creciente sensación de estar en transición hacia ninguna parte, la pregunta por si resistirán nuestros derechos —los que fueron producto de esas luchas que desembocaron en algo tan importante como una Conferencia Mundial— es vital, ética y

políticamente fundamental. Este documento intenta colaborar con el proceso de darle respuesta. El orden del mundo que viene se está construyendo hoy, en condiciones cada vez más adversas para nuestros derechos y libertades, seamos o no conscientes de este álgido momento y de sus previsibles consecuencias.

Breve nota sobre el método de esta reflexión

Lo que a continuación presento es una reflexión que intenta sintetizar algunos de los provisionales resultados de dos investigaciones que he venido realizando hace ya algún tiempo, ambas aún en proceso. La primera tiene como objeto analizar e interpretar la participación política de las mujeres en la América Central —los procesos, las protagonistas y sus resultados—, y otra un poco más filosófica que se centra en los cambios que las feministas hemos logrado instalar en el mundo, y que a mi juicio nos han llevado a la actual situación global, que pienso nos sitúa en un complejo contexto que ha ido y va de la resistencia a la reacción patriarcal en un ascendente marco de crisis diversas, complejas e interconectadas. Uno de los rasgos más deslumbrantes de lo que hoy denominamos crisis global.

Es importante esta prevención teórico-metodológica, porque es altamente posible que en algunos momentos que las ideas suenen abiertas, inacabadas, en proceso, en construcción, que lo están. Por otro lado, es importante destacar que, a pesar de algunos tonos, no se parte de concepciones provenientes de la futurología o la colapsología, sino de una auténtica preocupación por el estado del mundo, la situación de nuestra especie y de un largo compromiso feminista que, al parecer, estará en mí siempre. Vale decir, en mi condición de filósofa y feminista.

Estas breves precisiones teórico-metodológicas respecto al documento que sigue a continuación deben empezar por reconocer la complejidad del objeto pretendido y establecer, situar, desde donde se enuncia y se argumenta. Toda la documentación examinada, libros, artículos, textos publicados en Internet por sitios académicos y no tanto, sugieren que la crisis global es universalmente percibida. He privilegiado los textos académicos por razones obvias, sin dejar de reconocer que textos más blandos son altamente sugerentes y contentivos, no pocas veces de brillantes intuiciones y conceptos que vale considerar y esperar su madurez.

Como se verá en su momento, he escogido el concepto *crisis civilizatoria*, para denominar la actual situación, sin desmedro de que en el proceso sea posible encontrar y/o construir otro que contenga y exprese de manera más completa la actual condición del mundo. Por sí mismo es

ya fuente importante de discusión, y más desde un también pretendido feminismo filosófico. No solo por su extensión, por la vastedad de los fenómenos históricos, políticos, sociales, culturales que lo integran sino también por su transdisciplinariedad intrínseca que es, de por sí, ya un hándicap importante. Asumo el concepto en su controversial polisemia, en la versión de François Houtart (2001), François Chesnais (2017) y de Fritjof Capra (1982), y como una síntesis del carácter intenso, articulado, complejo, multidimensional del estado actual del *mundo en crisis*.

Un modo de crisis tal, que hoy no es posible resolver una de las crisis sin que ello signifique la casi forzosa necesidad de resolver algunas o todas las otras dimensiones críticas conexas. Además, adhiero al histórico parricidio teórico feminista y enfoco con duda y sospecha —a veces metódica, a veces sistemática— toda la tradición patriarcal, sin que ello signifique desconocimiento de muchas deudas teóricas, así como tomo partido en el ya largo debate sobre si hacemos *filosofía feminista* o tenemos *feminismos filosóficos* y adhiero a lo que postulan Celia Amorós y Amelia Valcárcel. Aún si todo ello fuese poco, debo añadir que la reflexión se hace desde una conciencia *del sur*, de la ex colonia y del mestizaje.

De igual modo, confesar el carácter de *aún en construcción* del texto y sus límites anuncia el peligro de aventurarse en terrenos nada seguros, en que se mezclan algunas certezas, ciertos instrumentos probados, algunas categorías respetables por su rigurosidad y una gran dosis de incertidumbre. Los cuales deben ser asumidos para poder *alumbrar* alguna idea de verdad iluminadora en un campo transdisciplinario, en construcción, caótico. Internarse en regiones poco conocidas hace que los instrumentos sean inciertos, que los conceptos sean híbridos problemáticos y que los cruces categoriales produzcan rupturas, fisuras e intersticios disciplinares *raros*, pero son a fin de cuentas los que permiten aprender a pensar lo no pensado, lo insólito que resulta cada vez más posible. Para decirlo en breve y no por un impúdico deseo de pasar por modesta, se trata de algo menor a la Filosofía.

Aclaro ello porque han sido múltiples las veces que algunos de mis colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá, me han hecho conocer que, según su opinión, lo que hago es seguramente muy bueno, tal vez valioso e incluso hasta puede ser importante, pero lamentablemente no es Filosofía, de esa así con mayúscula y majestuosidad. Es decir que no se trata verdaderamente de una “búsqueda” de esa verdad esencial, racional, eterna, trascendente e infinita situada allá, tal vez en el Topus Uranus, en la mente omnisciente de Dios, escondida en viejos documentos del pensador que cada cual prefiera según su propio catecismo filosófico (Ungo, 2014).

En todo caso, espero sea útil para el feminismo —en todas sus corrientes y generaciones—, ahora que también debemos pensar en cómo transitar a un futuro que todo augura no será hacia el mundo que durante tanto tiempo hemos soñado y pensado construir.

El mundo hoy. La crisis civilizatoria global

¿Qué hemos logrado cambiar realmente las feministas en el mundo? ¿Y en la América Latina y el Caribe cómo se manifiestan esos cambios? ¿Cómo medirlos, sopesarlos, valorarlos para tener hoy una objetiva —y en lo posible completa y profunda— visión de lo logrado?

El 26 julio de 2019 —y para escándalo general— la ministra de la Mujer de Brasil declaró públicamente que “las niñas de Marajó son violadas porque son tan pobres que no tienen bragas” (Lima, 2019), con lo cual en su condición de alto cargo pretendió explicar así el aumento de las agresiones sexuales a niñas, adolescentes y mujeres en un territorio insular brasileño de carácter turístico. El rechazo que no se hizo esperar, hizo que se pronunciara también el dispositivo técnico (Comité de Expertas) del Mecanismo de Seguimiento de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “Convención de Belém do Pará” (MESECVI).

[...] el Comité ya ha expresado su preocupación por este tipo de declaraciones que defienden como natural el orden social, político y económico patriarcal, dificultan la igualdad sustantiva, ya que profundizan el machismo y la misoginia, refuerzan y perpetúan estereotipos y roles de género discriminatorios y una cultura de intolerancia que afecta a la convivencia democrática, dificulta el ejercicio de los derechos de las mujeres y legitima la violencia contra ellas. (Comité de Expertas, CEVI, 2019).

Amén de lo anecdótico, lo simbólico: Marajó es un territorio del estado amazónico de Pará, donde en 1994 la Asamblea General de la Organización de Estados había aprobado la Convención Belém do Pará —la primera en el mundo con ese objeto— y en su condición de ministra de la Mujer, la citada integra parte del conjunto de la institucionalidad que fue creada o fortalecida en el orbe como elemento importante de los compromisos contenidos en la Plataforma de Acción Beijing 95. Vale decir una radical diferencia entre los acuerdos entre estados y el desarrollo de la vida y los procesos sociales.

Esa distancia simbólica obliga a reflexionar ya no solo sobre los compromisos asumidos por los gobiernos, sino sobre los contenidos y formas

de los procesos sociales. Cuando un estado cambia sus políticas, ¿es el reflejo, el espejo de cambios en las concepciones del mundo, los imaginarios, las creencias y nociones, los principios y valores de las personas y las sociedades? ¿No existe tal correspondencia? Esto afirman los nuevos críticos radicales de la extrema derecha sobre la globalización y su cultura cosmopolita. Entonces es válido preguntarse: ¿cómo cambia la sociedad? ¿Cómo se organizan, instalan y cobran existencia material nuestros valores y principios?

Vale decir que los cambios en las condiciones materiales de la vida son visibles y evidentes. La pregunta es cómo cambian las relaciones entre personas, y los conceptos y valores que presiden dichas relaciones. La convivencia humana está siempre regulada, ¿son estas reglas las mismas hoy que cientos de años atrás?, ¿sabemos en virtud de qué y cómo cambian estas reglas? (Ungo, 2019).

Sabemos cómo cambian las reglas dictadas por el derecho, hay un espacio social normado, con una institucionalidad reconocida, con instrumentos y procedimientos para proponer, debatir y llegar a acuerdos. A cambio, poco se sabe de cómo cambia el otro gran conjunto de reglas sobre la vida social — asumidas conscientemente o no—: la moral, el conjunto de valores asociados al bien y al mal, a lo legítimo o ilegítimo, a lo bello y lo no bello, a lo agradable y lo no agradable, y que rige nuestra vida en su cotidianeidad. ¿Cómo cambian esos valores y los conceptos sobre ellos y sus definiciones?, ¿hay progreso moral en el sentido de avance como podemos ver en la ciencia o en la economía?

Mientras la racionalidad instrumental del sistema económico y político se intensifica hasta producir novedades científico-tecnológicas hace poco impensables, en la dimensión social y cultural, en los imaginarios y concepciones profundas, crecen los irracionalismos, conservadurismos y fundamentalismos, como dos líneas paralelas que corren en dirección opuesta. Se trata de un fenómeno global que tiene expresión en todos los países. Es así que una ministra de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, cargo de nuevo tipo en el conjunto de los aparatos estatales, puede expresar un concepto tan antagónico a lo que ella debe representar.

¿Cómo es que en medio de avances que han hecho que algunos hablen ya de transhumanismo, de colonizar otros planetas y otros muchos cambios tecnológicos hace poco impensables, reaparezcan en ascenso ideas, valores y prácticas brutales y oscurantistas? Y sobre todo, ¿por qué al contrario de aquellas, estas se extienden por todo el orbe anidando rápidamente y floreciendo en movimientos políticos que se pensaban superados y extinguidos?

Para poder valorar con mínima certeza tales cambios sociales y culturales hay que reconocer su consistencia, radicalidad, envergadura, así por ejemplo Eric Hobsbawm pudo afirmar

El principal interrogante al que deben dar respuesta los historiadores del siglo XX es cómo y porqué tras la segunda guerra mundial el capitalismo inició —para sorpresa de todos— la edad de oro, sin precedentes y tal vez anómala, de 1947-1973 [...] lo que ya se puede evaluar con toda certeza es la escala y el impacto extraordinarios de la transformación económica, social y cultural que se produjo en esos años: la mayor, la más rápida y la más decisiva desde que existe el registro histórico [...] ese período fue el de mayor trascendencia histórica de la centuria, porque en él se registraron una serie de cambios profundos e irreversibles para la vida humana en todo el planeta ... el tercer cuarto de siglo señaló el fin de siete u ocho milenios de historia humana que habían comenzado con la aparición de la agricultura desde el Paleolítico [...]. (Hobsbawm, 2001, p.18).

¿Este estudio exagera tales procesos de cambio? Además, en un período muy corto —en términos históricos— pero intenso en cada una de las dimensiones de la vida social, y en medio de diferencias abismales entre grados de desarrollo, culturas y modos de vida de las distintas regiones y países. ¿Se ha acelerado, desde ahí, el modo en que evolucionan las sociedades humanas? Porque también es corto el tiempo en el cual algunas de las ideas, nociones, conceptos, instituciones y valoraciones producidas en esos años han pasado a ser objeto de profundos y radicales cuestionamientos, y diversos sistemas económicos, sociales y políticos han entrado en franca crisis. Y no de cualquier clase de crisis.

La situación actual, toda ella, es una crisis multidimensional, que según toda evidencia posible transita al colapso global, mientras el crecimiento exponencial de los productos de la ciencia y la tecnología es contiguo a la reaparición de fascismos, fanatismos religiosos de diversa laya, visiones políticas autoritarias, deshumanizantes y regresivas amén de una exhibición magnificada de la banalidad y la violencia que al parecer no conoce límites.

El envés de todo ello nos remite de nuevo a la cuestión inicial: ¿qué hemos logrado realmente cambiar?, que a su vez remite a la cuestión de cómo realizar cambios sociales que no permanezcan anclados a los viejos valores, al sentido común más vasto, frecuente seno de la reacción.

A lo largo de estos años, desde 1995 hasta la actualidad, es posible pensar que el proyecto de Beijing 95 no ha tenido un fuerte marco ético que convenciese y cambiara las visiones del mundo de las mayorías sociales y populares, a las que se proponía hacer sujetos, protagonistas y no meras beneficiarias de las políticas del post Beijing; sino que, por el contrario, el seno en el que emergieron dichas propuestas fue el de sectores globales,

cosmopolitas, ilustrados, posmodernos, transversales en todas las sociedades y culturas. Mientras tanto, en las distintas clases mayoritarias de todos los países, en especial los “periféricos” de todo el orbe, la amenaza de la precariedad, la pobreza y las desigualdades infinitas instalaban una creciente y amenazante sensibilidad de ir hacia ninguna parte, hacia ninguna mejora ni cambio ni avance, y cuya salida al menos inmediata era —y aún es para muchos— retroceder y acabar con esa globalidad imperante. Amén de que en el momento en que se despliegan las políticas posteriores a Beijing fueron simultáneas con las políticas del Consenso de Washington y la instalación del neoliberalismo. Así aparece hoy en el escenario una voz creciente —y radicalmente vociferante— que denuncia tales propuestas como contrarias al orden instituido en libros sagrados y en la propia naturaleza (Gatti, 2018).

Dicho en breve, en un gran marco de crisis interconectadas, cuya extensión y profundidad es indudable, resulta que grandes sectores sociales son convocados y seducidos por ideas, nociones y emociones que se fundan en el miedo, el fundamentalismo religioso, el nacionalismo y la reacción patriarcal, en tanto se afirma que los cambios en la condición femenina son el núcleo de lo indeseable a batir.

Crisis global y reacción patriarcal: el nuevo asalto a la razón

Nuestro tiempo es el tiempo del “todo se acaba.” Vimos acabar la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones. Hemos ido viendo cómo se acababa el progreso: el futuro como tiempo de la promesa, del desarrollo y del crecimiento. Ahora vemos cómo se terminan los recursos, el agua, el petróleo y el aire limpio, y cómo se extinguen los ecosistemas y su diversidad. En definitiva, nuestro tiempo es aquel en que todo se acaba, incluso el tiempo mismo. No estamos en regresión. Dicen, algunos, que estamos en proceso de agotamiento o de extinción. Quizá no llegue a ser así como especie, pero sí como civilización basada en el desarrollo, el progreso y la expansión. (Garcés, 2019, p. 16)

Habitar el siglo XXI es respirar las crisis, aun los muy jóvenes saben, sienten, piensan que estamos en una crisis y en transición, al parecer a ninguna parte. Aquí tiene sentido detenerse. Una mirada a la historia del capitalismo desde sus inicios se hace cargo inmediatamente que al parecer la crisis es su estado permanente (Hobsbawm, 1981, p. 448).

Es materialmente imposible, en una breve reflexión como esta, dar cuenta de la carga conceptual preñada de problemas que la categoría crisis implica, que desde innumerables posiciones políticas e ideológicas acompaña la historia intelectual contemporánea, por lo menos desde inicios del siglo XX (Hobsbawm, 1981, p. 455). Si se examina la enorme producción teórica y política que intenta construirlo y explicarlo, toda la posmodernidad está atravesada por el concepto. Dicho de modo breve, se trata de un concepto que designa la llegada a no ser más posible del modo de realizarse de un determinado proceso, el desarrollo al límite de sus posibilidades, contradicciones y antagonismos, y el subsiguiente desemboque en un nuevo estadio; por lo tanto, cada proceso presente en el universo llega a ese momento, a sus disyuntivas y dilemas. ¿Qué es lo nuevo? ¿Qué es lo que hoy claramente la distingue de las otras crisis históricas?

Sin pretender agotar una descripción y menos una explicación, es posible afirmar que hoy visiblemente habitamos un mundo donde se percibe un cambio desestructurante, envolvente de todo lo que existe, a la vez destructivo y fluyente. Uno muy distinto, sin embargo, de los constantes cambios parciales, un cambio general, global, multidimensional e interconectado de modo tal que los desequilibrios en una de sus partes colaboran con la desestructuración de otras o todas sus partes (Ungo, 2014).

Estas condiciones económicas, tecnológicas, sociales, ambientales, valóricas y existenciales no pueden ser pensadas como un mero cambio del sistema de la organización social, ni solo como una transformación de largo aliento de las condiciones del capitalismo. Son un conjunto más complejo que indica un fenómeno profundo, una crisis de la propia civilización. Más que una mera crisis económica, es evidente que vivimos una transición visible también en otras dimensiones del ser social: la sensibilidad, el clima cultural, los rituales políticos, los signos y símbolos cotidianos ya no son los mismos. Es una situación tal que desafía el concepto mismo tradicional de cambio social-cultural, en tanto pone en cuestión la institucionalidad, el aparataje gubernamental y en no pocos casos hasta la legitimidad misma de la existencia de los estados.

Por su configuración es una suma de crisis distintas, a la vez que es por sí misma más que la mera suma de los distintos ámbitos, niveles y dimensiones de dichas crisis particulares. Cuando se le examina y se le convierte en objeto, se percibe como enteramente real aquello de que el todo es más que la mera suma de sus partes (Koestler, 2018). ¿Es ahora posible pensar, por ejemplo, que se podría resolver la crisis energética o la alimentaria —en indetenible crecimiento!— sin resolver el problema teórico y práctico de la propiedad,

el régimen político y la democracia? (Ungo, 2014, p. 155). ¿Qué fue de la esperanzada confianza de Immanuel Kant en el incesante progreso moral de la especie? (Kant, 1985). ¿Debemos preguntarnos, de nuevo, dónde quedó la confianza en el progreso, la fe en la razón y la técnica? (Dierckxsens, 2013).

El futuro ha sido siempre objeto del examen social y de la especulación filosófica. Realmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial —para atenernos a la convención aún vigente a pesar del sesudo argumento de Eric Hobsbawm (2001)— y particularmente desde los años sesenta, gran parte de la inteligencia se ha invertido en reflexionar sobre el futuro. Desde Weber, Popper, Bell, pasando por los años de la guerra fría y las teorías de Aron (1997), Brzezinski (1998); hasta Fukuyama (1992 y 1998), Samir Amín (1997), Franz Hinkelammert (2003), George Soros (1999) y las sombrías profecías de Viviane Forrester (1997), ello no ha hecho más que continuar, y alcanzó un nuevo estadio en las condiciones posteriores a 1989.

Sin embargo, un elemento de la actual crisis es realmente decisivo por su carácter global y porque ha hecho incluso que se hable de la extinción no solo de la especie humana sino de todos o casi todos los seres vivos, la cuestión ecológica. La reciente declaración de la reunión número 25 de la Conferencia de las Partes de la Convención Marco de la ONU de Cambio Climático del año 2019 sobre “acuerdos mínimos” —cuando se esperaban acciones contundentes para hacer avanzar los procesos contra el cambio climático— es al respecto iluminadora, para decirlo levemente.

Es tal el carácter articulador de esta dimensión de la actual crisis, que este solo elemento condiciona a todos los demás, y hace aún más complejo —epistemológica y políticamente— el fenómeno de la crisis. En el debate sobre cómo es el *mundo en crisis* hoy, hay infinitos conceptos que intentan condensar en un término la cuestión: desde crisis del capitalismo, crisis del neoliberalismo, postmodernidad, transmodernidad, colapso global, mundialización, globalización, hasta incluir a quienes no hablan ya de sólo una edad o momento histórico sino incluso de una nueva era geológica, el Antropoceno. (Riechmann, 2018; Hwang, 2018; Sempere, 2018; Svampa, 2018; Rodríguez Magda, 2004; Dussel, 1999).

Lo realmente innovador del concepto de crisis civilizatoria es que permite observar el engarzamiento de fenómenos y su relación con la ecología, como una mediación entre aspectos centrales de la vida y la sociedad humana y la naturaleza. Para solo mencionar alguna muestra, la economía pensada hoy como una totalidad, permite concebir que nunca antes el trabajo humano y el conocimiento habían producido tanta posibilidad de bienestar, pero tampoco tanta posibilidad de caos y descomposición social. Nunca antes ha habido tanta

riqueza, tampoco tanta miseria, y nunca antes los procesos económicos — desde la producción misma hasta el consumo— estuvieron implicando a todas las regiones del globo. Y nunca antes elementos que no eran mercantilizados hoy lo están, a grados que ante todo ello algunos importantes pensadores han previsto la categorización de *bienes públicos globales* de algunas dimensiones fundamentales para la vida humana (agua, aire, mares, salud, educación), hoy en proceso de convertirse en *bienes escasos* y por ende ser concebidos como artículos con valor de cambio, mercancías en poder de minorías privilegiadas. Todo lo anterior a su vez en un marco, para decirlo breve y tersamente, de extremos (Kaul, *et alii.*, 2002).

Aunque sea somera y panorámicamente, al examinar la dimensión política, a través de la mediación de lo ecológico global —de nuevo la 25° reunión de la COP—, se evidencia un conjunto de regularidades que, aunque no sean homogeneidades idénticas en todas partes, sí son patrones emergentes característicos de los últimos tiempos: la desconexión entre las aspiraciones de sectores y clases mayoritarios a una democracia realmente inclusiva —inclusión no solo de nuevos actores, sino además de nuevos temas y problemas— y la incapacidad de las jerarquías de los diversos regímenes políticos de procesarlos dentro de los sistemas. Desde este ángulo se hace posible comprender y entender de modo distinto algunos de los conflictos políticos fundamentales de nuestra época, por ejemplo, la crisis de la legitimidad de la representación política, que ya ha hecho surgir tanto los transformadores planteamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre el “mandar obedeciendo,” como los hechos de la llamada “primavera árabe,” como el espíritu que tan bien resumió el eslogan de los piqueteros argentinos en la crisis del año 2001: “¡Que se vayan todos!” y que se extiende por toda la América Latina (Vega Cantor, 2011; Nozick, 1988; EZLN, 2000).

Otro factor agravante es el creciente peso del belicismo en el sistema político internacional, el armamentismo de países que no tienen enemigos es una práctica también extendida —que consume millones de los presupuestos nacionales—, mientras vociferantes prácticas poco diplomáticas se instalan como lo común. Todo agravado por el actual presidente norteamericano que se propuso restablecer de modo muy duro la hegemonía económica y militar en cuestión.

A todo ello hay que añadir que tales procesos ponen en jaque al sistema político pero sin que realmente exista una propuesta, más bien, un proyecto claramente alternativo que recuperando la democracia como dispositivo participativo, lo separe del mercado capitalista que se autoinstituye como expresión democrática básica; y que destruyendo el concepto de libertad de

las fuerzas del mercado, recupere la libertad de la ciudadanía y su posibilidad a la inclusión de un concepto de derechos que limite el poder y la fuerza de los diversos poderes fácticos.

Ello sin olvidar que son los estados los entes ante los cuales es posible demandar la vigencia y sentido de los derechos —y sus correspondientes garantías y deberes—. Como sabe el feminismo, sin tales estructuras son estériles las reivindicaciones de normas, contenidos y formas de la regulación de la vida social, aunque sea de manera mínima. La transformación emancipadora deberá encontrar un cauce de acción que logre vincular dicho complejo conjunto de metas políticas, en un contexto de crisis y en un marco ético y político. Hasta donde sabemos los mundos en donde ha imperado la fuerza, la violencia y la barbarie, no lo tienen.

En las fronteras de la democracia se concentran hoy todos los problemas de las diversas sociedades, de modo tal que se hace necesidad seriamente preguntarse seriamente si será posible algún día discutir los fundamentos éticos y ontológicos de la estructura de los sistemas políticos, por ende, la configuración de los derechos, y estimar cuáles de esos derechos hoy son ya meros privilegios que hacen de la *buena vida* solo una realidad para minorías.

Como ya se ha dicho, una gran parte de la tradición teórica occidental y del Sur ha hecho del cambio social y cultural su objeto central de su reflexión. Ahora es cada vez más cercana la evidencia de la impotencia de ciertas visiones, como las de quienes confían en la capacidad de los cambios científico-técnicos para resolver la cuestión ecológica, vale decir, resolver la habitabilidad menguante del nicho humano en el planeta por obra de la revolución tecnocientífica. Es indudable que la segunda mitad del siglo xx ha visto una revolución del conocimiento, de la ciencia, de las técnicas, de las tecnologías —de todo tipo— de los dispositivos y aparatos, tanto materiales como intelectuales y virtuales, que hacen o podrían hacer pensar que son la llave a la supervivencia y al bienestar de la especie. Sin pretender entrar en tal terreno y para decirlo breve y terso, hasta donde llega la experiencia seguro no. Hoy casi no hay *ciencia* libre, toda o casi toda la investigación científica está supeditada a los centros financiados por grandes poderes económicos y es cada vez más visible que la posible extinción solo alcance a quienes no tienen los recursos para salvaguardar sus vidas.

Por ejemplo, ¿podría la tecnología detener el crecimiento de la población? Una larga, densa y abundante discusión ha abordado ello desde diversas perspectivas; lo indudable es que entre el siglo xx y el inicio del xxi, la población del mundo tuvo un crecimiento exponencial, como marcan los números —entre 2.000 millones de personas en 1900 a cerca de 7.400 millones en 2015—, y aun

con las profundas desigualdades regionales del consumo, es válido preguntarse si puede el planeta resistir tal nivel de explotación. Las explicaciones fundadas en la esperanza tecnocientífica resaltan las mejoras en salud y alimentación para millones de personas, pero tales aspectos de la vida no son asuntos meramente técnicos, como se evidencia al examinar qué investiga, produce y vende la industria farmacéutica, para citar un ejemplo fuerte.

En tanto, respecto a la producción de alimentos en el mundo es importante recordar lo que la investigadora Alba Carosio llama *la utopía de la abundancia infinita* como irrealizable y antiecológico ideal que se extiende desde los centros nortatlánticos hacia el mundo (Carosio, 2008). Patricia Aguirre, respecto de tal afirma en su artículo de 2016:

[...] no hay razones que justifiquen los 800 millones de subalimentados y que hay pocas razones para los 1.500 millones de personas con sobrepeso (de las cuales 30% son decididamente obesas). En realidad, estas cifras deberían servir para problematizar esta cuestión, no para clausurarla con la alegría de que todos pueden tener la panza llena. Estas publicaciones nos dicen que algo está mal en la alimentación actual, que produce estos resultados aparentemente contradictorios [...] En la esfera de la producción, enfrentamos una crisis en la disponibilidad que —como ya señalamos— no pasa por la cantidad de alimentos, sino por su calidad y por la sustentabilidad del modelo de producción. En la distribución, enfrentamos una crisis de equidad que significa que los alimentos no van adonde se necesitan, sino adonde los compradores pueden pagarlos. En el consumo, enfrentamos una crisis de comensalidad, ya que han colapsado las culturas alimentarias: el comensal se convirtió en un consumidor solitario y la gastronomía, en gastro-anomía... Esta crisis es *global* porque si bien en principio es la crisis de las sociedades capitalistas de la órbita occidental, sus efectos se extienden a todo el mundo, arrastrando a otras sociedades, organizadas sobre la base de otros principios pero que habitan el mismo planeta [...] Es *estructural* porque, como nunca en la historia de la cultura alimentaria humana, todas las áreas están comprometidas de manera simultánea. Y es *paradojal* porque hay alimentos suficientes, tecnologías apropiadas y razones concretas para que se produzca, distribuya y consuma de otra manera. (Aguirre, 2016, p. 37).

Seguramente la impronta de la tecnociencia es evidente al examinar todo ello, también es evidente que la mera revolución científico-técnica es insuficiente, son asuntos que competen a todas las sociedades, regiones, culturas y personas, por lo que son finalmente asuntos políticos. Uno de los rubros en los que

este carácter es más visible es el de la energía, que desde el año 1973 reveló que el debate al respecto incluye mucho más que la discordia sobre el uso o no de combustibles fósiles o de cualquier elemento que pueda ser pensado como meramente técnico. Y a pesar de la gravedad y la urgencia de ello, como sostiene Armando Bartra:

En los últimos veinte años hemos empleado más energía que en toda la historia de la humanidad. Según la Agencia Internacional de Energía, 84% de este consumo energético proviene de combustibles fósiles, en primer lugar, petróleo, después, carbón mineral, en tercer lugar, gas [...] un colosal derroche cuyo origen está en la urbanización y la industrialización descontroladas, que se apoyaron en la existencia de combustibles baratos y que hoy, cuando el petróleo escasea y aunque con alzas y bajas, en general sube de precio, definitivamente ya no son sostenibles. Sin embargo, la proyección de la Agencia Internacional de Energía para los próximos veinte años es que la dependencia respecto del petróleo, o sea de los hidrocarburos, disminuirá de una manera poco significativa: se estima una reducción de apenas 4%. (2013, p. 28).

Tal como quedó representado en la COP 25, la imposibilidad del acuerdo no fue un asunto técnico, o de carencia de datos y de información o de ausencia de instrumentos y/o tecnología, y pese a demandas desesperadas de las y los jóvenes activistas, quienes cada vez menos ven el futuro con optimismo, tal acuerdo no fue posible, por razones político-económicas que fueron expresadas por los gobiernos como asuntos de su interés nacional, cuando lo son en efecto de interés de las grandes transnacionales.

En todas estas dimensiones de la crisis y en sus distintas relaciones hay un crecimiento de las contradicciones internas, tensiones que se agudizan a veces sorda pero innegablemente. Es en la dimensión cultural, en el universo de lo simbólico, en el ser de valores y principios hechos discurso político y acción social, en donde ha emergido una clara característica de la actual crisis: una intensa, densa, multicolor, diversa y potente ola de indignación recorre el mundo, tiene una creciente polaridad, un proceso claramente bifurcativo, que, desde esta perspectiva, anuncia la materialización de dos grandes visiones que se construyen en oposición. Una erigida sobre los miedos, los nacionalismos, los fundamentalismos religiosos y otra, aún más heterogénea, diversa y variopinta de quienes les resisten y los enfrentan. Son o están en proceso de constituirse en concepciones antagónicas del mundo, de la vida, de la sociedad y del propio ser humano. Aún con las miríadas de diferencias nacionales, grados de desarrollo, de culturas, regiones e historias es visible — por lo menos desde aquí— esta singular evolución.

Lo más visible es la emergencia de una creciente oposición frente a grandes temas frutos de la contemporaneidad que se viene forjando desde los años sesenta, y que se expresa transversalmente en todos los países. Ya en su libro de 1997 Samir Amín afirmó:

Probablemente exista un denominador común importante como producto simultáneo del desgaste de los partidos históricos de izquierda (la socialdemocracia y los partidos comunistas) y la explosión de nuevas formas del movimiento social (entre las cuales el feminismo y el ecologismo quizás sean las más importantes) [...] Algunos de estos movimientos cristalizaron en partidos políticos parlamentarios [...] los Verdes [...] Otros movimientos podrían sostener ofensivas de derecha [...] *Algunos más —el feminismo en primer lugar— [...] tienen una vocación progresista indiscutible, ya que atacan en principio una de las características más reaccionarias de nuestra sociedad [...]* se ha recordado con justa razón que 1968 representó una fecha clave en la historia de las sociedades capitalistas adelantadas, al dar a la protesta contra la enajenación del trabajo una profundidad que desde entonces no ha perdido [...]. (Amín, 1997, pp. 296-297). (Las cursivas son añadidas).

Es posible afirmar que desde esos años existe el proceso citado supra, y en él nuevos asuntos se desplazaron de los márgenes, desde las orillas de los debates políticos, hacia el centro, de modo paulatino pero indudable. Cuestiones como la subordinación femenina, los derechos de las personas no heterosexuales, el carácter de los estados —laicidad—, la igualdad en la condición humana y la ciudadanía sin distingo étnico-racial, la naturaleza y ser del poder y la autoridad, los límites de la autonomía personal, las fronteras y las migraciones, las posibilidades de un gobierno mundial, la protección de la vida de los otros seres vivos, la crítica al consumismo, emergieron a pesar de la dificultad para convertirlos en asuntos políticos y de las agendas de los estados.

Como en el caso de la cuestión ecológica, dos grandes corrientes de pensamiento se han ido configurando. Son asuntos de largo aliento, no de coyuntura, aunque cada vez más se erigen en hitos de las coyunturas, que exceden con mucho la inmediatez característica de los acuerdos y supuestos que fundan los organismos políticos de cada sociedad, y en la actualidad se erigen paulatinamente en líneas divisorias, incluso en países de la América Latina. Sin que ésta sea una perspectiva lineal, una mirada a las luchas históricas por el derecho a la soberanía femenina sobre el cuerpo, por ejemplo, informa que si en los setentas este era el reclamo feminista en distintos países europeos, en la segunda década de este siglo XXI lo es en las sociedades del cono sur.

Las revueltas de 1968 en el mundo, como afirma Samir Amín, abrieron estos cauces; posteriormente, casi exactamente una década después —en 1979— afirma Amín Maalouf se produjo “un gran vuelco” por lo que el *Zeitgeist* (el *espíritu de la época*) cambió, y una nueva sensibilidad se presentaba en el mundo reaccionando contra todo lo surgido en los años anteriores.

Esa noción que la filosofía alemana forjó con el nombre de *Zeitgeist* es menos fantástica de lo que aparenta; es incluso capital para entender el avance de la Historia. Todos cuanto viven en la misma época se influyen mutuamente [...] en pintura, en literatura, en filosofía, en política, en medicina de la misma forma que en la ropa, el aspecto o el peinado [...] Los medios con los que ese espíritu se difunde y se impone son difíciles de identificar...en la presente edad de comunicaciones masivas e instantáneas, las influencias se propagan mucho más de prisa que en el pasado.

Normalmente el espíritu de la época actúa sin que nos demos cuenta. Pero hay veces que su efecto es tan manifiesto que casi lo vemos ejercer en tiempo real...En adelante, *iba a ser el conservadurismo el que se proclamara revolucionario, mientras que los seguidores del progresismo y de la izquierda no iban a tener ya más objetivo que la conservación de lo conseguido*. (2019, pp. 145-146).

Coincidió dicho *espíritu de la época* con un momento convulso —¡otro más!— de la historia mundial del siglo xx, e inauguró un proceso en que, como dice Maalouf, la reacción se propuso a sí misma como revolución, como nuevo cambio social y avanzó hasta hacer progresar los fundamentalismos religiosos, la instauración del neoliberalismo y otras nociones reactivas adoptadas rápidamente por élites desplazadas por las modernas élites liberales. Por supuesto es imposible narrar los infinitos detalles y signos que anunciaban el progreso de tal asunto, pero es importante destacar que se hizo visible ya desde los mismos debates en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing 95 (Facio, 1996; Subirats, 1998) y recorrió por diversas vías y medios —prensa, radio, televisión e infinidad de formas masivas de comunicación social— las culturas populares, por lo que Susan Faludi (1992) llegó a hablar de una “guerra contra las mujeres.”

Esto es lo verdaderamente nuevo, a diferencia de la extendida sensibilidad que, desde los sectores más conservadores, achacaba al *comunismo* todas las consecuencias de las profundas desigualdades imperantes durante varias décadas. En este nuevo proceso cultural lo revolucionario para grandes sectores de la población es el *retorno de lo sagrado*, la vuelta a la religión. Hubo

giros ideológicos, la férrea instalación de los dogmatismos en tales nuevas subjetividades y hasta se extendió la noción que la causa principal, fuente fundamental de las injusticias, era el castigo divino por el abandono de la vigencia de sus mandatos, pero sobre todo por la importancia y significación para la vida social del desafío feminista —ahora nuevo pilar del marxismo cultural— fundado en la *ideología de género*.

Es innecesario seguir haciendo arqueología del fenómeno. En síntesis, el *espíritu de la época* ha hecho que de la confluencia de diversos procesos contradictorios (caída del muro de Berlín, neoliberalismo, emergencia de los diversos fundamentalismos, crecimiento de las luchas feministas y demás) haya surgido una disputa por la transformación cultural, por las visiones del mundo, los pensamientos y subjetividades, las posturas sobre distintos asuntos y las concepciones morales de amplios sectores. Reiterando que son grandes visiones que se construyen en oposición, y que están en proceso de constituirse en concepciones antagónicas del mundo, de la vida, de la sociedad y del propio ser humano.

En la misma época de la tecnociencia, de la clonación de complejos seres vivos, de la posible exploración humana de otros planetas del sistema solar, de miles de desarrollos tecnológicos hace poco impensables, surge y hace opción política una visión del mundo que semeja un retorno a épocas premodernas en el no mejor de los sentidos del término.

Y aunque entre 1981 —cuando se realiza el primer encuentro feminista latinoamericano— y 2020 el mundo ha dado ya varios giros copernicanos en las distintas dimensiones que componen el orden social, es posible registrar cambios no solo en la situación sino en la erosión misma de la condición femenina tradicional. También es visible que la férrea oposición del patriarcado ha mutado y es ya reacción a todas las dimensiones de dicho proceso hacia la autonomía femenina. La condición femenina tiene varias décadas cambiando en todo el mundo gracias a la acción feminista. Lo verdadero es que por esa acción y pensamiento cada vez somos menos objetos de discursos y más sujetos/as con voz propia. Sin embargo... la política, el arte, las religiones, el amplio mundo globalizado de la economía en todas sus dimensiones, el mundo del conocimiento, de la información y la comunicación, la tecnología o la ciencia, lo que sea que examinemos registra ahora un doble movimiento. La presencia creciente, ascendente de las mujeres, no solo exigiendo derechos, educándose, movilizándose, aportando, visible en todo el orbe durante y desde el siglo XX, y frente y contra ello, la también emergencia, sobre todo ahora en el siglo XXI, de un proceso social, cultural y político internacional, diverso, complejo y múltiple que hace ya tiempo llamé la *reacción patriarcal*:

Lo que denomino reacción no es un grupo de personas en un partido, en un colectivo o en una organización...es un conjunto diverso con múltiples presencias en distintos ámbitos e incluso con discursos diferentes, en todos, sin embargo, es notoria una apelación a enfrentar o detener el cambio —así mínimo— de las mujeres y sus derechos. (Ungo, 2006, p. 3).

Al fenómeno de la reacción patriarcal se han añadido nuevos bucles, el contexto de las múltiples y encabalgadas crisis brinda el terreno cultivado para que lo que Virginia Woolf llamara para su época *resistencia patriarcal* sea hoy una aguda e intensa reacción, ahora avalada por los fundamentalismos. Se trata ahora de una profunda y extrema misoginia: no pocas veces expresada como violencia política, tal como ha pasado ya en varios países de la región y que entre 2009-2014 se expresó en Panamá, por ejemplo, con las duras condiciones que sufrieron algunas de las importantes mujeres políticas del país e innumerables agravios dirigidos a diversos colectivos femeninos.

Además, es un fenómeno global evidente si una examina algunas de las noticias más llamativas de los últimos años. O si se analizan las declaraciones de algunos presidentes de distintos países en los que se evidencia la nueva legitimidad de las más extremas posiciones de la reacción en discursos que se creían ya impensables. Añadiendo un nuevo episodio a lo que podría ser un largo memorial de agravios contemporáneos a las mujeres.

Solo en el año 2017 algunas de las manifestaciones más estridentes de fundamentalismo y misoginia hicieron deslumbrantes apariciones, para citar sólo algunas: en el marco de la reunión 61 de la Condición Social de la Mujer (marzo 2017) el Secretario General de Naciones Unidas expresó que *los derechos de las mujeres están siendo atacados en todo el mundo*; en tanto en el Parlamento Europeo —el centro de la hipermodernidad globalizada— un miembro polaco justificó que las mujeres ganen menos por ser menos inteligentes; en Perú un pastor evangélico pidió públicamente se asesinen a lesbianas si son encontradas teniendo sexo; y en Nicaragua una comunidad evangélica quemó viva a una joven mujer para “liberarla del demonio.” En noviembre de ese año la destacada filósofa feminista Judith Butler fue atacada en el aeropuerto luego de participar en un simposio sobre democracia en Brasil. En los primeros meses del año 2018, Marielle Franco, una joven diputada feminista afrobrasileña fue asesinada; diversas y jóvenes candidatas a puestos de elección popular en México han sido asesinadas, por cierto, candidatas a no muy altos puestos; y UNICEF advirtió que la América Latina y el Caribe tiene el segundo porcentaje más alto de embarazo adolescente, 66% solo superada por el África subsahariana. Y como si

todo ello fuera poco no dejan lugar a dudas las declaraciones de la ministra de la Mujer de Brasil en el año 2019, citadas antes.

Frente a estos signos, pareciera que conceptos como igualdad social para las mujeres, respeto a las diversas opciones sexuales de las personas, reconocimiento de la común humanidad de toda nuestra especie en sus diferencias, son no solo adquisiciones recientes sino también integraciones superficiales a previas concepciones, códigos, sentido común y escalas valorativas conservadoras, en las que prima un atávico horror a la libertad de las mujeres. Se considera que el posible reconocimiento por parte del estado de algunos nuevos esquemas de relaciones constituye una grave amenaza a la familia, y subyace un oscuro deseo de retornar a un viejo orden, profundamente jerárquico y autoritario, presentado como un mítico paraíso idílico de las relaciones sociales y familiares, cosa que, por cierto, jamás ha existido.

Todo ello, para decirlo tersamente, en un escenario de una crisis global en creciente agudización y que hace que una pregunta como la ya expuesta: ¿resistirán nuestros derechos? cobre relevancia. Máxime cuando se reflexiona sobre el proceso de salida, de desemboque de la crisis global.

¿Resistirán nuestros derechos?: Reflexiones finales

En marzo del año 2005 en Nueva York, en la 49ª Sesión de la Comisión sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer del Consejo Económico de las Naciones Unidas en la que los estados debían informar de sus avances a diez años del acuerdo de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing 1995, la DAWN, una organización internacional no gubernamental feminista declaraba, respecto a los obstáculos presentes ante el “Consenso de Beijing 95”:

La creciente militarización desde septiembre del 2001 y la exacerbación de la violencia regional y comunitaria, han aumentado el número de los refugiados y de las personas desplazadas, así como han puesto en peligro el acceso de las mujeres a los servicios y a las protecciones básicas.

La predominancia de los marcos económicos neoliberales y de las políticas dictadas por el mercado conllevaron cambios en las reglas comerciales y financieras, tanto como a la desregulación y a la privatización, que han aumentado la pobreza y ahondado las desigualdades entre las naciones y dentro de las naciones mismas, para las mujeres en particular.

La subida de los movimientos fundamentalistas busca revertir las ganancias de las mujeres y limitar sus libertades y oportunidades en

todas las esferas de la vida, inclusive en la salud reproductiva. (DAWN/WEDO, 2005, p. 3).

Es decir que aun antes del momento más crucial de la crisis financiera del año 2008 ya era evidente el tenue compromiso de los estados con las políticas posteriores a Beijing, así como complejo y poderoso el entramado de fuerzas contrarias. Es complicado, para decirlo con levedad, imaginarse dicho compromiso en el momento actual cuando la crisis civilizatoria comienza a mostrar toda su magnitud y sentido. En el otro ángulo, es evidente que los derechos humanos más amenazados se relacionan *casi siempre* con la condición de las mujeres: la feroz negación a la autonomía y soberanía del cuerpo femenino, el control que es evidente se desea mantener sobre la libertad y la capacidad de decisión, a su vez todo ello situado en condiciones cada vez más agudas e imperantes visiones contradictorias en el escenario social. Amén de que ahora los antifeministas son gobierno en muchos países. Todo ello en las condiciones configuradas por ese proceso global general que es la crisis civilizatoria. Sería posible conjeturar mucho.

Sin embargo, es indudable que a pesar de todo ello estos cambios culturales nuestros existen. Estos cambios que hemos logrado producir por nuestra acción han puesto en cuestión la diferencia y la desigualdad, y el referente antropológico desde el cual es justificada la desigualdad. A partir de ello, podría una preguntarse cuál es la consistencia o la fragilidad de estos cambios culturales progresivos respecto a la condición femenina. ¿Resistirán los embates provenientes de los fundamentalismos?, ¿de la *reacción patriarcal*? ¿Resistirán la extrema agudización de las desigualdades, las que no pocas veces parecen conducir a la sociedad hacia nuevas formas de barbarie? ¿Resistirán los estados, en tanto aparatos que establecen y supervisan un orden político y social donde mínimamente existen derechos reconocidos para las mujeres, su creciente impotencia y deslegitimación?

¿Son las preguntas que evidencian el egoísmo feminista? Tal vez. Sin embargo, es importante destacar varios componentes de lo examinado que permiten alguna fundamentación de la legitimidad de dichos cuestionamientos. Primero, el tono apocalíptico de muchos de los textos a pesar de sus mismos autores; segundo, cuando de las salidas se trata, no solo no hay acuerdos sino pequeñas certezas, pero abunda en cambio el señalamiento de que entre las posibles *salidas* la más próxima es la que parece conducirnos a una especie de nueva edad de la barbarie.

Pero las preguntas no son sólo pertinentes respecto a las mujeres. Resulta importante a toda la cotidianidad actual como la conocemos, aún en su transición y relatividad, y en el centro de ello, también respecto de la condición

de los más débiles no portadores de la agresión y la fuerza: la niñez, las y los jóvenes, las y los ancianos. La envergadura de la actual crisis civilizatoria no solo pone en cuestión nuestros logros de más de medio siglo de feminismo en el mundo, los fragiliza y puede evaporarlos, puesto que pone en cuestión toda la armazón social y política sin que sea visible un nuevo proyecto.

El desmoronamiento de la confianza en la institucionalidad es ya preocupante. Ello, aunque sabemos que los cambios más importantes son aquellos que se asientan en la conciencia humana como bien dijese, en su momento, Kate Millett (1975/1995). Puesto que la conciencia no es una ley que pueda ser abolida ni una institución que pueda ser desmantelada. Pero es también cierto que los retrocesos en la configuración de la vida social no auguran beneficios para los derechos y la vida. Tampoco para una autoconciencia y autonomía femenina, en términos históricos, muy reciente.

Sobre la crisis civilizatoria se ha reflexionado e investigado mucho. Plenos de miradas androcéntricas, en la mayoría de tales documentos sobre futuros alternativos, casi no hay problematización sobre qué será de la condición femenina, qué será de la niñez o de la vejez, nada. Por lo cual, y aunque no sea posible citar o resumir todo lo producido, he privilegiado enfocar que aquellos estudios que avizoran prospectivamente el futuro post crisis mientras, y hay que reiterarlo, casi ninguno indaga sobre los elementos que configurarán la vida social, sus estructuras y sujetos. Así en 1982 en uno de los libros que más me han impactado en los últimos años, su autor describe lo siguiente:

Hoy al comienzo de la penúltima década de nuestro siglo, nos hallamos en un estado de profunda crisis mundial. Se trata de una crisis compleja y multidimensional que afecta a todos los aspectos de nuestras vidas: la salud y el sustento, la calidad del medio ambiente y la relación con nuestros semejantes, la economía, la política y la tecnología. La crisis tiene dimensiones políticas, intelectuales, morales y espirituales. La amplitud y la urgencia de la situación no tienen precedentes en la historia de la humanidad. Por primera vez, el hombre ha de enfrentarse a la posibilidad amenazadora y real de extinguirse de la faz de la tierra junto con la vida vegetal y animal [...] Incluso dejando de lado el peligro de una catástrofe nuclear, el ecosistema global y la posterior evolución de la vida en el planeta se hallan seriamente comprometidos y abocados posiblemente a un desastre ecológico en gran escala. (Capra, 1982, pp. 21-23).

Desde el momento en que su libro se publicó, Capra —físico teórico y pensador— fue tachado de apocalíptico, profeta de la destrucción, filósofo y

diletante *new age* entre otros no menos graves insultos. En el libro se permitió hacer al inicio una larga reflexión sobre el proceso de construcción de la racionalidad moderna y sus coordenadas newto-cartesianas. Analizando las visiones sobre el cambio histórico formuladas por Arnold Toynbee, Herbert Spencer y Pitirim Sorokin; Capra concluyó que ya desde la octava década del siglo xx la humanidad había entrado en un ciclo de cambio profundo ya antes producido en la historia de la especie. Sin ser apocalíptico, su pronóstico era cuando menos bastante poco optimista. Sin embargo, a mi juicio, lo más grave de sus apreciaciones reside en el momento en que afirma lo que llamó “impotencia de los expertos” y dice:

Examinando los orígenes de nuestra crisis cultural se torna evidente que la mayoría de nuestros principales filósofos utilizan modelos conceptuales anticuados y variables irrelevantes. También está claro que un aspecto significativo de nuestro “callejón sin salida ideológico” es el hecho de que entre los prominentes intelectuales entrevistados por el Washington Post no había ninguna mujer [...] Estudios realizados sobre los períodos de transformación cultural de varias sociedades han demostrado que estos cambios suelen ir precedidos de varios síntomas sociales, muchos de los cuales están presentes en la crisis actual. Estos síntomas incluyen el sentimiento de alienación, el aumento de las enfermedades mentales, de los crímenes violentos, de los trastornos sociales y del interés por los cultos religiosos. Todos estos indicadores han sido observados en nuestra sociedad durante la última década. En las épocas de cambio cultural estos síntomas han surgido generalmente de una a tres décadas antes de la transformación central, aumentando en frecuencia e intensidad al aproximarse la transformación y decayendo después de que esta se realiza. (Capra, 1982, pp. 21-23).

Cuando Capra escribía esto aún no se producía la crisis financiera de 2008, China no disputaba hegemonía en el escenario económico, no había aun implosionado el Muro de Berlín y en los Estados Unidos no se habían producido ni el huracán Katrina ni el terrible 11S, pero es interesante y significativo que valorara negativamente la ausencia de intelectuales femeninas en el panel de prospección en tal momento y afirmara, seguidamente, no solo la dificultad de “entender al patriarcado puesto que lo envuelve todo” y estableciera con acierto lo siguiente:

Es el único sistema que hasta hace muy poco tiempo no había sido jamás desafiado abiertamente en la historia y cuyas doctrinas habían tenido una aceptación tan universal que parecían ser una ley de la naturaleza

[...] El movimiento feminista es una de las corrientes culturales más combativas de nuestro tiempo y sus ideas repercutirán profundamente en nuestra futura evolución. (Capra, 1982, p. 31).

Con gran optimismo declaraba igualmente la “inminente desintegración del patriarcado” en el mismo texto, lo que es significativo que en un momento tan temprano de la crisis se estableciera la condición femenina como uno de los elementos centrales de la larga crisis cultural, junto con la disminución de las reservas de combustible fósiles y con el convulso cambio en el conjunto de los valores culturales. Y aunque no se detiene a examinar las salidas inmediatas a la crisis o al posible colapso, sí muestra luminosamente la importancia profunda de las relaciones intergeneracionales para el tejido y posterior evolución de una civilización.

Una perspectiva muy distinta lo es, por ejemplo, la de Eduardo Saxe Fernández quien en *Colapso mundial y guerra* examina el conjunto de los elementos que progresivamente desarrollan una catástrofe que denomina *ecológico-social*, y en la que identifica el patriarcado como una de las columnas vertebrales del orden civilizatorio, pero no infiere dentro de tal prospección cómo podrían ser tales futuros alternativos postcrisis global (Saxe, 2005).

También Naomi Klein en *La doctrina del shock* examina un aspecto muy distinto de tal crisis, los procesos deliberados producidos por los grandes agentes de la implantación del neoliberalismo en el mundo y la consciente creación de situaciones imposibles —de crisis, sostiene— en las dimensiones económicas y sociales de diversos países, sobre todo los *periféricos*, por la vía de políticas sociales restrictivas, pro austeridad para los estados, autoritarismo contra la ciudadanía, en medio de amplias libertades para la circulación del capital y los mercados (Klein, 2007). Con lo que es posible ir esbozando un patrón y el bosquejo de las pensables medidas inmediatas para paliar algunas de las consecuencias más terribles de los momentos de un proceso cada vez más crítico y del trazo de ensayos para enfrentarlo en términos más a largo plazo.

Uno de los esfuerzos teóricos más significativos, para pensar en términos de procesos de desemboque de la crisis global es el realizado por Jorge Beinstein, quien en 2004 trazó lo que llamó escenarios *a más largo plazo*, que serían el resultado de los primeros años del proceso de agotamiento, y como él mismo dijese sin que ello agotara otras posibilidades:

Primer escenario: horizonte militarizado. Es difícil pero no imposible imaginar [...] Juegan a favor de dicha hipótesis varios factores, entre ellos: el enorme peso del complejo militar-industrial estadounidense, la agravación de la crisis mundial (de sobreproducción) y en consecuencia

la pelea interimperialista por mercados y abastecimientos de insumos básicos, situaciones regionales o nacionales caóticas en la periferia impulsadas por la crisis global que pueden incitar al Imperio a la realización de aventuras con aparente bajo riesgo, etc.

Segundo escenario: multilateralismo decadente controlado. No incompatible con el primer escenario...Sería el resultado del repliegue estratégico norteamericano (político-militar y económico) causado por una acentuación grave de su crisis...El capitalismo devino en el siglo xx en una verdadera civilización planetaria...En suma, el barco mundial del capitalismo se hundiría más o menos armoniosamente arrastrando a su suerte a la mayor parte de la humanidad. [...] el peso de la decadencia restaría vigor a las rivalidades interimperialistas.

Tercer escenario: multipolaridad decadente caótica. La crisis de sobreproducción daría saltos cualitativos de gran envergadura que implicarían implosiones de enorme peso global [...] Controles centrales claramente insuficientes. Rebeliones y autonomizaciones periféricas prolongadas.

Cuarto escenario (estrechamente asociado al primero): emergencia postcapitalista bárbara. Del caos capitalista global o de su decadencia controlada surgiría una superpotencia militar o varias que establecerían sistemas de dominación internos-externos de tipo autoritario ideológicamente emparentados con el fascismo y con los delirios militaristas de algunos gurús actuales de los halcones norteamericanos (del tipo de Robert Kaplan). Imperios esclavistas o tributarios emergerían de los restos de las grandes implosiones o derrumbes del mundo burgués. Los complejos militares-industriales serían a la vez componentes esenciales del cáncer parasitario que corroe hoy al capitalismo global (resultado de la dinámica de su crisis) y núcleos de recomposición bárbara del mundo. En ese caso Hitler no sería una pieza de museo sino una anticipación del futuro.

Quinto escenario: recomposición humanista. Desde la periferia, desde sus rebeliones exitosas, facilitadas por la decadencia del capitalismo como sistema mundial, emergerían experiencias postcapitalistas fundadas en la igualdad social, el pluralismo de formas democráticas de desarrollo. Es decir, un socialismo de origen periférico que se iría imponiendo con espacio multiforme, de amplio espectro cultural, de recomposición superadora de la civilización burguesa [...] recogiendo las lecciones

del pasado, sobre todo la gran experiencia de lucha y participación democrática a lo largo del siglo XX de millones de habitantes del mundo subdesarrollado, avanzaría por el camino de la superación de las sociedades de opresión... La humanidad esclavizada de la periferia, gigantesca masa proletaria global, sería el lugar histórico de la abolición del capitalismo, vanguardia de una nueva era de libertad. (Beinstein, 2004, pp. 5-7).

A pesar del intento de Beinstein de establecer un posible escenario solidario con la humanidad y optimista respecto al futuro, es claro que todos los cálculos predicen la mayor posibilidad de escenarios, de la barbarie como futuro más probable. Y en ninguno de ellos los derechos humanos, la ciudadanía y la eticidad parecen ser centrales. En tales casos es factible suponer que las mujeres no conservaríamos casi o ninguno de los avances materiales, culturales y simbólicos que hemos logrado hasta hoy. Cuando Beinstein escribía esto no habían aparecido en el escenario mundial ni Bolsonaro, ni Vox, ni Duterte, por ejemplo, con todo lo que ellos implican y significan para las mujeres y los derechos.

En otros escenarios, las otras opciones son una nueva especie de medioevo o de neofascismo ninguno de los cuales parecen opciones deseables (Wallerstein, 2002; Berman, 2012; Bauman, 2004; Kourliandsky, 2019). Para la construcción de opciones deseables y en el camino de responder o iniciar el proceso de construir respuestas a las preguntas centrales enunciadas supra, es necesario saber qué de todo lo logrado es irrenunciable, qué debe ser preservado a toda costa, qué elemento de los aparatos políticos, aun en su limitación y estrechez, debe evitarse colapsen y qué elementos de la dimensión económica deben ser cambiados. Es fácil escribirlo y seguramente son opciones de tiempo largo y de gran dureza.

Observar y pensar en un proceso *in fieri*, haciéndose, existiendo, moviéndose en todas sus direcciones, componentes y contradicciones es fascinante, pero ello no lo hace más fácil, evidentemente se trata de una larga tarea y aquí solo es posible adelantar algunos conceptos centrales para ir avanzando en su conocimiento y en su construcción, desde una perspectiva comprometida con el feminismo.

Una primera cosa evidente es la magnitud, complejidad y extensión de los cambios sociales y al parecer el miedo que convocan en grandes sectores de la población muchas de sus contradicciones. Dicho en breve, el imperio global de la modernidad occidental, del cosmopolitismo, sus valores y modos de vida es resistido con un anhelo fantástico en tanto aumentan la pobreza, las desigualdades estructurales, la incertidumbre sobre el futuro y se extiende

la ira y la indignación por flagrantes injusticias, por las escandalosas brechas entre los modos y niveles de vida de pequeñas minorías frente al orden que rige la vida de las mayorías.

Sin pretender simplificar lo que por sí mismo es largo, anudado y complejo, es también un hecho que todo ese proceso ha contribuido —para decirlo tersamente— con el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos de toda laya en todo el orbe, con el restablecimiento de los nacionalismos como opción política y en el profundo nivel de las conciencias individuales, del abandono de la responsabilidad cívica, ética y política para depositar en la deidad suprema, la providencia o sencillamente en dios el destino colectivo. De modo que ya sea que el hito final de la crisis global sea un súbito colapso o un terrible y lento deslizarse de la descomposición de los estados y de la institucionalidad hacia nuevas reorganizaciones sociales, ello pone en manos de los enormes poderes fácticos el futuro, en el que el fundamento principal de la convivencia serán la fuerza, la violencia y el caos.

A lo que contribuyen los medios masivos de la comunicación en todas sus formas. En estos los modos de vida de las élites se exhiben magnificada y banalmente como el ideal a obtener, mientras las carencias, limitaciones y dificultades de la vida de las mayorías solo crecen. Y un intenso malestar social, difuso pero perceptible emerge acompañado del vacío de sentido de la vida, de la sensación de horizonte sin salida y el descrédito de toda la institucionalidad y los partidos políticos, como no se cansan de informarnos los datos de los distintos Latinobarómetros.¹

Recurrir al pasado, a la fantasía o a la religión como fuente fundamental de valores y conceptos con que enfrentar esos fenómenos no es nuevo, es parte del proceso de construir desde las fuentes menos progresivas alternativas que ya han pasado del difuso malestar, a la resistencia cultural —a todas las dimensiones de la globalización— hasta llegar al proyecto político que expresa de modo pleno todo este conjunto como se intentó ocurriera en 2018 en Costa Rica y que es ya un hecho en Brasil, por ejemplo, para mencionar solo países de la región. ¿Es ocioso recordar el 30 de enero de 1933 en Alemania?

Es importante enfatizar, que los sectores más oscurantistas no se privan de luchar por el acceso de tomar control del estado, incluso por la vía de

1 La corporación Latinobarómetro es una ONG sin fines de lucro con sede en Santiago de Chile que investiga el desarrollo de la democracia, la economía y la sociedad en su conjunto, usando indicadores de opinión pública que miden actitudes, valores y comportamientos. Los resultados son utilizados por los actores sociopolíticos de la región, actores internacionales, gubernamentales y medios de comunicación. Latinobarómetro es un estudio de opinión pública que aplica anualmente alrededor de 20.000 entrevistas en dieciocho países de América Latina representando a más de 600 millones de habitantes. Sitio web: www.latinobarometro.org.

las urnas, mientras también ilegitiman sistemáticamente al poder ciudadano como fuente del poder del estado. Una consecuencia profunda es que la democracia como instrumento de la ciudadanía resulta casi inutilizada, solo es objeto de diálogo, de debate, aquello mínimo que no ha sido preestablecido por la religión desde la eternidad.

Ese proceso reactivo, violento, oscuro y que se escuda en la moralidad tradicional, ya tiene una historia fatal para los derechos, libertades y garantías para las personas todas, sobre todo para las mujeres; proceso que, históricamente, las feministas hemos enfrentado solas. La lucha por el carácter laico del estado es ahora más importante que nunca.

Solo se debe recordar que hay hoy nuevos objetos de debate político, hasta hace muy poco lejanos a *la cuestión del poder*, y que han sido parte de reivindicaciones y demandas feministas que los fundamentalistas han llamado *ideología de género*. El género no es ideología. Es una categoría importante para la teoría feminista. Denominarlo ideología es la formulación de un disparate que es ahora un recurso instrumental del fundamentalismo para transitar al poder político vía fomentar aún más el miedo. Su propósito es restaurar el *orden* socavado, reorganizar el mundo a la usanza de lo *natural* y restituir su crédito al patriarcado. La vuelta atrás, hacia un mundo de mujeres sin derechos, es su proyecto de futuro.

Hoy la crisis global se intensifica, pero los logros del feminismo aún existen. Lo verdadero es que estos cambios, estas transformaciones culturales —que insisto han sido producidas por nuestra acción— son recientes, frágiles e inacabados, y son objeto de grandes resistencias, porque son intensamente significativos. Son de aquella naturaleza que tan bien expresara Jean Genet en su obra *El balcón* (1956), han sacudido la cámara y la recámara, ya no son solo la representación fraudulenta de *lo mismo*: donde unos salen del escenario y entran otros y todo parece cambiar para que al final nada realmente cambie. Ellos indican que la cohabitación y la convivencia han dejado de ser solo vida privada, son parte de lo público y en tanto ello son objeto de debate y deliberación. Y su significación política no está ya más en mera penumbra, sino que es parte de discurso y acción. Quienes activamente hoy agitan “por la vuelta al orden” sugieren más que lo que dicen, pero es evidente que en tal proyecto no hay ni igualdad, ni derechos ni libertad para las mujeres.

La crisis civilizatoria global es un hecho y ya sea el futuro el que sea, si se preserva la humanidad, en parte o algo, también es importante preservar aquello del mundo que nos hace humanos, la cultura, el pensamiento, el sentir y pensar, la conciencia crítica en su ser único, aquello que ha surgido por nuestra presencia y hacer en el planeta. Y para preservar eso recordaría —muy

brevemente— a Bertrand Russell: “Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y valor” (Russell, 1979, p.18). Y preservarlo también para las mujeres. Pero solo lo podemos hacer nosotras mismas. Al respecto es bueno recordar lo que planteara en *Una habitación propia*, la inolvidable Virginia Woolf:

Yo creo que esta poetisa que jamás escribió una palabra y se halla enterrada en esta encrucijada vive todavía. Vive en vosotras y en mí y en muchas otras mujeres que no están aquí esta noche porque están lavando los platos y poniendo a los niños en la cama. Pero vive; porque los grandes poetas no mueren; son presencias continuas; sólo necesitan la oportunidad de andar entre nosotros hechos carne [...] si vivimos aproximadamente otro siglo —me refiero a la vida común, que es la vida verdadera, no a las pequeñas vidas separadas que vivimos como individuos— y si cada una de nosotras tiene quinientas libras al año y una habitación propia; si nos hemos acostumbrado a la libertad y tenemos el valor de escribir exactamente lo que pensamos; si nos evadimos un poco de la sala de estar común...si nos enfrentamos con el hecho, porque es un hecho, de que no tenemos ningún brazo al que aferrarnos, sino que estamos solas y de que estamos relacionadas con el mundo de la realidad [...] entonces, llegará oportunidad y la poetisa muerta que fue la hermana de Shakespeare recobrará el cuerpo del que tan a menudo se ha despojado [...] En cuanto a que venga si nosotras no nos preparamos, no nos esforzamos, si no estamos decididas a que, cuando haya vuelto a nacer, pueda vivir y escribir su poesía, esto no lo podemos esperar, porque es imposible. Pero yo sostengo que vendrá si trabajamos por ella, y que hacer este trabajo, aun en la pobreza y la oscuridad, merece la pena. (Woolf, 1986 pp. 156-157).

Epílogo: reflexiones en el verano de la pandemia

Corregía algunas imprecisiones en este documento cuando cayó sobre nosotras, sobre la humanidad la actual pandemia. Rompiendo en pedazos toda la vida cotidiana —aquella dimensión del orden social que Agnes Heller llamara “sótano de los cambios históricos” (1977, p. 91)— agudizando todas las tensiones, exacerbando todas las contradicciones, evidenciando, más si cabe, la profundidad de intensas desigualdades y haciendo salir a la superficie profundos significados de gestos mínimos antes opacos, para millones de seres humanos.

Cayó, principalmente sobre miles de millones de mujeres. Desde profesionales, trabajadoras y amas de casa implicó la vigilancia directa del poder patriarcal y para muchas significó la simultaneidad de todos los trabajos

y mandatos de la subordinación genérica. Y para muchas el confinamiento con sus agresores. Todo ello en el marco general expresado en este texto, la crisis civilizatoria. El mundo no saldrá de ello como entró. No resultará indemne de todo esto, ojalá podamos encontrar las fisuras y los tiempos para conservar lo ya obtenido —en términos de derechos, libertades y garantías— pero también para hacer eso que nos propusimos siempre las feministas latinoamericanas, cambiar la vida.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, Patricia (2016). Alternativas a la crisis global de la alimentación. *Nueva Sociedad*, 262 /marzo-abril. Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/alternativas-la-tesis-global-de-la-alimentacion/>
- Amín, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización* (M. Cueva, Trad.). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Aron, Raymond (1997). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución* (L. González, Trad.). Barcelona, CT: Página Indómita.
- Bartra, Armando (2013). Crisis Civilizatoria. En Raúl Ornelas et al. (Coords.), *Crisis Civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 25-72). Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bauman, Zygmunt (2004). *La globalización: consecuencias humanas* (D. Zadunaisky, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Beinstein, Jorge (2004, 18 de mayo). Una ciénaga a medida del Imperio, *La Haine*. Recuperado de <https://beinstein.lahaine.org/una-cienaga-a-la-medida-del-imperio/>.
- Berman, Marshall (2012). *Las raíces del fracaso americano* (E. Rabasa, Trad.). Madrid, MD: Sexto Piso.
- Brzezinski, Zbigniew (1998). *El gran tablero mundial: la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos* (M. Salomón, Trad.). Madrid, MD: Paidós.
- Capra, Fritjof (1982). *El punto crucial* (G. de Luis, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Troquel.
- Carosio, Alba (2008). El consumo en la encrucijada ética. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 41 (13), 13-45.

- CEVI - MESECVI - OEA (2019). Comité de Expertas expresa preocupación por la explotación sexual de niñas, adolescentes y mujeres en Marajó. *Mecanismo de Seguimiento de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*. Washington, Estados Unidos de América: Organización de Estados Americanos (OEA). Recuperado de <https://www.oas.org/es/mese cvi/docs/CEVI-ComunicadoBrasil1-2019-ES.pdf>.
- Chesnais, François (2017). Orígenes comunes de la crisis económica y la crisis ecológica (Aldo Casas y Andrés Méndez, Trads.). *Revista Herramienta*. Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=988>.
- COP 25 (2019, diciembre). *Agenda tras la Conferencia de las Partes de la Convención Marco de la ONU de Cambio Climático (COP 25)* en Madrid. Washington, Estados Unidos de América: Naciones Unidas. Recuperado de <https://unfccc.int/documents/202826>.
- DAWN/WEDO (2005). *Beijing Betrayed* (Pekín traicionado), June Zeitlin (coord.). Estados Unidos de América, Nueva York: The Women's Environment and Development Organization (WEDO). Recuperado de <https://www.wedo.org/wp-content/uploads/gmr2005.pdf>.
- Dierckxsens, Win (2013). *La transición hacia una nueva civilización*. La Habana, Cuba: Abril.
- Dussel, Enrique (1999). *Postmodernidad. Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- EZLN (2000). Principios y prácticas. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx>.
- Facio, Alda (1996). Pekín: dos imágenes contradictorias. En *La muralla y el laberinto*. Lima, Perú: CLADEM.
- Faludi, Susan (1992). *Reacción. La guerra contra las mujeres* (F. Roca, Trad.). Barcelona, CT: Planeta.
- Forrester, Viviane (1997). *El horror económico* (D. Zadunaisky, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre* (P. Elías, Trad.). Barcelona, CT: Planeta.
- Fukuyama, Francis (1998). *Confianza* (V. Alba, Trad.). Barcelona, CT: Ediciones B.

- Garcés, Marina (2019). Condición póstuma, o el tiempo del “todo se acaba.” *Nueva Sociedad*, 283. Recuperado de <https://www.nuso.org/articulo/condicion-postuma-o-el-tiempo-del-todo-se-acaba/>.
- Gatti, Daniel (2018, 16 de noviembre). Evangelismo y política. La hegemonía es pentecostal. *Brecha*. Recuperado de <https://brecha.com.uy/la-hegemonia-es-pentecostal/>.
- Genet, Jean (1956). *Le balcon* [El balcón]. París, Francia: Folio Théâtre.
- Heller, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana* (J.F. Yvars y E. Pérez Nadal, Trads.). Barcelona, CT: Peninsular.
- Hinkelammert, Franz (2003). *Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hobsbawm, Eric (1981). *La era del capitalismo* (A. García Fluixá, Trad.). Madrid, MD: Guadarrama.
- Hobsbawm, Eric (2001). *Historia del Siglo XX. 1914-1991*. (Faci, Ainaud y Castells, Trads.). Barcelona, CT: Crítica.
- Houtart, François (2001). *La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo*. (E. Taddei, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Hwang, Andrew D. (2018). 7.500 millones y aumentando: ¿cuántas personas puede soportar la Tierra? *The Conversation*. Recuperado de <https://theconversation.com/7-500-millones-y-aumentando-cuantas-personas-puede-soportar-la-tierra-100493>
- Kant, Immanuel (1985). *Filosofía de la Historia* (E. Imaz, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kaul, Inge et al. (Eds.). (2002). *¿Por qué interesan, hoy en día, los bienes públicos globales?* Nueva York, Estados Unidos de América: PNUD.
- Kirkwood, Julieta (1983). *La política del feminismo en Chile*. Santiago de Chile, Chile: FLACSO.
- Klein, Naomi (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (I. Fuentes, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Koestler, Arthur (2018). *En busca de lo absoluto* (L. González, Trad.). Barcelona, CT: Página Indómita.
- Kourliandsky, Jean-Jacques (2019). Democracia, evangelismo y reacción conservadora. *Nueva Sociedad*, 280. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/democracia-evangelismo-y-reaccion-conservadora/>

- Lima, Sergio (2019, 26 de julio). La Ministra de la Mujer de Brasil dice que las niñas pobres “son violadas porque no llevan calzones.” *Russia Today*. Recuperado de (<https://actualidad.rt.com/actualidad/322279-ministra-mujer-brasil-violacion-calzones-ninas>)
- Maalouf, Amin (2019). *El naufragio de las civilizaciones* (M. T. Gallego, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Millett, Kate (1995). *Política Sexual* (A. M. Bravo, Trad.). Madrid, MD: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1975).
- Negri, Antonio y Michael Hardt (2004). *Multitud* (J. A. Bravo, Trad.). Barcelona, CT: Debate.
- Nozick, Robert (1988). *Anarquía, estado y utopía* (R. Tamayo, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- ONU Mujeres (1996). Declaración y Plataforma para la Acción. *IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres Beijing 1995*, Nueva York, Estados Unidos de América: Naciones Unidas.
- Riechmann, Jorge (2018). ¿Se puede alimentar a 10.000 millones de personas sin acabar con el planeta? *The Conversation*. Recuperado de <https://theconversation.com/es-posible-alimentar-a-10-000-millones-de-personas-sin-devastar-el-planeta-116751>.
- Rodríguez Magda, Rosa M. (2004). *Transmodernidad: un nuevo paradigma*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Russell, Bertrand (1979). *Por qué no soy cristiano* (J. Martínez, Trad.). Barcelona, CT: EDHASA.
- Saxe Fernández, Eduardo (2005). *Colapso mundial y guerra*. San José, Costa Rica: Amo al Sur.
- Sempere, Joaquín (2018). *Las cenizas de Prometeo: Transición energética y socialismo*. Barcelona, CT: Pasado y Presente.
- Soros, George (1999). *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro* (F. Chueca, Trad.). Ciudad de México, México: Plaza & Janés.
- Subirats, Marina (1998). *Con diferencia: las mujeres frente al reto de la autonomía*. Barcelona, CT: Icaria.
- Svampa, Maristella (2018, agosto). Críticas al desarrollo en tiempos del Antropoceno. Conferencia presentada en el *Segundo Congreso Internacional de Descrecimiento*, México. Recuperado de https://degrowth.descrecimiento.org/documentos/in-extenso/plenaria_017.pdf

- Ungo, Urania (2006). Construyendo el retroceso: Una aproximación a las condiciones y al discurso de la reacción política en Centroamérica. *Pensares y quehaceres: revista de políticas de la filosofía*. 3, 41-50.
- Ungo, Urania (2014). Una mirada a la crisis civilizatoria desde un feminismo filosófico. En Urania Ungo y Gerardo Maloney (Coords.), *Diálogo de saberes*. Ciudad de Panamá, Panamá: FLACSO, Universidad de Panamá.
- Ungo, Urania (2019, 10 de marzo). Las mujeres en las elecciones 2019 en Panamá: más trabajo... ¿más poder?. *La Estrella de Panamá*. Recuperado de <https://www.laestrella.com.pa/nacional/190310/2019-panama-mujeres-elecciones>.
- Vega Cantor, Renán (2011). Crisis Civilizatoria. *Revista Herramienta*. Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1052>
- Wallerstein, Immanuel (2002). *Sistema mundo y mundo sistémico* (G. Franco, Trad.). Ciudad de Panamá, Panamá: IDEN, Universidad de Panamá.
- Woolf, Virginia (1986). *Una habitación propia* (L. Pujol, Trad.). Barcelona, CT: Seix Barral.

Estado de la cuestión

State of the Art

¿A los márgenes? La teoría feminista en la teoría moral y política

To the Margins? Feminist Theory in Moral and Political Theory

Marta Postigo Asenjo
Universidad de Málaga, España

RESUMEN Inscrita tradicionalmente en los márgenes de la teoría moral y política, y tras un largo recorrido por los cauces de la modernidad de donde parten sus raíces, resulta pertinente preguntarse por el estatus de la teoría feminista. Concebida fundamentalmente como teoría crítica —apostilla de la corriente central o dominante—, la teoría feminista puede definirse como teoría *tout court*; los discursos de la igualdad son parte central del pensamiento moral y político y el feminismo es filosofía. El presente artículo aborda la ambivalente relación entre la teoría feminista y la teoría moral y política con una visión crítica que apuesta por un planteamiento integrador que incorpora la dimensión del cuidado a la corriente *malestream*, y tiene en cuenta las diferencias de género, así como las consecuencias de la división sexual entre lo público y lo privado.

PALABRAS CLAVE cuidado; feminismo; política sexual; teoría moral y política.

ABSTRACT *Traditionally inscribed at the margins of moral and political theory, it is time, after centuries of ongoing debates originated and grounded in Modernity's values, to reflect on the status of Feminist Theory. Defined basically as critical theory —apostille of the mainstream theory—, feminist thought can be defined as theory tout court, in so far as the egalitarian discourses are central parts of moral and political thought and feminism is philosophical. This paper addresses the ambivalent relation between feminist theory and moral-political theory with a critical view that upholds an integral vision that incorporates the dimension of care into the malestream, and takes into account gender differences as well as the division between the public and private spheres.*

KEY WORDS *Care; Feminism; Moral and Political Theory; Sexual Politics.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	29/11/2019
APROBADO <i>APPROVED</i>	07/5/2020
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Marta Postigo Asenjo, Área de Filosofía Moral, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, España.

El presente trabajo es parte de los resultados de investigación del Proyecto I+D+I *Civic Constellation III. Democracy, Constitutionalism, and Anti-Liberalism*, PGC2018-093573-B-100 (2019-2022), <https://www.uma.es/civicconstellation/>

Agradezco a las editoras y revisoras del presente monográfico sus comentarios y sugerencias que han contribuido a enriquecer y a mejorar el texto original.

Correo electrónico: martapostigo@uma.es.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8354-7997>

La masiva incorporación de las mujeres a la educación superior constituye uno de los fenómenos más significativos que han tenido lugar en las últimas décadas en la mayor parte de las sociedades avanzadas, reflejo de los cambios producidos en las relaciones de género.¹ El acceso progresivo de las mujeres a los espacios públicos y académicos ha tenido un impacto indiscutible en los temas y en las metodologías de investigación que se han desarrollado desde los años ochenta del siglo xx, tal y como refleja, entre otras aportaciones, la evolución de los estudios feministas y de la perspectiva de género.² Sin embargo, como ha sucedido en otros ámbitos profesionales, las investigadoras se han encontrado con el problema de la doble vocación o *militancia*: por una parte, han trabajado en los temas y corrientes principales o *mainstream*, y por otra, han incorporado y desarrollado las cuestiones de género.

Tal ambivalencia no podría explicarse si no fuera por la falta de sensibilidad hacia las circunstancias femeninas en las teorías científico-sociales dominantes, así como por la posición marginal y periférica que caracteriza todavía hoy a los estudios de género en la mayor parte de las instituciones académicas y de los currículos educativos. Si bien es cierto que, en las últimas décadas, tales investigaciones han ido adquiriendo presencia y relevancia en los debates científicos, el precio ha sido su permanente interinidad.³ A principios del siglo xxi, estos son, en el mejor de los casos, tolerados por los poderes benévolos que se prestan a concederles espacios y licencias temporales, a los márgenes de los cánones y de las corrientes centrales. No creo exagerar si señalo que la especialización en las cuestiones feministas es percibida todavía hoy con el estigma de la parcialidad y del sectarismo. Es decir, a dicha especialización se le rebaja su prestigio académico —a pesar de su ineludible dimensión filosófica y su impacto sociopolítico—, y se pone en cuestión su

1 En el curso 2017-2018, había un total de 710.743 mujeres matriculadas en las universidades españolas y 578.490 hombres (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, 2019). Sobre las vicisitudes para acceder a los espacios académicos (Ballarín Domingo, 2010). En lo que respecta a las élites académicas y las Reales Academias (García León Álvarez y Fresno Martín, 2005).

2 En teoría moral y política véanse (Pateman y Gross, 1986; Benhabib y Cornell, 1990; Castells, 1996; Krause, 2011). Sobre las aportaciones de género y feminismo a otras disciplinas científicas véase el trabajo seminal de Harding (1986). También Magallón (2016, pp. 57-63), Comisión Europea (2013), Ballesteros García, et. al. (2014).

3 En los últimos años se han intensificado los intentos de dismantlar los estudios feministas y de género de los currículos y de las titulaciones académicas. Así ha sucedido, por ejemplo, en Australia, en universidades como Queensland, Wollongong, Trobe y Melbourne (véase Smith, 2013). Sobre los desafíos que afrontan tales titulaciones y especializaciones en temas feministas y de género en el contexto europeo pueden verse el trabajo de Verloo y de Paternotte (2018, pp. 1-5) y los artículos de prensa de Apperly (2019) y de Redden (2018). Sobre el caso de las universidades españolas véase Gayá (2018).

fundamento científico. Reñido, aparentemente, con el rigor y la neutralidad científica, el calificativo de *feminista* se asocia frecuentemente a determinadas ideologías o partidos políticos, cuando lo cierto es que el feminismo dialoga críticamente con las diferentes corrientes intelectuales —liberales, marxistas, socialistas, modernas y posmodernas—.

Son dos las explicaciones que encuentro a dicho descrédito: la primera es el desconocimiento predominante, más allá de los círculos especializados, acerca de los contenidos de las vindicaciones y de los debates de igualdad entre los sexos desde la Ilustración.⁴ Resulta pertinente, pues, seguir ilustrando sobre el contenido de los discursos igualitarios y de las teorías desarrolladas sobre las identidades, temas que afectan e interesan al conjunto de la ciudadanía. La segunda explicación redunda en la resistencia a aceptar los avances promovidos por las movilizaciones de las mujeres y las transformaciones de las identidades de género. Todavía hay quienes niegan que hayan existido desigualdades entre los sexos en la ciudadanía contemporánea, así como que las diferencias de género sean construcciones socioculturales en lugar de destinos biológicos, ignorando los avances que han tenido lugar en el estudio de las identidades durante los últimos años.

Que el feminismo es filosofía (y ciencia) *tout court* es una de las afirmaciones esenciales que debemos agradecer a Celia Amorós, y que se olvida con frecuencia (Amorós, 1989/1991, pp. 8-10; 2000, pp. 9-12). Lo cierto es que cuando se objeta al feminismo su sectarismo y sesgo doctrinario, e incluso se lo califica de movimiento antiliberal y totalitario, rara vez se ha leído o estudiado seriamente una sola obra de la literatura académica que aborda el debate sobre la igualdad entre los sexos en la Ilustración y en la ciudadanía contemporánea.⁵ Tales objeciones sitúan, además, a las mujeres ante una

4 Una excepción es el trabajo de Pablo de Lora (2019), quien dirige controvertidas críticas hacia ciertas teorías feministas radicales, —el autor se centra, fundamentalmente, en el debate sobre la sexualidad y las identidades de género, y no profundiza en las discusiones sobre la división de esferas, la maternidad y el cuidado, que son centrales para el pensamiento feminista—. Aunque discrepe del enfoque y de las conclusiones de De Lora, es acertado reconocer que el autor se ha tomado en serio el feminismo, esto es, se ha tomado la molestia de estudiar las teorías feministas que critica, lo que, lamentablemente, es poco frecuente.

5 Entre otros ejemplos, cabe citar a las afirmaciones recientes de Mario Vargas Llosa, quien ha reprochado al feminismo (en su conjunto) su sesgo inquisitorial. El autor se refiere a este como el “más resuelto enemigo de la literatura” (2018), posición que matiza ligeramente unos meses después en el mismo medio (2019). No es el lugar de atender pormenorizadamente a las afirmaciones del escritor. A modo de resumen cabe destacar dos aspectos. El primero es que resulta sorprendente que la mayoría de los críticos del feminismo no se refieran ni remitan a fuentes específicas (véase la excepción que menciono en la nota precedente). Cuando descalifican al feminismo, ¿se refieren a Mary Wollstonecraft o a John Stuart Mill?, ¿a Simone de Beauvoir o Kate Millett?, ¿a Celia Amorós o al postestructuralismo francés?,

tesitura: o se mantienen en su habitual espacio privado y en el estado inesencial de alteridad ya señalado por Simone de Beauvoir (1949), o cuestionan los estereotipos heterónomos tradicionales con el riesgo de ser calificadas de gregarias y molestas doctrinarias. La única forma de no incomodar parece ser, así, aceptar las desigualdades históricas y los estereotipos tradicionalmente asignados a los sexos.

De forma general, los estudios y debates feministas contribuyen a visibilizar los aportes realizados por las mujeres y que han estado ausentes de la teoría moral. Para ello, se recuperan las genealogías y los textos olvidados de las vindicaciones históricas de igualdad, y se estudia de qué forma se construyen y se deconstruyen las identidades sexuales y de género (Barco Cebrián, et. al., 2019; Moreno Sardá, 1987; Ramos Palomo, 2006). Las herramientas críticas y conceptuales de la teoría feminista resultan ya ineludibles para comprender el mundo en el que vivimos. Las diferencias de género son transversales a las diversas estratificaciones socioeconómicas y culturales —de estamento, casta, etnia o raza, clase social y estatus—, y están presentes prácticamente en todas las culturas y sociedades.⁶ Son, por tanto, universales. Cabe preguntarse, pues, si no ha llegado el momento de reflexionar y de replantearse el estatus del feminismo en la teoría moral y política.

Teoría feminista y teoría moral y política: ¿la periferia o el centro?

Tras siglos de andaduras y frecuentes altibajos, la teoría moral y política feminista se encuentra en una encrucijada:⁷ obligada a escoger entre existir en

¿a Martha Nussbaum o a Judith Butler?, ¿a Nancy Fraser o a Iris Marion Young? Conviene recordar que el feminismo se nutre de una amplia base teórica y filosófica. Segundo, desde la Ilustración las vindicaciones feministas argumentan sobre la igualdad y las libertades. Resulta pertinente nombrar a John Stuart Mill, autor entre otras obras de *On Liberty* (1859/1991a) y de *The Subjection of Women* (1869/1991b), para reflejar la estrecha relación entre la defensa de las libertades civiles y de la igualdad entre los sexos. Los más elocuentes defensores de las libertades civiles y de la ciudadanía han sido también quienes han defendido la igualdad y las oportunidades de las mujeres firmemente —desde el Marqués de Condorcet a Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Emilia Pardo Bazán, entre otras— (véase Puleo, 1993). El feminismo se sirve fundamentalmente de argumentos, no de la censura.

6 Sobre el concepto *clase social*: Hanagan (1994, p. 184); Marx y Engels (1848/1998; y 1867-1873/1975-1981). Sobre la teoría de Max Weber sobre los elementos de estratificación: “Clases, estamentos y partidos” (Weber, 1922/1964, pp. 1115-1135). Sobre la relación entre clases y estatus en el mundo contemporáneo, véase Wallerstein (2011). Para atender al debate sobre las políticas de redistribución y reconocimiento, así como al carácter binario del género Fraser (1989 y 2009), Fraser y Honneth (2003). Sobre la dimensión universal del patriarcado, Valcárcel (2019).

7 La teoría feminista es, en buena medida, la matriz de donde provienen los estudios de género.

la periferia como “feminista” o perpetuar las omisiones sobre las mujeres y sus identidades en el discurso *mainstream*.

Las mujeres constituyen aproximadamente la mitad de la población, excepto en aquellas regiones en las que la discriminación se cobra sus vidas (Sen, 2002). Los debates feministas contribuyen, así, a completar la filosofía moral y política con una perspectiva universal que enmienda las omisiones históricas sobre las circunstancias y necesidades de las ciudadanas (Benhabib, 1992). Sin embargo, tales debates no tienen ya solo el objetivo de recuperar las genealogías perdidas de las mujeres, sino que dan el paso a cuestionar la neutralidad del discurso filosófico y científico (Pateman, 1986; Gatens, 1986; Thiele, 1986; O’Brien, 1981). Más allá de preguntarse qué sucede con las mujeres y cuál es su papel en las teorías y paradigmas científicos, históricos, artísticos y filosóficos, se plantean “qué pasa con la ciencia, cómo está construida y qué parcialidades oculta su supuesta neutralidad” (Magallón, 2016, p. 60).

En este sentido, la crítica feminista no se ciñe al *contenido* de las teorías, esto es, a lo que se dice o no se dice acerca de las mujeres, sino que se pregunta por lo que *puede* concebirse y abordarse en el marco de un paradigma teórico específico (Gatens, 1986, p. 20). No se trata solo, por tanto, de preguntarse *qué* queda excluido de determinadas teorías, sino *por qué* resulta crucial dicha exclusión para la propia existencia y coherencia de las mismas (Gatens, 1986, p. 25). Lo que se cuestiona, por tanto, es la neutralidad de la teoría moral y política (Gatens, 1986, p. 29).⁸ El feminismo teórico y filosófico tendría así un carácter subversivo que desafía las presuposiciones y las categorías fundamentales de lo que Carole Pateman, siguiendo a Mary O’Brien (1981), denomina teoría *malestream* (Pateman, 1986, p. 1).

De tales premisas habría que concluir que no hay teoría política neutral. Cuando los asuntos de las mujeres se abordan desde las técnicas analíticas y las perspectivas teóricas vigentes, señala Pateman (1986), no hay una auténtica

Prácticamente toda teoría feminista cuestiona explícita o implícitamente las identidades sexuales y refuta la tesis de la complementariedad natural de los sexos, así como el fundamento biológico de tales identidades. El sujeto “mujeres” se problematiza, asimismo, en el pensamiento de la igualdad. Véanse a este respecto dos obras clásicas *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) y *La mística de la femineidad* de Betty Friedan (1963). También la formulación de las relaciones e identidades sexuales en términos de poder es una constante de la literatura moral y política, desde Kate Millett (1970) hasta las lecturas foucaultianas del feminismo posmoderno.

8 “*The salient point here is that there cannot be an unadulterated feminist theory which would announce our arrival at a place where we could say we are ‘beyond’ patriarchal theory and patriarchal experience. Nor can there be a philosophy which would be neutral, universal or truly human in its character, thus rendering feminism redundant. Acknowledging this entails also acknowledging that a commitment to feminist politics necessarily involves a ceaseless critical engagement with and interrogation of our (theoretical/practical) existences*” (Gatens, 1986, p. 29).

aportación feminista. Esta tiene lugar cuando se formulan determinadas preguntas y se usan argumentos que cuestionan las mismas bases, presupuestos y categorías del patriarcado. La versión *domesticada* del feminismo, escribe la autora, dejaría intacta la estructura institucional y conceptual patriarcal. Una característica de dicha limitación es la omisión de la esfera doméstica y de las actividades de las mujeres (Elshtain, 1981; Okin, 1989). Si bien la esfera pública de la sociedad civil adquiere su significado y relevancia solo en contraste y en oposición con el ámbito privado, este último, el espacio doméstico, se presenta como un fenómeno natural y, por tanto, no político. A juicio de Pateman, la separación *patriarcal* entre las dos esferas y los dos sexos ha sido omitida en la teoría contemporánea, y la esfera privada se ha presentado como si fuera un fenómeno natural libre de escrutinio crítico (Pateman, 1986, p. 6).

La división sexual entre lo público y lo privado vertebraba, así, la teoría moral y política de forma que las categorías universales —individuo, trabajador, salario, jornada laboral, trabajo productivo, sociedad civil, derechos, consentimiento, contrato— la presuponen (Elshtain, 1981; Pateman y Mills, 2007). En definitiva, puede decirse que la *teoría patriarcal* no deja margen para las mujeres *como mujeres*; como mucho, estas son incorporadas como imperfectos reflejos de los hombres (Pateman, 1986, p. 8).⁹

A este respecto, el haber incidido en que el contrato social es solo una parte del contrato original moderno, una fraternidad masculina, es una de las aportaciones claves de Pateman. Las funciones y los espacios domésticos tradicionalmente ocupados por las ciudadanas en la ciudadanía moderna y contemporánea se legitiman en virtud del contrato sexual (Pateman, 1988). Así, cabe afirmar que la sociedad civil moderna contractualista es fraternal, y el patriarcado moderno (fraternidad) es contractual.

Por su parte, Beverly Thiele ha puesto de relieve los llamados “trucos de la invisibilidad” [*invisibility tricks*] de las mujeres en la teoría moral y política, como son la descontextualización, los falsos universalismos, la naturalización de las diferencias sexuales, los dualismos de género y la apropiación e inversión de imágenes y símbolos (Thiele, 1986, pp. 29-30). A este respecto, la autora coincide en que las mujeres reales no han sido de interés para los teóricos y científicos (Thiele, 1986, p. 30).¹⁰

9 “*Existing patriarchal theory has no place for women as women; at best, women can be incorporated as pale reflections of men*” (Pateman, 1986, p. 8).

10 En palabras de Thiele, “*where she is present, woman is either a partial figure engaged in activities which can easily be described by direct analogy to men (as with Marxian worker, a sexless creature), or she is an ideological construction of the male theorist’s imagination. We see ‘Woman’ in all her glory rather than real women (...) What women are, do and can become are not the central concerns of male-stream theory nor are they considered appropriate concerns for such theory*” (Thiele, 1986, p. 30).

Como vemos, ya en 1986 se estaba resaltando la necesidad de un cambio radical de dirección en la disciplina. Entonces, “¿cuál es, y debe ser, la relación de las teóricas feministas con los métodos teóricos clásicos y convencionales?” (Pateman, 1986, p. 3). A juicio de Pateman, es imposible prescindir de la teoría dominante, pues hay aportaciones valiosas que obtener y lecciones que aprender de la teoría *malestream*. Lo importante, señala esta, no es pensar “cómo las feministas pueden crear una teoría *ab initio*, sino cómo podemos encontrar estrategias apropiadas de criticismo y enfoques distintivos que sean útiles para desmontar y transformar la teoría social y política” (Pateman, 1986, p. 4).¹¹

Conviene recordar que el feminismo no es lo contrario al machismo, sino una de las tradiciones políticas igualitarias de la modernidad (Valcárcel, 2000, p. 123). Como escribe Amorós, se trata de la “única filosofía que toma en serio los presupuestos de la universalidad,” que “acabará por implantarse como filosofía *tout court*” (1989/1991, p. 8).¹² Con las vindicaciones de igualdad las ciudadanas reclaman lo genéricamente humano, no lo identitariamente masculino. Como ha explicado Amelia Valcárcel, el feminismo es una corriente intelectual, civil y política que “reposa sobre el universalismo y se nutre del arsenal conceptual de la modernidad” (Valcárcel, 2000, p. 123). Se trata de una “tradición de pensamiento político, con tres siglos a la espalda, que surge en el mismo momento en que la idea de igualdad y su relación con la ciudadanía se plantean por primera vez en el pensamiento europeo” (Valcárcel, 1997, p. 89).

El discurso feminista es parte integral de la teoría moral y política, y articula “un punto de vista y una perspectiva desde los cuales se pueda proceder a una relectura de la historia de la filosofía —y, más en general, del pensamiento y de la cultura— en la que no se haga abstracción de las distorsiones patriarcales que inevitablemente han configurado cierto tipo de discursos” (Amorós, 1989/1991, p. 10). Por ello, se trata de una “crítica de la crítica,” de una “ilustración de la Ilustración” que viene a completar el proyecto inacabado de la modernidad. Al hacer abstracción de las distorsiones patriarcales y poner en evidencia las dimensiones política y económica de las diferencias sexuales, se construye un marco teórico más completo y universal.

Resulta oportuno, pues, “profundizar en el diálogo y confluencia entre la teoría política y la teoría feminista, todavía demasiado reciente y superficial”

11 “*The question, then, is not how feminists are to create theory ab initio, but how we are to develop the most appropriate forms of criticism and our own, distinctive approaches, in order to dismantle and transform social and political theory*” (Pateman, 1986, p. 4).

12 Véase Postigo Asenjo (2014a) para una bibliografía y una descripción del legado del “feminismo filosófico” en España desde 1960 a 2010.

(Castells, 1996, pp. 11-12). Ahora bien, es precisamente esta distinción entre la teoría política feminista y la que no lo es, —la dominante—, lo que debe hacernos reflexionar. Pues, habría que concluir que la teoría moral y política no puede ser feminista por definición, ya que, cuando es feminista la teoría se concibe, en el mejor de los casos, como una serie de aportaciones críticas a la teoría central. En cambio, si la teoría no es feminista, forma parte de la corriente y del canon principal. ¿Es razonable concluir que la tendencia dominante de la teoría moral y política no puede ser feminista, pues, si lo es, deja de ser principal, y si es feminista se convierte en una teoría crítica, separada de la corriente principal, e incluso sesgada, parcial y tendenciosa?

Conviene insistir en que la teoría “feminista” es filosofía y teoría moral y política, como cabría afirmar con respecto a otras disciplinas académicas y científicas. En este sentido, es pertinente enfatizar que el “feminismo es filosófico” junto a Amorós (2000, p. 10).

En la década de los noventa, Carme Castells concluye en su célebre compilación de textos de la teoría política feminista contemporánea, que la relación entre teoría feminista y teoría política debería finalmente ser “tan intensa e intrincada que haga innecesaria la adjetivación, es decir, la ‘teoría feminista’” (Castells, 1996, p. 30). Para avanzar en este objetivo, la autora propone diferentes estrategias. En primer lugar, superar la omisión de las diferencias de género. En segundo lugar, replantearse la tradicional separación entre las esferas pública y doméstica. Por último, concebir una teoría global de la justicia sin perder de vista las prioridades y problemas de las mujeres, entendidas como un colectivo no homogéneo, ni esencializado (Castells, 1996, p. 30).

Tales propuestas siguen estando, a mi juicio, plenamente vigentes y merecen consideración. Conclusiones similares han defendido autoras como Carol Gilligan (1982) y Susan Moller Okin (1989) cuando tratan de integrar la ética del cuidado y la ética de la justicia. A mi juicio, no se trata de responder al androcentrismo con un pensamiento ginocéntrico o maternal de la diferencia (Dietz, 1994), sino de buscar la verdadera universalidad integrando las dimensiones tradicionalmente ignoradas de la esfera doméstica y del cuidado en las políticas públicas y en las consideraciones de la justicia. Con el influjo de Gilligan (1982), la ética feminista ha puesto de manifiesto, durante las pasadas décadas, cuál es la relevancia de los cuidados y de las tareas domésticas tradicionalmente desempeñadas por las mujeres, no solo para el sostenimiento social y económico, sino también para la teoría moral, complementando las éticas normativas deontológicas, utilitaristas y de la virtud. Ha contribuido a complementar las éticas normativas y los discursos de la justicia incorporando a la teoría moral las tareas de cuidado, a las mujeres y a los sujetos racializados,

naturalizados, en busca de un verdadero universalismo (Benhabib, 1992; Gilligan, 1982; Held 1993, 2006, 2008; Kittay y Meyers, 1987; Kittay 1999; Jaggard, 1991; Jaggard, 1994; López de la Vieja, 2004, 2006, 2014; Noddigns, 1984; Ruddick 1989, 1998; Tronto 1994, 2006).

El siguiente paso, pues, es considerar cómo puede concebirse, así, una teoría moral y política sin calificativos que tenga en cuenta a la esfera tradicionalmente ignorada de los cuidados. Para ello, será relevante realizar un breve recorrido por las argumentaciones y las controversias clásicas del feminismo.

Lo personal es político. Del androcentrismo a la ética del cuidado.

Una vez que se ha planteado la controversia en torno al estatus de la teoría moral y política feminista, resulta pertinente recordar cuáles han sido los objetivos y las consecuencias de los discursos de la igualdad, y cómo concebir, en consecuencia, una teoría integradora y universalista (Postigo Asenjo, 2014b, pp. 323-341).

La ciudadanía es el marco en el que tienen cabida las aspiraciones de igualdad (Rosales, 1998). La condición cívica abre un horizonte de expectativas de justicia y de derechos (Marshall y Bottomore, 1992), que es el lugar donde se ubica el feminismo desde la modernidad. Ahora bien, hemos visto cómo la teoría moral y política presupone un *contrato sexual* en virtud del cual las ciudadanas, en lugar de plenos derechos civiles y políticos, ejercen la ciudadanía tuteladas en el ámbito doméstico, a cargo de las tareas reproductivas y de cuidado. La politización de la esfera doméstica y las diferencias sexuales es una de las contribuciones esenciales de las pensadoras morales y políticas. *Lo personal es político* y el *sexo es político* son afirmaciones que reflejan las consecuencias del feminismo, es decir, su contribución a la visibilidad y reconocimiento de las tareas desempeñadas en el ámbito doméstico y la dimensión política del cuerpo (Millett, 1970; Butler, 1993; 1990/1999).

En este sentido, el ámbito de “lo político” ha sido ensanchado más allá de la esfera pública de la sociedad civil (Pulkkinen, 2000). Los discursos de la igualdad han logrado politizar lo que supuestamente es *estrictamente natural*, es decir, la reproducción, las tareas de cuidado y las diferencias sexuales. Si, por un lado, la presencia de las mujeres en los espacios políticos y en las profesiones remuneradas ha podido percibirse como una amenaza subversiva para el orden civilizado y público (Pateman, 1980, pp. 20-34), por otro lado, el feminismo politiza y problematiza la esfera doméstica.

En los textos modernos en defensa de la igualdad se cuestiona el fundamento natural y biológico de las diferencias sexuales, para poner el acento, en cambio, en el influjo de la educación y de la socialización. Pueden

tomarse como ejemplo los textos clásicos del cartesiano Poulain de la Barre y de la pensadora inglesa Mary Wollstonecraft. El primero de ellos, De la Barre, defendió en su tratado La igualdad de los sexos, allá en 1673, que la desigualdad es fruto de la costumbre y del prejuicio. “La mejor manera de combatir el prejuicio,” señalaba que consiste en “comprender la manera en que las mujeres han sido sometidas y excluidas de las ciencias y de los cargos ... La diferencia entre hombres y mujeres en lo que respecta a los valores, provienen de la educación” (De la Barre, 1673/2007, p. 129).

En los tiempos en que el citado filósofo escribía sus ensayos sobre la igualdad, resultaba inusual encontrar a mujeres ocupando cargos de responsabilidad pública, civil y económica. Sin embargo, “si al conformarse los Estados y al establecerse las diferentes funciones que los integran se hubiera llamado también a las mujeres, estaríamos acostumbrados,” escribía el autor, “a verlas como ellas nos ven a nosotros; entonces no nos extrañaría, por ejemplo, que fueran jueces en los tribunales” (De la Barre, 1673/2007, p. 22). Como ponía de relieve el filósofo, bastaría con cambiar la costumbre y evitar el prejuicio para que las ciudadanas adquirieran iguales competencias y oportunidades para participar en la vida civil y política. Pues, en lo referente a las mujeres, proseguía el autor, “las razones más poderosas se reducen a subrayar el hecho de que las cosas han sido siempre como son” (De la Barre, 1673/2007, p. 22).

De forma similar, en el contexto de la Revolución Francesa, Mary Wollstonecraft apuntaba a la educación para explicar las causas de la desigualdad entre los sexos. A las afirmaciones de Rousseau sobre la complementariedad natural de estos (Rousseau, 1762/1916), la autora inglesa replicaba defendiendo un modelo educativo alternativo que reforzaba el intelecto y la razón de las mujeres, en lugar de su sumisión y dependencia. La crítica de Wollstonecraft a los valores y al modelo educativo que la clase burguesa ofrecía a las ciudadanas, ponía en evidencia las nefastas consecuencias del arquetipo del *bello sexo* para el conjunto de la ciudadanía. Las diferencias morales, tan perjudiciales, insistía Wollstonecraft (1792/1988), no pueden atribuirse a la naturaleza, ni residen en las diferencias anatómicas, sino en la educación.

Como puede observarse, la conclusión evidente de dicha literatura clásica es que las desigualdades son consecuencia del hábito y de los prejuicios que limitan las oportunidades femeninas en virtud del sexo, y no condicionantes naturales inevitables. Frente a los argumentos que insistían en que los sexos son, por naturaleza, diferentes y complementarios, tales autores propusieron una reforma de los valores y de las costumbres orientada a que las ciudadanas adquirieran las virtudes morales universales y las competencias racionales. La educación se erige así en el principal instrumento de la

ciudadanía y del feminismo para transformar las costumbres anacrónicas, reforzar las capacidades racionales de las mujeres, y contribuir de este modo al progreso cívico y moral (Mill, 1991a y b).

Por otra parte, si bien los argumentos ilustrados comenzaron insistiendo en que las identidades son moldeables con la educación, en 1949 se daba un paso aún más explícito y se proclamaba que “no se nace mujer, se llega a serlo” (De Beauvoir, 1949/2001, p. 13). Ser mujer u hombre no es una cuestión estrictamente de hormonas y cromosomas, sino un proceso de desarrollo sociocultural. Ahora bien, como ha explicado Judith Butler, “se llega a ser mujer” en un cuerpo que ha sido interpretado, nombrado e inscrito en las normas binarias y heterosexuales (heteronormatividad) (Butler, 1986, 1993).

De este modo, frente al discurso de la complementariedad natural de los sexos en virtud del cual las diferencias de género son la consecuencia inevitable de las características biológicas, el cuerpo se postula en la teoría feminista como un elemento político, discursivo y simbólico desde donde se ejercen relaciones de poder (Millett, 1970), pero también desde donde se abren nuevas posibilidades de transformación (Butler, 1993).

En este sentido, la tarea del feminismo ha consistido en entender y explicar cómo se construye la *Mística de la feminidad* (Friedan, 1963). Se analiza, a partir de los sesenta del siglo pasado, el “problema que no tiene nombre,” esto es, los efectos psicológicos de la mística de la feminidad que dirige a las mujeres al matrimonio y al hogar como único proyecto vital, pero también aspectos como el impacto económico de las funciones no remuneradas de las mujeres “amas de casa,” su contribución al sostenimiento de las economías industrializadas y del Estado de bienestar, el ahorro del Estado en asistencia a la dependencia, los problemas de conciliación, la brecha salarial y el reparto de las responsabilidades de cuidado (Held, 2006, 2008). Una vez las mujeres cuestionan su lugar “natural” empiezan a plantearse problemas. Si las ciudadanas no se ocupan de las tareas domésticas, ¿lo hará el Estado?, ¿lo harán los hombres?, ¿seguirán existiendo las familias?

En efecto, el feminismo plantea problemas: la incorporación de las ciudadanas a la esfera laboral y profesional tiene como contrapartida la caída de la natalidad cuando no hay otra cobertura para atender a las personas dependientes. La expansión de las expectativas profesionales femeninas produce un desafío demográfico que pone en riesgo la sostenibilidad del Estado de bienestar. Algunos ciudadanos se sienten desorientados y ansiosos, poco habituados a ocuparse de las tareas de crianza y de cuidado, y a tratar a las mujeres como sus iguales. Incluso cabe preguntarse si existen los hombres y las mujeres, como hizo célebremente de Beauvoir en 1949 (2000, p. 47).

Una forma de zanjar los problemas, claro está, consiste en desprestigiar al feminismo, recolocar a cada sexo en su lugar supuestamente natural, y devolver a las ciudadanas a las tareas domésticas. Pueden proporcionarse, para ello, incentivos económicos de alguna clase, y, como sucedió en la postguerra, intensificarse las campañas de la *mística de la feminidad* para incentivar el *baby boom*. Los discursos de la igualdad y las cuestiones de género *son* teoría moral y política. Gracias a ellos, a comienzos del siglo XXI, la teoría se encuentra más completa y, sobre todo, la mitad de la ciudadanía ha visto ampliadas sus oportunidades y expectativas vitales en buena parte del planeta. Junto a la esfera pública tradicionalmente masculina, la filosofía moral y política puede avanzar hacia enfoques más amplios y perspectivas que tengan en cuenta, entre otros aspectos, los derechos humanos sin omisiones ni falsos universalismos, los valores y las necesidades de cuidado, de forma que resulte innecesario que el feminismo permanezca a los márgenes.

Referencias bibliográficas

- Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, CT: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1989).
- Amorós, Celia (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid, MD: Síntesis.
- Apperly, Eliza (2019, 15 de junio). Why Europe's far right is targeting gender studies [Por qué la extrema derecha europea tiene en el punto de mira a los estudios de género]. *The Atlantic*. Recuperado de <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/06/europe-far-right-target-gender-studies/591208/> (01/06/2020).
- Ballarín Domingo, Pilar (Coord.) (2010). Cien años sin permiso: las mujeres en la Universidad española. *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 17(2).
- Barco Cebrián, Lorena C., et. al. (Eds.) (2019). *Cambio generacional y mujeres universitarias. Genealogías, conocimiento y compromiso feminista*. Madrid, MD: Dykinson.
- Ballesteros García, Rosa María, et. al. (Eds.) (2014). *Voces consonantes feministas desde las humanidades, las ciencias sociales y experimentales. Homenaje a la profesora Ana María Montiel Torres*. Málaga, AN: Universidad de Málaga.
- Beauvoir, Simone de (2000). *El segundo sexo. Vol. I. Los hechos y los mitos* (A. Martorell, Trad.). Madrid, MD: Cátedra. (Publicación original de 1949).

- Beauvoir, Simone de (2001). *El segundo sexo. Vol. II. La experiencia vivida* (A. Martorell, Trad.). Madrid, MD: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1949).
- Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (Eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío* (A. Sánchez, Trad.). Valencia, CV: Alfons el Magnànim.
- Benhabib, Seyla (1992). *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics* [El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Butler, Judith (1986). Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex* [Sexo y género en el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir]. *Yale French Studies*, 72, 35-49.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"* [Cuerpos que importan: los límites discursivos del "sexo"]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Butler, Judith (1999). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity* [El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge. (Publicación original de 1990).
- Castells, Carme (Comp.) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, CT: Paidós.
- Comisión Europea (2013). *Gendered Innovation. How gender analysis contributes to research (EUR 25828)* [Innovación generizada: cómo los análisis de género contribuyen a la investigación (EUR 25828)]. Luxemburgo, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea. doi: 10.2777/11868.
- Dietz, Mary (1994). Ciudadanía con cara feminista. El problema del pensamiento maternal (E. Mejías, Trad.). *Debate Feminista*, 10, 45-66. Recuperado de http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/010_03.pdf.
- Elshtain, Jean B. (1981). *Public man, private woman. Women in social and political thought* [Hombre público, mujer privada. Las mujeres en el pensamiento social y político]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.

- Fraser, Nancy (1989). *Unruly practices. Power, discourse, and gender in contemporary social theory* [Prácticas rebeldes. Poder, discurso y género en la teoría social contemporánea]. Minnesota, Estados Unidos de América: University of Minnesota.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2003). *¿Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* [¿Redistribución o reconocimiento? Un intercambio filosófico-político]. Nueva York, Estados Unidos de América: Verso.
- Fraser Nancy (2009). *Scales of justice. Reimagining the political space in a globalizing world* [Escalas de justicia. Reimaginando el espacio político en un mundo globalizado]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Friedan, Betty (1963). *The feminine mystique* [La mística de la feminidad]. Londres, Reino Unido: Penguin.
- Gayá, Verónica (2018, 7 de marzo). Feministas de carrera: ¿sirven de algo los estudios de género? *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/papel/cultura/2018/03/07/5a9ec205ca47418c7c8b465d.html> (01/06/2020).
- García León Álvarez, María Antonia y Fresno Martín, Marisa (2005). *La excelencia científica. (Hombres y mujeres en las Reales Academias)*. Madrid, MD: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Gatens, Moira (1986). Feminism, philosophy and riddles without answers [Feminismo, filosofía y enigmas sin respuestas]. *Feminist challenges. Social and political theory*. Sydney, Australia: Allen & Unwin, 13-30.
- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development* [Con una voz diferente: teoría psicológica y desarrollo de las mujeres]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Harding, Sandra G. (1986). *The science question in feminism* [Ciencia y feminismo]. Cornell, Estados Unidos de América: Cornell University.
- Hanagan, Michael (1994). Class [Clase]. En Peter N. Stearns (Ed.), *Encyclopedia of social history* (p. 184). Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge/Taylor & Francis.
- Held, Virginia (1993). *Feminist morality: Transforming culture, society and politics* [Moral feminista: Transformando la cultura, la sociedad y la política]. Chicago, Estados Unidos de América: Chicago University.

- Held, Virginia (2006). *The ethics of care. Personal, political, and global* [La ética del cuidado. Personal, política y global] (2 ed.). Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Held, Virginia (2008). Gender identity and the ethics of care in globalized society [Identidad de género y la ética del cuidado en una sociedad global]. En Rebecca Whisnant y Peggy DesAutels (Eds.), *Global feminist ethics: feminist ethics and social theory* (pp. 43-58). Lanham, Estados Unidos de América: Rowman & Littlefield.
- Jaggar, Alison, M. (1991). Feminist ethics: projects, problems, prospects [Ética feminista: proyectos, problemas, perspectivas]. En Claudia Card (Comp.), *Feminist ethics* (pp. 79-104). Lawrence, Estados Unidos de América: University of Kansas.
- Jaggar, Alison M. (1994). *Living with contradictions. Controversies in feminist social ethics* [Viviendo con contradicciones. Controversias en el feminismo social y ético]. Boulder, Estados Unidos de América: University of Colorado.
- Kittay, Eva Feder y Myers, Diana T. (1987). *Women and moral theory* [Mujeres y teoría moral]. Lanham, Estados Unidos de América: Rowman & Littlefield.
- Kittay, Eva Feder (1999). *Love's labor: Essays on women, equality, and dependency* [La labor del amor. Ensayos sobre mujeres, igualdad y dependencia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Krause, Sharon R. (2011). Contested questions, current trajectories: Feminism in political theory today [Cuestiones en disputas, trayectorias actuales: Feminismo en la teoría política de hoy]. *Politics & Gender*, 7 (1), 105-111.
- Lora, Pablo de (2019). *Los sexual es político (y jurídico)*. Madrid, MD: Alianza.
- López de la Vieja, María Teresa (2004). *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista*. Salamanca, CL: Universidad de Salamanca.
- López de la Vieja, María Teresa, et. al., (Eds.) (2006). *Bioética y feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, CL: Universidad de Salamanca.
- López de la Vieja, María Teresa (Ed.) (2014). *Bioética en plural*. Madrid, MD: Plaza y Valdés.

- Magallón, Carmen (2016). Ciencia desde las vidas de las mujeres, ¿mejor ciencia?. *Mètode Science Studies Journal*, 91, 57-63. Doi: 10.7203/metode.7.8190.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1975-1981). *El capital: Crítica de la economía política* (P. Scaron, Trad.). Madrid, MD: Siglo XXI. (Textos originales de 1867-1873).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1998). *Manifiesto comunista* (E. Grau Biosca, Trad.). Barcelona, CT: Crítica. (Publicación original de 1848).
- Millett, Kate (1970). *Sexual politics* [Política sexual]. Londres, Reino Unido: Virago.
- Mill, John Stuart (1991a). On liberty [Sobre la libertad]. En John Gray (Ed.), *On Liberty and Other Essays* (pp. 5 - 128). Oxford, Reino Unido: Oxford University. (Publicado originalmente en 1859).
- Mill, John Stuart (1991b). The Subjection of Women [La sujeción de la mujer]. En John Gray (Ed.), *On Liberty and Other Essays* (pp. 471-580). Oxford, Reino Unido: Oxford University. (Publicado originalmente en 1869).
- Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (2019). *Datos y cifras del sistema universitario español 2018-2019*. Madrid, MD: Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Recuperado de <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:2af709c9-9532-414e-9bad-c390d32998d4/datos-y-cifras-sue-2018-19.pdf> (24/10/2019).
- Noddigns, Nel (1984). *A feminine approach to ethics and moral education* [Un enfoque feminista a la educación moral y ética]. Berkley, Estados Unidos de América: University of California.
- Marshall, Thomas H. y Tom Bottomore (1992). *Citizenship and social class* [Ciudadanía y clase social]. Londres, Reino Unido: Pluto.
- Moreno Sardá, Amparo (1987). *El arquetipo viril, protagonista de la Historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*. Barcelona, CT: La Sal.
- O'Brien, M. (1981). *The politics of reproduction* [La política de la reproducción]. Londres, Reino Unido: Routledge & Kegan Paul.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, gender, and the family* [Justicia, género y la familia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Basic.
- Pateman, Carole (1980). "The disorder of women": Women, love, and the sense of justice ["El desorden de las mujeres": mujeres, amor y el sentido de la justicia]. *Ethics*, 91(1), 20-34.

- Pateman, Carole (1986). Introduction: The theoretical subversiveness of feminism [Introducción: la subversividad teórica del feminismo]. En Carole Pateman y Elizabeth Gross, Elizabeth (Eds.), *Feminist challenges. Social and political theory* (pp. 1 - 10). Sydney, Australia: Allen & Unwin.
- Pateman, Carole (1988). *The sexual contract* [El contrato sexual]. Oxford, Reino Unido: Polity.
- Pateman, Carole y Gross, Elizabeth (Eds.) (1986). *Feminist challenges. Social and political theory* [Desafíos feministas. Teoría política y social]. Sydney, Australia: Allen & Unwin.
- Pateman, Carole y Mills, Charles (2007). *Contract & domination* [Contrato y dominación]. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Postigo Asenjo, Marta (2014a). Ética y feminismo en España: 1960-2010. *La Albolafia. Revista de Humanidades y Cultura*, (2), 107-127.
- Postigo Asenjo, Marta (2014b). Ciudadanía, género y ética del cuidado. En María Dolores Ramos Palomo (Coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas democráticas en España* (323-341). Málaga, AN: Universidad de Málaga.
- Poulain de la Barre, François (2007). *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios* (I. Cazes, Trad.). México, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México. (Texto original publicado en 1673).
- Puleo, Alicia H. (Ed.) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Pulkkinen, Tuija (2000). *The postmodern and political agency* [Lo posmoderno y la autonomía política]. Jyväskylä, Finlandia: SoPhi.
- Ramos Palomo, María Dolores (2006). Arquitectura del conocimiento, historia de las mujeres, historia contemporánea. Una mirada española. 1900-2005. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 28, 17-40. <https://dx.doi.org/10.5209/CHCO>.
- Redeen, Elizabeth (2018, 5 de diciembre). Global attack on gender studies [Ataque global a los estudios de género]. *Inside Higher Ed*. Recuperado de <https://www.insidehighered.com/news/2018/12/05/gender-studies-scholars-say-field-coming-under-attack-many-countries-around-globe>.

- Rosales, José María (1998). *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*. Madrid, MD: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rousseau, Jean-Jacques (1916). *Emilio o la educación* (R. Urbano, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca científico-filosófica. (Publicado originalmente en 1762).
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal thinking. Toward a politics of peace* [Pensamiento maternal. Hacia una política de paz]. Nueva York, Estados Unidos de América: Ballentine.
- Ruddick, Sara (1998). Care as labor and relationship [El cuidado como trabajo y socialización]. Mark S. Haflon y Joram C. Habe (Eds.), *Norms and values: Essays on the work of Virginia Held*. Lanham, Estados Unidos de América: Rowman & Littlefield.
- Sen, Amartya (2002, 30 de abril). Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública (C. Bracho, Trad.). *Letras Libres*. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico/desigualdad-genero-la-misoginia-como-problema-salud-publica>.
- Smith, Michelle (2013, 17 de abril). Women lost in the academy: why we need gender studies [Mujeres perdidas en la academia. Por qué necesitamos estudios de género]. *The Conversation*. Recuperado de <https://theconversation.com/women-lost-in-the-academy-why-we-need-gender-studies-13474>.
- Thiele, Beverly (1986). Vanishing acts in social and political thought: *Tricks of the trade* [Actos de banalización en el pensamiento social y político: *Trucos del oficio*]. En Carole Pateman y Elizabeth Gross (Eds.), *Feminist challenges. Social and political theory* (pp. 30-44). Londres, Reino Unido: Allen & Unwin.
- Tronto, Joan (1994). *Moral boundaries: A political argument for an ethics of care* [Límites morales: un argumento político para una ética del cuidado]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Tronto, Joan (2006). Women and caring: What can feminists learn about morality from caring? [Mujeres y cuidado. ¿Qué podemos aprender las feministas sobre la ética del cuidado?]. Virginia Held (Ed.), *Justice and care: Essential readings in feminist ethics*. Boulder, Estados Unidos de América: Westview.
- Valcárcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Madrid, MD: Cátedra.

- Valcárcel, Amelia (2000). El feminismo. En José Rubio Carracedo et al. (Eds.), *Retos pendientes en ética y filosofía política. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 123-135. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1482>.
- Valcárcel, Amelia (2019). *Ahora, feminismo. Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid, MD: Cátedra.
- Vargas Llosa, Mario (2018, 18 de marzo). Nuevas inquisiciones. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2018/03/16/opinion/1521215265_029385.html.
- Vargas Llosa, Mario (2019, 16 de junio). Nuevas inquisiciones II. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/06/13/opinion/1560443841_951481.html (29/10/2019).
- Verloo, Mieke y Paternotte, David (2018). The feminist project under threat in Europe [El proyecto feminista bajo amenaza en Europa]. *Politics and Governance*, 6(3), 1-5. <http://dx.doi.org/10.17645/pag.v6i3.1736>.
- Wallerstein, Immanuel (2011). *The modern world-system* [El sistema mundo moderno] (Vols. 1 y 2). Berkeley, Estados Unidos de América: University of California. (Volúmenes publicados originalmente en 1974-1980).
- Weber, Max (1964). Clases, estamentos, partidos. En *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (J. M. Echavarría, Trad., pp. 1115-1135). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Publicación original de 1922).
- Wollstonecraft, Mary (1988). *A vindication of the rights of woman* [La vindicación de los derechos de la mujer] (Carole H. Poston, Ed.). Nueva York, Estados Unidos de América: Norton & Company. (Publicación original de 1792).

Artículos del Dossier

Dossier Articles

Esbozos para un feminismo antipunitivista

Sketches For An Antipunitivist Feminism

Camila Arbuét Osuna

Universidad Autónoma de Entre Ríos, Argentina

RESUMEN A lo largo de su vasta historia, el movimiento feminista ha pensado, como problema político y como parte de su estrategia de lucha y sobrevivencia, las diferentes facetas del aparato represivo del Estado. En diversos contextos el antipunitivismo —es decir, la respuesta política a la filosofía del castigo como el modo de (re)accionar a las cuestiones sociales— ha surgido como elemento crucial de las diatribas de los feminismos antisistémicos. Sin embargo, no podríamos afirmar que existe algo así como una tradición, estructurante y estructurada, del feminismo antipunitivista, sino, más bien, lo que observamos es un conjunto de preocupaciones y aproximaciones políticas de algunos feminismos a las estrategias de castigo, en los momentos en los que las lógicas de la dominación patriarcal se entrecruzan con la selectividad sexo-genérica de los aparatos represivos de los Estados. En el presente trabajo quisiéramos hacer el esfuerzo de deliberar la interacción entre estas aproximaciones para así enunciar qué elementos compondrían un feminismo antipunitivista.

PALABRAS CLAVE antipunitivismo; cruces; feminismos; historia.

ABSTRACT *Throughout its great history, the feminist movement has thought the different facets of the repressive apparatus of the State, as a political problem and as part of its strategy of struggle and survival. In different contexts, antipunitivism — that is, the political response to the philosophy of punishment as the way to (re)act to social issues— has emerged as a crucial element in the diatribes of antisystemic feminisms. However, we could not claim that there is something like a structuring and structured tradition of antipunitivist feminism. Rather, what we observe is a set of concerns and political approaches of some feminisms to the strategies of punishment, in the moments in which the logics of patriarchal domination intersect with the gender-generic selectivity of the repressive apparatuses of the States. In the present work we would like to make the effort to deliberate the interaction between these approaches in order to enunciate what elements would compose an antipunitivist feminism.*

KEYWORDS *Feminisms; Antipunitivism; Crosses; History.*

RECIBIDO *RECEIVED* 20/3/2019
APROBADO *APPROVED* 10/11/2019
PUBLICADO *PUBLISHED* 15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Camila Arbuet Osuna, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Argentina; Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación “Configuraciones del poder punitivo a escala local. Juventudes y cuerpos marcados como femeninos en la historia reciente” de la Universidad Nacional de Entre Ríos y “(Des)obedecer: Políticas de la resistencia y de lo reivindicativo” de la Universidad Nacional de Rosario, por los que ha sido financiado.

Agradezco las revisiones atentas de lxs evaluadorxs y las editoras de la revista, así como las de mis colegas, Laura Naput, Sofía Cáceres Sforza, Beatriz Porcel y Alejandro Haimovich. Además, este artículo duplicó su tamaño y ajustó varias de sus líneas gracias a la lectura y crítica de mi pareja, María Laura Gutiérrez, con quien debatimos varios de los puntos aquí desarrollados en el dictado conjunto del seminario doctoral “Debates teóricos y políticos de los feminismos contemporáneos”.

Correo electrónico: camila_arbuet@hotmail.com

Dirección postal: Almirante Brown 54, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos, CP 3100, Paraná, Entre Ríos, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6834-6487>

Para iniciar este esbozo consideramos preciso articular tres corrientes de la teoría política feminista que desde sus particulares combates han analizado y respondido a tres facetas distintas del aparato represivo del Estado. La primera de ellas es la del feminismo negro, que ha pensado específicamente las políticas de encierro y las estructuras carcelarias como elementos constitutivos de (re) producción de sujetxs criminalizadxs, de comunidades marcadas, de mano de obra esclava y pseudoesclava, de imaginarios sociales sobre *lo* femenino y *lo* masculino vinculados al afuera y al adentro. La segunda es la del feminismo de las políticas sexuales o del activismo prosexo que, a través de sus historias de revoluciones y reacciones sexuales, y mediante sus intervenciones punzantes sobre las perturbaciones que otros sexos y sexualidades desviadas reconocibles producen en los más variados órdenes, ha reflexionado sobre los dispositivos jurídicos y simbólicos de punición social. Finalmente, la tercera corriente de la que nos serviremos es la del feminismo latino, migrante, cuir, a veces enunciado como transfeminismo, que ha producido una valiosa teoría sobre el accionar de las fuerzas policiales y paraestatales, sobre los formatos de la represión en las calles, rutas y fronteras. Vinculando elementos de análisis de estas tres prolíferas trayectorias, que a su vez se cruzan reiteradamente con las resistencias LGBTTTTI, intentaremos, por una parte, sintetizar algunas de las embestidas feministas y de las disidencias sexuales, en diversos niveles, al aparato represivo y disciplinador del Estado; y, por otra parte, exponer algunas de las encrucijadas que el punitivismo y el antipunitivismo plantean hacia el interior del movimiento feminista.

Antes de iniciar la labor, vale aclarar que pensar un feminismo antipunitivista como una matriz de acción, esbozando una reflexión sobre la historia de sus prácticas y discursos contra el castigo y las regulaciones fascistas de los Estados, tiene en el contexto presente una enorme urgencia. Por un imperioso motivo, saber, la necesidad de darnos estrategias de resistencia, en medio de circunstancias cada vez más hostiles, que combatan la duplicación de la lógica patriarcal de empoderamiento; que rompan los formatos de la horda; que estén dispuestas a ser revisadas cuantas veces sea necesario; que no olviden que combatimos gracias a —y no a pesar de— la potencia disruptiva de las particularidades eróticas, emotivas, corpóreas; que esgriman propuestas pedagógicas no normativizantes, no moralizantes, que no buscan éxitos; que habiten la incomodidad sin disculpar el dolor.

El feminismo negro y las políticas de encierro

Desde que la decimotercera enmienda a la Carta Magna estadounidense dictaminó, en 1865, que “ni en los Estados Unidos ni en ningún lugar sujeto a su jurisdicción habrá esclavitud ni trabajo forzado, excepto como castigo de un delito del que el responsable haya quedado debidamente convicto” (1865, xiii), es decir, desde que lxs negrxs pasaron de ser esclavxs a ser potenciales criminales, la historia de la resistencia negra quedó definitivamente ligada a la del antipunitivismo. Dentro de esta resistencia, las feministas negras, que tempranamente denunciaron las continuidades y transformaciones del yugo, hicieron un audaz trabajo de análisis y denuncia sobre los sistemas de encierro y su peculiar generización. La terrible historia de explotación y dominación de las mujeres negras tiene a las formas de encierro como modo imperante de disciplinamiento, como su registro extremo del patriarcado. El encierro ha estado involucrado siempre con las formas patriarcales y racializadas de dominación. En el paso del uso de mujeres como *paridoras* en plantaciones del esclavismo, a los procesos eugenésicos de esterilización del siglo xx¹ en internaciones forzadas o mal informadas (Davis, 2005); en el sometimiento a las formas más precarias y abusivas del trabajo doméstico como único trabajo posible que replicaba la casa de los señores como un espacio de control y disposición total de sus cuerpos; en la criminalización y persecución de su activismo con la muerte y/o la cárcel como horizonte permanente.

A lo largo de la historia de las mujeres negras, el encierro ha sido la amenaza constante del sistema para disciplinarlas. Ocupando el lugar que el manicomio tenía para las mujeres blancas descarriadas, la prisión se erigió tempranamente en los Estados Unidos como el espacio de *rehabilitación* guéctica de la población de mujeres, lesbianas, travestis y trans negras. Un lugar en el que —principalmente cuando aún funcionaba el ideal positivista y benefactor de la rehabilitación— se las recodificaba violentamente para procrear y servir; se las drogaba y denigraba con procedimientos vejatorios que reproducían los extremos más crudos de las prácticas patriarcales del *afuera*; y, desde fines de los ochenta, son utilizadas como mano de obra hiperbarata y precarizada para el Complejo Industrial Penitenciario. Obviamente, las prácticas de estos tres momentos no han sido superadas, sino que, en la actualidad, conviven

1 Estas prácticas siguen aplicándose en las cárceles de mujeres. Un proyecto del 2013 del Centro de Informes de Investigación descubrió que California había pagado a médicos para esterilizar al menos a 248 reclusas embarazadas entre 1997 y 2010. El médico que supervisó los procedimientos en una prisión aseguró que se ahorra una gran cantidad en asistencia social pagando por estos niños no deseados. Una oficial de otra prisión mantuvo que estas prácticas eran un problema de empoderamiento para las reclusas que, según ella, cometerían delitos para poder regresar a prisión y tener un mejor cuidado de su salud (Beery, 2017).

de manera perversa como supuestos, prejuicios y directrices que regulan el encierro de mujeres, lesbianas, travestis y trans negras, chicanas, indias, migrantes, pobres, trabajadoras sexuales... Algunos ejemplos de estos usos que persisten hoy son tanto las características de los talleres de oficio en las cárceles de mujeres, organizados según la lógica sexista de los cuidados y profesiones naturalizadas como femeninas; como los alarmante niveles de medicalización de las presas denunciados por organizaciones como *Sisters Inside*,² que las hace vulnerables a los más diversos abusos y dependientes del consumo para empresas farmacológicas. De estas atroces experiencias sostenidas durante más de un siglo se desprende una prolífera producción feminista que nos parece importante traer a colación para pensar la promesa final (vinculada *in medias res* con la muerte, pero distinta de ella) de la punición estatal para/sobre los cuerpos feminizados:³ el encierro.

Angela Davis (2016) nos habla de un pacto social que sostiene la prisión. Un pacto implícito que explica nuestra convivencia abrumadoramente pacífica con este instrumento que ha demostrado ser ineficaz para los objetivos que enuncia como propios (aunque muy eficaz para los verdaderos: las prisiones producen más prisiones) y que, de forma muy perturbadora, aparece en el caso estadounidense como un horizonte de posibilidad real para un porcentaje altísimo de la población libre.⁴ De este modo, la prisión no es algo que le ocurre a otras personas, sino una cara constitutiva de los temores del imaginario social en sociedades como la estadounidense. Sin embargo, nadie se levanta de su cama esperando no ser encarcelada ese día; lo que media en la distorsión constitutiva de lo real es una cadena extensa de producciones culturales sobre la seguridad, propias de la sociedad de control (Garland, 2005), junto con una profunda mala conciencia que programáticamente no quiere saber que el encierro es parte del cimiento de la estructura económica, política y social del ideal del *buena vida* estadounidense. En este marco, la población de reclusas, que históricamente ha sido inferior que la masculina en todos los estados de EEUU, ha crecido de modo sostenido en un porcentaje mayor desde el giro punitivista gestado en este país entre finales de los años setenta y la década de los ochenta. Entre 1980 y el 2010, la tasa de crecimiento

2 *Sisters Inside* [Hermanas adentro] es una organización abolicionista y feminista australiana que interviene para asegurar los derechos de las mujeres en cautiverio y para denunciar los atropellos del Complejo Industrial Penitenciario.

3 Y algunas versiones de las masculinidades disidentes cómo las lesbianas *butch* o los varones trans.

4 Según la investigación vertida en el documental de Ava Duvernay, *Enmienda XIII* (2016), las posibilidades de ser actualmente encarcelado en EEUU son de 1 sobre 17, para la población blanca; y de 1 sobre 3 para la negra. Esto quiere decir que el 6,5% de la población puede entrar en prisión en algún momento de su vida en ese país.

del encarcelamiento de mujeres fue del 646%; mientras que la de hombres fue del 419% (Mauer, 2013). “Ahora hay más mujeres en prisión en el estado de California que las que había en todo el país a principios de los setenta. De hecho, California tiene la población femenina reclusa más alta del mundo” (Davis, 2016, p. 33).

Según las estadísticas oficiales del sistema penitenciario de California, en 2017 hay registradas en este estado 5.849 mujeres presas. Más de la mitad de ellas están condenadas, en primer lugar, por crímenes contra otras personas; y, en segundo lugar, por crímenes contra la propiedad. En un estado donde —según el censo de 2015— la población negra es del 5,62%, la población encarcelada femenina se divide significativamente de esta manera: 34,8% son latinas, 31,8% son blancas y 25,9% son negras. Sin embargo, estas son estadísticas muy conservadoras, dado que si sumamos la población de mujeres encarceladas de las distintas prisiones del estado, obtenemos un número cercano a las 9.330 reclusas.⁵ El carácter racista del dispositivo de encarcelamiento matiza el presupuesto igualitario del punitivismo que sostiene que “todos podemos perder la libertad” (Foucault, 2008, p. 266); para recordarnos la trampa de la igualdad mercantil que sustenta todo contrato y agrega que no todas las libertades valen lo mismo. En el caso de la raza, el color de la piel se torna una marca que solo se puede disfrazar, de modo intermitente y parcial, con dinero y género. En las últimas décadas en Estados Unidos se ha dado un desplazamiento importante respecto de este tema: comenzó a decaer el mito de largo recorrido del violador negro, reafirmado por el sobrenombre de “súper depredador”, que fue tan popular en los años ochenta; de tal modo que en los años noventa fue posible que algunos hombres negros que cometieron delitos contra mujeres negras (y, en algunos casos, contra blancas, como el paradigmático crimen de O. J. Simpson) tuvieran de su lado la estructura judicial sexista. Las denuncias, tal y como lo destaca Beth Richie (2012), suelen quedar atrapadas hoy en día entre un movimiento antiviolencia propio del feminismo blanco, que puede ser reapropiado por cierta derecha; y la comprensible respuesta de las comunidades negras que reaccionan frente a la punición del Estado.

A su vez, si a estos cuerpos históricamente perseguidos se les suma un conjunto de prácticas desviadas de las feminidades y las masculinidades hegemónicas, obtenemos una peligrosa taxonomía. Tal y como nos enseñó Stonewall en 1969 y el tortuoso peregrinar por instituciones de encierro, antes

5 Prisiones que además están superpobladas: Federal Correctional Institution (660 presas); Valley State Prison (capacidad 1.980, hay 3.517 presas); California Institution for Women (capacidad 1.398, hay 1.819 presas); Central California Women's Facility (capacidad 2.004, hay 3.676 presas).

y después de la redada mítica, de las militantes Marsha Jhonson —travesti y negra— y Sylvia Rivera —drag queen, latina y lesbiana—. Esta última cuenta cómo procedía la policía en las *razzias*: “La rutina era ‘maricones aquí, tortas aquí, bichos raros allí’ refiriéndose a mi bando dentro de la comunidad. Si no tenías tres piezas de ropa masculina, ibas al calabozo. Una torta *butch* tenía que tener tres piezas de ropa femenina, o de lo contrario iba al calabozo” (Rivera y Johnson, 2017, p. 48).

Esta forma de persecución se extiende como una constante, como lo confirma el conjunto de casos compilados y analizados por Beth Richie en *Arrested justice: black women, violence and America's prison nation* (2012), entre los que se encuentra el paradigmático ataque sexual a un grupo de lesbianas negras en Greenwich Village en 2006, que terminó con cuatro de ellas en prisión por defenderse. Al finalizar el libro, se comprende mejor por qué el delito más extendido de las mujeres no es ni la portación y comercialización de drogas, ni los delitos de la propiedad; sino los que el sistema decodifica como “crímenes contra otras personas”. En referencia a los casos analizados Richie señala:

Juntos, [los casos] representan un nuevo nivel de desdén hacia las mujeres negras que son jóvenes, pobres, queer o que viven en circunstancias vulnerables en medio de la construcción de la nación-prisión americana —grupos que los programas de la *mainstream* antiviolencia ignoran usualmente—. Asimismo, buena parte de mi fuerte reacción a estas historias resultó de la ausencia de una respuesta formal organizada por alguna parte de las bases del movimiento feminista antiviolencia o por los grupos que trabajan en cuestiones de justicia racial (2012, p. 32).

A su vez, si dirigimos la mirada al interior, las prisiones han tenido, desde siempre, una disposición generizada de su población, y en las cárceles de mujeres esta disposición se racializa y sexualiza de manera particular. Si el fantasma de la locura ocupa un lugar privilegiado en el encarcelamiento y control de las presas, desde los orígenes de una institución que vino a apuntalar el ejercicio privado del castigo de los hombres (padres, esposos, hermanos, patrones, curas...) sobre las mujeres; este espectro se tensa con la figura de la delincuente en la distinción entre presas blancas, latinas y negras, para arrojar una grilla en la que existen locas, criminales y confundidas. Si entendemos el crimen como un acto de virilidad desmesurada, las presas —especialmente las que lo están por crímenes violentos— no solo han roto la ley penal, sino también (y de forma más grave) el contrato sexual. Esta ruptura se decodifica como una explosión de *hybris* que el racismo intrínseco de los aparatos punitivos del Estado suele asociar con una característica de la negritud. Dicha desviación

se contrarresta en las prisiones con un violentísimo y repetitivo proceso de hipersexualización, destinado a blanquear y heteronormativizar a las presas.

Esta conversión no es, exactamente, un proceso pacífico. Las cárceles tienen su propia lógica interna y las presas crean, —en condiciones extremadamente crueles y en un sistema que las divide, schmittianamente, entre amigas y enemigas—, nuevas formas de resistencia —guéticas, maternas, lesbianas, etc.— que bloquean muchos de estas prácticas normativizantes, como por ejemplo los intentos de invisibilizar y combatir el deseo lésbico. La prisión como un caldo de cultivo para relaciones lésbicas es un dilema que aqueja al reformismo carcelario desde que se fundaron las cárceles de mujeres y frente al que se dieron distintas estrategias de regulación: todas fallidas. Tras la negación de los primeros momentos —“Un personal de custodia femenino, afirmaban los reformistas, minimizaría las tentaciones sexuales, que se veían como origen de la criminalidad femenina” (Davis, 2016 p. 79)—; se llegó a lo que se podría llamar la “contención de daños”. Es decir, a la gestión biopolítica sexualizada y racializada de las cárceles de mujeres, tal y como lo demostró Estelle Freedman (1981) en su clásico *Their sister's keepers: women's prison reform in America, 1830-1930*, en el que destaca que las políticas históricas de segregación racial, en la prisión femenina de Bedford Hills, en Nueva York, implicaban intentar evitar, al menos, las relaciones lésbicas interraciales, tolerando las que se daban entre mujeres de misma raza. Actualmente, ambas estrategias se solapan, tienen diversos grados de virulencia y se acompañan de varios incentivos manipuladores para heterosexualizar las presas y volverlas “madresposas” (Lagarde, 2003). Sin embargo, estas medidas no suelen ser muy efectivas, en la mayor parte de los casos y suelen mostrar, más temprano que tarde, su ineficacia.

En una institución total, como lo es la cárcel, donde la soberanía sobre los cuerpos es expropiada por el sistema penitenciario, que se atribuye entonces la capacidad de hacer vivir y hacer morir de la población presa; la racionalidad funcional, estratégica, del dispositivo penitenciario (reproducir mujeres domesticadas) convive con elementos perversos de una racionalidad instrumental, en la apertura de una zona en blanco para un goce que se regenera, entre el pasaje del afuera y el adentro. Podemos pensar, perfectamente, en las experiencias de las presas, de lxs guardias y del personal general de las prisiones, que tanto ha mostrado Hollywood; pero, además, también volvemos sobre nosotrxs, mirando esas escenas una y otra vez, erigiendo a la cárcel como fundación, permanente y consensuada, de las prácticas más feroces y admitidas del patriarcado. En este punto, la contribución del feminismo negro abolicionista es invaluable. Frente a versiones del reformismo que

defienden formas, supuestamente, más humanitarias del encarcelamiento; la cofundadora de *Critical Resistance*,⁶ Rachel Herzing (2016), nos recuerda que la única reforma válida sería la que hiciera que el Complejo Industrial Penitenciario (PIC) no pudiera funcionar:

If it is possible to get everybody to open all prison doors wide today, fantastic! If it is not, then what can we do to chip away, chip away, chip away so that the PIC doesn't have the ability to continually increase its power or deepen its reach and hold on our lives? [Si es posible lograr que todos abran todas las puertas de la prisión hoy ¡fantástico! Si no lo es, ¿qué podemos hacer para que el PIC no tenga la capacidad de aumentar continuamente su poder o profundizar su alcance y aferrarse a nuestras vidas?].

Dentro del antipunitivismo del feminismo negro, el abolicionismo tiene un lugar destacado que, ciertamente, aún no ha logrado en muchas otras corrientes del feminismo. Esta comprensión ajustada de la imposibilidad de negociar con el Complejo Industrial Penitenciario, que presenta claros vínculos con la historia del movimiento negro, también se puede extender y causar erosión sobre algunas comodidades de cierto feminismo *mainstream*.⁷ Una característica de estas críticas es la comprensión, situada y contextualizada, de que los principios proclamados por feminismos con pretensiones hegemónicas pueden llevar a situaciones de extrema vulnerabilidad a poblaciones enteras de mujeres, lesbianas, travestis y trans. Uno de estos casos se dio cuando en los años noventa el reclamo por un igualitarismo abstracto con los hombres llevó a ciertas voceras del feminismo a proponer que las cárceles de mujeres debían tener las mismas obligaciones (es decir, restricciones) que las de varones para poder apelar a los mismos derechos. Esto produjo un recrudecimiento de las condiciones de sometimiento en los penales de mujeres, los guardias se proveyeron de mayor arsenal de armas y pasaron a esposar a las reclusas en actos académicos, los centros desguazaron programas educativos y de salud con la excusa de una

⁶ *Critical Resistance* [resistencia crítica] es una organización, compuesta por activistas y académicos, que busca generar un movimiento de abolición del Complejo Industrial Penitenciario. Funciona desde 1997 y desde 2001 tiene una presencia muy importante dentro de distintos estados con programas de intervención de investigación y de asesoría legal. Sitio oficial: <http://criticalresistance.org>

⁷ Nos referimos, particularmente, al feminismo que desea pactar con el Estado, asimilacionista y cercano a la lógica del neoliberalismo y del patriarcado, que puede describirse, en una de sus facetas más visibles, como ese feminismo del 1% (Fraser, 2017; Fraser, Arruzza y Bhattacharya, 2019) y que puede hegemonizar y transformar ciertos programas para volverlos más cómodos y políticamente correctos, como un conjunto de prácticas y discursos esencializantes, tutelares y condescendientes.

austeridad igualatoria, etc. La respuesta del feminismo abolicionista fue aguda, pero minoritaria, en esta disputa igualitarista que engarzaba tan bien con los deseos del Complejo Industrial Penitenciario y del Estado. En caso como este, vendría bien recordar las palabras que suele repetir Silvia Federici: “No quisiera vivir yo como viven la mayor parte de los hombres”.

Otra brecha se abre, de manera constante, en las críticas internas del feminismo abolicionista negro tanto hacia las corrientes del movimiento negro actual que no llegan a comprometerse del todo con el abolicionismo, esperando una extraña versión no selectiva del punitivismo; como hacia el feminismo punitivista que propone penas más duras como solución para los crímenes sexuales. Sobre esta última vía de disputa puede ser interesante rescatar el intercambio de Gina Dent con Angela Davis, dado que tiene una claridad crucial sobre la potencia del abolicionismo para desequilibrar las osificaciones de un cierto feminismo tutelar. En palabras de Dent:

It seems that we're back to the point that prisons have become not only a terrain for our activism, but also a challenge to our work as feminist intellectuals trying to think about the limits of feminisms and the terrain of new struggles. We can discuss, for example, the distinctions between an equality of sameness and an equality of difference, but what about an embodied theory that also considers agency? I'm thinking of two paradoxes that continue to hunt us: First of these is the incommensurability of women and the prison and the consequent symbolic use of women as the prison's excesses. AI's campaign image of the woman giving birth in chains is only one example. What if we set that picture up against a second example? In California, we know that one emerging "protection" for women is that no sexual relations between prisoners and guards will be considered consensual. The history of the resistances to women's subordination in prison also constrain us, inasmuch as they assume that these women are not agents (Dent y Davis, 2001, p. 1239).⁸

8 Parece que volvemos a la cuestión de que las prisiones se han convertido no solo en un terreno para nuestro activismo, sino también en un desafío a nuestro trabajo como intelectuales feministas que estamos intentando reflexionar sobre los límites de los feminismos y el terreno de nuevas luchas. Podemos discutir, por ejemplo, las distinciones entre el concepto de igualdad en la mismidad y en la diferencia ¿pero, por qué no pensar en una teoría integrada que también tenga en cuenta la agencia? Estoy pensando en dos paradojas que nos siguen persiguiendo. La primera de ellas es la incommensurabilidad del vínculo entre mujeres y prisiones, y el consecuente uso simbólico de mujeres para mostrar los excesos de la prisión. La imagen de una mujer encadenada pariendo, en la campaña de Amnistía Internacional puede ser un ejemplo; pero, ¿y si contrastamos esa imagen con un segundo ejemplo? Sabemos que en California, una reciente “protección” a las mujeres establece que ninguna relación sexual entre prisioneras y guardias será considerada consensuada. La historia de las resistencias a la subordinación de mujeres en la cárcel también nos

Esta inteligente intervención deja al descubierto cómo cada vez que se cuestionan las condiciones de decisión de todo un grupo de personas, argumentando a partir de las formas de la *verdadera libertad* que hacen válida una decisión, se obliteran un conjunto de posibilidades de deci(di)r y, como consecuencia, se trata como menores y se deja impotentes a ese grupo. La higienización del cuidado de sí, pero sobre todo del cuidado de lxs otrxs, es una tentación permanente para las formas hegemónicas del feminismo, principalmente en lo referido a la regulación de la sexualidad. Las poblaciones de presas exacerbaban esos deseos normativos del feminismo, que están plagados de mitos de femineidad e implantaciones tutelares. Lo que nos recuerda Dent es que, si la tomamos en serio, la cárcel tiene la peculiaridad perturbadora de hacer que la relación entre el afuera y el adentro —de la prisión, pero también del patriarcado— presente una contigüidad que nos acusa en nuestro actuar. De este modo, si pensamos la cárcel de mujeres no como un exceso o una excepción, sino como parte de las condiciones de posibilidad de las reglas del *afuera* —eso es lo que supone el contrato carcelario al que nos referíamos antes— ya no hay lugar cómodo donde pararse desde un feminismo que negocie, tanto con su existencia como con los imperativos conductuales de una “buena vida” con versión única. En este punto el abolicionismo se expande, tal como lo pregona Davis (2016), hacia una triple abolición que incluye los microfascismos que modulan la conducta; las formas de la tortura practicadas, explícita e implícitamente, en prisiones y la lógica misma del encierro.

El activismo prosexo y las persecuciones judiciales

Decir prosexo es una interrogación incesante e incitante de las políticas sexuales y posturas antisexo en las leyes, normas institucionales y relaciones personales. Es mantener una sospecha activa sobre los modos de represión y vigilancia en los espacios públicos e íntimos acerca de los cuerpos, las sexualidades y los deseos. Decir prosexo es entender la militarización del espacio urbano, en especial de los barrios populares, como formas de control sexual, racial y de clase. (Valeria Flores, 2016, p. 76)

Como salvedad inicial de este apartado queremos destacar que somos conscientes de que el encarcelamiento y el enfrentamiento con la policía forman parte inherente de la historia combativa del activismo prosexo. Sabemos que hay, por ejemplo, una preocupación intensa de lxs trabajadorxs

constríne, en tanto se presupone que esas mujeres no son agentes.

sexuales por las lógicas del encierro como parte del control y disciplinamiento de sus cuerpos:

Muchxs trabajadorxs sexuales son encerradxs en campos de rehabilitación, donde se lxs somete a ataques sexuales y a golpizas por parte de guardias y empleadxs. El encarcelamiento parece ser el universal global para la “rehabilitación” de lxs trabajadorxs sexuales, ya sea para aquellxs clasificadxs como trabajadorxs sexuales “voluntarixs” o “forzadxs”. (Daring, 2016, p. 39).

Esto es así, aunque sin embargo los análisis más importantes en este punto están vinculados a la lucha por reconocer el trabajo sexual como trabajo, es decir, por pensar en los dispositivos jurídicos y simbólicos que obstruyen esta comprensión y este reconocimiento. Por ello, en este apartado decidimos enfocarnos en las reflexiones de esta corriente sobre las formas de hostigamiento, persecución y segregación del aparato judicial a las distintas expresiones abyectas de las prácticas sexuales. Tendremos en mente aquí, específicamente, dos combates cruciales del activismo prosexo desde las Guerras del Sexo (Vance, 1989): uno, frente a las leyes contra el trabajo sexual en sus múltiples variantes y, otro, frente a la persecución judicial y patologización de diversas prácticas sexuales y sexualidades. También podríamos volver sobre el combate contra las leyes antipornográficas, pero eso haría de la extensión de este artículo, que intenta conjurar un punteo, inmanejable. Por otro lado, como parte de estas aclaraciones preliminares, indicamos la distancia histórica, minada de peleas, que ha tenido el activismo prosexo frente a las versiones hegemónicas del feminismo que lo han combatido asiduamente. Esta distancia involucra las críticas prosexo tanto al puritanismo y a las prácticas tutelares del feminismo, como al carácter mujeril del *mainstream* feminista; críticas que también sostuvieron una diferencia teórica entre opresión de géneros y opresión sexual. Como parte de un feminismo antipunitivista también apostamos por pensar un feminismo prosexo, tantos años después del inicio de las discusiones sobre los múltiples cruces entre identidad y prácticas sexuales (Butler, 1989/2007).

Gayle Rubin escribe su ensayo *Pensando el sexo: notas para una teoría radical de las políticas sexuales* en 1982, en plena embestida de Ronald Reagan contra los derechos sexuales, especialmente los disidentes a la heteronormatividad. Este gran texto, deudor del activismo prosexo pasado y de esta época, así como de las distintas historias de las sexualidades, estableció una nueva forma de periodizar (y por ende, de pensar) las prácticas de resistencia de cierta vertiente del feminismo radical desviado, pervertido. Este nuevo modo de historizar, pensado en ciclos de reacción y revolución sexual —en la misma línea que Kate Millett había abordado años antes su *Política*

sexual (1970/1975)—, tuvo la particularidad de hacer foco en las tecnologías jurídicas que distintos gobiernos han desplegado para generar una persecución específica de cuerpos y de prácticas sexualmente inquietantes. Rubin analiza las tandas de legislaciones que tienden a perseguir la pornografía, la prostitución, la homosexualidad y el prolífero mundo de las prácticas sexuales patologizadas, que van desde el fetichismo hasta el sexo intergeneracional; pasando por la transexualidad y el travestismo, entre otras. Esta manera de periodizar, que se estructura sobre procesos de avance, resistencia y embestidas de/a los derechos sexuales, y que no deja nunca de recordar que dichos procesos diferencian sus dispositivos de operacionalización y selección por raza, estatus, geografías, etc., tiene la principal virtud de hacer más justicia a la polifonía de las historias de los feminismos que la de las olas delimitadas por el reclamo de ciertos feminismos hegemónicos.

El texto de Rubin es parte de una corrosiva invectiva contra los procesos de tutelaje, diagnóstico y control de las sexualidades, tanto hacia afuera como hacia el interior de las corrientes feministas. El foco de este antipunitivismo está en la crítica del (pre)juicio. Se trata de un esfuerzo denodado por transparentar los preconceptos operantes en la clasificación de formas desviadas y rectas de vincularse sexualmente y por correr este conjunto de prejuicios hacia el terreno positivo de la creación de una “variación sexual benigna” que desactive el dispositivo represivo del pánico sexual (Daich, 2013). Estamos pensando, obviamente en una estructura del prejuicio, jerárquicamente asentada, con fuertes cargas punitivas inmediatas: vidas que valen menos que otras frente a la ley; cuyo empleo, vivienda y salud no están garantizados, cuyos espacios de sociabilidad son invadidos y estigmatizados, cuyos cuerpos pueden ser detenidos, requisados y violentados policial y socialmente, sin mayores problemas. Con esto, Rubin nos deja entrever que, si el problema solo fuese Reagan o la estructura jurídica del Estado, estaríamos en un mejor lugar. El dilema es la inmensa plataforma social que ese tipo de clasificación tiene como parte de, nuevamente, un pacto social que tranquiliza nuestras decisiones sexuales tiñéndolas de orientaciones *naturales* y que permea, reproduciendo, los comportamientos homo/trans/lesbófobos, xenófobos, racistas, capacitistas, sexistas y clasistas.

El giro punitivista que acompañó al pánico sexual y a la reacción del feminismo prosexo desde finales de los años setenta en Estados Unidos se parece bastante al acaecido hacia mediados de los años noventa en Argentina y al que tiene un reverdecer actual en el Brasil de Bolsonaro, en lo que respecta al esfuerzo sostenido de los gobiernos por controlar y castigar la visibilidad, las prácticas y el tránsito de las disidencias sexuales. En todos estos escenarios,

la invectiva antisexo, patrocinada por las derechas laicas y eclesiásticas, logró arraigarse de tal modo que, para responder a semejante virulencia, los colectivos de trabajadorxs sexuales y pervetidxs tuvieron que pergeñar fuertes alianzas entre sí y, en algunos casos, con otros movimientos. Cuando estas alianzas se malograron la aplanadora neoliberal hizo lo que quiso. El feminismo prosexo advirtió, tempranamente, que el modo en el que ciertas legislaciones punitivistas llegaban a imponerse se basaba en, por un lado, un uso manipulador de ciertos *topoi* particularmente inquietantes para la sociedad; por ejemplo, cada vez que el sexo se relacionaba con la niñez y/o la juventud producía un apoyo tajante a leyes, ambiguas y muy difíciles de revocar, que le daban carta blanca a los gobiernos para perseguir y clandestinizar. Por otro lado, también se daba mediante una apelación a la inclusión/asimilación de los colectivos disidentes relegados mediante la oferta de derechos liberales, planteados como equilibrantes y disuasivos a la discriminación. Así es como en los noventa en Estados Unidos la militancia gay y lesbica logró acceder a un conjunto de derechos y de reconocimientos (protección legal contra la discriminación, derechos matrimoniales e inclusión militar) que terminaron, a su vez, por devorar una parte del movimiento, dado que un sector —una vez ingresado en “la cuenta” (Rancièrè, 1996)— comenzó a reclamar mayor seguridad, militarización y criminalización (Fraser, 2017).

A este respecto, el teórico y militante trans Dean Spade nos advierte sobre el carácter contraproducente de muchas de las reformas jurídicas que les reconocen a estxs nuevxs ciudadnxs, como la carta ciudadana de bienvenida, la capacidad de punir a otrxs individuoxs como presuntos responsables personales del racismo, el sexismo, la homo/lesbo/transfobia, etc.; perdiendo de vista el carácter sistémico de estos comportamientos. Spade analiza cómo la estrategia de las reformas jurídicas, que dio lugar a las leyes contra la discriminación y contra los delitos de odio, permitió tranquilizar las conciencias de muchxs mientras no se alteraba el *statu quo* y se seguía persiguiendo, negando y encerrando a las mismas personas:

Las leyes sobre delitos de odio no hacen nada para prevenir la violencia contra las personas trans, sino que se centran en movilizar recursos para responder a esta violencia con represión penal. Como las personas trans suelen ser víctimas frecuentes de los sistemas de represión penal y sufren a diario una violencia extrema a manos de la policía y en las prisiones, invertir en este sistema para tratar cuestiones de seguridad no es sino incrementar el sufrimiento y la violencia. (Spade, 2015, p. 52).

Las leyes sobre delitos de odio no tienen un efecto disuasorio. Inciden en el castigo y no se puede afirmar que prevengan la violencia motivada por prejuicios. Las leyes antidiscriminatorias no se aplican de forma adecuada. Como la mayoría de las personas discriminadas no pueden costearse la asistencia jurídica, sus experiencias nunca llegan a los tribunales (Spade, 2015, p. 93).

Las legislaciones antisexo fueron avaladas desde siempre como parte de las razones públicas asidas a la “protección” de ciertas poblaciones y espacios. Es decir, que desde el inicio, partiendo de su capacidad para tutelar y tratar como menores, aún más, a cuerpos ya socialmente vulnerados (viejxs, jóvenes, niñxs, personas con discapacidad, pobres, mujeres...), lograron que lo personal comenzara a formar parte de la política policial, al enunciarlo como síntoma de problemas estructurales de moralidad y cuidado. Por ende, responder a este tipo de legislaciones con proyectos que individualicen los daños a la inversa es, cuanto menos, una apuesta ingenua y, cuanto más, un desarrollo en pos de calmar la mala conciencia por desear pertenecer también a ese sistema de persecución y hostigamiento.

Como tempranamente advirtió Marx en *La cuestión judía* (1843/2011), y como actualizó políticamente Wendy Brown (1995/2019), el reconocimiento de los derechos por parte del Estado es siempre un arma de doble filo, dado que el Estado reconoce, responde y codifica las demandas en sus propios términos de clase, de género, de raza. En lo que respecta al feminismo prosexo podríamos sostener que sus prerrogativas oscilan entre el reclamo de no intromisión estatal, en sus alas más radicales; y la demanda de reconocimiento de derechos sexuales, sociales y políticos, es sus alas más liberales. El álgido debate entre prostitución y trabajo sexual, que se sostiene hasta nuestros días, recorre en su versión prosexo el límite entre un ala y otra, cuando plantea las posibilidades abolicionistas, prohibicionistas y regulacionistas. A pesar de los solapamientos entre las dos primeras corrientes en la práctica, teóricamente debemos distinguirlas dado que mientras que el abolicionismo plantea la despenalización de la prostitución y la no injerencia del Estado (apostando a que algún día la mercantilización del cuerpo no sea necesaria), el prohibicionismo insiste en ilegalizar, es decir clandestinizar aún más la práctica. Por otro lado, la corriente regulacionista propone una regulación proteccionista del Estado, que medie entre el trabajo sexual y el capital, asegurando el conjunto de los derechos laborales que la clase obrera ha conquistado a lo largo de siglos, sin que por ello dicho Estado se arrogue el derecho de controlar, inspeccionar, distinguir los cuerpos de lxs trabajadorxs sexuales (por ejemplo, mediante las libretas sanitarias). Un pedido altamente

necesario para dejar de ser presa fácil de proxenetes, jueces y policías; aunque sepamos que el reconocimiento sin regulación no es la especialidad del Estado.

El feminismo prosexo —como otra parte del gesto de sospecha sobre el reconocimiento estatal— es particularmente sensible al poder de policía no solo en lo que respecta a la persecución judicial y en *razzias* sexuales, sino también en lo que concierne a las vigilancias internas propias, a las prácticas punitivas que atraviesan nuestras actitudes y cosmovisiones como feministas y/o como activistas. Así como reparamos en los peligros del tutelaje del feminismo vinculado a las cárceles; el feminismo prosexo nos señala agudamente las formas de ostracismo, exclusión, estigmatización, guetificación que se suelen dar en el interior de los movimientos feministas y LGBTTTTI por la reproducción de lógicas puritanas, culposas y prejuiciosas de agenciamiento del sexo y la sexualidad. Estos sistemas de exclusiones mutuas —que podríamos repasar en cada una de las siglas del colectivo LGBTTTTI y de las agrupaciones feministas— han reconfigurado históricamente la pirámide de lxs pervertidxs, que identificara Rubin en *Reflexionando sobre el sexo* (1989); pero como una pirámide invertida interna, un sistema de castas, con sus propias cuentas y grados de “aceptabilidad”, donde las posibilidades de punición social y estatal han jugado el papel de peldaños. Estos largos debates pueden ser abordados, como lo hace Nancy Fraser (2015), como un problema entre las lógicas de redistribución y reconocimiento; o bien como un dilema en torno a qué queda por fuera de los principios de feminismo en cada momento, es decir, sobre el estado constitutivo de la injuria como parte del motor de los movimientos.

En tanto que en el patriarcado no da lo mismo trabajar con las manos que con la vagina (Daring, 2016), o usar un zapato para calzarse que para masturbarse (Rubin, 2018); lo que el feminismo prosexo hace es tensionar la demanda liberal de autonomía sobre el propio cuerpo hasta ver estallar las comodidades de la “tolerancia”. En ese punto, la negación de ese otro ser/hacer como válido y legítimo ha originado dentro de los feminismos y los colectivos LGBTTTTI crudas purgas y persecuciones que han dado lugar, entre otras cosas, al movimiento queer/cuir: cuerpos lesbianos, trans, travestis, maricas con exceso de masculinidad o de feminidad, de carne o de hormonas, de voluptuosidades, de gustos, de indefiniciones, de versatilidad o de asexualidad. Es así como la dialéctica histórica de lo cuir/queer supone una vuelta constante a los “estados del agravio” (Brown, 1995/2019) y a las escenas de esas puniciones y autopuniciones. El registro de esos daños, para algunxs autorxs que se han dedicado a inteligir la potencia de los sentimientos negativos en las historias queers (Love, 2007; Ahmed, 2015; Halberstam,

2011), es quizás el antídoto más potente contra el peligro de la deglución estatal y social del reconocimiento dentro de la sociedad punitiva. Sin embargo, la perpetuación de un daño social que nunca caduca puede ser productiva (como punto de recomposición propositiva para la lucha) siempre y cuando el trauma no tenga un nombre propio: siempre que no haya ni víctimas ni victimarios eternos, solo formaciones situadas que deben poder ficcionalizar su reparación de algún modo, incluso aunque sepamos que esta será siempre un fallido. Si no somos capaces de inventar los términos particulares de esa ficción reparatoria, no hay movilidad posible, y puede llegar a suceder que el cambio de roles entre víctimas y victimarios se precipite, con bastante vértigo, en la estructura denunciante que encuentra monstruos detrás de cada delito. Asimismo, la idea de que no hay reparación posible o que la misma no es un asunto social también ayuda a banalizar el acto de denuncia.

Finalmente, es necesario señalar que, pese a sus críticas externas e internas a distintas formas de punitivismo jurídico y colectivo, el activismo prosexo no es monolítico, es un territorio de disputas que también tiene versiones reaccionarias. Somos conscientes de que *acusar* no es solo y siempre un acto persecutorio, es también en muchos casos —en una cultura de la violencia silente, socialmente aceptada— un acto de habla que nos empodera y reestructura subjetivamente. De esta manera, también nos podemos encontrar con otra tendencia prosexo que, desde un profundo clasismo y una cierta islamofobia, rechaza de forma descalificativa el feminismo entendido como ética del cuidado, y propone sustituirlo no por una comprensión más radical, inclusiva y politizada del mismo y por una marca de sus límites (como por ejemplo lo haría Gayle Rubin); sino por un achatamiento y caricaturización del feminismo, entendido como lo opuesto del machismo. Se trata de un feminismo prosexo, blanco y acomodado, como el que encabezaron Catherine Millet y un conjunto de artistas francesas ante la ola de denuncias de acoso y abuso a cineastas y actores, a principios del 2018, movilizadas por el *#MeToo*. En el escrito *Las mujeres toman la palabra*, reproducido viralmente como el *Manifiesto contra el MeToo#*, queda muy claro cómo el borde de la invectiva contra el puritanismo también puede funcionar como garante de relaciones sexistas, si no se presta atención a las diferencias:

De hecho, el *#MeToo* ha provocado en la prensa y en las redes sociales una campaña de denuncias públicas de personas que, sin tener la oportunidad de responder o defenderse, fueron puestas exactamente en el mismo nivel que los delincuentes sexuales. Esta justicia expedita ya tiene sus víctimas: hombres sancionados en el ejercicio de su profesión, obligados a renunciar, etc.; mientras que ellos solo se equivocaron al

tocar una rodilla, tratar de robar un beso, hablar sobre cosas “íntimas” en una cena de negocios, o enviar mensajes sexualmente explícitos a una mujer que no se sintió atraída por ellos. (Millet et al., 2018).

Es allí, en el espacio gris que se abre en esa mala conciencia que presupone términos igualitarios en una sociedad desigual y autonomías equitativas en contextos que nos precarizan de forma diferencial todo el tiempo, es allí, donde se hace apremiante la necesidad de un reconocimiento de los daños, sin tutela ni escarnio; un reconocimiento que pueda pensar formas de reparación alternativas al castigo. Coincidimos con Millet en dos puntos. Uno: en su preocupación por el giro punitivista dentro de expresiones hegemónicas del feminismo —donde se esgrime una peligrosa triada, aparentemente irrefutable, entre “mujer”, “víctima” y “verdad”—. Dos: en la necesidad de explicitar que el horizonte que nos mueve es uno donde los protocolos y las medidas cautelares no sean necesarios para la autodefensa, para que cada unx de nosotrxs pueda sostener el “no” y ser respetadx mientras lo hace. Pero también es importante señalar dos insistentes omisiones del texto: por un lado, el carácter sexista del orden judicial, tanto en lo que no considera y desacredita, como en lo que sí considera, retroalimenta y reproduce. Por el otro lado, la falacia de actuar *como si* estos —aún torpes— instrumentos de protección y denuncia fuesen innecesarios; falacia que supone, en un contexto de recrudescido patriarcado, negar cómo el carácter capilar y diferencial de la dominación sexista deshabilita voces, vulnera cuerpos y crea estructuras de complicidad. Respecto a este último punto, destaca la observación de Virginie Despentes (2018), para quien se trata de un grupo de mujeres ricas molestas porque las chicas de la limpieza se quejan de abusos; o la de Marie Bardet (2018) que menciona el carácter biologicista e islamófobo de las afirmaciones de Millet. Ellas nos hablan, en efecto, de esta imposibilidad de considerar otros lugares del habla; así como de una vuelta a lo que la criminología feminista viene denunciado como parte del principio de corresponsabilidad de la victimología patriarcal (Antony, 2017).

Transfeminismos y las políticas represivas de los márgenes intestinos

En las *Borderlands*
tú eres el campo de batalla,
donde los enemigos son familia;
te sientes en casa, una fuereña,
se han resuelto las disputas fronterizas
el rebote de los tiros ha roto la tregua

estás herida, en combate perdida,
muerta, devolviendo el golpe.

(Gloria Anzaldúa, 2016, p. 262)

Los feminismos han vuelto en repetidas ocasiones a pensar las fronteras, territoriales, genéricas, culturales, sexuales. La historia del feminismo es una historia siempre geo y somatopolíticamente situada. El juego entre borde y desborde que caracteriza las migraciones poblacionales e identitarias ha arrojado reflexiones agudas sobre las expresiones más cruentas de la tanatopolítica y la necropolítica (Valencia, 2010). Esto funciona a nivel externo, es decir, como registro de los actuare (para)policiales, (para)militares, (para)estatales en las fronteras de lo visible: en rutas, ciudades y pueblos inhóspitos, zonas rojas y diversos espacios que se habilitan en la mezcla de lo público y lo siniestro. Pero también procede a nivel endógeno, en tanto registro de la punición simbólica y material hacia y de lxs abyectxs, lxs inimigrantes, que son (re)presentadx como víctimas y victimarixs. Entre estos dos registros, interno y externo, de la otredad en las fronteras se inscriben los transfeminismos. Una corriente ecléctica y fluida que abrió —en el marco de su revisión de las reacciones a las micropolíticas posidentitarias— debates en torno a la sexuación de ciertos crímenes que plagan estos espacios de ilegalidad, tráfico y mezcla. Una corriente que vuelve, en algunos textos, a pensar la performatividad de la repetición de la escena de violación y del asesinato, como una forma perversa de construir sociedad desde los bordes de sentido. Nos interesa en este apartado volver sobre las propuestas de deconstrucción de este proceso y sus resistencias, no solo por el choque entre formas retributivas y utilitarias del castigo; sino, especialmente, por los trabajos que esta corriente se ha tomado para revisar cómo la punición mediática de delitos sexuales, como acto ejemplificador, abona la cristalización y tratamiento como menores de las víctimas, la estigmatización de colectivos étnicos y la perpetuación de estructuras delictivas fuertemente sexualizadas. Frente a esto, el transfeminismo arguye que:

No vamos a entrar en el juego del Estado disciplinario contra el mercado neoliberal. Esos dos ya llegaron a un acuerdo: en la nueva Europa, el mercado es la única razón gubernamental, el Estado se convierte en un brazo punitivo cuya función se limitará a recrear la ficción de la identidad nacional agitando la amenaza de la inseguridad. (Preciado, 2019, p. 42).

El carácter monstruoso, aberrante, de quien delinque pareciera llegar a una nueva cumbre con los delitos sexuales, recordándonos que si bien todx presx es políticx y toda violencia está fuertemente sexuada, algunas politicidades y

sexuaciones golpean de forma tangencialmente distinta en la estructura de sentidos. Esos crímenes para los cuales no pareciera haber castigo suficiente, resisten atávicamente a los intentos de reparación, rompen toda correlación sensata entre los delitos y las penas, abren un agujero negro en los intentos antipunitivistas de los feminismos. Vamos a analizar aquí, exclusivamente, algunos elementos del debate sobre el femicidio, para plantear los puntos ciegos de esta falta de medida y lo que hacemos con ella. Tomamos como observable el femicidio, reconociendo como tal un tipo específico de asesinato moralizante, ejemplificador y social, cuya sucesión —y consolidación como lenguaje reconocible de la violencia sexista— supone una estructura paraestatal de complicidad. Lo elegimos, a su vez, porque al enunciar y castigar el tipo de violencia englobada en el femicidio se regresa sobre las fronteras intestinas de los movimientos feministas excéntricos (trans, cuirs, migrantxs), dado que ese otro victimario expresa una variación constituyente de la norma —los violadores en tanto los hijos sanos del patriarcado— que, sin embargo, se tiende a punir como una perversión, desviación, excepción.

David Garland describió, en su obra *La cultura de control* (2005), las características que asumió el giro punitivo en Estados Unidos e Inglaterra, entre los años setenta y ochenta. Dicho giro, que exige penas más duras, cárceles más austeras, edad de imputabilidad más baja, privatización y descentralización del control del delito, entre otras demandas, llegó a Sudamérica con toda su fuerza dos décadas más tarde y, desde entonces, no ha dejado de fortalecerse. Uno de los puntos cruciales de este giro es la idea de justicia *expresiva*, que hace alusión tanto al espectáculo que se crea en torno a la construcción de la víctima como representante de todos —menos del criminal, con quien se establece una situación de suma cero—, como a la idea de que los sentimientos de ira y venganza no solo no deben mitigarse por algún tipo de correccionalismo social, sino que deben expresarse y quedar plasmados en el aparato punitivo, como parte de la retribución al daño.

Durante la mayor parte del siglo xx era virtualmente tabú la expresión abiertamente asumida de sentimientos vengativos, al menos por parte de los funcionarios del Estado. En los últimos años, los intentos explícitos de expresar la ira y el resentimiento públicos se han convertido en un tema recurrente de la retórica que acompaña la legislación y la toma de decisiones en materia penal. Actualmente, se invocan frecuentemente los sentimientos de la víctima o de la familia de la víctima o de un público temeroso e indignado para apoyar nuevas leyes o políticas penales. (Garland, 2005, p. 43).

Los hitos de la justicia expresiva, que dieron lugar a legislaciones penales ejemplificadoras con nombre propio, se vinculan especialmente con violencias sexuales; pero si, como hace Rita Segato, entendemos que esta forma de violencia

no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder [dado que] mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental. (2017, p. 18).

Si realmente entendemos esto, es decir, si comprendemos el orden sistémico de la violencia sexual y no las falacias de su adjudicación individual; la respuesta a la violencia expresiva jamás debiera ser la justicia expresiva. Esto se debe a que esta correlación entre una expresividad y la otra supone que un espectáculo se contesta con otro, sin alterar el código comunicacional, haciendo como si la construcción especular de víctimas y victimarios —convertidos en emisarios del malestar de la cultura— fuera traslúcida, inequívoca, inmediata e imperecedera. Sin embargo, el desborde que produce la irrepresentabilidad cultural del crimen sexual hace que ese simulacro de justicia, tan prolífero para que las derechas afilen sus agendas de seguridad, haga que la propia Segato sostenga que, para ella, no hay ningún tipo de dudas respecto a negar la libertad condicional a una persona que haya cometido un crimen sexual. Frente al dictamen de un juez que, desoyendo los informes técnicos, concedió la libertad condicional a un preso por agresiones sexuales que al salir cometió un femicidio, Segato plantea:

Lo importante es la mediatización y que la sociedad se entere que el juez que dio libertad condicional a Wagner, está siendo juzgado. Y la sociedad podrá ver cuál es el resultado de ese tribunal. Esta es la eficacia simbólica de un acto de justicia como este y que podamos divulgar nuestros argumentos por los cuales pensamos que es necesaria una *condena ejemplar* hacia el juez. (2018a).⁹

Más allá de la discusión sobre la legitimidad o no del juicio, llama la atención que el corolario de su actuación en este caso (fue citada allí como especialista) es la reflexión de que no hay que hacer lugar a la libertad condicional para los violadores, porque los crímenes sexuales son estructuralmente tratados como “crímenes menores” por la justicia patriarcal y, por ende, la forma de desmontar esto sería que se los reconozca como “crímenes mayores”, presuponiendo en este reconocimiento una pena acorde —es decir, cadena perpetua—. Se trata

⁹ Las cursivas son nuestras.

de un reconocimiento que, cuando no llega al confinamiento prolongado sin excarcelación, da lugar en una gran mayoría de casos a la imprescriptibilidad social, de hecho, de los crímenes sexuales, es decir, al abandono de todo principio reformista o humanista; como lo han demostrado las incómodas defensas de grupos feministas de los mapas de agresores sexuales y pedófilos, como estrategias de seguridad (Meiners, 2009). En este contexto, apremia encontrar expresiones de la justicia reparadora, que inventen un espacio entre la negación sexista de los crímenes y violencias sexuales, y las respuestas “aleccionadoras” a estos crímenes, que sabemos que no cumplen en nada su fin disuasivo. Mientras tanto, la apelación a la mediatización de una condena ejemplar como forma de desandar el entramado sexista de la justicia —claramente existente y abigarrado— supone una réplica dentro del mismo código de poder; se trata de exponer esos cuerpos vulnerados como parte de una conquista política. Si ensamblamos estas dos caras de la expresividad que los Estados usufructúan, que dialogan y se presuponen entre sí; podemos ver cómo el cruce de ambas nociones delimita —erosionando las fronteras entre lo legal (justicia expresiva) y lo ilegal (violencia expresiva)— formas microfascistas, y fascistas, de afirmación soberana, así como nuevos signos para la producción de cuerpos precarios, dóciles y aterrados. La agenda de la seguridad ciudadana, de este modo, utiliza el dispositivo social de la expresividad del castigo para avalar el avance de políticas nacionalistas de cuidado poblacional, que vuelven a descargar sobre los cuerpos vulnerados nuevas formas cruentas de control, vigilancia y hostigamiento. En palabras de Tamar Pitch:

[La seguridad ciudadana] se acoge a la retórica de la necesidad de defender a los “débiles”, y a las mujeres en primer lugar, de amenazas externas, en Italia típicamente identificadas en los últimos años con los emigrantes extranjeros. A esta retórica no son extrañas las batallas de las mujeres contra la violencia sexual y el acoso sexual, y en general su recurso a lo penal, contribuyendo así a relegitimarlo. Pero nunca como en este caso resulta evidente cómo la “protección de nuestras mujeres” sirve de justificación de un control y de una esterilización del territorio, además de un endurecimiento de la represión penal de la ilegalidad (sobre todo) extranjera, que a las mujeres en absoluto les conviene, contribuyendo de hecho a esconder una vez más que los abusos y la violencia contra ellas ocurren normalmente en el ámbito de lo privado y son obra de conocidos y familiares (Pitch, 2010, p. 450).

El escarnio público, que es el instrumento social por excelencia de la justicia expresiva, ocupa un lugar privilegiado en esta nueva escena *post giro punitivista*, apareciendo intestina y peligrosamente dentro de los movimientos

feministas. La lógica del escrache se impuso en la política de muchos países, como elemento de protesta para visibilizar situaciones de injusticia que quedaban ocultas por abusos de poder, específicamente por parte de servidores públicos que incumplían —o malcumplían— sus funciones, bajo el amparo institucional de sus cargos o posiciones de privilegio. Junto con la nueva escalada del feminismo en varios puntos del globo, desde el 2015 el escrache se ha extendido a aquellos momentos en los que el sexismo del aparato judicial subestimaba los casos de acoso sexual, de violación y de femicidio; o en situaciones en las que era el Estado el que directamente perpetraba los delitos. En esta escalada, el mecanismo del escrache se masivizó en Argentina y el Estado español, llegando a convertirse en una práctica intestina de la estructura asamblearia feminista y disidente, como un acto que se daba, la mayoría de las veces, antes de activar los instrumentos jurídicos de la denuncia e, incluso, sin pretensiones de hacerlo en un futuro.

Esta “omisión”, o falta de interés en recurrir a mecanismos jurídicos, se suele explicar en muchos casos de dos modos, ambos problemáticos: *a)* o ya no se reconoce al Estado como un administrador legítimo de justicia y, por ende, se le disputa el monopolio de la violencia legítima (conviviendo con un conjunto de prácticas de *justicia por mano propia*, que el propio movimiento denuncia); *b)* o porque no se desea la cárcel como solución; y en este caso, el escrache aparece de forma paradójica como un método antipunitivista de justicia alternativa. Ambas opciones llevan a escenarios donde el principio de inocencia se suele quebrantar burdamente, y donde los *niveles de violencia* se dan como en un discurso de doble estándar: la violencia causada solo puede ser conmensurada por la víctima (de modo que no tiene patrón); el escrache no es violento y, si lo es, no tiene parangón con la violencia causada (que, como ya dijimos, es inconmensurable). En el medio de estas dos posibilidades, se vuelve muy difícil discutir sobre lo que supone poner entre paréntesis todos los principios liberales¹⁰ —de los que conocemos sobradamente sus límites y peligros, pero han quedado como un momento *superado*, aunque nunca hayan sido asegurados en su completud—; sin ser sospechosa de ser defensora del patriarcado, minimizadora de los daños o crédula seguidora del orden constitucional.

Nos referimos a un discurso con capacidades masivizantes, que repone una lógica de amigo/enemigo y que esgrime como inapelable una razón pública colectiva, según la cual, el empoderamiento se confunde, en muchas ocasiones,

10 Estos principios dicen que el cuerpo es propiedad de unx, que los padres no son nuestros propietarios, que el Estado tiene obligaciones para con nuestra persona, etc. Y si bien, están pensando, en efecto, para que el Estado recodifique nuestras demandas, (re)produciéndonos como cuerpos dóciles, atomizándonos y despolitizándonos; también nos han servido —y nos siguen sirviendo— para librar importantes batallas políticas.

con un fuerte goce en el poder denunciante, linchador y estigmatizante de multitudes que claman: “el miedo cambió de bando”. En palabras de un breve texto de Catalina Trebisacce, que llega muy oportunamente:

¿Quién hubiera pensado que la visibilización de las apremiantes condiciones de producción de muerte en las que vivimos nos paralizarían al punto de suspender nuestras críticas a los dispositivos punitivos para terminar celebrando una normativa de intensificación de las penas? Salimos una y otra vez a aclarar que no estamos queriendo brindar apoyo a ninguna iniciativa punitivista, pero por cada vez que lo decimos evidenciamos que algo de ese sentido ya está instalado y en nuestro nombre. La declaración antipunitivista, que nos esforzamos en hacer, se volatiliza entre la urgencia, el *show* tanatocrático, el pánico sexual y nuestras propias estrategias “caseras” de militancia. (2018, p. 188).

Por supuesto, esto no es lo único que sucede en medio de esta increíble vitalidad feminista actual que no deja de expandir los imaginarios sociales y horizontes de decibilidad; pero es importante poder decir públicamente que esto también sucede. Las activistas del colectivo *Ni una menos* de Argentina advirtieron rápidamente sobre este punto: “El endurecimiento de la penalización y la ampliación de condenas no disuade los crímenes contra la vida. Es demagogia punitiva ante la indignación social” (*Ni una menos*, 2017). Se sumaron así a la corriente de denuncias de diversos movimientos feministas y de los activismos LGTBTTI, aunadas bajo el lema “*No en nuestro nombre / Not in our name*”,¹¹ frente al intento de utilización estatal de sus causas —bajo formas homonacionalistas— para recrudecer la represión.

Es también interesante, al respecto, observar cómo el juego de espejos entre justicia expresiva y violencia expresiva aparece adosado a una puja entre feminidades amenazadas —cada vez más extensivas, fuera del feminismo de mujeres cis, incluyendo a travestis, algunas lesbianas y a mujeres trans— y entre *una* masculinidad unívoca amenazante.¹² Segato escribe:

11 *No en nuestro nombre / Not in our name* es un movimiento que se inicia en 2002, el año siguiente de los atentados a las Torres Gemelas, como contestación a la utilización de la comunidad LGTBTTI para avalar las represalias y el recrudecimiento del aparato de seguridad de Estados Unidos, enmarcadas discursivamente en una supuesta defensa del progresismo occidental, frente al atraso de Medio Oriente.

12 Amenazante y amenazada. No hay que olvidar que para Segato (2018b) los hombres son las primeras víctimas del orden de la masculinidad, reafirmando en modo espejo cómo su feminismo mujeril y punitivista necesita, todo el tiempo, actualizar la lógica víctima/victimario hasta en su escena fundante: los hombres son victimarios de sí mismos y configuran un orden que “los obliga” a hacer una cantidad de cosas para seguir perteneciendo a esa categoría unívoca.

La producción de masculinidad obedece a procesos diferentes a los de la producción de femineidad (...) para que un sujeto adquiera su estatus masculino, como título, como grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo e impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación. (2017, p. 40).

A este respecto, creemos que los cuerpos abyectos de lesbianas (cis y trans) *butch*, de *drag kings*, de MAVs (Halberstam, 2018) que se le escapan a Segato presentan una clave para pensar el contacto y promover el desequilibrio de esta representación. La espectacularización del castigo como forma de justicia retributiva y la supuesta socialización del monopolio estatal de la violencia legítima requieren de personajes consistentes, coherentes, autónomos, cerrados sobre sí; es decir, requieren de caricaturas de personas. Las coherencias del *orden de la masculinidad*, que hasta la propia Segato (2018b) reconoce como un endeble sistema que necesita ser actualizado todo el tiempo, forma parte de una ficción totalizante que es preciso demoler y hacer estallar, con ella, el par víctima/victimario, como descripción de compartimentos estancos dentro de nuestras representaciones sociales. En este punto, Sayak Valencia (2010) da algunos pasos reflexionando sobre la polifonía de masculinidades que construyen ese orden dominante y logran enunciar una masculinidad marginada y una masculinidad cómplice —conceptualizadas por Zapata Galindo (2001)—, que son parte del entramado de ese sistema, al que se les enfrentan las subjetividades *cuirs/queers*, propias del transfeminismo. Solo de este modo pueden tener lugar la restitución de la complejidad que nos debemos y la posibilidad de pensar otras formas de agencia. Quizás, reconocer que ni todas las formas de femineidad son el apático soporte de perversiones masculinistas, ni todas las formas de masculinidad son tributarias de una quita a otrxs (sino que también hay femineidades y masculinidades que se toman mucho trabajo en labrar para sí mismxs afirmaciones de deseo y que no se consideran ni absolutas ni perennes), sea un paso en esa dirección: un aprendizaje desde las abyecciones que nos atraviesan y que hacen transitables nuestras escurridizas identidades. En este sentido, el transfeminismo nos indica que la frontera la tenemos también, inquietantemente, adentro y que, lamentablemente, no hay ninguna alquimia externa —llamada, a veces, tan livianamente en monolítico singular: *perspectiva de género*—, que nos salve.

Las fronteras estatales, así como las identitarias, los espacios de goce, dolor, cruce, deriva y transacción... son lugares delimitados con sangre por la gubernamentalidad estatal en sus expresiones de fascismo, legal e ilegal. Qué hacer con los crímenes y violencias sexuales y sexistas en estos espacios

que delimitan la ciudadanía, cómo tramitarlos públicamente y explotar sus sentidos se ha convertido en el tenso sitio de disputa entre transfeminismos y punitivismo. Los transfeminismos, históricamente, le han reclamado a la criminología feminista las consecuencias de pensar la violencia sexista exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres, obligando a esta perspectiva a analizar los vínculos de esa violencia con Estados heterocisnormados que legitiman la existencia de cuerpos con derecho a ejercer el miedo y cuerpos obligados a padecerlo. En palabras de Medeak:

No negamos la violencia que la familia heterocentrada produce, es más, la entendemos como un enclave básico en la creación de poder del patriarcado, de ahí su extremismo. Ahora bien, urge conectarla con otras formas o herramientas que normativizan y vulneran a otros cuerpos como el de las bolleras, el del transexual, el de las trabajadoras sexuales, el del indígena o racializado, el del diverso funcional, el del marica... [...] Se trata de generar estrategias propias de defensa y gestión de la violencia, lo que hemos traducido como autogestión de la resistencia transfeminista contra la violencia machista o sexista. Estrategias que no pasen necesariamente por llamar a la policía y al Estado para que nos salve de lo insalvable. (2014, pp. 77 y 78)

En este contexto, los diversos protocolos de actuación que poseemos son, en el mejor de los casos, paliativos o directrices que intentan hacerse cargo de una histórica falta que, sin embargo, exponen, una y otra vez, que aún no poseemos un guión alternativo a las prácticas punitivas con tendencias tutelares y que, cada vez que queremos salirnos de ellas, nos enfrentamos al riesgo de la negación o minimización del daño. Avanzamos aquí sobre arenas movedizas, porque estamos intentando inventar una forma de actuar, feminista y antipunitivista, que aún no existe y esta osadía tiene sus costos, entre ellos, los que se dan a la hora de identificar, dentro de cada tradición, viejos enemigos y soluciones: el patriarcado del castigo es, en su carácter reticular, abrasivamente incómodo.

Es muy pedagógica, en esa dirección, la situación que se dio en junio de 2018 en la Universidad de Nueva York, tras la denuncia por acoso sexual hacia la profesora Avital Ronell. Cuando la denuncia se hizo pública y se supo que las autoridades estaban evaluando la expulsión de Ronell, un colectivo de docentes (entre los que se encontraba Judith Butler a la cabeza, pero que también incluía a Jean-Luc Nancy, Joan W. Scott y Gayatri Ch. Spivak, entre otrxs) se pronunció a favor de Ronell (Butler et al., 2018). En la carta se esgrimieron como argumentos de su inocencia: a) La trayectoria intelectual de la docente —Damos fe de su honor, su aguda inteligencia y el compromiso

intelectual de la profesora Ronell, y solicitamos se le concedan las prerrogativas que merece alguien de reputación y prestigio internacional como ella. Si fuera despedida o relevada de sus tareas, la injusticia será ampliamente reconocida y objetada—; b) El carácter endeble de las pruebas —Sostenemos que las acusaciones contra ella no constituyen evidencia real, más bien respaldan opiniones difamatorias que animan y sostienen esta pesadilla legal—; c) La labilidad del acusante —Algunos de nosotros conocemos a la persona que ha librado esta campaña difamatoria en su contra—.¹³ Tres meses después de esa carta semiprivada, que se hizo pública sin el consentimiento de sus participantes, en agosto de 2018, en un gesto de revisión y justeza, Butler pidió disculpas y se retractó:

Our aim was not to defend her actions — we did not have the case in hand — but to oppose the termination of her employment as a punishment. Such a punishment seemed unfair given the findings as we understood them. In hindsight, those of us who sought to defend Ronell against termination surely ought to have been more fully informed of the situation if we were going to make an intervention. Moreover, the letter was written in haste and the following are my current regrets about it. First, we ought not to have attributed motives to the complainant, even though some signatories had strong views on this matter. The claims of sexual harassment have too often been dismissed by discrediting the complainant, and that nefarious tactic has stopped legitimate claims from going forward and exacerbated the injustice. When and where such a claim proves to be illegitimate, it should be demonstrated on the basis of the evidence alone. Second, we should not have used language that implied that Ronell's status and reputation earn her differential treatment of any kind. Status ought to have no bearing on the adjudication of sexual harassment. All Faculty should be treated the same under Title IX protocols, that is, subject to the same rules and, where justified, sanctions. (Butler, 2018).¹⁴

13 Las traducciones de los dos textos las hicimos con la Profesora Mariana Saint-Paul, urgidas por intentar pensar cómo se tramitaban en las asambleas de mujeres, lesbianas, travestis y trans las denuncias de violencia sexista, tras problematizar prácticas de escrache y expulsión, en el contexto de toma de las facultades nacionales argentinas en agosto y septiembre de 2018.

14 Nuestro objetivo no era defender sus acciones —no teníamos el caso en nuestras manos— sino oponernos a la finalización de su empleo como castigo. Tal castigo parecía injusto, dados los hallazgos tal como los entendíamos. En retrospectiva, quienes tratamos de defender a Ronell contra su despido, seguramente deberíamos habernos informado mejor de la situación si íbamos a hacer una intervención. Además, la carta fue escrita a toda prisa y lo que sigue es mi actual arrepentimiento al respecto. En primer lugar, no deberíamos haber atribuido motivos al demandante, a pesar de que algunos signatarios tenían opiniones firmes sobre este asunto. Algunas denuncias de acoso sexual han sido descartadas, con demasiada frecuencia, al

Ante casos como este, es preciso que la revisión permanente desplace la vigilancia, entre otras cosas porque —como señala Kosofsky Sedgwick en su texto sobre la paranoia (2018)— es importante poder ver qué hace ese *conocimiento* (sobre las infinitas causas, móviles y elementos de la violencia sexista en cada particular caso) con nosotrxs: la hermenéutica de la sospecha sobre lxs otrxs, como prescripción política,¹⁵ llama todo el tiempo a la policía.

Conclusiones

Cuando en 1918 los revolucionarios rusos escribieron el nuevo código de familia, uno de sus redactores, Alexander Goikhbarg, anunciaba en su inicio que “el poder proletario redacta sus códigos y todas sus leyes en forma dialéctica, de modo tal que cada día su existencia socava la necesidad de su existencia” (Goldman, 2010, p. 183). Creemos que eso debería estar grabado en cada protocolo contra la violencia sexista; es decir, que la finalidad de estos códigos es que, si logran su cometido, terminen por ser obsoletos. En este sentido, el abolicionismo penal le da al movimiento feminista, principalmente y más allá de una estructura de sospecha, un horizonte que funciona como vector de acción en el largo y violento “mientras tanto”.

En el transcurso de este artículo, hemos intentado mostrar cómo hay un conjunto de saberes disponibles sobre cómo el castigo reproduce las estructuras del daño que ya, a estas alturas, no podemos despreciar ni separar —como en una estructura esquizofrénica— de las prácticas activistas feministas, entre otros motivos porque muchos de estos aprendizajes han sido producidos desde activismos feministas o están vinculados con los feminismos. Las fricciones actuales entre los feminismos y el antipunitivismo en situaciones concretas —más allá de los enunciados genéricos, como evocación de principios—, no solo son los indicadores de encerronas; son también los problemas propios de un movimiento en expansión que piensa prácticas instituyentes y que tiene la capacidad real de alterar la percepción social sobre la sexualidad, la violencia,

desacreditar al demandante, y esa nefasta táctica ha detenido el avance de reclamos legítimos y ha exacerbado la injusticia. Cuando y si tal reclamo es ilegítimo debe demostrarse sobre la base de la evidencia. En segundo lugar, no deberíamos haber utilizado un lenguaje que implique que el estatus y la reputación de Ronell le otorguen un tratamiento diferencial de cualquier tipo. El estatus no debe influir en la adjudicación del acoso sexual. Toda la facultad debe ser tratada de la misma manera, bajo los protocolos del Título IX, esto es, debe estar sujeta a las mismas reglas y, cuando esté justificado, a sanciones.

15 Para que quede más claro a qué nos referimos en este punto cabe ofrecer esta cita: “En un mundo donde no hace falta que nadie delire para encontrar pruebas de opresión sistémica, teorizar a partir de cualquier otra premisa que no sea una insistencia crítica paranoica se tiene por ingenuo, beato y complaciente.” (Kosofsky Sedgwick, 2018, p. 131).

los vínculos sexo-afectivos, entre otras tantas cosas. Colocar al signo como arena de la lucha ideológica, parafraseando a Nicolai Volóshinov (1976), no es un estado permanente del proceso de semiosis social, es el síntoma de una nueva relación de fuerzas, que conlleva posibilidades y responsabilidades reflexivas de esta posición. Por otra parte, esta puja sobre lo que se puede decir y hacer, y lo que no, se da en el contexto de una fuerte embestida de las derechas a escala mundial, donde emergen contestaciones de un fascismo misógino de una virulencia inusitada. Resistir a estas emergencias supone también resistir, en un esfuerzo titánico, a las formas de guetificación a las que estamos acostumbradxs en el repliegue. Resistir al temor al litigio y la diferencia por la posibilidad de la fractura interna. Resistir a la apelación a las figuras de la traición como parte de una estructura paranoica que vigila incansablemente la frontera entre el adentro y el afuera. Resistir a las matrices esencialistas de identificación y diferenciación. Citando a las activistas de *Sisters Inside*, en su campaña, la alerta es la misma para fuera que para adentro: “No llamemos a la policía.”

Como decíamos al iniciar este artículo, no poseemos un guión unificado para el feminismo antipunitivista, lo que poseemos son procesos de deconstrucción crítica llevados adelante por algunos feminismos y por el abolicionismo penal que nos dan herramientas para identificar puntos ciegos. Nos referimos a tópicos que, históricamente, han utilizado las derechas para volver en nuestra contra programas y reclamos *progresistas*, y a prácticas de tutelaje que se deslizan sobre el deseo de control de sí y de otrxs, y que son susceptibles de ser expresadas como estrategias de cuidado. Ni el abolicionismo penal ni los feminismos han resuelto aún, por ejemplo, qué podría sustituir el modelo positivista de rehabilitación, dado que se ha identificado que el retorno a “lo normal” sería como regar el desastre y que, a su vez, la salida neoliberal al estallido de la rehabilitación como programa supone producir, sistemáticamente, desechos humanos. Buscamos contrapedagogías eróticas, afectivas y sexuales que trastocuen nuestras premisas sobre cómo desnaturalizar la cárcel y cómo buscar otras formas de seguridad y reconocimiento —de nuestras vidas y nuestros daños— distintas a las que propone el Estado, pero estas aún exigen sujetos que ya hayan sido *desactivados*. Volvemos, una y otra vez, a preguntar cómo obtener esas sensibilidades, si no podemos alterar significativamente las condiciones de posibilidad de producción de subjetividades aterradas, que emergen de marcos arrasados. Nos preguntamos, de modo insistente, cómo somos atravesadxs por los derechos liberales a los que acudimos para defendernos. Y aún quedan por pensar numerosos elementos

como estos, sobre un programa transicional de reducción e intento de no complicidad del/con el sistema represivo penal, judicial y social.

A su vez, el anclaje geopolítico y contextual de cada lucha feminista impone con tremenda virulencia sus propias necesidades y muchas veces la reacción defensiva nos expone a decisiones inmediatas de agenciamiento y respuesta violenta que vulneran nuestros principios políticos, pero que son necesarias para la sobrevivencia. Esta situación se incrementa en países tercermundistas y en las comunidades culturales, raciales, sexuales y étnicas más vulneradas. En dichos casos, es extremadamente importante poder hacer de esas decisiones —que siempre traen responsabilidades— un espacio colectivo de reflexión que ayude a no confundirlas —naturalizando y osificándolas— con programas políticos. Lo que nosotrxs podemos hacer, lo que lxs compañerxs pueden hacer por nosotrxs, lo que necesitamos hacer para vivir, en qué nos transformamos mientras subsistimos, lo que colectivamente podemos pensar, lo que gozamos y aquello que sostenemos políticamente que deseamos, son todos elementos distintos que, pese a su íntima connivencia cotidiana, tienen que poder pensarse y enunciarse como cuestiones separadas.

Sabiendo que para pensar una alternativa a la justicia patriarcal estamos frente a una tarea titánica que tiene que comenzar por algún lado, estos esbozos para un feminismo antipunitivista nos arrojan una serie de indicios, recogidos de las teorías y los activismos feministas actuales, que rápidamente podemos enunciar del siguiente modo:

En términos de máxima: abolicionismo penal, deconstrucción social del par víctima/victimario como categorías cristalizadas y sexo-genéricamente estables, desarme del dispositivo espejado entre violencia expresiva y justicia expresiva, desplazamiento de *las mujeres* como sujetxs de una criminología crítica feminista, reconocimiento y crítica de las matrices sexuadas, racializadas y nacionalizadas de punición y seguridad estatal; intransigencia sobre la inscripción de derechos como figuras penales, alerta frente a la posibilidad de que las garantías constitucionales muten en tutela estatal y de las organizaciones; defensa de una justicia erótica no normativizante, no moralizante, circunscripta geopolíticamente, dispuesta a revisar sus principios y estrategias de reparación fuera de la lógica del castigo; desconfianza ante la enunciación de subjetividades que se (re)presenten más allá de las estructuras patriarcales; habilitación de nuevas formas de cuidado y defensa solidaria que no impliquen a la policía, como institución y como modo de hacer política (Rancière, 1996).

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones* (C. Olivares, Trad.). Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de México.
- Antony, Carmen (2017). *Hacia una criminología feminista. Violencia, androcentrismo, justicia y derechos humanos*. Provincia de Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Avellaneda.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderland/La Frontera: The new mestiza* (C. Valle, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.
- Bardet, Marie (2018, 17 de octubre). Del síndrome aleccionador del progreso a la francesa (o disputa por las tramas de enunciación feministas desde la tierra que tiembla) [Blog post]. Recuperado de: <http://lobosuelto.com/?p=21879>.
- Beery, Zoë (2017, 25 de julio). America's long, shameful history of sterilizing prisoners [La larga y vergonzosa historia de esterilización de presos en Estados Unidos]. *The outline*. Recuperado de: <https://theoutline.com/post/1963/americas-long-shameful-history-of-sterilizing-prisoners?zd=1&zi=jktbk772>.
- Brown, Wendy (2019). *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía* (G. Cano Cuenca, Trad.). Madrid, MD: Lengua de Trapo. (Trabajo original publicado en 1995).
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.). Barcelona, CT: Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Butler, Judith et al. (2018, 15 de junio). Letter for Avital Ronnell [Carta para Avital Ronnell] [Blog post]. Recuperado de: <https://leiterreports.typepad.com/blog/2018/06/blaming-the-victim-is-apparently-ok-when-the-accused-is-a-feminist-literary-theorist.html>.
- Butler, Judith (2018, 20 de agosto). Statement about the letter in support of Avital Ronnell [Declaración sobre la carta en apoyo a Avital Ronnell] [Blog post]. Recuperado de <https://utotherescue.blogspot.com/2018/08/judith-butlers-statement-about-letter.html>.
- Daich, Débora (2013). De pánicos sexuales y sus legados represivos. *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres*, 21(22), 31-40.
- Daring, C. B. (2016). Cuirizar nuestro análisis del trabajo sexual: desnudar el capitalismo (G. Adelstein, Trad.). En AAVV, *Cuirizar el*

- anarquismo. Ensayos sobre género, poder y deseo* (pp. 21 - 48). Córdoba, Argentina: Bocavulvaria..
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Davis, Angela (2016). *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia* (I. Fortea, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Dent, Gina y Davis, Angela (2001). Conversations on prison “Prison as a Border. In Gender, Globalization and Punishment” [Conversaciones sobre prisión “La prisión como frontera. Género, globalización y castigo”]. *Signs*, 26(4). 1235-1241.
- Despentes, Virginie (2018, 22 de febrero). Los hombres podrían pensar que disfrutan del trabajo invisible de violadores y maltratadores. *El Salto Diario*. Recuperada de <https://www.elsaltodiario.com/literatura/entrevista%20virginie-despentes--hombres-podrian-pensar-disfrutan-trabajo-invisible-violadores-maltratadores?fbclid=IwAR3kTHa5Y5GunjnRe0lOXiWRxqB-mwugsiMe6w0y28rEnbCL1iJWwPfnZo80>.
- Duvernay, Ava (2016) *Enmienda XIII*. Estados Unidos de América: Netflix.
- Estados Unidos de América (1865) *Decimotercera enmienda a la Constitución*. Washington, Estados Unidos de América: Archivos Nacionales (<https://www.archives.gov/espanol/constitucion>)
- flores, valeria. (2016). Decir prosexo, en AAVV, *Cuirizar el anarquismo. Ensayos sobre género, poder y deseo*. Córdoba, Argentina: Bocavulvaria. (pp. 73 - 84)
- Foucault, Michel. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo* (C. Piña Aldao, Trad.). Madrid, MD: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2017, 29 de marzo). El feminismo del 99% y la era Trump (M. Trevin Trad.). *La izquierda diario*. Recuperado de: <http://www.laizquierdadiario.com/Nancy-Fraser-el-feminismo-del-99-y-la-era-Trump>
- Fraser, Nancy, Arruzza, Cinzia y Bhattacharya, Tithi (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona, CT: Herder.

- Freedman, Estelle (1981) *Their Sister's Keepers: Women's Prison Reform in America, 1830-1930* [Las guardianas de sus hermanas: reformas de las prisiones de mujeres en Estados Unidos, 1830-1930] Ann Arbor, Estados Unidos de América: University of Michigan.
- Garland, David (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea* (M. Sozzo, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Goldman, Wendy (2010). *La mujer, el Estado y la Revolución* (A. Trevin, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: IPS.
- Halberstam, Jack (2011). *El arte queer del fracaso* (J. Sáez, Trad.). Madrid, MD: Egales.
- Halberstam, Jack (2018). *Masculinidad femenina* (J. Sáez, Trad.). Sauce Viejo, Argentina: Bocavulvaria.
- Herzing, Rachel (2016). Black Liberation and the Abolition of the Prison Industrial Complex: An Interview with Rachel Herzing [Liberación negra y abolición del Complejo Industrial Penitenciario: Una entrevista con Rachel Herzing] *Propter Nos*, I (1). 30 de agosto de 2016. (Recuperado de: <https://trueleappress.com/2016/08/30/black-liberation-and-the-abolition-of-the-prison-industrial-complex-an-interview-with-rachel-herzing/>).
- Kosofsky Sedgwick, Eve (2018). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad* (M. J. Belbel Bullejos y R. Martínez Ranedo, Trans.). Barcelona, CT: Agpograf.
- Lagarde, Marcela (2003). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional de México.
- Love, Heather (2007). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History* [Sintiéndose atrás. Pérdida y política en la historia queer]. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Marx, Karl (2011). Sobre la cuestión judía (L. S. Carugatti, Trad.). En D. Bensaïd et. al. (Eds.) *Volver a la cuestión judía* (pp. 57-96). Barcelona, CT: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1843).
- Mauer, Marc (2013). Changing racial dynamics of women's incarceration [Cambiando la dinámica racial de la encarcelación de mujeres]. *The Sentencing Project*. (Recuperado de: <https://www.sentencingproject.org/publications/the-changing-racial-dynamics-of-womens-incarceration/>).

- Medeak (2014). Violencia y transfeminismo. Una mirada situada. En M. Solá (Ed.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. (pp. 73 - 80) Tafalla, NA: Txalaparta.
- Meiners, Erica (2009). Never Innocent: Feminist Trouble with Sex Offender Registries and Protection in a Prison Nation [Nunca inocente: feministas en disputa con el registro de ofensores sexuales y las protecciones en una nación carcelaria]. *Meridians*, 9 (2), 31-62.
- Millet, Catherine et al. (2018, 9 de enero). Manifiesto de intelectuales francesas contra el #Mee Too. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/mundo/2018/01/09/el-manifiesto-completo-de-las-intelectuales-francesas-contra-el-metoo/> .
- Millett, Kate (1975). *Política sexual* (M. Bravo García, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Ni Una Menos (2017, 20 de abril). *No en nuestro nombre. Ni demagogia punitiva ni garantismo misógino ¡Ni Una Menos!*?. Manifiesto leído en el Congreso Argentino el 20 de abril de 2017. Recuperado de <https://latfem.org/ni-demagogia-punitiva-ni-garantismo-misogino-ni-una-menos/>.
- Pitch, Tamar (2010). Sexo y género de y en el derecho: el feminismo jurídico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 435-459.
- Preciado, Paul B. (2019). *Un departamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona, CT: Anagrama.
- Richie, Beth (2012). *Arrested Justice: Black Women, Violence and America's Prison Nation* [Justicia detenida: mujeres negras, violencia y prisiones nacionales estadounidenses]. Nueva York, Estados Unidos de América: New York University.
- Rivera, Sylvia y Johnson, Marsha (2017). *Acción Travesti Callejera Revolucionaria. Supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista* (colectivo Peligrosidad Social, Trads.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Cuadernos Lumpen.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole Vance (Ed.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (Julio Velasco y María Ángeles Toda, Trads.). (113-190). Madrid, MD: Talasa.

- Rubin, Gayle (2018). *El crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica* (M. L. Peralta y G. Adelstein, Trads.). Córdoba, Argentina: Bocavulvaria.
- Segato, Rita (2017). *La guerra contra las mujeres*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Segato, Rita (2018a, 27 de julio). Crímenes menores. Nota de Sandra Miguez. *Página/12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/130969-crimenes-menores>.
- Segato, Rita (2018b). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Spade, Dean (2015). *Una vida "normal". La política trans crítica, la violencia administrativa y los límites del derecho* (M. Enguix Tercero, Trad.). Barcelona, CT: Bellaterra.
- Trebisacce, Catalina (2018). Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política, *Debate Revista Mora*, 28 (1). pp. 185 - 190. (Recuperado de: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/6317/5604>). <https://doi.org/10.34096/mora.n24.6317>
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona, CT: Melusina.
- Vance, Carole (1989). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (J. Velasco y M. A. Toda, Trads.). Madrid, MD: Revolución.
- Volóshinov (1976) *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (R. M. Rússovich, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Zapata Galindo, Martha (2001). Más allá del machismo. La construcción de masculinidades. En H. Silke (Ed.), *Género, feminismo y masculinidad en América Latina* (M. Sandoval, Trad.). San Salvador, El Salvador: Heinrich Böll.

Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista

Universal and affective: the Public Sphere in Feminist Political Thinking

Daniela Losiggio

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

RESUMEN En el presente artículo nos proponemos recuperar las nociones de *público* y *universalidad* en la llamada Teoría crítica, para repensar la relación entre afectos, democracia y mujeres. A estos efectos, nos ocuparemos de analizar el célebre *Historia y crítica de la opinión pública* de J. Habermas, primera sistematización de la noción de *esfera pública*, entendida como ámbito del debate racional, universal y excluyente de lo privado-afectivo. Más tarde, nos centraremos en las críticas a este estudio realizadas por el revisionismo feminista de la década de los ochenta (Joan Scott, Joan Landes, Mary Ryan, Carole Pateman). Estas autoras encontraron una filiación entre la exclusión teórica de los afectos de la esfera pública y la expulsión política de las mujeres. Veremos que la *Teoría de la acción comunicativa* del propio Habermas abre la posibilidad de pensar la racionalidad presente en la expresión de afectos, deseos y sentimientos. La intención de este trabajo es iniciar una tradición de reflexiones para una teoría de la esfera pública verdaderamente universal (Nancy Fraser, Iris Young, Seyla Benhabib).

PALABRAS CLAVE esfera pública; esfera privada; universalidad; afectividad; democracia; feminismo.

ABSTRACT *In this article we propose to return to the notions of public and universality in the so-called Critical Theory, in order to rethink the relation between politics, affects and women. For these purposes, we will analyze the famous The Structural Transformation of the Public Sphere of J. Habermas, the first systematization of the notion of public sphere, understood as the scope of rational and universal debate which excludes the private-affective. Later, we will focus on the criticism of this study made by the feminist revisionism of the eighties (Joan Scott, Joan Landes, Mary Ryan, Carole Pateman). These authors found a connection between the theoretical exclusion of the affects (from the public sphere) and the political expulsion of women. We will see that Habermas' own Theory of Communicative Action opens the possibility of thinking the rationality present in the expression of affections, desires and feelings. The main aim of this work is to start*

a tradition of reflections for a truly universal public sphere theory (Nancy Fraser, Iris Young, Seyla Benhabib).

KEY WORDS *Public Sphere, Private Sphere, Universality, Affectivity; Democracy, Feminism.*

RECIBIDO *RECEIVED* 09/10/2019

APROBADO *APPROVED* 20/1/2020

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Daniela Losiggio, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Esta investigación fue realizada en el marco de una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, radicada en el Instituto de Estudios Iniciales de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina. El trabajo no hubiese sido posible sin el acompañamiento académico y las críticas constructivas de los eruditos Luciano Nosetto y Cecilia Macón. Muchas de estas ideas son un intento de responder las inquietas preguntas de mis estudiantes de la materia “Género, derechos y políticas públicas” de la Carrera de Trabajo Social de UNAJ.

Correo electrónico: danielalosiggio@gmail.com

Dirección postal: Rawson 115 (1876) Quilmes, Buenos Aires, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1543-0412>

LEAR.- [...] Ahora, Cordelia, la más joven aunque no la menos querida [...], ¿qué podrás decir para obtener un tercio más rico que el de tus hermanas? Habla.

CORDELIA.-Nada, señor.

LEAR.-¿Nada?

CORDELIA.-Nada.

(Shakespeare, 2007, p. 14)

Aun cuando deseemos, y mucho, ver reconocidos los derechos que nos corresponden, tenemos que oponernos a la utilización de ese reconocimiento público de nuestros derechos que solo trata de desviar la atención y ocultar la masiva conculcación de los derechos de algunos colectivos.

(Butler, 2017, p. 74)

¿Cómo puede explicarse la relación de las mujeres, *queers* y minorías sexogenéricas con la esfera pública? Como es bien sabido, desde la Modernidad en adelante, las mujeres han sido emocionalizadas, afectivizadas y este es el principal motivo por el cual quedaron excluidas de los ámbitos de un debate político entendido como *puramente* racional. Testigo de ello es el afán, consustancial a los feminismos de todos los tiempos, o bien por enseñar la racionalidad femenina, o bien por evidenciar la incumbencia (negada) de las pasiones para la política.

El primer acto de *Rey Lear* ilustra el problema moderno de las mujeres y la esfera pública: el rey de Bretaña entrega su reino en vida para liberarse de “problemas y obligaciones” y destinar su vejez al descanso. Las herederas son tres mujeres, sus hijas. Resulta extraño que Lear no prefiera cerrar trato con los esposos de las mayores y convenir los términos del enlace de la más joven, Cordelia, aún no comprometida. Pero este rey barroco no busca contratos formales sino amor incondicional y, en este sentido, ¿para qué lidiar con varones? El drama de Lear se desata cuando Cordelia, la hija más joven y querida, se rehúsa a jurar públicamente amor al padre. ¿Por qué motivo, paradójicamente, Cordelia se vuelve política en el momento en que calla y, consecuentemente, es desheredada? ¿Cuál es la restricción invisible que opera sobre el discurso de la hija menor de Lear?

Este relato de 1603 anticipa el problema del género y la cuestión de la *esfera pública*, categoría sistematizada en el ya clásico *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962/1981) [La transformación estructural de la esfera

pública], publicado en castellano como *Historia y crítica de la opinión pública*. La tesis de Jürgen Habermas es que, en sus orígenes, la esfera pública burguesa existió como un ámbito de accesibilidad universal donde las personas privadas debatían sobre el bien común, dejando a un lado el estatus social, las veleidades particulares e incluso el propio género.

Autores como Geoff Eley (1996), Joan Landes (1988), Joan Scott (1996) y Mary P. Ryan (1992) responden a Habermas mediante el recurso archivístico, demostrando que el debate público moderno jamás fue de acceso universal, sino masculino y, por supuesto, burgués. A su vez, estas historiadoras destacan la relevancia de la invención de la esfera privada moderna (como instancia precedente a la de la publicidad) en tanto ámbito del interés particular, de las emociones e imprescindible para la existencia de lo público. Solo cuando las mujeres estuvieron realmente enclaustradas en el entorno doméstico, fue posible la República moderna. El drama de Cordelia, aunque proveniente de otro tiempo y régimen del poder, es inteligible como una metáfora de la situación de las mujeres a partir de la Revolución: la existencia de lo *privado* (por caso, el amor incondicional de las mujeres hacia los padres y los esposos), aunque de modo velado, sin dudas está puesta al servicio de lo público (el futuro del gobierno y administración de Bretaña dependen de ese amor). Se deja ver, entonces, que la antinomia “esfera pública de la razón universal vs. esfera privada de la emociones y afectos” tiene una función ideológico-patriarcal.

La *Teoría de la acción comunicativa* (1981/1999) de Habermas puede leerse como una rectificación al clásico de 1962 si se atiende puntualmente al aspecto racional de los enunciados subjetivo-emocionales. Según Habermas, la comunicación conlleva una base de validez (una racionalidad) intersubjetiva. Todos los enunciados que tienen por horizonte el entendimiento (que ofrecen *razones*) deben ser comprendidos como racionales; incluyendo a las expresiones emocionales, subjetivas, afectivas, referidas a sentimientos. El entendimiento es el *medium* de la ética discursiva,¹ es decir, de la democracia deliberativa. Esto coloca a los grupos tradicionalmente asociados a sentimientos, deseos, afectos dentro del ámbito de la racionalidad discursiva. Ahora bien, en este punto Habermas hace retroceder su perspectiva sobre la afectividad y vuelve a hacerla recaer en el orden de lo particular y por fuera del debate democrático.

Probablemente fueron las autoras de la Teoría crítica las que produjeron los argumentos más duraderos en favor de una esfera pública

¹ Valga una aclaración: la idea de *ética discursiva* reproduce una confusión léxica, ya que también. Habermas llama *ética* a ciertas posiciones que anteponen los intereses o valoraciones particulares en el debate colectivo. Se trata de dos ideas diferentes bajo el mismo nombre.

verdaderamente democrática con capacidad de poner en jaque el sistema de división de roles sociales por género (Iris M. Young, 2000; Seyla Benhabib, 1990; y Nancy Fraser, 1997, entre otras autoras). Centralmente estas autoras procuraron revisar el sistema de exclusiones provocadas por una esfera pública que despejaba *a priori* lo *privado*, emocional, íntimo, sexual de la disputa por las incumbencias comunes; pero dieron también un paso más en la complejización del problema de la democracia y la relación de las luchas feministas con otras demandas colectivas.

Estas teorías se muestran hoy sumamente actuales. La versión contemporánea del neoliberalismo viene incluyendo en su agenda política y mediática algunos elementos de lo considerado de tenor privado; tómanse por caso las campañas político-afectivas (tales como la “revolución de la alegría” de Cambiemos en Argentina² o el *well-being programme* [programa de bienestar] de David Cameron en Reino Unido), el *boom* de la autoayuda y las emociones públicas *útiles* (como las presenta Augusto Cury, el autor más vendido en Brasil) (Ahmed, 2019).³ Más aún, existe un neoliberalismo que incluye en sus programas políticos elementos propios de la agenda feminista y *queer* (baste observar la última campaña del Partido Demócrata en Estados Unidos o el paquete de normas a favor del colectivo LGBTTIQ en Israel). El drama de Cordelia (la mujer destinada a amar y a no debatir) cede el paso ahora a un nuevo paradigma patriarcal-afectivo. Las luchas de las mujeres y las minorías sexogenéricas no constituyen necesariamente una oposición a combatir por parte de las tradicionales alianzas de corporaciones multinacionales y estados capitalistas (Fraser, 2016, 2017); sino que vienen manipulándose para el *pinkwashing* (el caso de Israel es el más destacable) (Butler, 2017). Más bien son las políticas aliadas a grupos religiosos y culturales las que buscan restituir la exclusión de mujeres y personas LGBTTIQ de los ámbitos de la publicidad (el caso de Brasil resulta singularmente paradigmático de esta cuestión). La pregunta sobre la apertura de lo público hacia lo tradicionalmente entendido como *privado*, entonces, debería rezar así: ¿se traduce esta apertura en un avance real de la conquista de derechos políticos por parte de grupos y cuerpos excluidos? Y si acaso así es, ¿no es en paralelo de la precarización de otros grupos y corporalidades? (Butler, 2017; Fraser 2017). Más aún, ¿no es incluso

2 *Cambiemos* es el nombre de la alianza de partidos políticos (fundamentalmente de Propuesta Republicana y la Unión Cívica Radical) que en Argentina llevó a Mauricio Macri a la presidencia entre los años 2015 y 2019. Su programa político era de corte neoliberal.

3 Dejo afuera de este artículo la relación del fascismo, el nazismo y el populismo con los afectos, tanto desde el punto de vista de lo que he llamado en otro artículo prejuicios ilustrados como desde la perspectiva de la teoría del populismo, ya que conceptualmente refieren a la relación de los afectos con la política (y no estrictamente con la esfera pública). Cf. Losiggio, 2018.

a veces en favor de una precarización, cada vez mayor, de subalternidades tradicionalmente denostadas y silenciadas? (Bidaseca, 2011).

Hoy, cuando lo afectivo-pasional-emocional se vuelve público, resulta imperioso no conformarse con criticar una tradición que ha fijado la emocionalidad a lo privado y los grupos excluidos. Es necesario revitalizar las causas, los fundamentos y las posibles vías de solución a la exclusión de ciertos colectivos del orden del debate colectivo. De modo eminente, la reciente Teoría feminista y *queer* viene reproblematisando las pasiones públicas (a partir del llamado *giro afectivo*, Macón, 2013), así como la cuestión de la potencia del espacio público (Butler, 2017). En el presente artículo nos proponemos recuperar las nociones de *público* y *universalidad* en la llamada Teoría crítica, para repensar la relación entre afectos, democracia y mujeres. En este sentido, no nos centraremos en la noción arendtiana de *espacio* público (suficientemente trabajada); sino en la tradición de la *esfera* pública, encausada en la Teoría crítica, procurando colocar el foco en el rol de los afectos y las emociones.⁴

Dividiremos el trabajo en cinco apartados. En los apartados primero y segundo se analizará la teoría de la esfera pública de Habermas, tal como es presentada en su clásico estudio de 1962. A ello seguirán, en el tercer apartado, las críticas historiográficas a Habermas (presentaremos algunas ideas de Reinhart Koselleck a la luz de autoras como Joan Landes y Joan Scott); estas críticas nos permitirán comprender el nacimiento de la esfera pública determinada por otra emergencia que la precede: lo privado. En el apartado cuarto, nos adentraremos en las principales ideas de la *Teoría de la acción comunicativa* que prorrogan algunas preocupaciones de *Historia y crítica de la opinión pública*, pero introducen un nuevo problema: ¿qué posibilidades efectivas tiene la democracia en nuestras sociedades contemporáneas? Por último, presentaremos las objeciones centrales de las autoras de la Teoría crítica y sus lances programáticos (Benhabib, Young, Fraser).

4 Dentro del llamado giro afectivo, corriente del pensamiento que se desprende del llamado feminismo de la tercera ola y la teoría queer, se ha buscado dar especificidad a los términos pasiones, emociones y afectos. Suele aceptarse la distinción del pionero Brian Massumi: mientras que las emociones son culturales, los afectos guardan un resto autónomo [autonomous rest] (Massumi, 2002, p. 30), inherente a la naturaleza biológica o fisiológica (Probyn, 2005, p. 11). Otras autoras, formadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones y afectos (Ahmed, 2004; Colebrook, 2008; Macón, 2010), ya que no conciben lo precultural puro. Se sostiene también que la noción de pasión arrastra una reminiscencia negativa, referida a la pasividad y a la disminución de la agencia. A los efectos puntuales de este artículo utilizaremos las nociones de modo intercambiable para referirnos meramente a aquello que se opone a la razón en la tradición republicano-liberal.

El concepto moderno de publicidad según Habermas

Es sabido que Habermas escribió su tesis de habilitación en diálogo con *La condición humana* de Hannah Arendt (1958/2009)⁵ y con la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de T. W. Adorno y M. Horkheimer (Hohendahl, 1996). Este último libro viene a impugnar las derivas totalitarias de la propuesta gnoseológica moderna, encarnada en el empirismo inglés. La Ilustración era para Francis Bacon la vía del desencantamiento del mundo: saber suponía identificar las causas para lograr una dominación plena de la naturaleza. Así, según Adorno y Horkheimer, razón y mito se comportan de modo equivalente: buscan dominar el mundo, subsumiendo lo particular al todo, anulando la relación dialéctica entre lo particular y lo general. Y es por esto último también que la Ilustración encuentra una intersección con el totalitarismo.

Curiosamente, los propios Adorno y Horkheimer reconocen que la salida del mito es, también, un ejercicio ilustrado: “la condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento” (1944/1998, p. 92). En una palabra, la Ilustración constituye un tipo de mito, pero también la posibilidad de su disolución. La tercera crítica de Kant se vislumbra ahora como el epifenómeno de la potencia realmente desmitificadora de la Ilustración. En esta obra se presenta la posibilidad de un juicio para el cual lo general no es dado (como en el juicio determinante o científico), sino que es necesario buscarlo y, entonces, aparece como un problema (juicio reflexionante o crítico) (Kant, 2014, p. 179). Este tipo de juicio crítico (y no el de tipo teórico o científico) mantiene una relación profunda con la respuesta kantiana a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” (1784/2004a). La publicidad ilustrada se erige —entre otras cosas— como un medio de elaboración de juicios (auto)reflexionantes, donde se evalúa o critica el poder autoritario de modo desinteresado (en la medida en que el juicio reflexivo no tiene interés en la existencia real del objeto reflexionado). Asimismo, la publicidad es el principio de perfectibilidad de este medio. Allí donde se detiene *Dialéctica de la Ilustración*, se abre la iniciativa de Habermas.

Mediante *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas buscaba recuperar de la Ilustración, por un lado, el potencial democrático guardado en la idea de publicidad y, por el otro, ofrecer un análisis histórico de esta esfera para demostrar que ella constituyó, durante los siglos XVII y XVIII, algo más que un ideal utópico. Kant es el primer autor en presentar la idea moderna

5 Habermas discute especialmente con la tesis arendtiana del auge de lo social (Arendt, 1958/2009). Para Habermas, en vano debe buscarse a la esfera pública moderna invirtiendo los términos del esquema antiguo. Aquella no es equiparable ya ni con la emergente sociedad ni con el estado. Como veremos, la esfera pública proviene de lo social, pero no son homologables.

de publicidad. Esta es comprendida, antes que nada, como un medio para el “proceso crítico” ilustrado (Habermas, 1962/1981, p. 136). Sin publicidad, la tarea del pensar “por sí mismo” (máxima subjetiva) sería demasiado compleja. Pensar por sí mismo es idéntico a pensar en voz alta y en comunidad, porque “¡cuánto y cuán correctamente podríamos pensar, si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a quienes comunicar nuestros pensamientos y quienes nos comunicaran los suyos!” (Kant, 2013, pp. 458-9). Es necesaria la existencia de una esfera pública para poder desarrollar un pensamiento crítico e ilustrado. Pero, además de un medio, la publicidad representa un principio ético-jurídico. “El uso público de la razón ha de estar libre en todo momento” (Habermas, 1962/1981, p. 139); debe estar garantizada la libertad de pluma. Si, por un lado, los hombres (sabios) deben obedecer (en lo privado); en lo público, ellos deben tener la posibilidad de emitir sus juicios críticos; a ellos debe garantizárseles esa libertad.

La Ilustración no es un estado de cosas sino que es un proceso en el que la humanidad se encuentra embarcada. La naturaleza humana consiste en progresar hacia la Ilustración, hacia una publicidad universal. Naturalmente, todo el mundo está llamado a ser publicista, a dirigirse al público, en el público. Pero la humanidad moralizada presupone, tanto una humanidad sabia, como también un orden jurídico-moralizado: “que todas las actividades políticas [se asienten] en el fundamento de las leyes” y que, a su vez, estas leyes se justifiquen “como leyes generales y racionales ante la opinión pública” (Habermas, 1962/1981, p. 141). La conformidad entre leyes legítimas (políticas) y opinión pública ilustrada (moral) debe constituir un *ideal* regulativo de la política. La política debe “urgir a la construcción de una situación de derecho” (Habermas, 1962/1981, p. 148). La *perfecta constitución* política interna y externa de los estados es algo sobre lo que el género humano debe trabajar para cumplimentar una intención de la Naturaleza que *podemos* pensar o imaginar (Kant, 1784/2004b, p. 17), a saber, el bien común.⁶

Retengamos por ahora tres acepciones kantianas del término publicidad: a) medio donde los ilustrados (hombres doctos) hacen uso público de la Razón; en este sentido, comunican desinteresadamente (mediante juicios reflexivos) sus opiniones; ámbito de la crítica; b) principio ético político (libertad de expresión) que garantiza que ese ámbito se vuelva tendencialmente

⁶ Kant ofrece dos respuestas a la pregunta por el modo en que los políticos confeccionarían una legislación pública, es decir, accesible a todos y tendencialmente universal. Una respuesta liberal, que asume que todos los individuos buscan preservar su autonomía y que esto favorece una política buena para todos; y una respuesta republicana -con la que Habermas simpatiza especialmente y que aquí estamos subrayando- que considera al bien común como finalidad de lo público y el ideal regulativo de la política (Habermas, 1962/1981, 2005; Kant, 1784/2004b).

universal, accesible a todos y, por último, c) ideal regulador para una política moralizada (cuyo fin es el bien común).

La esfera pública en el siglo xviii

En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas describe un episodio histórico, entre los siglos xvii y xviii, donde la práctica del diálogo racional y universalista tiene efectivo lugar y trasciende el ámbito de decisión política. Esta naciente esfera pública proviene de lo social pero, en la medida en que la sociedad contiene también una esfera privada de los intereses egoístas, lo social y lo público no resultan homologables. Por último, la administración y la reproducción de la vida no se reducen ya al *oikos*: nace un estado administrativo e impositivo (una *oikonomía* pública).

El mercado tiene en común con la familia que es ámbito de intereses e inclinaciones, pero se distingue de ella en que es transversal a la producción social general. La esfera pública se distingue del mercado en tanto su principal actividad es el debate sobre el Bien común, excluyendo de ese debate los intereses privados. El estado y la familia tienen ahora en común la reproducción de la vida. Por último, la publicidad se enfrenta al poder en la medida en que ella juzga las acciones del estado. Según Habermas, el público *media* desinteresadamente (en el sentido de que está libre de afectos, emociones e intereses y no se inmiscuye en la economía) entre la sociedad y el estado y le exige a este último que rinda cuentas:

La zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona *crítica* también en el sentido de que reclama la crítica de un público racionante. Fácilmente podrá el público atender a esa reclamación, pues solo necesita poner en funcionamiento el instrumento con cuya ayuda había convertido ya la administración a la sociedad en un asunto público: la prensa. (Habermas, 1962/1981, p. 62).

En un principio, la naciente prensa es utilizada por las autoridades para órdenes y disposiciones vinculadas al mercado y, por lo tanto, destinadas a los estamentos alfabetizados, incluyendo a los burgueses. Pero luego, en su interior, surge el tipo de artículo “sabio” dedicado a la crítica literaria y la cultura (Habermas, 1962/1981, p. 62). Finalmente, esta crítica da lugar a la emisión de juicios públicos acerca del poder político. La esfera de los juicios públicos se distingue así del poder político para constituirse en una “tribuna sobre la cual las personas privadas, reunidas en calidad de público, se disponían a forzar al poder público a su legitimación ante la opinión pública” (Habermas, 1962/1981, p. 63). Este público racionante tiene dos *topoi*:

la mencionada prensa y los nuevos centros de sociabilidad contrapuestos a la vida cortesana; los *coffee houses* [cafés] ingleses, los salones franceses y las *Tischgesellschaften* [mesas sociales] alemanas. En el decir de Habermas, dentro de estas sociedades, no se espera la igualdad de estatus. En ellas, la paridad se basa en la autoridad de los argumentos y el raciocinio. Más aún, la *apertura* (traducción literal de *Öffentlichkeit*) es su condición de existencia; se espera que el conjunto de “todas las personas privadas” participen —más tarde o más temprano— de estos espacios (Habermas, 1962/1981, p. 75). De allí que estos instrumentos (los cafés y la prensa) tienen la facultad de transmitir al estado todo lo que se considera de interés general o común de la totalidad de la *sociedad*. Habermas detecta que esta esfera pública, tal como existió en el siglo XVIII, tendió a desaparecer por una doble causa: por un lado, la esfera pública se entremezcló con el mercado (la prensa periódica devino un conjunto de empresas comerciales a gran escala tendientes a manipular la opinión en su favor). Más tarde, el estado comenzó a absorber a la esfera pública, haciéndose cada vez más cargo del bienestar de la ciudadanía (estado de bienestar). Del otro lado, los salones y las casas de café declinaron. Entre la *Öffentlichkeit* [esfera pública] y la *Publizität* [publicidad] se despliega una ambigüedad que “sirve a la manipulación del público en la misma medida que a la legitimación ante él” (Habermas, 1962/1981, p. 270).

Nos detendremos ahora en una serie de críticas a la teoría habermasiana sobre la esfera pública, atendiendo fundamentalmente a una pregunta: ¿es posible pensar el origen y la existencia de la esfera pública sin reflexionar antes sobre la esfera privada? Veremos a través de un conjunto de propuestas provenientes de distintas tradiciones de pensamiento que la esfera privada, el interés y las emociones constituyen claves ineludibles de la inteligibilidad de lo público.

Críticas al desinterés: lo público a la luz de lo privado. De Koselleck al revisionismo feminista

Si bien anterior en el tiempo, la tesis doctoral de Reinhart Koselleck, publicada como *Crítica y Crisis* (1959/2007), no puede dejar de leerse como una refutación a *Historia y crítica...* Siguiendo a C. Schmitt, Koselleck postula, para el mismo período histórico estudiado por Habermas, que la esfera pública debe ser comprendida como partido de los hombres nuevos, excluidos de los ámbitos de decisión política. Esta tesis echa por tierra la idea de una esfera pública como ámbito desinteresado o neutral de comunicación de la Razón y/o como principio ético universal y/o como ideal de regulador de una política más saludable (moralizada). Según Koselleck, en los años

previos a la Revolución, los burgueses fueron arrogándose progresivamente la representación de *la sociedad*, mediante la apropiación de la Razón universal, convertida en fuente de la verdad y motor de la historia. El origen y el sentido de la esfera pública deben ser comprendidos, en todo caso, como una generalización de los intereses privados de los burgueses. La tesis de Koselleck se replica, con perspectiva gramsciana, en un ya clásico trabajo del historiador Geoff Eley (1996). Este autor sostiene que la noción ideológica de esfera pública fue el instrumento que encontró la burguesía para garantizar una dominación hegemónica. La universalización de los intereses particulares, aquello que define la hegemonía, es también uno de los modos en que puede definirse la esfera pública burguesa.

Más tarde, el feminismo ha recogido el guante de la crítica a la esfera pública habermasiana denunciando, no tanto los intereses burgueses velados bajo la pretensión de neutralidad de lo público, sino la aparición de este *sujeto universal* que, además de burgués, es también varón, blanco, heterosexual y europeo. Según autoras como J. Landes (1988) y J. W. Scott (1996), en la práctica, la exclusión de las mujeres de la esfera pública no es un fracaso del proceso de universalización de la razón como Habermas mantiene; sino que, más bien, constituye uno de sus elementos definitorios más importantes. Revisitando documentos públicos y tratados de la época de la Revolución, Landes encuentra que los salones literarios y otras asociaciones donde accedían las mujeres antes de la crisis —idealizados por Habermas en *Historia y crítica...*— fueron despreciados por la naciente esfera pública republicana que los encontraba manieristas y afeminados. La historiadora coloca a estos salones al interior de un episodio previo a la emergencia de la esfera pública moderna. Estos ámbitos de comparecencia, que aún contenían tanto a las mujeres como a las emociones y ornamentos, tendieron a desaparecer hacia 1780. La esfera de la ciudadanía moderna, en las antípodas de los salones, es representada con los valores de la virilidad, la racionalidad, y la sobriedad.

Cierto es que, antes de la Revolución, las mujeres ya eran asociadas a la emocionalidad y fragilidad pero, como sostiene Scott, en la medida en que la publicidad comienza a ser definida como esfera de la racionalidad, la exclusión de mujeres del orden político aparece —persistentemente— necesaria. Esta exclusión es “*attributed (...) to the weaknesses of their bodies and minds, to physical divisions of labor which made women fit only for reproduction and domesticity, and to emotional susceptibilities that drove them either to sexual excess or to religious fanaticism*”⁷ (Scott, 1996, p. 9-10), mientras que los varones

7 Atribuida (...) a la fragilidad de sus cuerpos y sus mentes, a divisiones físicas del trabajo que hace que las mujeres se ajusten solo a la reproducción y domesticidad y a susceptibilidades

burgueses, blancos, heterosexuales y europeos se vuelven verdaderamente idóneos para el debate sobre el bien común.

Desde entonces, como propone Iris M. Young, el ideal de lo cívico-público obtiene su unidad espuria del rechazo y confinamiento de todo aquello que amenaza la ciudadanía (burguesa, pero también masculina, heterosexual, blanca). Young avanza con una hipótesis novedosa: la razón pública no es amenazada solo por las mujeres sino también por todo colectivo cuya especificidad se entiende como determinada por “el cuerpo y los deseos (...), las diferencias de raza y cultura, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades (...), la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos” (2000, p. 189).

Mientras que lo particular-raciocinante-masculino-burgués se generaliza en esfera pública universal, lo particular-emocional-femenino permanece como particular en el ámbito doméstico-privado. Dora Barrancos se ha ocupado de mostrar cómo el encierro de las mujeres en Argentina se remonta también a la época de la modernización y la entrada en vigencia del Código Civil Argentino (1869) que determinaba la incapacidad relativa de la mujer casada (art. 55) y disponía que el marido se convertía en su tutor (art. 57). Una vez casada, la esposa no tenía derecho a educarse ni a realizar actividades comerciales. Por último, el marido se convertía en administrador de los bienes aportados por la esposa antes de la sustanciación del matrimonio. Aunque resulte evidente, no está de más recordar que el redactor del Código, Dalmacio Vélez Sarsfield, se basó en el Código Napoleónico de 1804 (Barrancos, 2010, pp. 101-102).

Para el caso de las comunidades originarias latinoamericanas, la introducción de la lógica republicana de división de esferas ha generado una exacerbación de las jerarquías de género ya existentes antes de la intrusión colonial. Puntualmente tomando por caso las sociedades andinas, Rita Segato (2016) señala que en el *mundo aldea* existía una división entre lo público y lo doméstico, pero que esta división no se correspondía exactamente con lo masculino y lo femenino: las mujeres participaban de la decisión política y los varones también proveían de alimento. La organización dual suponía una jerarquía pero los roles eran complementarios (así las mujeres conservaban estatus ontológico y político). La intrusión colonial exagera esas relaciones de jerarquía, filtrando el elemento extraño de la *universalidad*, que excluye de la administración pública a los varones y recluye a las mujeres en el ámbito comunitario. En la misma línea, Karina Bidaseca (2011) explica que en las asambleas campesinas actuales, los dirigentes andinos debaten en español (un idioma que las mujeres no manejan) y reservan el quechua para las actividades

emocionales que las llevan al exceso sexual o al fanatismo religioso.

menores. Asimismo, las negociaciones en el ámbito institucional las llevan a cabo los varones, entre otros motivos, porque el analfabetismo femenino es ampliamente mayor que el masculino.

Ante estos registros, la teoría feminista se ha preguntado si corresponde rechazar sin más la noción de esfera pública. La década de los ochenta ha sido prolífica en las reflexiones sobre la ética del cuidado. Cuatro trabajos fueron centrales para imponer, dentro del feminismo, la idea radical de que la política feminista debía rechazar de raíz los presupuestos de la concepción masculinista de la ciudadanía y la justicia: *Public Man, Private Woman* (1981) de Jean Elshtain, *In a Different Voice* (1982) de Carol Gilligan, *The Sexual Contract* (1988/1995) de Carole Pateman y *Maternal Thinking* (1989) de Sara Ruddick. Muy prontamente se ha criticado, de estas autoras, que para refutar la universalidad liberal-republicana postularon otra forma sexualmente diferenciada de universalidad. De este modo —se sostiene— ellas recaen en un nuevo esencialismo basado en atributos innatos de lo femenino, como el cuidado y la maternidad (Mouffe, 1992). Dado que aquí nos abocamos a estudiar, precisamente, la posibilidad de una esfera pública feminista, no haremos hincapié en el momento propositivo de estos textos que mayormente la rechazan de cuajo. No obstante, vale la pena un breve comentario sobre la teoría del contrato sexual de Carole Pateman.

Ya no se trata, para Pateman (2018), de demostrar cómo la moral (privada y burguesa) deviene pública y universal, sino de captar lo esencial que ha sido para la teoría política contractualista ingeniar una esfera privada de mujeres cuya deconstrucción excede el reconocimiento de la racionalidad femenina. Aunque suene paradójico, la racionalidad de las mujeres, entiende Pateman (1995), estuvo siempre presente en los imaginarios políticos modernoliberales. Para John Locke, probablemente el contractualista más influyente al liberalismo, el primer contrato social es el del matrimonio. Esto significa que las mujeres son comprendidas como iguales y libres, con capacidad suficiente como para contratar. Ahora bien, el contenido del contrato matrimonial supone que la esposa consiente su *natural sujeción* (2018, p. 108). En una palabra el contrato es político (entre dos partes iguales y libres) pero su contenido (la sujeción, la violencia, la dominación) es del orden natural.

El modo en que Locke presenta el contrato matrimonial permite a Pateman teorizar acerca de los abusos contra las mujeres de modo más general (y esto tiene enormes consecuencias para las teorías feministas del consentimiento). A nosotras nos interesa una cuestión tangencial que se abre con *El contrato sexual*. El contrato (aunque más no sea solo el matrimonial de Locke, pero después de todo *el primer contrato*) incluye las emociones, la

naturaleza. Estas forman parte de los contenidos de la vida civil. La tesis (sin dudas radical) de Pateman implica que para lograr la plena participación de las mujeres en la política no alcanza con volver evidente su facultad racionante sino, más bien, con poner en la superficie la violencia y la emocionalidad que forman parte de los contratos civiles (de la política). Veremos más adelante que los mecanismos de exclusión de las mujeres se aplican también a otras minorías políticas, pero detengámonos antes en un matiz a la relación entre emociones y razón, ofrecida por la propia teoría habermasiana.

Racionalidad y emocionalidad en la teoría de la acción comunicativa

Hasta aquí hemos analizado el concepto de esfera pública tal como Habermas lo formuló en 1962: la recuperación de I. Kant respecto de otros contractualistas, la noción de publicidad como medio de debate, principio de universalidad e idea reguladora y la revisión histórica de la esfera pública burguesa en el siglo XVIII. Hemos presentado las críticas a estas ideas, destacando la perspectiva de género. La esfera pública de la razón universal nunca fue de libre acceso; más bien constituyó el vestido conceptual que cubrió los intereses burgueses, blancos y masculinos. Lo emocional, natural y particular —mientras tanto— fue asociado a aquellos actores que se buscó excluir de los ámbitos de decisión: los nobles, las mujeres, los habitantes originarios de las colonias. Especialmente esto sirvió para confinar a las mujeres en el ámbito privado-doméstico.

Ahora bien, las ideas centrales de *Historia y crítica...* pueden matizarse recurriendo al célebre *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Destacamos de este libro dos objetivos puntuales. En primer lugar, Habermas ya no se propone mostrar el potencial democrático de la esfera pública dieciochesca, ni tampoco defender el carácter metafórico de ese escenario (un tanto mentado) como modelo de justicia deseable. Su nuevo propósito es el de señalar por qué y cómo esta esfera democrática es efectivamente posible. En segundo lugar, esta obra resignifica los enunciados referidos al mundo subjetivo (vinculados a las emociones, deseos, sentimientos), comprendidos como racionales. De este modo, Habermas da cuenta de la no incompatibilidad entre razón y emociones. Pero este objetivo, como veremos, encuentra un límite.

Con la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se aviene al giro lingüístico (y dentro de él, al pragmático). El lenguaje constituye ahora un puente entre el sujeto moderno cognoscente (ilustrado) y la realidad que ha de ser transformada. Así, Habermas incorpora —de la teoría analítica— la idea del lenguaje como acción intersubjetiva. El protagonismo de la razón (sin más) le abre paso al estudio de una razón práctica o, mejor aún, de una

racionalidad de la acción. Habermas propone una revisión crítica de la teoría de la acción social de Weber, según la cual, la más alta racionalidad de las acciones está determinada por el cálculo de medios orientados a fines concretos. La acción comunicativa habermasiana no está orientada al éxito en la concreción de algún fin, sino que fundamentalmente se encuentra determinada por el entendimiento intersubjetivo. En este sentido es universal, porque expresa la estructura interna de los procesos de entendimiento, más allá de los contenidos u objetos sobre los que se pretenda hallarlo.

Un enunciado que remite a lo que Habermas llama *mundo subjetivo* (relativo a las vivencias del hablante; por ejemplo “tengo bronca” o “estoy enfadada”) tiene *razones* que ofrecer tanto como un enunciado ilocucionario que remite al *mundo social* (“como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas”; por ejemplo: “devuélveme el dinero que te presté”) o un acto de tipo proposicional que refiere al mundo objetivo (“la totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos;” por ejemplo “las vacas no vuelan”) (Habermas, 1981/1999, p. 144; Heller, 2007). Esas razones referidas por los enunciados llevan el nombre de *pretensiones de validez* y dependen del tipo de proposición: las proposiciones referidas al mundo subjetivo se dirigen a la veracidad; las pretensiones de validez de los enunciados ilocucionarios (referidas al mundo social) son la rectitud/normatividad; a la verdad apelan los enunciados proposicionales referidos al mundo objetivo. Así se ve que el uso comunicativo del lenguaje conlleva una base de validez (una racionalidad) intersubjetiva. Todo hablante que no tenga pretensión de poder (coacción, manipulación, distorsión) y ofrezca razones, que quiera “entenderse con un oyente sobre algo y a la vez darse a entender a sí mismo” (1981/1999, p. 393), expresa racionalidad. Esto implica que Habermas ve (también) como racionales a los enunciados emocionales, subjetivos, afectivos, referidos a sentimientos. Desde un punto de vista procedimental, las pretensiones de validez son universales; a saber, no dependen de los contextos de acción; aunque, en cada situación de habla, los contenidos de estas pretensiones se aceptan o rechazan. Por supuesto, las situaciones reales de interacción lingüística no existen de modo puro pero dialectizan con la situación *ideal* de habla. En cada caso particular, resulta necesario suponer la posibilidad real de un acuerdo solo basado en razones (Habermas, 1981/1999, p. 69).

La racionalidad comunicativa se convierte, de este modo, en el *medium* de la ética discursiva, es decir, en la búsqueda de un entendimiento público que, como lo ha expresado Seyla Benhabib (2006), resulta fundamental

para reevaluar los arreglos institucionales existentes.⁸ ¿Quiere decir esto que la acción comunicativa es la acción política? La respuesta a esta pregunta es negativa. Veámoslo con detenimiento.

Para que exista consenso, los participantes de la deliberación pública deben actuar como si todos los intereses particulares fueran equivalentes en importancia. Deben estar comprometidos con este cometido e intentar dar por válidos a todos esos intereses. Esta posición es la de la justicia, contrapuesta a la posición ética, que es aquella que juzga qué es y qué no es una vida *buena*. La justicia es del orden de lo normativo; la ética, de lo valorativo. Los participantes en el debate público deben dejar a un lado sus valoraciones particulares, aquello que consideran *necesario* para una vida buena.

¿Qué son las necesidades? Según Habermas, son interpretaciones culturales que tienen dos caras:

se diferencian por el lado volitivo en inclinaciones y deseos, y por el otro, por el lado intuitivo, en sentimientos y estados de ánimo. Nuestra naturaleza marcada por las necesidades es, por así decirlo, el trasfondo de una parcialidad que determina nuestras actitudes subjetivas frente al mundo externo. (1981/1999, p. 133-4).

Estas necesidades —que no son otra cosa que inclinaciones, deseos, sentimientos y estados de ánimo— se refieren a ciertos estándares de evaluación o valores culturales. Ellas no “trascienden los límites locales de forma tan radical como las pretensiones de verdad y de justicia” (1981/1999, p. 69). Dicho con otras palabras, Habermas mantiene ahora que los enunciados referidos al mundo subjetivo y cuya pretensión de validez es la veracidad, si bien —tal como lo vimos— son racionales, en el sentido de que presentan razones y expresan la estructura interna del entendimiento, no son válidos universalmente pues “se restringen a un determinado mundo de la vida” (1981/1999, p. 69).

Entonces, los valores, necesidades, deseos y sentimientos tienen fuerza justificatoria y pueden merecer reconocimiento intersubjetivo (para ello alcanza con que, en la formulación del predicado, el sujeto apele a que “los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer (...) sus propias reacciones ante situaciones parecidas”) (Habermas, 1981/1999, p. 35).⁹ Pero, en el decir de Habermas, difícilmente contienen aceptabilidad universal:

8 Por cierto, en esto se distingue, para Benhabib, el modelo habermasiano (y el suyo propio) del rawlsiano, al que llama “modelo del consenso liberal superpuesto.” Mientras que para Habermas el debate es social, para Rawls, la “agenda pública está restringida” al estado y sus instituciones, los principios constitucionales (Benhabib, 2006, p. 184-185).

9 El mundo de la vida [*Lebenswelt*] constituye el contexto de interacción social, el mundo de las normas sociales, de interacción lingüística y transmisión cultural. Es una noción que está

El halo de reconocimiento intersubjetivo que se forma en torno a los valores culturales no implica todavía en modo alguno una pretensión de aceptabilidad culturalmente general o incluso universal. De ahí que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares de valor no cumplan las condiciones del discurso. (1981/1999, p. 40).

Tenemos entonces que las evaluaciones de lo que es una buena vida (valores o necesidades, deseos, inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo interpretados culturalmente) no pueden ser susceptibles de convertirse en una legislación general. La justicia, por el contrario, sí atiende al todo, y se desarrolla en el nivel (illocucionario) de las normas válidas que expresan el interés común.

Ordenemos lo dicho hasta aquí, dejando a un lado los actos de habla en los que predomina el componente proposicional (referidos al mundo objetivo y cuyas pretensiones de validez remiten a la verdad). La ética discursiva habermasiana se concentra en distinguir el mundo social del subjetivo y la rectitud de la veracidad; respectivamente. Para el debate público, se excluyen las valoraciones y necesidades *particulares* (deseos, sentimientos e inclinaciones) por considerarse que son incompatibles con la aceptabilidad universal. ¿No se vuelve así retórica la idea de que las expresiones de deseo y emocionales son racionales? ¿Se realiza el propósito de rechazar la ética weberiana? (McCarthy, 1996). Muy tempranamente, Young (1990) impugnó a Habermas por haber colocado a los deseos y necesidades de grupos minoritarios como incompatibles con la universalidad. Por su parte, Fraser (1997) encontró extremadamente problemática la idea de que pueda haber de antemano una *posición de la justicia* en la que se aparten los intereses y perspectivas particulares.

Pasemos ahora a analizar las críticas al modelo habermasiano de esfera pública desde una perspectiva de género que comparte con Habermas varias de sus preocupaciones, además de, por supuesto, interesarse como él en la posibilidad de la puesta en práctica de un debate público democrático.

Un feminismo habermasiano: la esfera público-democrática

A principios de la década de los noventa, el concepto de *democracia* comenzó a ser visto con buenos ojos dentro de la izquierda y los movimientos sociales (Argentina, con sus especificidades históricas, no es la excepción). Una nueva corriente del pensamiento feminista revisó los posicionamientos radicales respecto de algunas nociones clásicas de la teoría política, tales como crítica,

vinculada a la de racionalidad comunicativa; mientras que la noción opuesta de “sistema” se asocia a la racionalidad instrumental (Rauschenberg, 2014).

universalidad y esfera pública. Las autoras que aquí comentaremos se colocan en el interior de la Teoría crítica (que también episódicamente ha acogido a Habermas) y rescatan, de la teoría de la esfera pública, algunos elementos. En este sentido, veremos, ellos acordarían con Koselleck o con Pateman en que la opinión pública (en tanto crítica) no es neutral. Del mismo modo, ven problemática la ética deliberativa que pretende que es posible apartar los deseos e intereses particulares. No obstante, estos hechos no vuelven desechable la crítica como ejercicio teórico-político. Tampoco la universalidad del varón blanco, burgués y heterosexual vuelve inválida a la universalidad como principio de inclusión. Los tres pilares de la esfera pública: crítica, universalidad e ideal regulador, no han perdido vigencia. En este sentido, sus teorías constituyen un aporte a la teoría de la democracia que incluye la perspectiva de género y de las disidencias en general.

No nos detendremos aquí en el lugar que ocupa la crítica en el pensamiento de estas autoras. Simplemente diremos que todas ellas reconocen la potencialidad práctica del ejercicio crítico, como aquel que es capaz de producir una transformación de la sociedad hacia una mayor democratización, partiendo de las circunstancias históricas específicas (Young, 2000, p. 15).

Tanto Young como Benhabib diseñan dos teorías políticas de la diferencia que rescatan, de la teoría habermasiana, la universalidad entendida como una posición a adoptar, es decir, como punto de vista general. No obstante, quieren rescatar la noción de universalidad como ideal regulador de la política, el que tiene por horizonte una tarea de inclusión plena.

En el célebre artículo “El otro generalizado y el otro concreto,” Benhabib distingue el universalismo *sustitucionalista* del *interactivo* (1990, p. 5). Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son para ella sustitucionalistas, porque identifican “las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales” (1990, p. 5). En cambio, el universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de existencia “sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias” (1990, p. 5). El universalismo interactivo acuerda con la teoría moderna en que las disputas sobre las normas sociales se deben llevar a cabo de manera racional; del mismo modo, cree que la justicia y la reciprocidad son necesarias. Pero también considera que “la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción.” En este sentido, “la ‘universalidad’ es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que

tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos” (1990, p. 6).

Por su parte, en el libro *La justicia y la política de la diferencia* (1990), Young se aboca, entre otros objetivos, a señalar el modo en que la teoría política moderna tendió a valorar lo común sobre lo diferente. Este posicionamiento proviene de un racionalismo *reduccionista*, que admite la existencia de un punto de vista universal ubicado más allá de las cuestiones sociales, una esfera del *como si* esas problemáticas de raza, género y clase no existiesen. El ideal de imparcialidad sugiere que las mismas reglas universales pueden ser ajustadas a cualquier situación particular. Pero, sostiene Young, estas reglas corresponden al punto de vista —no universal sino— de los grupos privilegiados. De este modo, se excluye e invisibiliza a grupos asociados a las afectividades y la corporalidad *no apta*: mujeres, negros, indígenas y trabajadores (2000, p. 168). En el decir de Young:

Universalidad en el sentido de participación e inclusión de todas las personas en la vida moral y social no implica universalidad en el sentido de adopción de un punto de vista general que deja de lado las afiliaciones, sentimientos, compromisos y deseos particulares. De hecho (...) la universalidad como generalidad ha operado a menudo precisamente para evitar la inclusión y participación universales (2000, p. 180).

A caballo de estas ideas, también Judith Butler, en un conocido debate con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, ha expresado con enorme transparencia el problema de la universalidad pretendida en la propuesta habermasiana: “el enfoque procesal presupone la prioridad de una racionalidad como esa y también presupone el carácter sospechoso de rasgos ostensiblemente no racionales de conducta humana en el dominio de la política” (2000, p. 21).

Las teorías de Benhabib y de Young han sido centrales para las reflexiones sobre la justicia y el problema de las mujeres. Ahora bien, todavía Benhabib y Young suscriben la ética comunicativa habermasiana. Benhabib cree, no en la imparcialidad, pero sí en que una “perspectiva igualitaria en interés del conjunto” (2006, p. 180) es alcanzable, como una especie de “punto de vista aceptable para todos” (Benhabib, *vide supra*). Young entiende que es posible recrear un ámbito para la “interacción de una pluralidad de sujetos bajo condiciones de igual poder, de modo que no se acallen los intereses de nadie” (2000, p. 181). En este sentido, la autora que logra sistematizar una nueva teoría de la esfera pública feminista sustancialmente renovada es Nancy Fraser a través de su ya clásico “Rethinking the Public Sphere [Repensar la esfera pública],” de 1990. Esta es la primera teórica feminista (incluso antes que Chantal Mouffe) en poner en

jaque, tanto la insistencia en el acuerdo social, como la propia idea de una esfera pública única. Fraser considera que la esfera pública habermasiana ilustra ese escenario, propio de las sociedades modernas, donde la participación política se realiza por medio del diálogo. Allí los ciudadanos piensan y evalúan los asuntos comunes. Si bien el escenario puede estar institucionalizado, no es idéntico al estado. Se distingue también de la economía en que no reproduce relaciones de mercado sino meramente discursivas.

La noción de esfera pública, entonces, central para pensar la democracia, no es inherente al liberalismo ni al capitalismo y además es necesaria para pensar una crítica al sistema de explotación en general. Constituye una idea indispensable para la Teoría crítica pero, en el modo en que Habermas la elaboró, no resulta totalmente satisfactoria. Cuatro son, según Fraser, las consideraciones problemáticas de la teoría habermasiana: 1) “*that social equality is not a necessary condition for political democracy*”; 2) “*That a single, comprehensive public sphere is always preferable to a nexus of multiple publics*”; 3) “*That discourse in public spheres should be restricted to deliberation about the common good, and that the appearance of private interests and private issues is always undesirable*” y 4) “*That a functioning democratic public sphere requires a sharp separation between civil society and the State*” (1997, pp. 76-77).¹⁰

Analícemos estas problemáticas caso por caso: la realidad demuestra que las distinciones de género, raza y clase no pueden apartarse sin más. En primer lugar, (1) no existe (aunque valga la pena pensarla) una esfera pública en la que efectivamente las distinciones se diluyan y todos accedan como iguales (pese a que formalmente se reconozca a las mujeres, los indígenas y los trabajadores). Fraser cita un caso interesante: el de las discusiones académicas, donde es muy común que los varones interrumpen o desacrediten a las mujeres sin siquiera notarlo. Se trata de impedimentos informales. Estos se invisibilizan mediante el empleo de un “nosotros” falso que no explora los silencios efectivos. El “como sí” no promueve la paridad en la participación, más bien alimenta lo contrario. La democracia, según Fraser, requiere de una “*substantive social equality* [igualdad social sustantiva]” (1997, p. 80).

Ahora bien, Fraser sostiene que en sociedades estratificadas, donde el marco institucional causa grupos sociales desiguales, la existencia de públicos competidores promueve mejor la paridad de participación que la generalización clásica de los grupos subordinados bajo una sola esfera

10 1) Que la igualdad social no es necesaria para la democracia política; 2) Que una comprehensiva y única esfera pública siempre será preferible a un conjunto de públicos múltiples; 3) Que el discurso de las esferas públicas debe restringirse al bien común y que la presencia de cuestiones privadas es indeseable y 4) Que el funcionamiento de una esfera pública democrática requiere una separación clara entre sociedad y estado.

pública comprensiva (2). En estos escenarios la voz correcta y las reglas del discurso están impuestas por los grupos dominantes y reproducen las exclusiones informales. Fraser llama “*subaltern counterpublics* [contrapúblicos subalternos]” a los grupos de mujeres, afroamericanos y personas LGBTTIQ (1997, p. 81). Estos contrapúblicos inauguran un lenguaje para visibilizar hechos de injusticia desatendidos: *doble jornada*, *violación matrimonial*. Pero asimismo la noción de contrapúblico se refiere a una interacción conflictiva interpública. Distinta al separatismo que abandona las instituciones y disputas de poder, la interacción interpública asume una orientación publicista y desidealiza la compulsión al acuerdo.

La tercera objeción a la teoría habermasiana es la inflación del bien común (3). Lo común o general no existe *a priori*, incluso muchas veces eso es positivo. Tómese por caso el problema de la violencia doméstica. Las feministas reclamaron históricamente que se atiende como un asunto común, pero la gran mayoría de la población sostenía que era una cuestión del ámbito privado. La persistencia de las feministas (en calidad de contrapúblico) fue clave para modificar la perspectiva general acerca de la problemática. Con el ejemplo se ve claramente que lo que cuenta como una cuestión relativa a lo común se decide por medio de lo que Fraser llama la “*interpublic contestation* [contestación interpública]” (1997, p. 85). Existen asuntos considerados provenientes de intereses particulares (o incluso privados) que, gracias a la acción de los contrapúblicos, ingresan al ámbito de lo público común. En palabras de Fraser: “*If the existence of a common good cannot be presumed in advance, then there is no warrant for putting any strictures on what sorts of topics, interests, and views are admissible in deliberation*” (1997, p. 87).¹¹ En una palabra: lo común está en debate público.

Por último (4), Fraser objeta la separación entre estado y sociedad civil supuesta en la noción habermasiana de esfera pública. Fraser llama “*weak publics* [públicos débiles]” a aquellos públicos que producen opinión y se encuentran excluidos de las instancias de decisión. Frente a estos públicos débiles se encuentran los “*strong publics* [públicos fuertes]” (opinión, deliberación y decisión): por caso, los parlamentos. Es necesario que exista un intercambio entre estos públicos para que efectivamente los contrapúblicos, con vocación universalista, tengan alguna incidencia en los ámbitos de decisión (1997, p. 89).

11 Si la existencia del bien común no puede ser asumida de antemano, no hay ninguna razón para poner limitaciones respecto de qué temas, intereses y puntos de vista serán admisibles en la deliberación.

En la propuesta de estas autoras se ve ahora claramente la relevancia de la teoría habermasiana para la política feminista. Ya no se trata de excluir las emociones, afectos y sentimientos de los grupos. En sociedades estratificadas, el debate público debe comprenderse como un debate interpúblico con aspiración universal en el que los grupos minoritarios logran conmover los ámbitos de decisión, más allá de cualquier bien común e institucionalidad comprendida *a priori*.

Conclusiones

Tres son las acepciones de la esfera pública a partir de la primera sistematización realizada por J. Habermas: a) Un medio donde los hombres doctos hacen uso público de la Razón; a saber, comunican desinteresadamente sus opiniones. Un ámbito para la crítica: b) libertad de expresión como principio que garantiza que ese ámbito se vuelva accesible a todos. Y, por último, c) ideal regulador para una política moralizada (cuyo fin es el bien común). Estos pilares son puestos en jaque desde otra tradición, que se abre con la obra de R. Koselleck. Una de las principales tesis de *Crítica y Crisis*, tal como lo hemos visto, sostiene que la esfera pública es una invención de los hombres nuevos, excluidos de la decisión política. A los efectos de encarnar sus intereses políticos deben echar mano de una moral que tendencialmente, del siglo XVII al XVIII, va dejando de ser privada para autoproclamarse Razón pública universal. Estas ideas se encuentran presentes, aunque ampliadas a partir de una perspectiva de género, en los trabajos del revisionismo histórico feminista de la década de los ochenta. Según estas autoras, la esfera pública se creó bajo el halo de una universalidad que nunca fue tal, sino masculina y antifemenina (J. Scott, J. Landes, M. Ryan, D. Barrancos). A estos efectos, debió crearse antes una esfera privada que garantizase formalmente la “natural sujeción” de las mujeres (C. Pateman), su emocionalización y reclusión.

Ahora bien, dentro de la obra del propio Habermas, se propicia una reflexión sobre los procedimientos efectivos bajo los cuales un debate político puede convertirse en un intercambio de verdadero acceso universal. Sin embargo, pese a los esfuerzos procedimentales de Habermas, la teoría de la acción comunicativa no dio respuesta a muchas de las problemáticas planteadas por el feminismo en la década de los ochenta. Por caso, mantuvo las antinomias entre interés y bien común, entre afectos y razón, entre particular y universal, cuyos polos se encuentran, respectivamente, ya feminizados y masculinizados por la tradición. No obstante, la teoría habermasiana de la década de los ochenta, habilitó un esfuerzo, dentro del feminismo crítico,

por rescatar la preocupación acerca del debate público democrático, más allá de los intereses liberales, masculinistas y capitalistas. Hemos visto así que las autoras feministas de la Teoría crítica buscaron repensar el problema de lo público, a través de una resemantización de la categoría de universal, así como mediante una complejización de la relación de lo particular y lo universal, lo concreto y lo general, los afectos y la razón. El resultado que obtuvimos es una teoría de la interacción conflictiva interpública de gran aporte para pensar las democracias contemporáneas.

El rescate de la noción de esfera pública es también una apuesta por un estado y unas instituciones no patriarcales. El punto de vista procesual se muestra así revitalizado.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Madrid, MD: Trotta (Trabajo original publicado en 1944).
- Ahmed, Sara (2004). *The culture politics of emotion* [La cultura política de la emoción]. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (H. Salas, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Paidós (Trabajo original publicado en 1958).
- Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Benhabib, Seyla (1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (A. Sánchez, Trad.). Valencia, CV: Alfons el Magnánim.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (A. Vassallo, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Bidaseca, Karina (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8(17), 61-89.

- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (C. Sardoy y G. Homs, Trads.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. Viejo, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Colebrook, Clare (2008). Narrative of happiness and the meaning of life [Narrativas de la felicidad y el sentido de la vida], *New Formations Journal* 63, 82-102.
- Eley, Geoff (1996). Nation, publics and political cultures: Placing Habermas on the nineteenth century [Nación, públicos y culturas políticas: ubicar a Habermas en el siglo diecinueve]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 289-339). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Elshtain, Jean Bethke (1981). *Public man, private woman. Women in social and political thought* [Hombre público, mujer privada. Las mujeres en el pensamiento social y político]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Fraser, Nancy (1990) Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy [Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente]. *Social Text*, 25/26 , 56-80. DOI: 10.2307/466240.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* [Justicia interrumpta. Reflexiones críticas sobre la condición 'postsocialista']. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Fraser, Nancy (2016). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo. En J. Butler y N. Fraser, *¿Redistribución y reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (M. Malo de Molina y C. Vega, Trads., pp. 89-107). Madrid, MD: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2017, 2 de enero). The end of progressive neoliberalism [El final del neoliberalismo progresivo] [Blog post]. Recuperado de: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser.
- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice. Psychological theory and women's development* [Con una voz diferente. Teorías psicológicas y desarrollo de las mujeres]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.

- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (A. Domenech, Trad.). Barcelona, CT: Gustavo Gili (Trabajo original publicado en 1962).
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid, MD: Taurus. (Trabajo original publicado en 1981).
- Habermas, Jürgen (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa (M. Jiménez Redondo, Trad.). *Polis Revista Latinoamericana* (10), 1-9.
- Heller, Mario (2007). *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Hohendahl, Peter Uwe (1996). The public sphere: Models and boundaries [La esfera pública: modelos y límites]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 99-108). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Kant, Immanuel (2004a). Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?. En *Filosofía de la historia* (E. Estiú y L. Novacassa, Trads., pp. 33-39). La Plata, Argentina: Terramar (Trabajo original publicado en 1784).
- Kant, Immanuel (2004b). Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. En *Filosofía de la historia* (E. Estiú y L. Novacassa, Trads., pp. 33-39). La Plata, Argentina: Terramar. (Trabajo original publicado en 1784).
- Kant, Immanuel (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (S. Solé, Trad.). En S. Jimena (Comp), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal, Argentina: UNQ-Prometeo (Trabajo original publicado en 1786).
- Kant, Immanuel (2014). *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio]. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1790).
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (R. De la Vega y J. Pérez de Tudela, Trad.). Madrid, MD: Trotta (Trabajo original publicado en 1959).
- Landes, Joan (1988). *Women and the public sphere in the age of the French Revolution* [Las mujeres y la esfera pública en la época de la Revolución Francesa]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cornell University.

- Losiggio, Daniela (2018). Sobre las antinomias Historia vs. memoria y Estetización vs. politización. Identificación de un prejuicio “ilustrado” sobre la política contemporánea. En L. Svampa (comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Siete ensayos* (pp. 135-150). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: IIGG-CLACSO.
- Macón, Cecilia (2010). Acerca de las pasiones públicas. *Deus Mortalis* (9), 261-286.
- Macón, Cecilia (2013). Sentimus ergo sumus [Sentimos luego somos]. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* 2 (6), 1-32.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation* [Parábolas para lo virtual: movimiento, afecto, sensación]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University.
- McCarthy, Thomas (1996). The practical discourse: On the relation of morality to politics [El discurso práctico: sobre la relación entre moralidad y política]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 51-72). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Mouffe, Chantal (1992). Feminism, citizenship, and radical democratic politics [Feminismo, ciudadanía y democracia política radical]. En J. Butler y J. Scott (Eds.), *Feminists theorize the political*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1988).
- Pateman, Carole (2018). *El desorden de las mujeres* (L. Lassaque, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Probyn, Elspeth (2005). *Blush: faces of shame* [Sonrojo: los rostros de la vergüenza]. Minneapolis, Estados Unidos de América: Minnesota University.
- Rauschenberg, Nicholas (2014). Notas sobre la relación entre esfera pública y democracia deliberativa en Habermas, *Memorias de las VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4199/ev.4199.pdf
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal thinking: Towards a politics of peace* [Pensamiento maternal: hacia una política de paz]. Londres, Reino Unido: The Womenss Press.

- Ryan, Mary (1992). *Women in public: Between banners and ballots, 1825-1880* [Mujeres en público. Entre pancartas y votos, 1825-1880]. Baltimore, Estados Unidos de América: John Hopkins University.
- Scott, Joan (1996). *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man* [Solo paradojas para ofrecer. Feminismo francés y los derechos del hombre]. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Segato, Rita (2016). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Laba Vazquez Laba (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad* (pp. 11-30) Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Shakespeare, William (2007). *El Rey Lear* (C. de la Jara, Trad.). Santa Fe, Argentina: El Cid.
- Young, Iris M (1990). *Justice and the politics of difference* [Justicia y las políticas de la diferencia]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Young, Iris M (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.). Valencia, CV: Cátedra.

Entre el placer y la victimización: reflexiones en torno a la sexualidad y los discursos antivíctima bajo la gubernamentalidad neoliberal

*Between Pleasure and Victimization: Reflections upon Sexuality
and Antivictim Discourses under Neoliberal Governmentality*

Celina PENCHANSKY

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

RESUMEN Desde una perspectiva de la sexualidad como construcción sociohistórica, en este trabajo me propongo reflexionar sobre las posibles reconfiguraciones que el neoliberalismo posibilita, teniendo en cuenta que se trata de un tipo específico de gubernamentalidad que produce un modo particular de subjetivación. La hipótesis que desarrollo es que la gubernamentalidad neoliberal aporta nuevas formas de vivir y experimentar la sexualidad y resignifica las prácticas que serán aceptadas y las que no. Por lo tanto, hay placeres y actos sexuales que se tornan más aceptables, lo que da lugar a nuevas normalizaciones. Asimismo, me interesa mostrar de qué manera estas nuevas reglas tienen consecuencias para las mujeres, teniendo en cuenta que el terreno de la sexualidad se encuentra tensado por lógicas de placer y de peligro y que el neoliberalismo trae nuevos discursos que intervienen en este campo. En estos términos, la concepción antivíctima que demandan algunos sectores del feminismo con relación a la sexualidad, puede quedar bajo la órbita del discurso neoliberal y esconder los reclamos de las mujeres que no pueden elegir rechazar ser víctimas. Si bien gran parte del feminismo invoca consignas que buscan devolver el placer y el disfrute de la sexualidad a las mujeres, estas demandas están resignificadas por discursos que instan a las mujeres a ser responsables de sí mismas, dejándolas desprotegidas ante los peligros que atraviesan el ámbito de la sexualidad.

PALABRAS CLAVE sexualidad; placer; feminismos; neoliberalismo; victimización.

ABSTRACT *Conceiving sexuality as a sociohistorical construction, in this paper I reflect upon possible reconfigurations that neoliberalism allows, bearing in mind that it is a specific governmentality displaying a particular mode of subjectivization.*

The hypothesis I develop stresses that neoliberal governmentality provides new forms of living and experiencing sexuality, resignifying sexual practices to be either accepted or dismissed. Consequently, there are pleasures and sexual acts that become more tolerated, and that originate new rules. Departing from the premise that sexuality is determined by pleasure and danger logics within which neoliberalism foregrounds new discourses, I aim to show the impact such new rules have on women. In these terms, the antivictim conception that some feminist sectors demand regarding sexuality, can orbit around the neoliberal discourse and hide the vindications of women who cannot choose the rejection of their victim position. Even if feminism is widely claiming for women's reappropriation of their sexual pleasure, these demands are resignified by discourses that urge women to be responsible of themselves, leaving them defenseless in the face of the numerous hardships crossing sexuality as a whole.

KEY WORDS *Sexuality; Pleasure; Feminisms; Neoliberalism; Victimhood.*

RECIBIDO RECEIVED 17/12/2019

APROBADO APPROVED 11/2/2020

PUBLICADO PUBLISHED 15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Celina Penchansky, Consejo Nacional de Investigaciones de Científicas y Técnicas, Argentina; Instituto de Investigaciones en Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Este artículo se realizó en el marco de una beca interna doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en curso.

Agradezco las lecturas de Luca Zaidan y Magdalena Garmendia, colegas que me acompañaron en el proceso de escritura con sus aportes y sus valiosos comentarios. Finalmente, quiero agradecer a Romina Smiraglia y Anabella Di Tullio por abrir y compartir espacios de estudio, investigación y debate como el Grupo de trabajo “Feminismos y Política” radicado en el IIEGE, ámbito de intercambio desafiante y enriquecedor que, sin dudas, nutrió este escrito.

Correo electrónico: mc.penchansky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9238-5689>

La sexualidad y el placer sexual femenino son cuestiones problematizadas ampliamente por el feminismo tanto a nivel teórico como político. Los feminismos, en particular los que surgen en los años 60 y 70, colocaron en el centro de sus argumentaciones al placer y al goce de la sexualidad de las mujeres. Estas ideas fueron esenciales para la militancia feminista del período, no solo como ejes de reflexión de las propias prácticas individuales sino como reivindicaciones políticas dirigidas a cuestionar las bases más profundas de la dominación patriarcal (Brown, 2008). Este es el caso del reclamo por el derecho al aborto que, como una de las demandas centrales de la época, puso en la agenda pública el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos y a disfrutar su sexualidad, separándola de la reproducción y cuestionando la maternidad como mandato.¹

En cuanto al debate teórico, ciertas autoras argumentaron que la sexualidad femenina es un campo atravesado por relaciones de poder desigual (Millett, 1995) y que el deseo sexual de las mujeres se encuentra moldeado por el masculino, por lo que no es posible la sexualidad femenina libre de subordinación (MacKinnon, 1995).² Sin embargo, otras teorías sostienen que la sexualidad y las prácticas sexuales, lejos de estar determinadas por la biología, son construcciones social e históricamente definidas (Rubin, 1989; Osborne, 1995).³ En este sentido, el terreno de lo sexual se construye de acuerdo a valores sexuales hegemónicos, histórica y socialmente situados, lo que organiza y evalúa las prácticas y conductas sexuales en estratos según la jerarquía sexual imperante que marcará lo que será permitido o reprimido (Rubin, 1989).

1 La lucha por el derecho al aborto se enmarcaba en un reclamo mayor por la reapropiación del cuerpo femenino, ya que “los grupos feministas de la segunda ola consideraban que la sujeción del cuerpo de las mujeres a complejos mecanismos de prohibiciones — permisiones, era el punto nodal sobre el cual se asentaba el dominio patriarcal. Se trataba de un cuerpo mucho más social que el de los varones, por cuanto el cuerpo de las mujeres resultaba apropiado (o expropiado) en función de su capacidad reproductiva, por el esposo, la Iglesia, el Estado” (Brown, 2008, p. 274).

2 Catherine MacKinnon postula que la sexualidad es parte fundamental y constituyente de la subordinación de las mujeres, ya que se construye de acuerdo con el deseo y al poder masculino en un contexto desigual. Por lo tanto, la sexualidad masculina determina lo que es la sexualidad es en esencia, categoría que la teoría feminista debe cuestionar en su totalidad. Para la autora, “los intereses de la sexualidad masculina construyen lo que significa la sexualidad en sí, lo que incluye la forma estándar en que se encuentra permitida y reconocida en cuanto a ser sentida, expresada y experimentada, de una manera que determina las biografías de las mujeres, incluidas en sus biografías sexuales” (1995, p. 227).

3 Este último punto de vista se fundamenta en los estudios genealógicos sobre la sexualidad de Foucault (1978) quien previamente analizó la construcción social e histórica de la sexualidad como discurso de poder, control y disciplinamiento.

Siguiendo esta perspectiva, en este trabajo me propongo reflexionar sobre las reconfiguraciones que el neoliberalismo posibilita en el ámbito de la sexualidad y el placer sexual de las mujeres, en cuanto a que despliega una racionalidad particular que atraviesa los distintos ámbitos de la vida (Gago, 2015). El planteo que sostengo es que, si bien estas ideas han sido ampliamente tratadas por el feminismo para cuestionarlas y redefinirlas, la gubernamentalidad neoliberal aporta nuevas formas de vivir y experimentar la sexualidad y resignifica las prácticas que serán aceptadas y las que no. Desde este punto de vista, hay placeres y actos sexuales que se tornan más aceptables por el orden neoliberal, lo que da lugar a nuevas normalizaciones. En este sentido, aunque el derecho al placer sexual y la separación de la sexualidad de las mujeres del mero hecho reproductivo son consignas que el feminismo ha formulado varias décadas atrás, estos reclamos cobran otros sentidos enmarcados en los procesos de subjetivación neoliberal, por lo que es necesario observarlos en este contexto. Asimismo, sostengo que estas nuevas reglas tienen consecuencias para las mujeres, teniendo en cuenta que el terreno de la sexualidad se encuentra tensado por lógicas de placer y de peligro (Vance, 1989) y que el neoliberalismo trae nuevos discursos que intervienen en este campo. En estos términos, la concepción antivíctima que demandan algunos sectores del feminismo con relación a la sexualidad, puede quedar bajo la órbita del discurso neoliberal (Stringer, 2014) y esconder los reclamos de las mujeres que no pueden elegir rechazar ser víctimas (Talbot, 2005).⁴ Si bien gran parte del feminismo invoca consignas que buscan devolver la sexualidad, el placer y el deseo a las mujeres, estas demandas, bajo la gobernanza neoliberal, están resignificadas por discursos que instan a las mujeres a ser responsables de sí mismas, igualando a todas las mujeres dentro de una misma categoría y dejándolas desprotegidas ante los peligros que atraviesan el ámbito de la sexualidad.

En primer lugar, presento brevemente el marco teórico-conceptual sobre la sexualidad y el placer sexual femenino desde una perspectiva feminista que considera estas nociones como construcciones sociohistóricas; de aquellas posturas teóricas y políticas en torno a la sexualidad se derivan controversias relativas a la dicotomía víctima/agente como representaciones de las mujeres y las consecuencias que representan ambos conceptos para la vida de las mujeres, en relación a las resignificaciones que el neoliberalismo da lugar. En segundo lugar, para reflexionar acerca de las reconfiguraciones de la sexualidad que el neoliberalismo produce, parto de una visión foucaultiana

4 Tomo la idea de elegir rechazar ser víctimas del artículo *Choosing to Refuse to be a Victim: 'Power Feminism' and the Intertextuality of Victimhood and Choice* de Mary Talbot (2005). En este texto, la autora analiza el discurso que deviene de la campaña "Refuse to be a Victim" [Rechaza ser una víctima] de la NRA (National Rifle Association [Asociación nacional del rifle]).

del paradigma neoliberal como un nuevo tipo de gubernamentalidad que produce una subjetividad propia. En tercer lugar, expongo cómo estas ideas son reconfiguradas por el neoliberalismo y el impacto que tiene la concepción antivictimización en las mujeres, en cuanto esconden situaciones de subordinación y peligro para ellas.

Perspectivas feministas en torno a la sexualidad de las mujeres: entre el placer y el peligro

La sexualidad y el placer femenino han sido definidos y redefinidos en distintos momentos de acuerdo con un discurso que prioriza las capacidades reproductivas de las mujeres en desmedro de su disfrute sexual (Laqueur, 1994). Como señalan Gayle Rubin (1989) y Raquel Osborne (1995), el placer sexual, el sexo y la sexualidad son categorías construidas histórica y socialmente y, por lo tanto, los contenidos de las conductas sexuales serán moldeados de acuerdo a parámetros que se configuran por los valores hegemónicos del contexto.

Al respecto, Rubin sostiene que las restricciones morales en distintos momentos históricos han dado como resultado diversas formas institucionales de sexualidad y la persecución de las que se consideraban desviadas. En este abordaje, el énfasis está puesto en cómo en las sociedades modernas la sexualidad es juzgada mediante jerarquías que indican prácticas sexuales aceptadas y otras que no solo no son toleradas, sino que además son castigadas. Las conductas sexuales que se consideran apropiadas o que se atienen a las normas definidas de manera sociohistórica gozan del reconocimiento de instituciones religiosas, médicas y psiquiátricas. De lo contrario, los actos sexuales que se ubiquen en lo más bajo de la jerarquía son sancionados y estigmatizados por dichas instituciones y por el resto de la sociedad (Rubin, 1989); aquellos actos sexuales que se ubican en los niveles más bajos de la jerarquía, en muchos casos pueden significar resistencias a la sexualidad permitida y, por lo tanto, abrir la posibilidad de pensar el deseo sexual o el placer femenino por fuera de relaciones de poder desigual, subordinación y violencia. Una visión de poder en términos foucaultianos, en cuanto poder que circula, se ejerce y produce efectos, da lugar a la proyección de espacios de resistencia a las prácticas sexuales admisibles o hegemónicas, lo que nos permite comprender en qué consisten esas relaciones de poder y los intentos por desarticularlas (Foucault, 1988).⁵ Como afirma Osborne:

5 Foucault propone investigar las relaciones de poder desde el análisis de las resistencias y los intentos para desmontar estas relaciones. Según el filósofo francés, “este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia

Tampoco en el caso de las mujeres, sea correcto imaginar que todo ha sido mera represión, con todo y mucho que nuestra sexualidad nos ha sido negada. Cabe pensar más bien que, en un contexto de dominación que ha tenido lugar desde hace mucho tiempo y de muy diversas maneras, ha habido lugar para oposiciones y resistencias. La propia existencia del feminismo es testimonio de ello. (1995, p. 27).

Carole Vance (1989) considera a la sexualidad de las mujeres como un terreno en tensión entre el placer y el peligro. Esta idea se va a visualizar en las historias de vida de las mujeres que, a lo largo de su trayectoria vital, tiene que lidiar con esta tensión: entre desear dejarse llevar y vivir libremente su sexualidad y el miedo a represalias y las consecuencias. Una amplia tendencia de elaboraciones feministas, que se vincula con el puritanismo del siglo XIX ha insistido en la sexualidad como peligro, desarrollando posiciones enfocadas a proteger a las mujeres, dejando de lado el placer y, en cierto modo, defendiendo la desexualización de las mujeres. Esta tendencia defiende el peligro que tiene para las mujeres la sexualidad masculina, de la que destacan su carácter violento y manipulador, considerando a las mujeres como objeto exclusivamente de deseo y casi nunca como sujeto activo. Las consecuencias inmediatas de este punto de vista pueden ser, por un lado, que las mujeres se reafirmen en la desexualización y, por otro lado, que se considere la sexualidad femenina relacionada con lo afectivo y no con el placer; de esta manera, “desarrollaron la idea de la asexualidad como opción para las mujeres respetables, utilizando la ausencia de pasiones de la mujer y la contención sexual de los hombres para enfrentarse a las prerrogativas sexuales masculinas” (Vance, 1989, p. 11). La otra tendencia desarrollada en el feminismo contemporáneo, ha hecho hincapié en las posibilidades positivas de la sexualidad de las mujeres desde el placer, desde el deseo sexual, reivindicando una sexualidad más diversa y activa, dando importancia a explorar y reivindicar una sexualidad más libre y denunciando que la violencia no puede ser una excusa para la no reivindicación del deseo sexual de las mujeres. En contra de cualquier intento de dictar normas o mandatos sobre lo correcto o incorrecto de la sexualidad, esta tangente exige respeto hacia la diversidad y la disidencia en el terreno sexual:

La sexualidad es, a la vez, un terreno de constreñimiento, de represión y peligro, y un terreno de exploración, placer y actuación. Centrarse solo en el placer y la gratificación deja a un lado la estructura patriarcal en

como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias” (Foucault, 1988, p. 5).

la que actúan las mujeres; sin embargo, hablar solo de la violencia y la opresión sexuales deja de lado la experiencia de las mujeres en el terreno de la actuación y la elección sexual y aumenta, sin pretenderlo, el terror y el desamparo sexual con el que viven las mujeres (Vance, 1898, p. 9).

Sea desde una postura que considera a la sexualidad y al sexo como los principales instrumentos de la dominación patriarcal que ejercen violencia hacia los cuerpos de las mujeres o como una construcción histórica y social de las sociedades modernas, estos conceptos cumplen un rol central para el feminismo como paradigma teórico y político en dos aspectos. La demanda por el derecho al goce de la sexualidad y el placer femenino no solo apunta a los múltiples dispositivos de subordinación del sistema patriarcal; estas nociones también permiten rastrear las resistencias a los mandatos hegemónicos y a las formas de sexualidad socialmente aceptadas. Sin embargo, que surjan oposiciones a los mandatos y a las jerarquías sexuales establecidas, no significa que quienes resisten escapen de la tensión entre placer y peligro en el plano sexual; al contrario, debido a que nuestra propia experiencia sexual se encuentra minada por ambos elementos, cada experiencia comprenderá una combinación distinta y las vivencias sexuales serán disímiles.⁶ Bajo esta mirada, el concepto de *interseccionalidad* acuñado por distintas vertientes feministas resulta relevante para reflexionar acerca del terreno de la sexualidad y las dificultades que las mujeres deben afrontar en sus experiencias sexuales, debido a las distintas realidades y contextos en los que les toca vivir.⁷ Por lo tanto, al hablar de sexualidad y placer sexual, hay que tener en cuenta que no todas las mujeres se desenvuelven de igual manera en este terreno. Muchas de ellas pueden explorar y vivir experiencias que las empoderen y las gratifiquen, mientras que otras veces este ámbito puede resultar en situaciones de peligro y de sufrimiento para otras.

Estas posturas concernientes a la sexualidad femenina se encuentran presentes en los debates feministas sobre la victimización de las mujeres en dos sentidos: desde un punto de vista que hace énfasis en el peligro y en la

6 Carole Vance sostiene que existe una múltiple intersección de categorías al hablar de sexualidad femenina; según la autora, “la sexualidad puede ser experimentada, vivida y meditada de forma distinta, dependiendo de la edad, la clase, el origen económico, la capacidad física, la orientación y la preferencia sexual, la religión y la región” (1989, p.37).

7 La jurista Kimberlé Crenshaw (1991) utiliza la noción de interseccionalidad para mostrar de qué manera la raza y el género interactúan en las experiencias de vida de las mujeres negras. Este concepto acuñado por los feminismos de las mujeres negras y chicanas, visibiliza los múltiples efectos de discriminación que pueden generarse en torno a la raza, el género, la clase social y la orientación sexual, desentramando la idea de un único sujeto del feminismo y denunciando la idea de una identidad común de la categoría mujer.

opresión sexual, se corre el riesgo de reforzar la identidad de las mujeres como víctimas vulnerables, sin capacidad de elección, que deben ser protegidas en un terreno que las coloca en una posición de riesgo constante; por el contrario, desde una perspectiva que coloca el acento en la exploración sexual, se enfatiza en la identidad de mujer/agente, en cuanto se centran en el empoderamiento y en la agencia de las mujeres en este ámbito, haciendo hincapié en la libertad de elección y acción. Este último punto de vista se volvió dominante en las últimas décadas, posición que es visible en los discursos *antivíctima*. Al respecto, Rebecca Stringer (2014) apunta que los discursos antivictimización provienen de distintos sectores. Por un lado, de grupos conservadores que atacan al feminismo, sosteniendo que no existen las desigualdades de género ni la dominación masculina por las que el feminismo se victimiza para satisfacer sus demandas que, de otra manera, no serían escuchadas. Por otro lado, la postura antivíctima también es adoptada por ciertos sectores feministas para contrarrestar las acusaciones conservadoras. En este sentido, según la autora, el rechazo a identificarse como víctimas para contestar los ataques conservadores, trae aparejado la identificación negativa con la noción de víctima, como carente de poder y de agencia, y el acercamiento a lo que denomina la teoría neoliberal de la victimización.

Los argumentos que Stringer (2014) cataloga como *discursos antivíctima* o las críticas al *feminismo victimista*, se asientan en esta dicotomía, rechazando la utilización del término víctima por los efectos que este lenguaje trae aparejados y optando por utilizar la noción de agente como categoría contrapuesta y, por lo tanto, preferible para las mujeres:

While critiques of victim feminism cannot be taken to be a monolithic discourse—for there are substantive differences among them— it is the case that across these critiques the broad message emerges that to represent women as vulnerable victims is disabling, misleading, regressive, and harmful, whereas to recognize women as agents is enabling, progressive, and liberating. I call this the “victim-bad/agent-good” formulation [Si bien las críticas al feminismo de las víctimas no pueden considerarse un discurso monolítico, ya que existen diferencias sustanciales entre ellas, el caso es que a través de estas críticas surge el mensaje general de que representar a las mujeres como víctimas vulnerables es incapacitante, engañoso, regresivo y dañino, mientras que reconocer a las mujeres como agentes es habilitante, progresivo y liberador. Yo llamo a esto la formulación “víctima-mala/agente-buena”]. (Stringer, 2013, p. 152).

Siguiendo a Stringer (2013) en sus reflexiones a propósito de la ley de violación, las críticas hacia la utilización de la idea de víctima en relación a las mujeres

señalan que abandonar dicha concepción, al menos discursivamente, resulta liberador ya que esta categoría refleja el ideal patriarcal de la mujer vulnerable, impotente, sumisa y pasiva; mientras que la noción de agencia es preferible porque da lugar a la construcción del ideario de mujer en cuanto sujeto activo y resiliente, responsable de su propio destino y de sus elecciones. Sin embargo, la valoración negativa del uso de la concepción de víctima y la preferencia por la utilización de la categoría agente está signada, según Stringer, por las técnicas de gobierno neoliberal, que buscan responsabilizar a los individuos de su autocuidado y de prevenir los riesgos que sus propias decisiones acarrear: “*prevention-oriented discourses, discursively supporting the neoliberal story of good citizenship as consisting in individual readiness to combat and prevent crime* [los discursos orientados a la prevención, apoyan discursivamente la historia neoliberal de la buena ciudadanía que consiste en la preparación individual para combatir y prevenir el crimen]” (Stringer, 2013, p. 154).

Lo que Stringer sugiere es que la elección de la idea de agente como contraposición a la de víctima cae bajo las políticas neoliberales del control criminal, en cuanto a que se considera a la victimización como una elección posible de evitar por las mujeres-agentes, empoderadas, capaces de prevenir los riesgos y la vulnerabilidad que devienen en cuestiones personales y que, como tales, pueden ser prevenidas y resistidas. El ejemplo que la autora utiliza para mostrar esta coincidencia es el tratamiento de la violación bajo la gubernamentalidad neoliberal: bajo este tipo de racionalidad que produce sujetos responsables de sí y de su autocuidado, el riesgo social se vuelve un asunto privado y la vulnerabilidad se despolitiza, por lo que victimización queda bajo la órbita de las características personales y no como consecuencia de un contexto social. Por lo tanto, en términos de prevención, la idea de agencia se vuelve preferible bajo las prácticas de gobierno neoliberal, ya que la victimización ocurre solo para aquellas personas que no asumen su autocuidado y los riesgos a los que se someten de manera individual.

Para profundizar en este tipo de razonamiento es necesario abordar de qué manera el neoliberalismo da lugar a nuevas configuraciones en cuanto a la sexualidad, los efectos que esto produce en los discursos sobre la victimización y, por consiguiente, en la vida de las mujeres. Para ello, primero es preciso realizar algunas consideraciones sobre el paradigma neoliberal y su modo de operar en la reestructuración de los distintos aspectos de nuestras vidas.

Gubernamentalidad y subjetivación neoliberal: consecuencias en el terreno de la sexualidad

El neoliberalismo se puede definir como un momento específico del desarrollo capitalista (Harvey, 2005), como despliegue de prácticas, saberes y tecnologías (Foucault, 2007), como una forma institucional (Campbell y Pedersen, 2001) y como un modelo ético-político con capacidad hegemónica (Plehwe et al., 2005). Estas distintas maneras de concebir este fenómeno no son mutuamente excluyentes, sino que se complementan entre sí y permiten aproximarse al neoliberalismo como un paradigma en el cual el mercado es el eje regulador de la sociedad y la desigualdad es una condición necesaria para el desarrollo económico (Morresi, 2013). A su vez, el neoliberalismo se sustenta en un complejo entramado teórico (Turner, 2011). En este sentido, el neoliberalismo es, también, una propuesta teórico-política con rasgos propios, que se nutre de distintas escuelas y aproximaciones filosóficas, las cuales ponen énfasis en diferentes temáticas.⁸

Más allá de los presupuestos económicos y filosóficos que conforman el corpus del paradigma neoliberal, me interesa, a propósito del presente trabajo, profundizar en los modos en que este opera, entendido como “un conjunto de prácticas estratégicas y corrientes diversas, que incluso con disensiones internas, configuran una mutación en el orden social capitalista” (Murillo, 2018, p. 393). Esta transformación, siguiendo a Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* (2007), implica una mutación en el arte de gobernar, lo que supone que, más allá de un conjunto de medidas económicas y de la defensa del mercado como institución reguladora de la sociedad, este despliega un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que producen una nueva racionalidad que impregna el tejido social. En este sentido, el neoliberalismo se entiende como una forma de *gubernamentalidad*, concepto al que Foucault se refiere en sentido amplio como formas, procedimientos, métodos y técnicas para direccionar el accionar y las conductas humanas (Foucault, 2007). La gubernamentalidad, entendida como conjunto de prácticas y tácticas de gobierno que se despliegan desde diversos dispositivos, “tiene como efectos la construcción y la autoconstitución de sujetos en base a normas e ideales” (Murillo, 2011, p. 91). En este sentido, como argumenta Susana Murillo, la particularidad de este concepto es que nos indica que el poder no solo se

⁸ Sergio Morresi (2008) advierte que el neoliberalismo como paradigma ético-político se compone de al menos cuatro ramas principales: la Escuela Austriaca, la Escuela de Chicago, la Escuela de Virginia y el libertarianismo. Para una lectura en profundidad de las propuestas teórico-políticas de estas vertientes, ver Morresi, Sergio. *La nueva derecha argentina. La democracia sin política*, 2008.

ejerce de forma vertical, sino que también se encuentra en los propios sujetos: estos se gobiernan a sí mismos por medio de prácticas “que remiten al propio deseo e ideales que nunca son ajenos a la propia cultura” (2011, p. 91). En el caso de la gubernamentalidad neoliberal como gobierno de las conductas humanas, esta busca extender la racionalidad del mercado a todas las esferas de la existencia social, lo que produce una forma de subjetividad particular basada en la extensión de una lógica de la empresa a todos los ámbitos de la vida (Dean, 2018). Gobernar, en sentido neoliberal, implica conducir las prácticas de sujetos en cuanto *homo economicus* (Foucault, 2007), que siguen los principios de la economía de mercado, como empresarios de sí mismos, que invierten en sus vidas según cálculos de costo-beneficio, se arriesgan y esperan la maximización de las ganancias.⁹

Lo innovador del neoliberalismo y de la gubernamentalidad que despliega, reside en que se trata de una forma de gobernar por medio del impulso a las libertades (Gago, 2014), haciendo foco en el *homo economicus* como objeto fundamental de las técnicas de gobierno, reestructurando las conductas de los sujetos en tanto individuos que siguen la racionalidad mercantil: la forma neoliberal de gubernamentalidad puede ser vista como un tipo particular de producción de subjetividad que se encarna en un sujeto empresario, estructurado por preferencias que se alejan de las que caracterizaban al sujeto producto de la sociedad disciplinaria o de la sociedad de la soberanía (Foucault, 2007); se trata de un *ethos* que pone en juego las tácticas de la vida cotidiana y las formas de relacionarse con otros, constituyendo una subjetividad que busca constantemente la optimización de recursos, la libre competencia y la persecución del beneficio y el interés propio; en pocas palabras, “*the neoliberal subject is understood as an atomic individual whose natural self interest and tendency to compete for economic rewards must be fostered and enhanced* [El sujeto neoliberal se entiende como un individuo atomizado, cuyo interés propio natural y tendencia a competir por recompensas económicas deben fomentarse y potenciarse]” (Oksala, 2011, p. 108). Como sostiene Foucault, el sujeto producto de la gubernamentalidad neoliberal se diferencia del *homo economicus* del liberalismo clásico, ya que este no sigue la

⁹ La gubernamentalidad neoliberal se ejerce a través de técnicas que dan lugar a una subjetivación neoliberal; los sujetos se comportan siguiendo la racionalidad económica y solo son gobernables en cuanto *homo economicus*. Esto no equivale a concebir que todos los comportamientos humanos se traduzcan en comportamientos económicos. Al respecto, Foucault argumenta que la concepción del sujeto como *homo economicus* no es totalmente así; significa que “la grilla de inteligibilidad que va a proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es esa,” lo que no implica “que todo individuo, todo sujeto, será un hombre económico” (Foucault, 2007, p. 292). Por lo tanto, la gubernamentalidad neoliberal se desenvuelve como gobierno de sujetos empresarios de sí mismos, desplegando técnicas que conducen al accionar económico.

lógica del intercambio sino que se convierte en “empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (2007, p. 264). Desde esta perspectiva, los principios de maximización de utilidades y de valorización del capital se instalan como parte de una moral de nuevo tipo por la cual los individuos se autorrigen. Esta nueva racionalidad coloca al individuo como único responsable de su destino, tanto desde el punto de vista de los éxitos como de los fracasos. De esta manera, la autorrealización y autovalorización personal se convierten en imperativos de vida, lo que supone que cada individuo tiene la capacidad de valorizar su capital humano con el objetivo de autosuperarse (Laval y Dardot, 2013).

El neoliberalismo trae consigo cambios radicales en los modos de ejercicio del poder (Sacchi, 2017), en las relaciones y valores sociales (Fair, 2012) y esto se ve reflejado no solo en cómo interpretamos el mundo (Harvey, 2005), sino en las más diversas esferas de la vida cotidiana, incluso en la sexualidad. Esta manera de entender al neoliberalismo brinda la posibilidad de pensar cómo se resignifican la sexualidad, el goce y el placer sexual femenino bajo este contexto; como sostiene Verónica Gago, es necesario entender al paradigma neoliberal como una racionalidad, en la que se pone en juego las subjetividades y los modos de hacer, sentir e interpretar, “que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social” (2015, p. 22). Bajo este criterio, el placer y las formas de sexualidad, como otras áreas de la vida, se ven trastocados por nuevos discursos; la sexualidad está atravesada por la política, con sus desigualdades y formas de subordinación, pero hay períodos determinados en que se politiza aún más, lo que da lugar a la renegociación de sus términos y el restablecimiento de nuevos parámetros y contenidos. En palabras de Rubin:

El reino de la sexualidad posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específica. Al igual que ocurre con otros aspectos de la conducta humana, las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana. Están, por lo tanto, imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados como los inconscientes. En este sentido, el sexo es siempre político, pero hay periodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales períodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho, renegociado. (Rubin, 1984, p. 114).

Las transformaciones que la gubernamentalidad neoliberal produce, por un lado, abren nuevas negociaciones en la estratificación de las prácticas sexuales,

lo que posibilita que se amplíen los márgenes de lo que será aceptado en muchos casos, dejando por fuera otras experiencias que serán perseguidas. Por otro lado, la subjetivación neoliberal trae aparejada la resignificación de los discursos que intervienen en este campo dando como resultado al menos dos cuestiones que me interesan analizar: en primer lugar, en la medida en que surgen nuevas representaciones de las mujeres en cuanto sujetos responsables de sí mismas y de su autocuidado, como agentes con capacidad de elegir y actuar según su propio interés, esto puede llevar, en algunos casos, a coincidir con lo que Stringer (2014) denomina “teoría neoliberal de la víctima” y, por consiguiente, a la valoración negativa de la identidad de la víctima. En este nivel, se favorece la categoría de agencia en contraposición a la de víctima, lo que termina homogeneizando a las mujeres bajo una misma característica (mujer/agente) y abonando a los discursos antivíctima de ciertos sectores que culpabilizan a las mujeres que resulten víctimas de situaciones de las cuales son responsables por su autocuidado, y por lo tanto podrían evitar. En segundo lugar, esto implica una despolitización del ámbito sexual, ocultando los peligros que la subordinación patriarcal y el mismo orden neoliberal supone para las mujeres en este terreno. En este nivel, entra en juego la noción de vulnerabilidad, entendida como un efecto de la precariedad de la existencia humana (Butler, 2006; Lorey, 2015) ya que, la gubernamentalidad neoliberal es efectiva en la medida en que gobierna a través de lo precario como modo de subjetivación; en este sentido, hablar de la agencia y el empoderamiento de las mujeres sin tener en cuenta a la precariedad como modo de existencia de las vidas humanas, puede tener consecuencias para los cuerpos que no logran auto protegerse —entendiendo que la protección recae en los individuos— y resulten víctimas de la precarización gubernamental (Lorey, 2015).

Como desarrollo en el apartado siguiente, en el marco de la hegemonía neoliberal, los términos en los que se renegocian los contenidos de estas ideas (placer sexual, sexualidad) están signados por la producción de un tipo particular de subjetividad. La razón neoliberal produce una subjetividad que propone el reparto de todo esfuerzo y actividad humana en términos empresariales (Brown, 2015). La gubernamentalidad neoliberal transforma la lógica mediante la cual operan las instituciones como escuelas, lugares de trabajo, agencias de salud y bienestar, al tiempo que crea una nueva forma de identidad, que alienta a las personas a verse a sí mismas como sujetos individualizados y activos, responsables de mejorar su propio bienestar (Larner, 2000). La subjetividad neoliberal se refleja en la construcción de un individuo que actuará como empresario de sí, bajo la racionalidad económica, en todos los ámbitos de su vida. Este proceso de subjetivación atomiza a

las personas, quienes son consideradas libres y totalmente responsables de sí mismas para desenvolverse mediante el cálculo de costo-beneficio en búsqueda del cumplimiento del interés propio (Oksala, 2011); aquellas personas que no resulten exitosas solo pueden culparse a sí mismas. En este sentido, la desigualdad que las políticas neoliberales producen va acompañada de discursos que favorecen la despolitización, que patologizan los reclamos en contra de esta situación y responsabilizan psicológica e individualmente a las personas por convertirse en víctimas del sistema, lo que esconde la realidad social y política (Stringer, 2014).

Reconfiguraciones de la sexualidad: nuevas normalizaciones y discurso antivíctima

Bajo la gubernamentalidad neoliberal, las demandas con respecto a la sexualidad y al placer sexual se ven atravesadas por prácticas y discursos que responsabilizan a los individuos por su bienestar —como empresarios de sí— y que exacerbaban la racionalidad de cálculo costo-beneficio. En este escenario de individualización extrema y de exhortación al autocuidado, la sexualidad se vuelve una empresa personalísima y en la cual somos responsable de nuestros deseos y de las condiciones de posibilidad de estos, ya que la igualdad formal ante la ley garantiza la libre competencia y, por lo tanto, cada persona puede elegir libremente entre las opciones disponibles (Oksala, 2011).

La estratificación de las prácticas sexuales en este contexto puede verse reconfigurada por la aparición de nuevas normalizaciones, considerando que los límites de lo socialmente aceptado se encuentren agrandados; esto se debe no solo a los avances en materia de derechos que las luchas de los movimientos LGBTIQ+ y feministas lograron (Pecheny y de la Dehesa, 2014; Sabsay, 2018); sino también a las condiciones que el sistema democrático y el capitalismo neoliberal conceden (Epps, 2018). En esta línea, Brad Epps sugiere que la sexualidad y el deseo disidente se encuentran en crisis, producto del orden actual que los afirma y regula, y que “el éxito de proyectos de reivindicación civil en un creciente número de países de ambos hemisferios ha generado una ‘homonormatividad’ cuyos valores principales son la monogamia, el matrimonio y la familia así como la competencia económica, el bienestar individual y la belleza física” (2018, p. 143).

Al respecto, Nancy Fraser (2013) plantea que, con el cambio de etapa de un capitalismo organizado por el Estado a un capitalismo neoliberal, se produce una ampliación de las bases del feminismo, pero también se producen resignificaciones del mismo; es decir que, para esta

autora, ciertas reivindicaciones emancipadoras de la etapa anterior adoptan nuevos significados. La filósofa reconoce la apertura de la agenda que se produjo mediante lo que denomina feminismo cultural o de la identidad; sin embargo, entiende que es necesario alertar acerca de la peligrosa relación que se estableció entre el discurso feminista y el capitalismo neoliberal, al apropiarse y resignificar ideas de este movimiento. Tanto Epps como Fraser sugieren que el neoliberalismo generó nuevas condiciones de aceptación de las demandas del feminismo y de los colectivos LGTBIQ+, lo que permitió no solo el avance en materia de derechos y las políticas de reconocimiento, sino también la resignificación de los reclamos y de los contenidos de la sexualidad.

Estas reflexiones no sugieren que los actos sexuales y las sexualidades disidentes se hayan vuelto hegemónicas y ya no sean fuertemente reprimidas. Sin embargo, los contenidos de la estratificación sexual son renegociados en términos de nuevos valores y de intentos normalizadores, que coinciden con la racionalidad neoliberal o al menos no se interponen a las lógicas que ésta produce. A modo de ejemplo, en varias democracias contemporáneas, las personas del mismo sexo pueden acceder al derecho a conformar una familia y contraer matrimonio. Lo paradójico de este tipo de políticas de reconocimiento es que la sexualidad y las prácticas sexuales de estos individuos pasan a segundo plano en cuanto se ajustan a la normalización neoliberal, lo que no sucede en todos los casos y depende del desarrollo del neoliberalismo local. Según sostienen Pecheny et al.:

The very language of human rights generates this tension: while speaking in terms of rights allows for these struggles to be heard and incorporated in, for example, the legislative agenda, doing so also implies boxing them inside the institutional frameworks of (neo)liberal democracies, as well as placing now recognized subjects of rights, including sexually diverse people who were excluded in the past, under new mechanisms that regulate their relationships and practices [El lenguaje mismo de los derechos humanos genera esta tensión: si bien hablar en términos de derechos permite que estas luchas se escuchen e incorporen, por ejemplo, en la agenda legislativa, hacerlo también implica encerrarlas dentro de los marcos institucionales de las democracias (neo)liberales, además de colocar sujetos de derechos ahora reconocidos, incluidas las personas sexualmente diversas que fueron excluidas en el pasado, bajo nuevos mecanismos que regulan sus relaciones y prácticas]. (2019, p. 5).

La tolerancia con respecto a las sexualidades LGTBIQ+ en el auge neoliberal, también tendrá un mayor grado de apertura dependiendo de los niveles socioeconómicos de las personas, su inserción en el ámbito laboral, así como

la actitud que muestran hacia las instituciones tradicionales de la sexualidad. Es decir que ciertos comportamientos sexuales gozarán de un mayor grado de aceptación en cuanto a que las personas posean un alto grado educativo, económico y social, así como una pareja estable y una buena apariencia física, lo que Epps denomina “los fráxitos de la disidencia sexual,” refiriéndose a la nueva *homonormatividad* (2018, p. 144).¹⁰ De esta manera, los actos sexuales y deseos serán más admisibles en cuanto se ajusten a las necesidades del mercado y a las características que la subjetividad neoliberal reproduce. No obstante, las represiones y persecuciones a las que se enfrentarán en el desarrollo de la sexualidad dependerá, como he mencionado, de la fuerza de los valores morales y tradicionales en cada contexto neoliberal particular.

En lo que refiere a las renegociaciones de la sexualidad, el goce y el placer sexual femenino en particular, se ponen en juego otros factores, entre los que se encuentran los riesgos que las características propias de la subjetivación neoliberal femenina producen y que los discursos en contra de la victimización incrementan. La idea de *emprender* —en cuanto a explorar, arriesgar y diversificar— en el campo de las experiencias sexuales no significa un descenso en la estratificación de prácticas sexuales ya que, como sugiere Johanna Oksala, “*it is irrelevant how women speak, dress or make love as long as they are pursuing their own interests* [es irrelevante cómo las mujeres hablan, visten o hacen el amor mientras persigan sus propios intereses]” (2011, p. 113). *A priori*, el hecho de maximizar los beneficios en relación a la actividad sexual se ajusta sin resistencias a este tipo de racionalidad, teniendo en cuenta que los esfuerzos deben estar destinados a satisfacer los deseos e intereses personales e individuales, lo que se afirma en la libre elección de cada mujer.¹¹ Esta reformulación que la racionalidad neoliberal posibilita, admite que las mujeres amplíen sus horizontes en el terreno sexual. A pesar de ello, la aceptación o represión de la sexualidad en este caso también estará condicionada a los valores hegemónicos de cada sociedad y al desarrollo local del neoliberalismo.

10 El neologismo fráxito indica la síntesis entre fracaso y éxito; Brad Epps (2018) pretende mostrar con este término las dos caras de un problema que, según su punto de vista, atraviesa a la teoría y práctica queer. Para el autor, el éxito y la mayor aceptación que estas identidades y prácticas alcanzaron en la actualidad implican, paralelamente, una pérdida de su capacidad crítica y, por lo tanto, un fracaso en su tarea deconstructiva, hasta el punto de normalizarse como identidad en lugar de desestabilizar cualquier intento de rigidez.

11 La subjetivación neoliberal femenina se traduce en lo que Rosalind Gill (2007) describe como la figura del “ciudadano consumidor postfeminista”: una mujer empoderada y activa, capaz de elegir utilizar la belleza para sentirse bien y segura de sí misma. En este sentido, Gill argumenta que ciertas prácticas que generan resistencias por distintos sectores del feminismo, se presentan como el resultado de una deliberación activa y bien informada.

Sin embargo, si bien las reconfiguraciones relativas a la sexualidad de las mujeres parecen indicar un cambio positivo en términos de una ampliación y aceptación de sus intereses, el abanico de opciones que las mujeres poseen a su alcance está mediado por relaciones de poder desigual y por construcciones que no escapan a formas y técnicas de disciplinamiento de los cuerpos femeninos (Oksala, 2011). A su vez, la producción de una subjetivación neoliberal de mujeres responsables de sí mismas y de su propio bienestar y cuidado personal, aumenta el peligro —en términos de Vance (1989)— en cuanto suponen la responsabilidad personal y la activación de un discurso antivictimización que deja desprotegidas a las mujeres que “fracasan” en este terreno. Esto se debe a que la experiencia sexual de las mujeres se encuentra atravesada por una tensión entre el placer y situaciones de violencia y subordinación; bajo la gubernamentalidad neoliberal, el imperativo de responsabilidad de cada mujer con respecto a sus prácticas sexuales individuales puede invisibilizar un sistema sexo-género violento que entraña potenciales peligros para las mujeres; el autocuidado y la responsabilidad personal son valores que se encuentran en el discurso de la teoría neoliberal de la víctima, que culpabiliza a las personas que se identifican como víctimas de un contexto de poder desigual, en cuanto ellas son las responsables de su autoresguardo. Rebecca Stringer (2014) señala que:

Neoliberal victim theory is characterized first and foremost by a victimblaming conception of victimization as subjective and psychological rather than social and political. According to this conception, victimization does not so much happen ‘to’ someone as arise from the self— through the having of a ‘victim personality’, through the making of bad choices, through inadequate practice of personal vigilance and risk management, through the failure to practise the rigorous discipline of positive thinking [...]. This way of knowing victimization transforms social vulnerability into personal responsibility, erasing the social foundations of suffering in order to mask rising inequality, and making it seem logical to regard victims of poverty, inequality, discrimination and violence as the authors of their own suffering [La teoría neoliberal de la víctima se caracteriza ante todo por una concepción de la victimización que culpa a la víctima subjetiva y psicológicamente más que social y políticamente. De acuerdo con esta concepción, la victimización no sucede tanto ‘a’ alguien, sino que surge de uno mismo: a través de tener una ‘personalidad de víctima’, a través de la toma de malas decisiones, a través de la práctica inadecuada de vigilancia personal y gestión de riesgos, a través del no practicar la rigurosa disciplina del pensamiento positivo [...]. Esta forma de conocer la victimización transforma la vulnerabilidad

social en responsabilidad personal, borrando los cimientos sociales del sufrimiento para enmascarar la creciente desigualdad y haciendo que sea lógico considerar a las víctimas de la pobreza, la desigualdad, la discriminación y la violencia como los autores de su propio sufrimiento]. (2014, p. 9).

Los reclamos antivictimización que algunos sectores del feminismo movilizan, rechazan el término *víctima* y lo reemplazan por el de *agencia*, sugiriendo que el primer concepto deja a las mujeres como sujetos pasivos e impotentes, mientras el segundo las empodera y pondera su capacidad de acción y elección. Estas apreciaciones tienen puntos en común con la teoría neoliberal de la víctima, lo que genera efectos sobre los discursos feministas y sobre los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, rechazar la categoría de víctima bajo el ordenamiento neoliberal, no implica el cese de la victimización; por el contrario, desvaloriza los reclamos en esta clave, acusándolos de fraudulentos y culpabiliza a las mujeres por elegir esta identidad. En consecuencia, la victimización es vista como una actitud personal de resentimiento en lugar de una situación referida a relaciones de poder y fuerzas sociales que intervienen en las vidas de las mujeres (Stringer, 2014).

El supuesto de la responsabilidad individual en el terreno sexual de las mujeres deja desprotegidas a aquellas que no pueden elegir rechazar ser víctimas, entendiéndose que la victimización no es una cuestión de elección, sino que se relaciona estrechamente con una situación de vulnerabilidad propia de la existencia humana y de las relaciones de poder desigual en las que muchas mujeres nos desenvolvemos. En este sentido, las denuncias que las mujeres puedan formular por peligros y vulneración de sus derechos en el terreno sexual, serán consideradas cuestiones individuales y serán desacreditadas como falsas víctimas por este tipo de discursos que las culpan por sus elecciones personales. Además, el rechazo o abandono del término víctima por parte de algunos sectores feministas no disminuye las situaciones de riesgo ni los discursos victimizantes; por el contrario, bajo este tipo de subjetividad, se deslegitima a las mujeres que reclaman esta posición y demandan protección. Por otra parte, al intercambiar esta categoría por la de agencia, se corre el riesgo de igualar a todas las mujeres bajo una imagen común de mujer —empoderada, con capacidad de elección y acción— desacreditando o desarticulando los reclamos de aquellas que no están en condiciones de alcanzar el éxito según las características que la subjetividad neoliberal supone. Asimismo, la vulnerabilidad como aspecto de la precarización de la vida, se lee en términos individuales, ya que la protección frente a la inseguridad y los riesgos recaen ahora sobre el sujeto (Lorey, 2015). Este sujeto neoliberal,

es agente de su propia protección, por lo que debe asumir los riesgos que desempeñarse como empresario de sí le implique, en todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, como sostiene Judith Butler (2006), la vulnerabilidad es inherente a la condición humana por más que distribuya de manera diferencial y, por lo tanto, ningún sujeto se encuentra exento de *ser* vulnerable:

Todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados. (2006, p. 55).

Butler nos habla de una vulnerabilidad que es compartida; en estos términos, somos vulnerables en la medida en que necesitamos de otros, lo que nos hace interdependientes. Esto puede profundizarse, en algunos casos, por las circunstancias y contextos sociales particulares. Bajo esta lectura la vulnerabilidad es entendida como una cuestión colectiva y no como una situación individual; en este aspecto, el ideal de mujer en tanto individuo omnipotente, responsable de sí misma y de su propio bienestar, autosuficiente, empoderada y agente de su protección, cumple una función totalizadora que niega que algunas mujeres no puedan asumir los riesgos de la vulnerabilidad y, por lo tanto, que la victimización sea una característica personal.

Dentro de las discusiones feministas acerca de la victimización, hay algunas tendencias que afirman que la utilización del lenguaje de la víctima se utiliza para la implementación de políticas de control y de persecución a poblaciones vulnerables, desconociendo la agencia de estos grupos para aplicar políticas de protección (Sabsay, 2018; Pecheny et al., 2019). Sin embargo, tratándose de un contexto en el cual los discursos de responsabilidad personal y de autocuidado —que se desprenden de la idea de sujeto como empresario de sí— pueden significar la desprotección y la invisibilización de situaciones de incremento de la vulnerabilidad de algunos grupos, el rechazo o negación de la categoría de víctima no trae beneficios ni empodera a las mujeres en sus prácticas sexuales. Este tipo de posicionamiento intenta escapar de las visiones victimizantes, procurando reclamar para las mujeres el placer sexual y el derecho a gozar de la sexualidad, lo que muchas de las teorizaciones y las demandas feministas alrededor de la sexualidad femenina buscan conseguir. A pesar de ello, colocar el foco en el accionar y en el empoderamiento de las mujeres, así como en el rechazo de la posición de víctima como una elección libre, queda en la órbita discursiva de la racionalidad neoliberal y

en la subjetivación que produce.¹² En relación a esta forma de interpelar a las mujeres, Mary Talbot (2005) llama la atención de la apropiación y utilización de consignas feministas antivíctima para la venta de armas en Estados Unidos, en nombre del autocuidado, la independencia y la libertad de elección. Este recurso es un ejemplo de las resignificaciones que tienen lugar bajo la racionalidad neoliberal; la idea que subyace bajo el eslogan “*Refuse to be a Victim*” [Rechazar ser una víctima], es que el cuidado y la seguridad ante peligros es responsabilidad de cada mujer, y que el hecho de ser una víctima o sufrir una vulneración de derechos es una cuestión personal. Estas nociones en el plano de la sexualidad se ven exacerbadas: no solo conllevan peligros y esconden subordinación en nombre del placer sexual; tampoco empodera a las mujeres que no pueden elegir rechazar ser víctimas de prácticas violentas, razón por la cual reclaman espacios y políticas de cuidado y contención. En este sentido, reconocer la vulnerabilidad y la posibilidad de ser víctimas de situaciones de subordinación y violencia, no quiere decir que las mujeres no tengamos capacidad de agencia para elegir y exigir explorar el terreno sexual; bajo la gubernamentalidad neoliberal y las formas de precariedad en las que se asienta, los discursos antivíctima no empoderan ni escapan de la vulnerabilidad, que como sostiene Butler, es una característica de los cuerpos humanos. Por el contrario, el rechazo y la valoración negativa de aquellas que se identifican con la figura de víctima, desprotegen a aquellas mujeres que no son exitosas en el imperativo moral neoliberal de individuo como empresario de sí, responsable de su cuidado y de su destino.

Consideraciones finales

La sexualidad de las mujeres como tema de reflexión teórica y política continúa siendo objeto de controversias dentro del feminismo. Las concepciones que enfatizan el peligro sexual victimizan a las mujeres, dejándolas como meros objetos sexuales para el disfrute masculino. Por el contrario, las posturas que apunta al sexo y a la sexualidad como construcciones definidas por contextos históricos y sociales se encuentran más cercanas a enfoques que se detienen en el placer y en las prácticas que escapan a los actos sexuales hegemónicos.

Sin dejar de lado estos debates, a lo largo de este trabajo la reflexión giró en torno a las reconfiguraciones que tienen lugar en el marco de la gobernanza

12 Rosalind Gill afirma que uno de los problemas del enfoque en las elecciones autónomas es que sigue siendo cómplice, más que crítico, de los discursos neoliberales, que ven a los individuos como actores empresariales racionales, calculadores y autorreguladores. El sujeto neoliberal debe asumir la plena responsabilidad de su biografía vital, sin importar cuán severas sean las restricciones sobre su acción (Gill, 2007).

neoliberal, dando cuenta de la influencia que tienen los valores sociales en la construcción y en la aceptación de los parámetros y los contenidos de la sexualidad. En estos términos, la gubernamentalidad neoliberal y su particular producción de subjetividad, habilitan nuevas maneras de concebir la sexualidad, y a su vez, resignifican las prácticas que serán aceptadas, ampliando los márgenes de las prácticas sexuales y de los contenidos socialmente permitidos. Por lo tanto, hay sexualidades que se tornan más tolerables en el contexto neoliberal, lo que trae a nuevas normalizaciones. En este sentido, tanto el reconocimiento de derechos de los colectivos LGBTIQ+, como la asimilación de los reclamos de los feminismos, sumados a las condiciones que las democracias liberales contemporáneas posibilitan, han colaborado con la regulación y normalización de sexualidades que han sido perseguidas y reprimidas por instituciones y valores culturales hegemónicos.

Estos cambios y reconfiguraciones, que Boltanski y Chiapello (2002) adjudican al *nuevo espíritu del capitalismo*, están relacionados estrechamente con los procesos de subjetivación neoliberal y con los valores que este tipo de racionalidad impregna en la sociedad y, en particular, en cada una de las personas que integran la maquinaria social, transformando el sentido común y las formas de interpretar y experimentar todos los ámbitos de nuestras vidas. La sexualidad, como arista de la experiencia humana no queda fuera del alcance de estas nuevas valoraciones, por lo que se resignifican sus contenidos, siendo la responsabilidad personal y el autocuidado, los principios rectores del desenvolvimiento sexual. Como desarrollé en este texto, las consignas en torno al derecho al goce sexual femenino se encuentran vinculadas a discursos que se apoyan en la responsabilidad individual y en la racionalidad económica del cálculo costo-beneficio. Estas características de la subjetividad neoliberal movilizan prácticas y saberes que responsabilizan a las mujeres de sus deseos en un marco que supone la igualdad de oportunidades y condiciones para conseguirlos. Este razonamiento tiene consecuencias para las mujeres, en cuanto a que la experiencia de cada una de ellas es única y depende de la conjugación de distintos factores como su condición de clase, su religión, el color de su piel, su orientación sexual y sus capacidades físicas.

En el contexto de estas reconfiguraciones se insertan el discurso antivictimización, que algunos grupos feministas promueven tanto a nivel teórico como político. En relación a la sexualidad, este rechazo a la figura de la víctima y el reemplazo de esta por la idea de agencia, puede producir la invisibilización y el descarte de ciertas situaciones de vulnerabilidad que muchas mujeres experimentan en sus prácticas sexuales. De acuerdo a lo expuesto en el último apartado de este artículo, bajo la gubernamentalidad

neoliberal, se resignifican estas nociones por una racionalidad que suscita a las mujeres a comportarse como agentes responsables de su propio cuidado y como empresarias de sí, remarcando que se desenvuelven en un sistema que garantiza la libre competencia y en el cual se encuentran sin impedimentos de realizar lo que deseen, en cualquier plano de sus vidas. Estas valoraciones y nuevos contenidos se traducen en el plano sexual en posturas que realzan la capacidad de agencia de las mujeres, dejándolas desprotegidas ante los posibles peligros que puedan atravesar, teniendo en cuenta que el ámbito de la sexualidad no escapa a las lógicas de poder desigual y, que en cuanto humanas, la vulnerabilidad es inevitable. El problema que trae aparejado el ideal de sujeto neoliberal femenino emprendedor y responsable de su seguridad y cuidado es la idea de que todas las mujeres pueden elegir rechazar ser víctimas, lo que, en el plano de la sexualidad —tensionado por lógicas de placer y peligro— resulta en la desprotección que se oculta tras la hipervaloración de la libre elección.

Por lo tanto, los reclamos que se formulen desde la figura de víctimas estarán deslegitimados no solo por la teoría neoliberal de la víctima, sino también por el rechazo de sectores feministas que descreen de este lenguaje victimológico. En consecuencia, la resignificación y el rechazo del término víctima en el plano sexual no acaba con las situaciones que victimizan a las mujeres; lejos de una situación ideal de igualdad de oportunidades, bajo este tipo de subjetividad, se posiciona a las mujeres como agentes capaces de elegir libremente, sin constreñimientos como común denominador de la actividad femenina, lo que termina por despolitizar y desacreditar las demandas que se planteen enmarcadas en la identidad de víctima, de aquellas mujeres que no se encuentren en condiciones de alcanzar el éxito sexual según las características que la subjetividad neoliberal supone.

Las discusiones feministas alrededor de la victimización no se han agotado; algunas tendencias alegan que continuar utilizando la figura de víctima acarrea políticas de control que desconocen la capacidad de agencia de grupos identificados y catalogados como vulnerables. En cuanto a lo que a la sexualidad respecta, estas políticas —en el marco de discursos de libre elección y cuidado personal— pueden generar consecuencias negativas para las mujeres que no se encuentran en una posición de rechazar ser víctimas. Frente a la desprotección y vulneración de derechos a las que se encuentran sometidas muchas mujeres, rechazar la categoría de víctima no se traduce en el empoderamiento de las mujeres en el ámbito de sus prácticas sexuales. Si bien estos posicionamientos buscan trascender las visiones victimizantes, procurando recuperar para las mujeres el derecho al placer sexual, los deseos y el goce de sus cuerpos, las posturas antivíctimas que hacen hincapié en la libre elección y capacidad, no

logran diferenciarse de los dispositivos discursivos de la racionalidad neoliberal y el modelo de subjetivación que estas prácticas generan.

Siguiendo este planteo, y en vistas de futuras aproximaciones y reflexiones sobre esta temática, cabe preguntarse si existe alguna forma de trascender el binomio agencia/víctima, sin perder de vista la vulnerabilidad —o la distribución de esta condición— de muchas mujeres en el campo de la sexualidad, y sin negar la posibilidad de acción, libre de violencia y subordinación en un terreno signado por el placer y el peligro. Por otro lado, cabe pensar otras lógicas de cuidados y de protección que no caigan en el gobierno de la inseguridad y en la precariedad gubernamental propia de las sociedades neoliberales contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo* (Alberto Riesco Sanz, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo, Trads.). Madrid, MD: Akal.
- Brown, Josefina (2008). Los derechos (no)reproductivos en Argentina: encrucijadas teóricas y políticas. *Cadernos Pagu* (30), 269-300.
- Brown, Wendy (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution* [El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Zone.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* [F. Rodríguez, Trad.] Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Campbell, Jonh L. y Pedersen, Ove K. (Eds.). (2001). *The rise of neoliberalism and institutional analysis* [El auge del neoliberalismo y el análisis institucional]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color [Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color]. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Dean, Micheal (2018). Foucault and the neoliberalism controversy [Foucault y la controversia del neoliberalismo]. En D. Cahill, M. Cooper & M. Konings (Eds.), *The Sage Handbook of Neoliberalism* (pp. 40-53). Londres, Reino Unido: SAGE.

- Epps, Brad (2018). Los 'fráxitos' de la disidencia sexual en la época de la globalización neoliberal: sexualidades minoritarias en las culturas-literaturas de España y Latinoamérica a fines del siglo xx. *Revista Mora*, (24), 143-152. <https://doi.org/10.34096/mora.n24.6310>
- Fair, Hernan (2012). El sistema global neoliberal. *Polis*, 7(21), 229-263.
- Foucault, Michel (1978). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber* (U. Guíñazú, Trad.). Madrid, MD: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy (2013). *Fortunes of feminism: From state managed capitalism to neoliberal crisis* [Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal]. Londres, Reino Unido: Verso.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Gill, Rosalind C. (2007). Critical respect: The difficulties and dilemmas of agency and 'choice' for feminism: A reply to Duits and van Zoonen [Las dificultades y dilemas de la agencia y la "elección" para el feminismo: una respuesta a Duits y van Zoonen]. *European Journal of Women's Studies*, 14(1), 69-80.
- Harvey, David (2005). *A brief history of neoliberalism* [Breve historia del neoliberalismo]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (E. Portela, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Larner, Wendy (2000). Neoliberalism: Policy, ideology, governmentality [Neoliberalismo: política, ideología y gubernamentalidad]. *Studies in Political Economy*, (63), 5-25.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo* (A. Díez, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Lorey, Isabell (2015). *State of insecurity: Government of the precarious* [Estado de inseguridad: Gobernar la precariedad]. Londres, Reino Unido: Verso.
- MacKinnon, Catherine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado* (E. Martín, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.

- Millett, Kate (1995). *Política sexual* (A. M. Bravo, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Morresi, Sergio Daniel (2008). *La nueva derecha argentina: la democracia sin política*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.
- Morresi, Sergio Daniel (2013). A política sem conflito e a visão do neoliberalismo [La política sin conflicto y la visión del neoliberalismo]. En E. Ostrensky y P. Tierno (Eds.), *Teoría, Discurso e Ação Política* (pp. 75-93). São Paulo, Brasil: Alameda.
- Murillo, Susana (2011). Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal. *Revista de la Carrera de Sociología*, (1), 91-108.
- Murillo, Susana (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Revista de la Carrera de Sociología*, 8(8), 392-426.
- Oksala, Johanna (2011). The neoliberal subject of feminism [El sujeto neoliberal del feminismo]. *Journal of the British Society for Phenomenology*, (42), 104-120. DOI: 10.1080/00071773.2011.11006733.
- Osborne, Raquel (1995). Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista. *Papers. Revista De Sociología*, (45), 25-31. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v45n0.1756>
- Pecheny, Mario; Zaidan, Luca y Lucaccini, Mirna (2019). Sexual activism and ‘actually existing eroticism’: The politics of victimization and ‘lynching’ in Argentina [Activismo sexual y ‘erotismo realmente existente’: la política de victimización y ‘linchamiento’ en Argentina]. *International Sociology*, 34(4), 455-470. DOI: <https://doi.org/10.1177/0268580919854297>
- Pecheny, Mario y de la Dehesa, Rafael (2014). Sexuality and politics in Latin America: An outline for discussion [Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión]. En S. Correa, R. Parker y R. de la Dehesa (Eds.), *Sexuality and Politics: Regional Dialogues from the Global South* (96-135). Río de Janeiro, Brasil: Sexuality Policy Watch, Brazilian Interdisciplinary AIDS Association (ABIA).
- Plehwe, Dieter; Walpen, Bernhard y Neunhöffer, Gisela (Eds.). (2005). *Neoliberal hegemony: A global critique* [Hegemonía neoliberal: Una crítica global] (Vol. 18). Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: ‘notas para una teoría radical de la sexualidad’. En Carole Vance (Ed.), *Placer y peligro:*

- explorando la sexualidad femenina* (J. Velasco y M. Á. Toda, Trads.; pp. 113-190). Madrid, MD: Talasa.
- Sabsay, Leticia (2018). Imaginarios sexuales de la libertad: performatividad, cuerpos y fronteras. *Debate Feminista*, 28(55), 1-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/cieg.01889478p.2018.55.01>
- Sacchi, Emiliano (2017). Neoliberalismo, gubernamentalidad y mnemotécnicas de la crueldad. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, (5), 47-63.
- Stringer, Rebecca (2013). Vulnerability after wounding: Feminism, rape law and the differend [Vulnerabilidad después de heridas: feminismo, ley de violación y la diferenciación]. *SubStance*, 42(3), 148-168.
- Stringer, Rebecca (2014). *Knowing victims. Feminism, agency and victim politics in neoliberal times* [Conociendo a las víctimas. Feminismo, agencia y política de víctimas en tiempos neoliberales]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Talbot, Mary (2005). Choosing to refuse to be a victim: 'power feminism' and the intertextuality of victimhood and choice [Elegir rechazar se una víctima: 'feminismo del poder' y la intertextualidad de la victimización y la elección]. En M. Lazer (Ed.), *Feminist critical discourse* (pp. 167-180). Londres, Reino Unido: Palgrave.
- Turner, Rachel. (2011). *Neoliberal Ideology: History, Concepts and Policies* [Ideología neoliberal: historia, conceptos y políticas]. Edimburgo, Reino Unido: Edimburgo University.
- Vance, Carole (Comp.). (1989). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (J. Velasco y M. Á. Toda, Trad.). Madrid, MD: Talasa.

¿Está reventando el capitalismo neoliberal la liberación de las mujeres?

Is Neoliberal Capitalism Bursting the Liberation of Women?

Sonia Reverter Bañón
Universitat Jaume I, España

RESUMEN Con la pregunta del título, que rememora una cuestión que ya Valcárcel se preguntó en 1991, en este artículo reflexiono sobre la necesidad de recuperar la lucha del feminismo como lucha política. Para ello, argumento que no se puede entender el feminismo (los feminismos) sin el objetivo de intentar transformar las sociedades, sin la aspiración a la emancipación. Por ello, será urgente poder contestar y resistir a la tarea de despoliticización que el sistema capitalista neoliberal está administrando, hasta intentar convertir el feminismo en una mercancía más. Propongo recuperar el sujeto colectivo del feminismo, por encima de la función ontológica y epistemológica constante que la política neoliberal aplica, como única forma de poder aspirar a esa liberación y emancipación que las feministas anhelamos.

PALABRAS CLAVE Política feminista; emancipación; políticas feministas identitarias; feminismo materialista; redistribución; resistencia feminista; sujeto colectivo.

ABSTRACT *With the question of the title of this paper, which recalls an issue that Valcárcel already asked herself in 1991, I reflect on the need to recover the struggle of feminism as a political struggle. To this end, I argue that feminism (feminisms) cannot be understood without the objective of trying to transform societies, without the aspiration to emancipation. Therefore, it will be urgent to be able to answer and resist the task of depoliticization that the neoliberal capitalist system administers until it tries to convert feminism into another commodity. I propose to recover the collective subject of feminism, above the constant ontological and epistemological function that neoliberal politics applies, as the only way to aspire to that liberation and emancipation that we feminists long for.*

KEY WORDS *Feminist politics; Emancipation; Feminist identity politics; Materialist feminism; Redistribution; Feminist resistance; Collective subject.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	29/11/2019
APROBADO <i>APPROVED</i>	19/3/2020
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Sonia Reverter Bañón, Departamento de Filosofía y Sociología, Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género Purificación Escibano, Universitat Jaume I, España.

Correo electrónico: reverter@uji.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9738-421X>

En 1991, uno de los libros que va a marcar la reflexión política feminista en el contexto de lengua castellana, *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, su autora, la filósofa española Amelia Valcárcel, se pregunta: “¿Sería el capitalismo incapaz de asumir sin reventar la liberación de las mujeres?” (1991, p. 46). En este artículo intento responder a esta pregunta, como una de las cuestiones más urgentes hoy del debate y pensamiento de los feminismos. Para ello argumento la necesidad de seguir pensando la tarea del feminismo como una tarea primordialmente política, de transformación social con el objetivo de la igualdad y la emancipación.

Es importante notar que Valcárcel nos pregunta hace casi treinta años, y de forma premonitoria, no acerca de la consecución de la igualdad, sino de la liberación. Este aspecto me resulta esencial, puesto que el capitalismo neoliberal actual ha podido cooptar y mercantilizar el propio concepto de igualdad. Frente a ello, y la consecuente despolitización neoliberal actual que acecha también al feminismo en su conjunto, será necesario volver la mirada a esa función primordial del feminismo como política; y, por ende, a la teoría feminista como teoría política. Para recuperar los objetivos políticos del feminismo será urgente no dejar de pensar en un sujeto colectivo, el cual se ha de ir fraguando de forma continua, sin obsesionarnos en el debate identitario de qué es una mujer (debate tan querido, aprovechado y despolitizado por el capitalismo neoliberal) sino en el quiénes somos, quién es ese sujeto colectivo que ha de luchar para resistir y enfrentarse a políticas de precarización material, pero también de falta de reconocimiento. Estas dos luchas, como defiende Nancy Fraser, ya no pueden estar enfrentadas. No podemos separar esas dos reivindicaciones, pues tal vez, ese ha sido uno de los problemas debilitantes de la agenda política feminista en las últimas cuatro décadas. De la mano de autoras como Silvia Federici o Rita Segato, propongo que nos reapropriemos del sujeto colectivo y fortalecerlo, y con ello crear estrategias de resistencia contra una conformación de la vida que está convirtiendo todo en mercancía, incluso la vida misma. Asumo, por todo ello, que la lucha política del feminismo no es una lucha aislada, nunca lo fue. El feminismo no es la lucha por la situación de un grupo con una misma identidad, sino por desestabilizar las formas de subordinación. Su objetivo no es salvar una identidad (la de ser mujer), sino precisamente transgredir las estructuras de ordenación y adjudicación de identidades; y con ello la conformación material de un mundo más justo y equitativo.

Teoría feminista como teoría política

La idea *clásica* (en referencia a autores como Max Weber, Raymond Aron, George Vedel y Maurice Duverger) de lo que es política se vincula con cualquier relación de poder, y por tanto refiere a las confrontaciones e intereses en conflicto. Esta idea, si bien permanece estando vigente y es ampliamente aceptada, ha sido en parte trastocada por los desarrollos históricos del siglo xx. El entendimiento de lo que es política se ha reconfigurado, urgida por los movimientos de la sociedad civil, la implantación de la democracia como referente ideológico universal, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la expansión de la concienciación ciudadana de los derechos civiles, y el surgimiento de la sociedad civil global. La concepción de lo que entendemos por política en el siglo xxi supera y amplía claramente tanto los márgenes como las potencialidades de esta idea clásica de política. En esta reconfiguración de la política el desarrollo y la lucha del feminismo, tanto en su pensamiento como en su acción, ha sido uno de los elementos clave que más ha aportado a la ampliación de los límites de la política en el último siglo.

Una de las características irrenunciables hoy de la política es que necesariamente ha de mixturar la teoría y la acción. Si bien hace casi un siglo que la Escuela de Frankfurt venía alertando de la inseparabilidad de teoría y acción para poder transformar las sociedades, la teoría política ha mantenido usualmente una distancia sobre la práctica que le imposibilitaba servir de marco normativo de implementación del ideal. El trabajo de Carole Pateman en su libro *El contrato sexual* (1995) es una crítica brillante de cómo —ni siquiera con las nociones de contrato social y ciudadanía— las teorías contractualistas pudieron llevar a la práctica el ideal normativo al que supuestamente aspiraban, la igualdad. El fundamento de la contradicción de los principios modernos respecto a la igualdad precisamente reside en una separación entre la teoría y la práctica, como Concha Roldán (2008) señala.

Desde la misma filosofía política griega que da origen a los conceptos nucleares del pensamiento occidental, podemos decir que si bien en lo teórico nos hablan de igualdad (*isegoría e isonomía*), en lo práctico se organiza como un sistema de un régimen político pensado, previsto y calculado (Wittig, 2005) como sistema que organiza las relaciones jerárquicas y de poder, fundamentalmente a través de la relación de desigualdad entre varones y mujeres. Es decir, que hasta el siglo xx las contradicciones al pensar la democracia han sido más que obvias: se ha pensado y ejercido la democracia, la ciudadanía y la igualdad, a la vez que se organiza un sistema de exclusión y de opresión como el patriarcado. El problema, sin embargo, no solo está en el

alejamiento que la teoría política pueda conllevar respecto de la realidad por su reflexión filosófica abstracta, sino también en el alejamiento de la práctica política de la reflexión teórica. Es decir, es la práctica de la política, a través de aquellas instancias que la realizan, que *hacen política*, la que muestra poco interés, desconocimiento e ignorancia en atender los marcos normativos teóricos que puedan servir y mejorar la política. Esta realidad sitúa ya a la acción en un lugar propicio a la decadencia y al error, como ya Platón advirtió cuando nos dijo que es la *episteme* lo que requeriremos para dominar el oficio de ejercer el gobierno. Es este panorama de separación de teoría y práctica el que ha sido criticado con los nuevos contextos sociales de movimientos de la sociedad civil que exigen el cumplimiento de la normativa, a la vez que reclaman más transparencia y mejores y más claros canales de comunicación.

Explico esto porque para entender qué es y qué propone la teoría política feminista hay que comprender que el feminismo nace como movimiento y como teoría, sin una separación entre uno y otra. Podemos decir que el feminismo es un claro ejemplo de constitución de una praxis política, como Celia Amorós (1997) ha afirmado en repetidas ocasiones. En ese sentido, el feminismo representa no solo una teorización política en ese nuevo marco con el que hemos empezado este escrito, sino una forma de pensar y hacer política que supone una aportación revolucionaria a la hora de comprender cómo transformar las sociedades en un contexto de necesidad de un nuevo contrato social. Uno que supere las contingencias de legitimación que el patriarcado y los sistemas asociados (colonialismo, clasismo, racismo) representan para la ciudadanía.

El feminismo es, sobre todo, un movimiento político. Su quehacer teórico, de la mano de la movilización como grupo organizado, es, por tanto, fundamentalmente una teorización y praxis política. Uno de los lemas y gritos de lucha feminista más conocidos y reivindicados desde los setenta es “lo personal es político,” y con ello el feminismo hace pender las cuestiones individuales, personales y privadas de las relaciones de poder que trama un determinado sistema, en este caso el patriarcado. La teoría feminista es teoría política, pues lo que hace es, como Simone de Beauvoir (1999) ya dijera originalmente en 1949, intentar aclarar y comprender en qué términos y condiciones el patriarcado organiza las identidades y las categoriza en sujeto legitimado y en infrasujeto oprimido; es decir, organiza y reparte poder. Como el pensamiento feminista se ha encargado de demostrar, especialmente desde mediados del siglo xx y hasta hoy “el sexo es una categoría social impregnada de política,” como dijera Kate Millett en los setenta (2010, p. 68). Es el sexo, como categoría identitaria, el que sirve de sustrato ontológico para construir la

epistemología que dará forma a una construcción dual, masculino y femenino, según la cual no solo se es y se está en el mundo, sino también se comprende, se interpreta y se organiza la vida en él. Como las diferentes teorías feministas han advertido repetidamente, ese sustrato ontológico naturalizado en la interpretación binómica del género, con las consecuencias epistemológicas que tiene, cronifica, y en cierta manera impide, la deconstrucción de los sujetos en desigualdad.

La teoría feminista es teoría política también porque pretende situarse dentro del espacio social y contexto histórico en el que se produce, para comprender y transformar. La teoría feminista no quiere hacer una abstracción para convenir un modelo ideal de sociedad; quiere entender cómo se forjan las relaciones de desigualdad, los sujetos que las producen y reproducen y las estructuras que las potencian y las mantienen. Y quiere explicar y comprender todo ello para transformarlo, para lograr relaciones, sujetos y estructuras de igualdad. Este objetivo coloca a la teoría feminista alejada de cualquier escolasticismo; puesto que se sitúa en la tensión constante de la crítica, en una praxis de permanente apertura. En este sentido, y como Neus Campillo (2004) ha señalado, la teoría feminista es la verdadera teoría crítica. No solo porque reivindica el concepto de igualdad sin ningún recorte, sin ninguna doblez ni oscurecimiento, sino porque salva el núcleo principal de la modernidad, que es la emancipación. La teoría crítica feminista no ha de entenderse como una mera suma de la perspectiva de género a la conocida Teoría Crítica, sino como algo nuevo y diferente. Se trata de un posicionamiento que intentando revitalizar el proyecto de la modernidad como *ethos* universal no sucumba a entender la razón desde la modernidad occidental, sino que la entienda vinculada a una praxis permanente de apertura epistémica. Entiendo que Celia Amorós se sitúa en este eje cuando propone que el feminismo ha de aliarse con una “cultura de razones” (1997, p. 374) para asumir el reto de las diferencias.

Para el feminismo, entonces, su teorización es una práctica abierta, en el sentido de que sale y va más allá de los círculos académicos; y es recurrente, no solo en el sentido de que recoge y se permite repetir la investigación de los porqués de la desigualdad, sino también en el sentido de que es una disciplina reclamante, que litiga y pretende. Estas características hacen de la teoría feminista una teoría política *tout court*. El feminismo ha realizado la tarea de politizar aquellos ámbitos y elementos de la vida que se presentaban como despolitizados, pues de no hacerlo no había manera de comprender el enigma (por naturalizado) de porqué las mujeres han sido construidas como subsidiarias. Podemos decir por ello, que el feminismo introduce la necesidad de ampliar el campo de la política y también el mismo concepto de lo que se entiende por ella, dando lugar, por

todo ello, a una nueva forma de entender la teoría política. Ciertamente hay otras reflexiones desde ontologías y epistemologías deslegitimadas que, como el feminismo, han aportado elementos críticos para que se produjera esta ampliación de lo que se entiende por política. Acepto que el feminismo no está solo en esta lid, pero sí que tiene la fuerza de convocatoria de haber puesto el foco en un sistema de dominación universal y milenarista, y que, aun así, los más críticos a los sistemas de sujeción, absolutistas o democráticos, no pudieron ver. Muestra de ello es que teorías políticas muy críticas con los sistemas de dominio, como puede ser el marxismo y posicionamientos derivados, como la misma Escuela de Frankfurt; o también ciertos postcolonialismos, no vieron o se negaron a incluir la variable de género en sus análisis, como muchas feministas han denunciado.

Decimos que toda teorización política es de sí una teorización ontológica y epistemológica, pues no solo ha de dictaminar y ordenar quién es el sujeto político, sino que al hacerlo dictamina y ordena el contexto y forma del conocimiento y la verdad. Siguiendo a Foucault convenimos que es la tarea genealógica la que nos puede aclarar la que las relaciones de poder, también las micro, conforman la experiencia del sujeto. Esa genealogía del poder (de los poderes) nos puede explicar quién y cómo se convierte en sujeto, y quién y cómo se convierte en objeto. Ese ha de ser el campo de la política para que tenga el sentido y la fuerza para derrumbar los límites de una forma de entender la política que solo regula, normativiza, pero no transforma.

Veamos ahora cómo en la actualidad y en el marco del imperante neoliberalismo hoy se está llevando a cabo la función ontológica y epistemológica de la política.

La teoría política feminista en tiempos de despolitización

Si, como acabamos de afirmar, el feminismo implica una teoría política nos encontramos hoy en la necesidad de buscar una explicación para la despolitización atronadora que está sufriendo el feminismo. ¿A qué me refiero con *despolitización* del feminismo? Precisamente a la desustanciación de los conflictos e intereses que el feminismo ha planteado; es decir, al borrado de la agenda feminista como agenda política que busca transformar las sociedades, porque solo así se podrá llegar a la igualdad.

Si el fundamento del liberalismo clásico se centra en la libertad individual y se condensa en la figura del *homo oeconomicus*; la tarea del neoliberalismo, en el nicho de la ideología postmoderna reciclada a su conveniencia, va a suponer un constructivismo radical que necesita crear las

condiciones para disciplinar las conductas de los individuos. Esa labor de disciplinamiento pasa por ordenar los individuos para que cada uno/a sea empresario/a de sí mismo/a, para que cada individuo produzca el sujeto libre y competitivo que los intereses del mercado necesitan. Como Chamorro Sánchez nos dice, interpretando el modelo de subjetividad que Foucault analiza en esta etapa del liberalismo:

Como vemos, nada queda ya de la invisible mano ni de la naturalidad del mercado liberal. Lo interesante es que con ello se redefinen radicalmente las relaciones entre economía y política al abandonar toda posibilidad de organización natural del mercado. El objetivo, entonces, no será establecer un marco en el que cada individuo reciba una recompensa según su capacidad y esfuerzo, sino otro que permita la maximización continua del beneficio (...). La meta fundamental en el neoliberalismo es, pues, el aumento del beneficio. Pero esto solo es posible a través de dos estrategias —que de nuevo entroncan política y economía—: por un lado, la imposición de un modelo de subjetividad en el que cada ser humano se convierte en un *empresario de sí* (Foucault, 2006) y, por otro, la institución del mercado como espacio privilegiado de veridicción. (Chamorro Sánchez, 2017, p. 58).

En esta cita entendemos que la política neoliberal impone una nueva ontología (precisamente la que se ancla en la idea de que cada individuo es empresario/a de sí mismo/a) y una nueva epistemología (la verdad es en función del mercado). Este marco de pensamiento neoliberal es el que, sin dejar de ser político, puesto que refiere fundamentalmente al poder, es despoliticador, ya que borra la función de solventar los intereses en conflicto; y abandona definitivamente la función política de transformación social que busca la igualdad y la emancipación de sujetos y colectivos. Esta posible paradoja, de ser política despoliticadora, sin embargo, no es tal. En el neoliberalismo no ha desaparecido la política, sino que ha dejado de ser el espacio de confrontación ideológica, convirtiéndose en mera gestión de situaciones y circunstancias, de desajustes. Por decirlo en la terminología anglosajona, y siguiendo el análisis de Crespo y Serrano (2011), se sustituye la política (*politics*) por las políticas concretas (*policies*). No hay en realidad paradoja; el neoliberalismo es una ideología que anula cualquier ideología para someter todo a los intereses del mercado, dominado éste, obviamente, por los intereses de la acumulación del capital. La paradoja, sin embargo, sí que se da en la consideración del sujeto ciudadano, pues, como apuntan Crespo y Serrano, este se convierte en autónomo, libre y responsable cuando a la vez es una pieza más del engranaje de circulación de mercancías y acumulación de todo tipo de capital:

Prepondera la consideración del ciudadano como sujeto autónomo y responsable, haciendo desaparecer, sin embargo, las condiciones fácticas de ejercicio de esa autonomía y responsabilidad (precariedad y explotación laboral). De modo paradójico, los conflictos sociales y laborales se convierten en problemas personales, y las políticas en procedimientos morales de motivación y activación. (Crespo y Serrano, 2011, p. 261).

Pero, ¿cómo y en qué medida el neoliberalismo despolitiza el feminismo? Y, ¿cuáles son los efectos de esa despolitización sobre el mismo feminismo?

Es cierto que podemos decir que vivimos un momento de éxito de las proclamas feministas y que las mismas se han incorporado a las políticas de los gobiernos democráticos alrededor del globo. Pero, no es menos cierto que ello ha significado, también, la reducción política de la agenda feminista, traduciéndose en la merma de posibilidades de transformar las sociedades en igualitarias, libres y justas.

La función ontológica del neoliberalismo, que acentúa la importancia de los procesos de subjetivación, y la función epistemológica, que impone la lógica del beneficio como criterio de verdad, hacen mella en las luchas feministas actuales de manera directa. La primera consecuencia, visible desde hace décadas, aunque de forma solapada, refiere al establecimiento de las agencias de igualdad tras la recomendación de la ONU en 1975 a los estados. Estas agencias se fueron convirtiendo paulatinamente en actores fundamentales en las políticas de género, tanto a nivel nacional, como nivel supranacional, regional, provincial y local. La actividad política generada en estas agencias, denominado “feminismo institucional” (Reverter Bañón, 2011), ha aportado indudables beneficios, pero la deriva neoliberal de los estados y de las instituciones ha llegado también a esas agencias y a las políticas y acuerdos que implementan. Teóricas feministas vienen criticando el papel de las agencias de igualdad en su eficacia por acometer políticas transformadoras. Así, hace ya dos décadas que feministas como Sonia Álvarez (1998, 1999) o Lisa Baldez (2001, 2008) ponen en cuestión la función de las agencias de igualdad internacionales en Latinoamérica. Y, también en Europa, Johanna Kantola (2006 y 2007, con Outshoorn); Amy Mazur (2001, 2002 y 2007 con McBride); Jeni Lovenduski (2008) o Judith Squires (2007), y en España, Celia Valiente (2007) señalan una deriva tecnocrática en la agenda de igualdad que acaba por “introducir la perspectiva de género” como un mandato que se cumple con gestión burocrática más que con efectos reales de transformación política.

Ello ha conllevado, además, una despolitización también en los actores que entran en esa gestión del género; pues terminan siendo las *expertas en*

género, las interlocutoras cualificadas, reemplazando a los colectivos y grupos de mujeres feministas. Esta clara cooptación es, por ello, doble y en sintonía: se coopta la agenda y las agentes de interlocución, y ambas son despolitizadas. Las nuevas interlocutoras, como expertas, se atienen normalmente a un marco de actuación delimitado por lo que es posible en un contexto de estado minimizado y empobrecido. Las flagrantes contradicciones que esta agenda de igualdad puede conllevar en esta situación de despolitización y precariedad son manifiestas en casos como el Banco Mundial en algunas de sus declaraciones (Reverter Bañón, 2017) o la ONU con su campaña *Wonder Woman*, por ejemplo (Reverter Bañón, 2019).

En este contexto se da muchas veces, incluso de forma involuntaria, un fácil tránsito del feminismo al neoliberalismo (Shola Orloff y Shiff, 2016). Este tránsito se ha hecho más obvio en las instituciones y organizaciones internacionales, las cuales cuentan con gran poder para interpretar a escala planetaria qué son las mujeres. En este caso, si algún feminismo sucumbe a esta *tecnología* neoliberal de redefinir qué son las mujeres y cuál es la agenda de igualdad, acaba por aceptar la inclusión de las mujeres como parte del engranaje de esa lógica del mercado que domina todo, desde el sujeto a la verdad.

El sistema neoliberal, obstinado en convertir todo en una mercancía, ha aprovechado y potenciado las políticas identitarias que algunos feminismos primaron en la tercera ola. Este feminismo de los noventa recalcó la importancia de la identidad, en todas sus intersecciones (etnia, cultura, clase, sexualidad, origen ...) con la intención de superar el estrechamiento político de un sujeto feminista definido como mujer blanca, occidental, adinerada, culta, heterosexual y profesional. El capitalismo neoliberal, a través de su agenda de igualdad, ha terminado por recuperar el discurso de la identidad, no con fines políticos, sino para redefinir qué es una mujer, y cuál es la agenda de igualdad. Y tanto una definición como otra tienen como principal nodo de acción a la elección (Ferguson, 2010). Las mujeres, se entiende así, han de disfrutar de la igualdad como posibilidad de elección en el mercado, en igualdad de oportunidades con los hombres. Esta concepción despolitizada de la igualdad conlleva, por una parte, la consolidación esencialista de lo que significa ser mujer y hombre, y por otra la idea de igualdad separada de la idea de libertad y emancipación; igualdad ahora es simplemente igualdad en el mercado; es decir, como las mismas oportunidades de elegir (Thwaites, 2017).

He citado antes autoras que hace años estaban alertando de esta deriva neoliberal del feminismo. Entre esas autoras pioneras encontramos a Nancy Fraser, una de las feministas más preocupadas hoy en averiguar las causas de la pérdida de la fuerza política transformadora del feminismo.

Fraser señaló en 2007 cómo en las últimas cuatro décadas se había producido un desplazamiento del centro de gravedad de la política feminista, de las cuestiones sociales y económicas que la visión marxista puso en el centro, a las cuestiones identitarias y de representación que el giro cultural postmoderno impuso. El abandono de la matriz social y económica ha permitido a la ideología neoliberal del capitalismo actual ir vaciando el discurso feminista de su *vis* reivindicativa material y política. Y ello ha permitido, a su vez, la cooptación de las propuestas feministas, teniendo como resultado la despolitización, que ya he comentado. Esta ha ocurrido en confluencia con múltiples prácticas de apropiación de las proclamas feministas. Como dice Fraser: “La sustitución de la redistribución por el reconocimiento ha tenido lugar justo cuando un capitalismo globalmente agresivo liderado por Estados Unidos está exacerbando las desigualdades económicas” (2007/2012, p. 270).

Como señala la misma autora, si bien la incorporación de reivindicaciones identitarias ayudó al feminismo a visibilizar injusticias que no eran evidentes desde el marco marxista de la división del trabajo, también ha permitido, en el contexto del auge y globalización del neoliberalismo, desatender las reivindicaciones desde las injusticias de redistribución. Fraser señala esta pérdida como trágica. La solución que ella propone nos interesa, en el sentido que considera recuperar un sentido de justicia, y por tanto de política, más amplia y completa que no simplemente la que nos propone elegir la tarea del feminismo en forma disyuntiva: como identidad y representación o como redistribución de lo material. El pensamiento de Fraser resulta así, un marco idóneo para pensar la tarea de la política feminista hoy como una tarea de teoría política de transformación, que pueda servir a reivindicaciones de justicia y de emancipación, no solo desde el género, sino desde otras instancias de desigualdad:

Para evitar las visiones sectarias que presentan estos dos objetivos como si fueran antitéticos, las feministas necesitan desarrollar una concepción del género que los aborde simultáneamente. Como vamos a ver, ello supone teorizar al mismo tiempo el carácter de género que tiene la política económica, así como el androcentrismo del orden cultural sin reducir lo uno a lo otro. Junto a ello, esto implica teorizar dos dimensiones analíticamente diferentes del sexismo, la que tiene que ver con la distribución y la que tiene que ver con el reconocimiento. El resultado será una concepción del género en dos dimensiones. Solo un modelo así puede dar lugar a una política feminista adecuada para la presente era. (Fraser, 2007/2012, p. 272).

Es conocida la elaboración posterior que Fraser (2015) ha hecho para abordar la conformación de una posible y necesaria teoría política feminista, y la severa crítica que ha realizado a la deriva del feminismo en la última década, absorbido por los intereses del neoliberalismo, hasta convertirse, según sus palabras, en su “criada.”

La incorporación exitosa del feminismo en los discursos mediáticos e institucionales a todos los niveles —desde el Banco Mundial hasta la ONU, pasando por gobiernos—, solo puede explicarse si entendemos que ha habido necesariamente una desactivación de la naturaleza política y transformadora del feminismo. Pero ¿cómo ha podido ocurrir?

Pienso que una de las vías ha sido la de envolver el feminismo en el halo psicologizante que el neoliberalismo utiliza, donde “sentirse bien con una misma” es el equivalente de igualdad, libertad y empoderamiento. Y ello se ha hecho, principalmente, a través de la cooptación de dos conceptos pilares del feminismo, especialmente reivindicativos y necesarios: el de igualdad y el de empoderamiento.

A su vez, la cooptación de estos dos conceptos ha supuesto la reformulación del sujeto mujer, y del sujeto feminista, que ya no ha de ser colectivo, sino individual. Si el individuo, cualquier individuo, ha de poder servir a los intereses del sistema neoliberal (Dean, 2009) este habrá de poder reformular en qué medida las mujeres han de cumplir también con ese objetivo. Las mujeres ya no pueden convertirse en mercancía del sistema del mismo modo que servían al sistema liberal en los años cincuenta del siglo xx. En esa década empezó una reformulación del sujeto mujer, ahora ha empezado otra. Betty Friedan (1965) contó cómo es esa mujer en los años cincuenta y sesenta que ha de salir de casa para poder ser libre e igual. La emancipación de las mujeres en esa época se traduce, así, en la mera salida al mercado de trabajo pagado. Hoy el discurso es diferente, pero la lógica es la misma: las mujeres ya son iguales, incluso aunque no lo sepan, pues el sistema cuenta con ellas, están *integradas* en el sistema. La emancipación se traduce hoy en convertirse en individuo de consumo y comunicación, que produce datos, la nueva mina del capital, aunque no haga nada. Las mujeres han de *empoderarse* y llevar a cabo ese poder como individuos, y para ello la femineidad está a su favor y pueden utilizarla para sentirse poderosas y libres. Con ella se reconfiguran los dos conceptos: el de igualdad y el de empoderamiento. El de igualdad pasa a ser equivalente a integración en el sistema, y el de empoderamiento a tarea de autosuficiencia y gestión emocional. Este trabajo sobre las subjetividades es parte del trabajo de producción del capital, y va más allá de la reificación ocurrida en la etapa anterior del capitalismo industrial.

Como ha señalado Anita Chari (2015) la reificación, tal como la pensara Lukàcs, no sirve para explicar cómo el capitalismo contemporáneo se adueña de los sujetos y los manipula. La reificación del capitalismo industrial consiste en alienar a los trabajadores, haciéndolos sujetos pasivos. En el capitalismo actual del neoliberalismo los sujetos participan activamente en su alienación: desde elecciones de consumo, hasta el uso de redes de comunicación y la creación de enlaces afectivos con otros a través de esas redes, pasando por la conformación de los deseos personales. Todo contribuye a la economía capitalista y constituye mercancía, más si comprendemos el alcance de negocio que suponen los *big data*. La subjetividad pasa a ser directamente productiva. No es efecto de la producción, sino participante activa en la acumulación de capital. Podemos interpretar que no hay un sistema al cual enfrentarnos, pues la pieza fundamental del mismo soy yo. La apropiación del neoliberalismo funciona, así, dando a los individuos la capacidad para que se conviertan por sí mismos/as en los sujetos que van a servir a los intereses del capital.

Los dos conceptos, igualdad de género y empoderamiento, se han convertido en palabras que aluden a la realización de técnicas de gestión, mostrando así de forma descarnada la operación de despolitización que han sufrido. Esta reapropiación de los conceptos es fundamental a los intereses del neoliberalismo. Así, el término género, que tanto se resistió a ser introducido en el uso cotidiano en las lenguas de origen latino, ha terminado de repente por convertirse de uso tan común que no tiene ya ninguna connotación política en boca de los grandes medios de comunicación, de discursos políticos o de instituciones de todo tipo a nivel global. Podemos decir que parte del vocabulario feminista se ha desarticulado políticamente para poder circular sin necesidad de ningún efecto transformador.

¿Qué hacer? La construcción de un sujeto colectivo

En este último apartado, y a modo de coda, ya que no de conclusión, quiero encarar las posibilidades que tiene el feminismo hoy para sobrevivir a esa despolitización que estamos contando. El objetivo, además, será politizar su agenda; es decir, seguir luchando por la transformación social y por la emancipación.

He defendido que la teoría feminista, a diferencia de otras teorías, no necesita reivindicar su praxis, pues es una praxis en sí misma; y, al tener la emancipación como horizonte es una praxis política. En sintonía con lo dicho, entonces, no hay feminismo si no hay una vocación y una lucha política de transformación. La búsqueda apresurada en los últimos años por parte de algunos partidos políticos por buscar un adjetivo que pueda definir

y limitar el feminismo al que se adhieren nos muestra dos cosas: la necesidad hoy de integrar, aunque solo sea de forma superficial, el principio de igualdad de género en cualquier aspiración política democrática; y la necesidad, a la vez y de forma un tanto contradictoria, de borrar de ese principio de igualdad cualquier halo reivindicativo político de emancipación. Por ello, podemos decir que gran parte del feminismo hoy, el que campa a sus anchas por los grandes despachos de instituciones públicas como el Banco Mundial, el FMI, la ONU, la UE y los estados más poderosos del mundo; en las salas de los CEOs de las grandes compañías de capital mundial; o en las oficinas de los directivos de las grandes compañías que controlan la comunicación global, es un feminismo sin política. Un feminismo que se reconoce en una integración formal de las mujeres al sistema de derechos, y una integración material al sistema de precarización global. Como hemos visto más arriba con Fraser sería algo así como tener reconocimiento sin redistribución. Según esta situación no hay nada que pedirle al sistema, solo hay que confiar en él y liberarse, igualarse y empoderarse, convirtiéndose en una pieza de ese engranaje para la acumulación de capital por parte de una élite.

Este *feminismo* neoliberal ha reforzado el interés en la vía identitaria del feminismo, salvaguardando la tensión en la ontología: ¿qué somos las mujeres?, o incluso más aún, en singular, ¿qué es una mujer?, como ya se preguntó Sojourner Truth en 1851 en la Convención de los derechos de la mujer en Ohio. Mientras las feministas nos miramos el ombligo preguntándonos qué es ser mujer y quién es el sujeto de nuestras luchas, la maquinaria a la que no le importa nuestra identidad sigue funcionando creando vidas de mera subsistencia y precarización. Pienso que las feministas en estas nuevas condiciones podemos estar perdiendo tiempo intentando librar una batalla hoy improductiva; intentando aclarar qué significa ser mujer y qué nos diferencia entre nosotras y las/los que no lo son. Con ello una parte del feminismo ha llenado páginas, bytes y horas con ese debate, que de hecho aún sigue activado de forma improductiva por el denominado TERF (siglas de *Trans Exclusionary Radical Feminism*). No creo que el feminismo deba perder hoy ni un minuto en debatir qué es ser mujer en un sentido esencialista, para finalmente decidir el sujeto del feminismo.

El sistema neoliberal ya tiene decidido hace tiempo qué es ser mujer: cualquiera que le sirva al sistema y que pueda servir cumpliendo las tareas de reproducción. Y en este sentido aparece una nueva forma de entender el análisis de Fraser: en la realidad neoliberal no hay redistribución, ni tampoco reconocimiento. No hay una lógica enfrentada a la otra, la agenda política

feminista ha de recuperar y combinar ambas, pues de hecho el capitalismo neoliberal lo hace, pero a la contra.

Mi apuesta para no caer en el oxímoron de un feminismo neoliberal (Medina-Vicent, 2018) pasa por superar el debate identitario de qué somos las mujeres para poder centrarnos en quiénes somos, como sujeto colectivo. El feminismo neoliberal interesado en que nos centremos en quién soy como individuo mujer no hace sino trivializar los problemas de desigualdad e injusticia que las mujeres con múltiples diferencias sufrimos.

Ayudado con la tendencia psicologizante, que ya he mencionado, el neoliberalismo promueve un feminismo que se ha llamado de varias formas: postfeminismo, feminismo líquido, feminismo neoliberal. Pareciera que ello permite invadir todo con feminismo anulando su capacidad y su vocación política. Feminismo en todo porque en realidad no hay feminismo político en nada. Como dice Amelia Valcárcel en sus muchas de sus conferencias: “Si es todo no es nada.”

Mantener una búsqueda ontológica del *qué* es una mujer ha sido uno de los elementos que ha facilitado esa cooptación. Frente a ello, la vuelta a una politización del feminismo supone armar un sujeto colectivo que no tenga esas deudas ontológicas del *qué*, que se preocupe del *quiénes*. Retomando a Fraser y su llamada a no separar la exigencia material y redistributiva de la exigencia identitaria y de reconocimiento, podemos decir que de nada nos valdrá seguir con la reivindicación de lo que somos las mujeres si no tenemos clara una lucha por apropiarnos de las condiciones materiales de nuestras vidas.

El borrado del sujeto colectivo en la era neoliberal, tan necesario para poder implementar las estrategias de mercado, en las que todo ha de poder traducirse en mercancía y capital, supone la negación de las posibilidades políticas del mismo movimiento feminista. Con el énfasis en el individuo la estructura neoliberal nos aboca a pensar el mundo de forma que incluso un movimiento social como el feminismo puede tener una interpretación tan plana y asocial que no conlleve más la necesidad de reivindicación política ni de sujeto colectivo. Esta se puede reemplazar por el llamado *empoderamiento*, que ya hemos visto que se ha tornado en manos del neoliberalismo en un afiche propagandístico cuya traducción conceptual refiere simplemente al trabajo individual, psicológico y emocional que cada mujer habrá de hacer para superar situaciones de desigualdad. Obviamente este objetivo es imposible, puesto que no hay esfuerzo ni voluntad psicológica individual que pueda superar situaciones estructurales de desigualdad. El sujeto, convertido así en una mercancía más, ha de aspirar a la igualdad sin política ni transformación

social, simplemente trabajando sobre sí misma, a la manera como Foucault (2006) explica con el *gobierno de las subjetividades*.

¿Cómo, entonces, es posible resistir a esa anulación política? Fortaleciendo el sujeto colectivo del feminismo. Ello supone continuar la lucha política, es decir, la lucha o conjunto de luchas que conlleven transformar las contradicciones y resolver los conflictos. La misma saturación de las contradicciones, como aclara Samir Amin (2002, p. 89) nos puede obligar a hacerlo, ya que puede colapsar y dejar lugar a que los sujetos inauguren nuevas prácticas que puedan cristalizar y crear nuevas relaciones sociales.

Para ello entiendo, siguiendo a pensadoras feministas como Silvia Federici y Rita Segato, que esa construcción política del sujeto colectivo, así como su fortalecimiento y permanencia en el espacio público habrá de enfocar dos tareas: (1) confrontar las condiciones materiales de la vida, y; (2) reconciliar la lucha feminista con la lucha de clases.

Veamos en palabras de Federici cómo de importante son estas dos tareas para mantener el feminismo como movimiento político:

Sin embargo, ningún movimiento puede mantenerse y crecer a no ser que desarrolle una perspectiva estratégica que unifique sus luchas y que medie entre sus objetivos a largo plazo y las posibilidades existentes en su presente. Este sentido estratégico es lo que ha faltado dentro del movimiento de mujeres, que continuamente ha pivotado entre una dimensión utópica que plantea la necesidad de un cambio total y la práctica cotidiana que ha asumido la inmutabilidad del sistema institucional. Una de las deficiencias del movimiento ha sido su tendencia a priorizar el papel de la conciencia en el contexto del cambio social, como si la esclavitud fuese una condición mental y la liberación pudiese lograrse mediante un acto de voluntad. (Federici, 2012, p. 93).

La emergencia feminista que estamos viviendo ha de tener esa perspectiva estratégica para trascender los límites institucionales del capitalismo neoliberal. Si Nancy Fraser nos decía (2015) que el feminismo se ha podido convertir en la criada del neoliberalismo, Federici nos dice que el feminismo se ha convertido en vehículo para la racionalización del orden mundial (2012, p.110). En esta racionalización, plusvalía de racionalización y normatividad, como la llama acertadamente Chari (2015), se están produciendo nuevas divisiones entre las mujeres. Federici apunta fundamentalmente a la división del sistema entre mujeres productivas y reproductivas, en relación, por ejemplo, al tema del alquiler de vientres; y también en relación al trabajo de cuidados. Ello complica la necesaria solidaridad global entre mujeres y la posibilidad de ver

detrás de esa racionalización de funciones que compartimos las mujeres, qué necesidades tenemos como mujeres, qué luchas necesitamos hacer.

En esta fragmentación del sujeto se ignoran y se neutralizan las causas que llevan a la desigualdad, la explicación de cómo opera el patriarcado para materializar esa desigualdad. Se desactiva el trabajo de los diferentes feminismos durante décadas y se niega la necesidad de transformar la sociedad para terminar con la desigualdad y la violencia patriarcal. Se personaliza en la identidad de víctimas individuales el problema de la desigualdad y se proponen medidas de acuerdo a esa estrategia. Frente a ello habrá que imaginar y tramar los sujetos colectivos que puedan aspirar al trabajo de emancipación y transformación política; visibilizando las condiciones de precariedad que el sistema nos impone, convirtiéndonos a la gran mayoría en precariado. Y para ello solo tenemos la política. Por eso es importante ser muchas. Es una idea sencilla y antigua, la base misma del sistema de mayorías de la democracia. Hemos visto en los últimos años, desde las movilizaciones del 15M hasta las convocatorias de huelga feminista de 2018 y 2019, que el número importa. Como la misma Federici dice: “A menudo he comentado que nuestra conciencia es muy diferente dependiendo de si somos 10.000 mujeres en las calles, o si estamos en pequeños grupos, o solas en nuestra habitación” (2012, p. 100). También Judith Butler (2015) en su último trabajo sobre el concepto y experiencia de *asamblea* nos remite a la importancia de los cuerpos reunidos.

Pero, ¿cómo pensar la formación de ese sujeto colectivo que pueda luchar, que pueda seguir saliendo a la calle a millones, como hemos visto en las huelgas feministas de 8M 2018 y 2019 convocadas en todo el planeta? Rita Segato nos dice algo sugerente para poder pensar y accionar ese sujeto colectivo:

De algo tengo certeza: para pensarlo, tenemos que retirar del gueto el problema de la mujer, pensarlo entrelazado como cimiento y pedagogía elemental de todas las otras formas de poder y subordinación: la racial, la imperial, la colonial, la de las relaciones centro-periferia, la del eurocentrismo con otras civilizaciones, la de las relaciones de clase. (2016, p. 98).

El libro en el que Segato nos cuenta esto se titula *La guerra contra las mujeres*, el cual ya sugiere, como hace casi treinta años nos avisó Valcárcel (1991), que reclamar igualdad en un mundo injusto puede traer efectos nocivos. Pero, y esta es mi opinión, en un mundo injusto solo cabe una actitud política: comprometerse, reclamar, luchar; aun con la guerra contra las mujeres y aun con los efectos nocivos que las reclamaciones tengan. Porque el feminismo es, ante todo, testimonio y anhelo de otra forma de vivir.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Sonia E. (1998, 6-9 de mayo). *El estado del movimiento y el movimiento en el Estado*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Experiencias de Investigación desde una Perspectiva de Género. Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://agendadelasmujeres.com.ar>
- Álvarez, Sonia E. (1999). Advocating feminism: The latin american feminist NGO “Boom” [Defendiendo el feminismo: el “boom” de las ONG feministas latinoamericanas]. *International Feminist Journal of Politics*, 1(2), 181-209.
- Amin, Samir (2002). Globalization and capitalism’s second *belle époque* [Globalización y la segunda *belle époque* del capitalismo]. *Radical Philosophy Review*, 5(1/2), 86-95.
- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, MD: Cátedra.
- Baldez, Lisa (2001). Coalition politics and the limits of state feminism in Chile [Políticas de coalición y los límites del feminismo de estado en Chile]. *Women & Politics*, 22(4), 1-28.
- Baldez, Lisa (2008). *Political women and american democracy* [Mujeres políticas y la democracia estadounidense]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo* (A. Martorell, Trad). Madrid, MD: Cátedra.
- Butler, Judith (2015). *Notes towards a performative theory of assembly* [Hacia una teoría performativa de la asamblea]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Campillo, Neus (2004). Feminismo, ciudadanía y cultura crítica. *Recerca: Revista de pensament i analisi*, 4, 167-179.
- Chamorro Sánchez, Emmanuel. (2017). Democracia performativa: el debate entre justicia y libertad en el 15M. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19, 56-65.
- Chari, Anita (2015). *A political economy of the senses: Neoliberalism, reification, critique* [Una economía política de los sentidos: neoliberalismo, reificación, crítica]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.

- Crespo, Eduardo y Serrano, Amparo (2011). Regulación del trabajo y el gobierno de la subjetividad. La psicologización política del trabajo. En A. Ovejero Bernal (coord.), *Psicología social crítica* (pp. 246-263). Madrid, MD: Biblioteca Nueva.
- Dean, Jodi (2009). *Democracy and other neoliberal fantasies. Communicative capitalism and left politics* [Democracia y otras fantasías neoliberales. Capitalismo comunicativo y políticas de izquierda]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University.
- Federici, Silvia (2012). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (C. Fernández y P. Martín, Trans.). Madrid, MD: Traficantes de Sueños.
- Ferguson, Michael L. (2010). Choice feminism and the fear of politics [Feminismo de elección y el miedo de la política]. *Perspectives on Politics*, 8(1), 247-53.
- Fraser, Nancy (2012). La política feminista en la era del reconocimiento: un enfoque bidimensional de la justicia de género (M. Postigo Asenjo. Trad.). *Arenal*, 19(2), 267-286. (Trabajo original publicado en 2007).
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal* (C. Piña, Trad.). Madrid, MD: Traficantes de Sueños.
- Friedan, Betty (1965). *La mística de la femineidad* (C. R. de Dampierre, Trad.). Barcelona, CT: Sagitario.
- Foucault, Michel (2006). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kantola, Johanna (2006). *Feminists theorize the State* [Feministas teorizan el Estado]. Basingstoke, Estados Unidos de América: Palgrave Macmillan.
- Kantola, Johanna y Outshoorn, Joyce (Eds.). (2007). *Changing State feminism* [Cambiando el feminismo de Estado]. Basingstoke, Estados Unidos de América: Palgrave Macmillan.
- Lovenduski, Joni (2008). State feminism and women's movements [Feminismo de estado y movimiento de mujeres]. *West European Politics*, 31(1), 169-194.
- Mazur, Amy (Ed.). (2001). *State feminism, women's movements and job training* [Feminismo de estado, movimientos de mujeres y

entrenamiento laboral]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.

Mazur, Amy (2002). *Theorizing feminist policy* [Teorizando la política feminista]. Oxford, Gran Bretaña: Oxford University.

Mazur, Amy y Dorothy McBride (2007). State feminism since the 1980s: From loose notion to operationalized concept [Feminismo de estado desde la década de los ochenta: de una noción difusa a un concepto operacional]. *Politics & Gender*, 3(4), 501-513.

Medina-Vicent, Maria (2018). Feminismo neoliberal, un oxímoron? *Quaderns de Filosofia*, 5(2), 75-101.

Millett, Kate (2010). *Política sexual* (C. Martínez Gimeno, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.

Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos.

Reverter Bañón, Sonia (2011). Los retos del feminismo institucional. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 4, 215-221.

Reverter Bañón, Sonia (2017). Cosmopolitismo feminista frente a globalización. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19(37), 301-325.

Reverter Bañón, Sonia (2019). La teoría política feminista y su devenir. En González-Esteban, et al. (Coords.), *Ética y democracia desde la razón cordial* (pp. 355-362). Granada, AN: Comares.

Roldán Panadero, Concha (2008). Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: filosofía para damas y *querelle des femmes*. *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 731, 457-470.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, MD: Traficantes de Sueños.

Shola Orloff, Ann y Shiff, Talia (2016). Feminism/s in power [Feminismo/s en el poder]. *Political Power and Social Theory*, 30, 109-134. DOI: 10.1108/S0198-871920160000030003.

Squires, Judith (2007). *The new politics of gender equality* [Las nuevas políticas de igualdad de género]. Basingstoke, Estados Unidos de América: Palgrave Macmillan.

Thwaites, Rachel (2017). Making a choice or taking a stand? [¿Haciendo una elección o tomando postura?]. *Feminist Theory*, 18(1), 55-68.

Valcárcel, Amelia (1991). *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*. Barcelona, CT: Anthropos.

Valiente, Celia (2007). Developing countries and new democracies matter [Los países en desarrollo y las nuevas democracias importan]. *Politics & Gender*, 3(4), 530-541.

Wittig, Monique (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez y P. Vidarte, Trad). Madrid, MD: Egales.

Sobre demandas y protecciones: los derechos humanos de las mujeres

On Demands and Protections: Women's Human Rights

Tomeu Sales Gelabert
Universidad de las Islas Baleares, España

RESUMEN El presente texto aborda la cuestión de los derechos humanos de las mujeres y defiende su aplicación sensible o receptiva al contexto sociopolítico. Se reconoce el valor de los derechos humanos de las mujeres como instrumentos de transformación social, pero también las limitaciones de una concepción jurídico-legalista. Se requiere una concepción política más amplia. Siguiendo a Ch. Beitz, que define los derechos humanos como prácticas globales discursivas y políticas cuyo objetivo es regular el comportamiento de los estados y proteger los intereses humanos, se procede a una crítica no escéptica a esta concepción. La aplicación de los derechos humanos de las mujeres por parte de los estados, sin tener en cuenta la estructura social y política previa, puede reforzar de forma no intencional la situación de opresión que sufren. En este sentido, se apuesta por la necesidad de focalizar los derechos humanos de las mujeres no solo como protecciones, sino también como demandas. Demandas que provienen de nuevas formas de activismo feminista como el decolonial o el antineoliberal. Sin renunciar a la idea de los derechos humanos de las mujeres, se apuesta por una aplicación sensible a las reivindicaciones y crítica con el contexto social y político, combinando políticas afirmativas de corto alcance con políticas transformativas de largo alcance.

PALABRAS CLAVE derechos humanos; derechos de las mujeres; relaciones de género; patriarcado; modernidad.

ABSTRACT *This text addresses the issue of women's human rights and defends their sensitive or receptive application to the socio-political context. The value of women's human rights is recognized as instruments of social transformation, but also the limitations of a legal-legalistic conception. A broader political conception is required. Following Ch. Beitz, who defines human rights as global discursive and political practices whose objective is to regulate the behaviour of States and protect human interests, a non sceptical criticism of this conception is made. The application of the human rights of women by States without considering the previous social and political structure can unintentionally reinforce the situation of oppression they*

suffer. In this sense, it is committed to the need to focus the human rights of women not only as protections, but also as demands. Demands that come from new forms of feminist activism such as decolonial or antineoliberal. Without renouncing the idea of women's human rights, it is committed to an application sensitive to claims and critical of the social and political context, combining short-range affirmative policies with long-range transformative policies.

KEY WORDS *Human Rights; Women's Rights; Gender Relations; Patriarchy; Modernity.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/11/2019

APROBADO *APPROVED* 16/4/2020

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/7/2020

NOTA DEL AUTOR

Tomeu Sales Gelabert, Departament de Filosofia i Treball social, Facultat de Filosofia, Universitat de les Illes Balears (UIB), España.

Esta investigación ha contado con el apoyo del Proyecto Esfera Pública y Sujetos Emergentes (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE). Agradezco la lectura atenta y las sugerencias hechas tanto por M. Xosé Agra Romero como por las/los evaluadoras/es anónimas/os.

Correo electrónico: tomeu.sales@uib.es.

Dirección: Cra. de Valldemossa, km., 7,5, Palma (Illes Balears), E-07122.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9147-0619>

Un hito histórico en la protección frente a las diferentes amenazas y posiciones de vulnerabilidad inducida de las mujeres en distintos lugares del mundo ha sido la elaboración de una serie de instrumentos y dispositivos jurídicos internacionales que llamamos “Derechos humanos de las mujeres”. En su desarrollo histórico cabe destacar los esfuerzos realizados por diferentes declaraciones, convenciones y conferencias internacionales, entre las que destacan: la constitución de la *Comisión sobre la Condición Social y Jurídica de la Mujer* (1946), la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), la *Convención de los Derechos Políticos de las Mujeres* (1952), la *Declaración sobre la eliminación de toda discriminación contra la mujer* por parte de la Asamblea General (1967), el *Pacto Internacional de derechos Económicos, Sociales y Culturales*, el *Pacto de derechos Civiles y Políticos*, que entraron en vigor en 1976, las diferentes *Conferencias Mundiales sobre las Mujeres* (la llamada “década de las Naciones Unidas para la Mujer”) como las de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985), destacando la de Beijing de 1995 con su famosa *Plataforma para la Acción* (la *Declaración de Beijing*) y sobre todo la *Conferencia Internacional de Derechos Humanos* de Viena (1993). En esta se afirma que los derechos de las mujeres y las niñas son: “inalienables, integrales e indivisibles”. Además, la *Declaración* enfatiza la necesidad de eliminar la violencia contra las mujeres. Representó un hito al redefinir los derechos de las mujeres como derechos humanos, señalando que los intereses, experiencias y necesidades de las mujeres deben ser recogidos como intereses, experiencias y necesidades propiamente humanas, y por tanto como derechos humanos (Facio, 2010, p. 35).

Entre todos estos esfuerzos jurídico-normativos internacionales sobresale la *Convención para la erradicación de cualquier forma de discriminación contra la mujer* (CEDAW), adoptada en 1979 por la Asamblea General y que ha sido ratificada por un gran número de estados.¹ Compuesta por treinta artículos, donde se señala la preocupación internacional “al comprobar que, a pesar de estos diversos instrumentos, las mujeres siguen siendo objeto de

1 De los ciento ochenta y nueve estados parte, noventa y nueve han firmado y ratificado la Convención, mientras que el resto solo se ha adherido. Entre los estados firmantes y adheridos, sesenta y uno han presentado reservas respecto a artículos de la Convención; algunas de calado como las de Argelia, Bahréin, Bangladesh, Brunéi, Egipto, India, Israel, Pakistán, Níger, Malasia o Marruecos. Algunos estados aceptan la Convención mientras no contravenga la legislación interna; otros la aceptan mientras no contravenga la Sharía, la ley islámica o las costumbres propias de su país. Mientras que otros marcan límites a la acción estatal debido a su incapacidad económico-política. Estas reservas expresan cierto escepticismo sobre la aplicabilidad o la voluntad por parte de los estados que han manifestado sus reservas. Se debe indicar, a modo optimista, que algunos estados que en su día presentaron reservas respecto a algún artículo de la Convención, posteriormente las han eliminado.

importantes discriminaciones” (CEDAW, 1979, preámbulo). Del contenido de la *Convención* debe destacarse que en sus diferentes artículos se concretan las protecciones y estrategias que los estados se comprometen a llevar a cabo para luchar contra las diferentes discriminaciones que sufren las mujeres. Se señala la necesidad de protección especial de sus derechos civiles, políticos, sociales, laborales y económicos (art. 1-17). Hay que destacar el artículo 5 en que se establece la necesidad del compromiso por parte de los estados de “modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos” (CEDAW, 1979). De la misma manera, se establece la composición de un comité encargado de velar por el cumplimiento de la *Convención* a través de la petición de informes regulares a los estados y la elaboración de recomendaciones en caso de incumplimiento (art. 17-30). En esta línea, habría que subrayar la adopción de un *Protocolo Facultativo* en 1999, ratificado posteriormente por diferentes estados, que permite a cualquier mujer que haya sufrido discriminación interponer una denuncia frente al Comité contra su estado por no velar por la protección de sus derechos (Folguera, 2010 p. 99). Por otro lado, debe tenerse presente el trabajo de regionalización de los derechos humanos por parte de diferentes organismos internacionales como el *Consejo de Europa* o la *Comisión Interamericana de los Derechos Humanos*, preocupada por la vulneración de los derechos humanos de las mujeres.

El trabajo institucional a lo largo de estos últimos setenta años ha sido ingente e irrenunciable. No obstante, los límites de dicha estrategia se han puesto de manifiesto al mantenerse las estructuras de dominación y opresión que perpetúan las amenazas y vulneraciones inducidas que sufren las mujeres. Frente a la mayor sensibilidad y preocupación internacional observada en la expansión de diferentes instrumentos jurídicos o declaraciones internacionales, la distancia entre estos y las prácticas cada vez se hace más amplia y significativa (Folguera, 2010, p. 106; Facio, 2010, p. 63). De ello dan cuenta los informes CEDAW-Sombra que regularmente se publican y que, en el caso español, en 2019 fue firmado por doscientas sesenta y siete ONGs. El informe CEDAW-Sombra, que se focaliza en la aplicación en España 2015-2018 de la CEDAW, indica que:

Ha habido cierta recuperación económica, pero no se han restituido los niveles de empleo, protección social, educación, sanidad, servicios sociales de 2008, con incidencia en la discriminación y la violencia hacia las mujeres (...) Este *Informe Sombra* se ordena por las cuarenta

y seis observaciones del comité a España CEDAW/C/ESP/CO/7-8-, 29 de julio 2015- de incumplimiento mayoritario. (Informe CEDAW-Sombra España, 2019, p. 1).

La rearticulación del activismo feminista transnacional y su agenda de reivindicaciones y demandas también han puesto el acento en elementos como la perpetuación del sexismo, el androcentrismo, la provisión patriarcal de los cuidados, la objetualización de las mujeres, la violencia de género, la feminización de la pobreza y la discriminación laboral de las mujeres (Arruza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 34-52). Muestran la parálisis e ineficacia de los derechos humanos de las mujeres como protecciones jurídico-normativos, al mismo tiempo que proponen una nueva agenda feminista, con nuevas demandas; nuevas reivindicaciones.

Por todo ello, se necesita una redefinición de los derechos humanos de las mujeres más robusta, más allá de los parámetros jurídicos-legalistas. Una redefinición política y feminista que ha de explicar por un lado el aumento de la preocupación internacional y la expansión de los derechos humanos de las mujeres en las últimas décadas, y, por otro, visualizar los límites o retos de estos, articuladas en forma de nuevas demandas por el activismo feminista transnacional. Así, de la mano de Ch. Beitz, apostamos por repensar los derechos humanos como prácticas políticas y discursivas emergentes, cuya finalidad es producir una moral pública de la política mundial (Beitz, 2012, pp. 44-45; p. 49; p. 135). Con su propuesta de modelo a dos niveles, los “derechos humanos internacionales”, entre los que se encuentran los derechos humanos de las mujeres, se conciben como protecciones frente a “amenazas comunes” que tienen en primera instancia a los estados como los principales responsables de su provisión y, en caso de persistir las vulneraciones inducidas dentro de su territorio, se legitima la acción de agentes externos para garantizarlos. Se reconocen múltiples formas de implementación de los derechos humanos (Beitz, 2012, pp. 139-150). Esta concepción de los derechos permite explicar el desarrollo expansivo de los derechos humanos de las mujeres (Beitz, 2012, pp. 217-228), aunque también se indicarán las flaquezas o límites de dicha estrategia.

De la mano de la nueva teoría y activismo feminista transnacional, sobre todo anticapitalista y decolonial, se observa cómo gran parte de las concepciones filosófico-políticas y prácticas de los derechos humanos presuponen acriticamente una concepción limitada del poder político, del espacio público y del doméstico que restringe su efectividad a la hora de romper con el orden patriarcal, o gobierno de los hombres. Al respecto, C. Pateman señala lo siguiente:

La pregunta planteada por las feministas es por qué se ‘olvida’ tan fácilmente el carácter patriarcal de la separación que existen entre una esfera pública despolitizada y la vida privada; ¿por qué se sitúa la separación entre ambos mundos dentro de la sociedad civil, de suerte tal que la vida pública se conceptualice de manera implícita como la esfera de los hombres? (2018, p. 168).

Por otro lado, Alessandra Facchi señala que la corta historia de los derechos de las mujeres, frente a la de los hombres, se debe a que en la modernidad el titular de derechos ha sido caracterizado por:

La “autonomía, razón, propiedad, responsabilidad (...) sujetos varones (...). Las mujeres no solo fueron marginadas del discurso de los derechos políticos, es decir, de los derechos por excelencia, sino que les fue limitado el ejercicio de los fundamentales derechos civiles de libertad y propiedad, así como de los derechos patrimoniales y de la libertad de movimiento. (2011, pp. 60-62).

Desde la teoría feminista se ha señalado también la ambigüedad del derecho, que, por un lado, ha sido un potente instrumento para mejorar la situación de la opresión de las mujeres, pero, por otro lado, también ha funcionado como una de las “expresiones más radicales y peligrosas de la cultura masculina” (Facchi, 2005, p. 35). En este sentido, A. Jaggar indica que aun aceptando que las críticas feministas:

Acusan al discurso de los derechos no solo de ser de poca ayuda para las mujeres, sino también de llegar a racionalizar la desigualdad. Otras feministas, entre las que me incluyo, creemos que la tradición de los derechos posee recursos conceptuales para enfrentar estos cargos (...). Quienes consideran que los derechos son indispensables para la liberación de las mujeres apelan al movimiento feminista mundial pujante que ha sido inspirado por la consigna de que “los derechos de las mujeres son derechos humanos. (2014, pp. 34-35).

Así, reconociendo las limitaciones androcéntricas y patriarcales del discurso de los derechos, las feministas apuestan por su reformulación en clave feminista, aspirando a que el derecho institucionalice sus demandas y funcione como instrumento de protección.

El feminismo antineoliberal y anticapitalista del 99% muestra que el poder político no se limita al ámbito de las instituciones públicas, sino que la transnacionalización de la dinámica de acumulación del capital con la globalización neoliberal y financiera ha generado una transformación o

redefinición del papel de las instituciones públicas, de las políticas públicas y de los sujetos. En este sentido, limitar el poder de protección y las demandas al estado y a las instituciones públicas, invisibiliza, y al mismo tiempo permite que se escape la dinámica del poder patriarcal y la normatividad hegemónica neoliberal. Se refuerza la posición de subordinación y las diferentes opresiones de las mujeres, situándolas como proveedoras de reproducción sin reconocimiento ni remuneración. Por otro lado, el feminismo decolonial, en especial L. R. Segato, ha puesto el acento en lo que llama la transformación de las relaciones de género con la “intrusión” del mundo “moderno-colonial” frente al “mundo-aldea”, pasando del dualismo al binarismo de género. Así, desde la crítica a la colonialidad, Segato sostiene que la imposición de la matriz moderna de derechos igualitarios superpuesta sobre el refuerzo de las asimetrías de poder grupal de los hombres sobre las mujeres genera una situación de hiperjerarquización de las mujeres frente a los hombres (Segato, 2016, p. 123). Hiperjerarquización de género que explica la permanencia de las opresiones de las mujeres, la pedagogía de la crueldad, la violencia contra las mujeres y lo que ella llama “femigenocidios” (Segato, 2016, pp. 134-149).

El feminismo antineoliberal y anticapitalista que ha aparecido con la huelga feminista transnacional (2017, 2018 y 2019), junto al feminismo decolonial aportan un marco de redefinición de los derechos humanos de las mujeres que impulsan una nueva agenda de reivindicaciones basada en la defensa de la aplicación contextual de los derechos humanos de las mujeres, no solo como individuos, sino como grupo; y la lucha contra la neoliberalización de la economía, la política y la subjetividad. Reivindicaciones que permiten ir, siguiendo a Segato, del “proyecto histórico de las cosas” al “proyecto histórico vínculos” (2016, p. 29), revalorización los cuidados, los afectos y todo aquello que permite y reproduce la sostenibilidad de la vida, tejiendo comunidad. Así, la filosofía y teoría política feminista muestran los límites de la filosofía política de los derechos humanos *mainstream*, abriendo camino a nuevos marcos de redefinición de los derechos humanos de las mujeres tanto como protecciones como demandas. Si se desconectan las protecciones de las demandas, las primeras se descontextualizan y su aplicabilidad por parte del estado o la sociedad internacional pierde eficacia como instrumento para erradicar cualquier forma de opresión y subordinación que sufren las mujeres. Por otro lado, las segundas necesitan del poder estatal para romper con el poder patriarcal que lo impregna todo, aunque sean conscientes de que este no es suficiente y esta sea una estrategia provisional.

Por una filosofía política de los derechos humanos

En la búsqueda de una filosofía política de los derechos humanos capaz de superar la concepción reduccionista jurídico-legalista, debe destacarse la contribución de Ch. Beitz, profesor de teoría política en Princeton. Para él, muchas de las posiciones escépticas ante los derechos humanos se deben a la falta de una idea clara de los derechos humanos. Frente a estas posiciones escépticas, propone repensarlos, distinguiendo analíticamente tres niveles diferentes. El primer nivel hace referencia al concepto de “derecho humano”. El segundo, al tipo de fundamentación normativa que subyace al mismo. El tercer nivel, hace referencia al contenido o la lista concreta de los derechos humanos. A lo largo de su obra *La idea de los derechos humanos* (2012), da respuesta a las preguntas que se derivan de cada nivel, aunque con resultados y desarrollos dispares. Dedicó gran extensión a las cuestiones del primer nivel, consiguiendo una concepción original y fértil de los derechos humanos. No obstante, la pregunta por el tipo de fundamentación normativa de los derechos humanos termina sin una respuesta contundente. En cuanto a la lista de los derechos humanos, esta queda establecida por lo que Beitz llama los derechos humanos internacionales (2012, p. 49) reconocidos en las diferentes declaraciones, pactos y convenios.

El objetivo de Beitz es conseguir una idea de los derechos humanos que sea compatible con el despliegue jurídico normativo internacional desarrollado después de la Segunda Guerra Mundial. Para ello, utiliza el concepto de “derechos humanos internacionales”, ya que entiende que su trabajo filosófico va en la línea de explicar críticamente la aparición del concepto de derecho humano, cuya finalidad es construir una moral pública universal. Se aleja de cualquier pretensión de fundamentar los derechos humanos internacionales sobre una concepción deductiva; como concreciones históricas de derechos morales previamente existentes. En este sentido, propone una concepción práctica, política y discursiva de los derechos humanos que permita conciliar la idea de los derechos humanos con la práctica histórica de su expansión. El concepto de derecho humano remite a:

Una práctica global. La práctica es a la vez discursiva y política (...), consiste en un conjunto de normas para regular el comportamiento de los estados, junto con un conjunto de modos o estrategias de acción para las cuales las violaciones de las normas pueden contar como razones (Beitz, 2012, p. 44).

A esta comprensión de los derechos humanos definida por su dimensión político-discursiva, añade la idea de que “la práctica de los derechos humanos

es emergente” (Beitz, 2012, p. 45). Es decir, las normas que se institucionalizan a partir de las prácticas político-discursivas en torno al rol que juega la idea de los derechos humanos en la política global no están dada para siempre, y por tanto se puede entrever y justificar su constante expansión. Esta expansión se explica en parte porque la práctica política y discursiva de los derechos humanos es una práctica inmadura y conflictiva, donde aparecen como conquistas frente a diferentes reivindicaciones. Así, los derechos humanos surgen como reconocimiento institucionalizado de demandas previas.

Esta concepción práctico-discursiva del rol de los derechos humanos muestra críticamente los límites de las concepciones dominantes de los derechos humanos dentro de la tradición de la filosofía política; es decir, las concepciones naturalistas y contractualistas. La concepción naturalista entiende los derechos humanos como derechos naturales; “naturales” en dos sentidos: como derechos preinstitucionales o como derechos morales que poseen todos los seres humanos. Así, según esta concepción, las diferentes declaraciones, pactos y convenios *positivizan* los derechos humanos, entendidos como prepolíticos o como derechos naturales. Para Beitz, esta caracterización es en gran parte responsable de las posiciones escépticas frente a los derechos humanos. Al concebir los derechos humanos como diferentes a las leyes y los derechos positivos, preinstitucionales e invariables a lo largo del tiempo y el espacio centran la cuestión en lo que Beitz llama “el lado de la demanda”, descuidando el “lado del suministrador” (Beitz, 2012, pp. 86-92); es decir, focalizan la cuestión de los derechos humanos en el sujeto de derechos y no en el agente encargado de su garantía y provisión. Además, se concentran en determinar un valor, interés o bien independiente de la sociedad y la historicidad sobre el cual se sustenta la idea de derecho humano. En consecuencia, el enfoque naturalista acaba apostando por una reducción de la lista de los derechos humanos y la despreocupación por la obligación del agente responsable de su protección. La reducción del contenido de los derechos humanos, que generalmente afecta a los derechos que aparecen a partir de los artículos 22 al 30, se debe a la dificultad o imposibilidad de derivar todos los derechos humanos internacionales de un único valor o bien, o del hecho de eliminar la dimensión institucional, que necesariamente implican determinados derechos (al trabajo, a la remuneración equitativa, a la educación, a la sanidad, etc.).

La concepción contractualista ha representado la alternativa para pensar y dar soluciones a los problemas filosófico-políticos que genera la concepción naturalista. Reconociendo como un hecho la “diversidad social y jurídica”, la posición contractualista define los derechos humanos como “estándares que

son o podrían ser objeto de acuerdo entre los miembros de culturas cuyos valores morales y políticos son diferentes” (Beitz, 2012, p. 107). Se destacan dos vías dentro de esta tradición: una que intenta identificar un núcleo común normativo entre las diferentes sociedades y tradiciones jurídicas sobre el que sustentar los derechos humanos; y la otra, que parte del presupuesto de la existencia de un consenso superpuesto entre diferentes morales políticas. Esta concepción contractualista conduce a una serie de problemas, entre los que destaca la “posibilidad de detectar una estructura de creencias morales razonablemente estables e integrada que sea compartida por todos los miembros de cada sociedad que es parte del acuerdo” (Beitz, 2012, p. 118). Las creencias morales ni son estables, ni integradas ni indiscutidas en los contextos sociales y políticos concretos, a menos que el “núcleo común” o el “consenso superpuesto” sea tan mínimo, genérico y abstracto, que imposibilite justificar la mayoría de los contenidos de las diferentes declaraciones, pactos y convenciones. Volvemos a la misma situación y consecuencia reduccionista a la que conducían las teorías naturalistas.

Frente a estas dos posiciones, Beitz propone entender el rol que juegan los derechos humanos en la práctica discursiva de la política global con un modelo a dos niveles. Así, concibe los derechos humanos como “exigencias cuyo objetivo es proteger intereses individuales urgentes frente a ciertos peligros predecibles (amenazas comunes) a los cuales son vulnerables bajo circunstancias típicas de la vida dentro de un orden mundial moderno compuesto de estados” (Beitz, 2012, p. 141). Las prácticas políticas y discursivas concretan las diferentes “amenazas comunes” que se ciernen sobre los intereses de los individuos, articulándose los derechos humanos como protecciones frente a estas amenazas. Protecciones cuya exigencia se debe en primer término o nivel a los estados y, en caso de incumplimiento, se dan razones para la acción por parte de agentes externos, o de segundo nivel (Beitz, 2012, p. 142). La legitimación de la acción y la responsabilidad en la protección y demandas de los derechos humanos que se deriva de este modelo por parte de agentes externos abre un abanico de vías y mecanismos para su implementación o ejecución, que van desde la exigencia de responsabilidad a los estados que no protegen a los individuos, los mecanismos de estímulo, asistencia, involucramiento en el debate a nivel doméstico, la adaptación externa y la coerción (Beitz, 2012, pp. 66-76). Por mecanismo de adaptación externa, entiende la posibilidad de remover las instituciones y relaciones internacionales para permitir a los estados cumplir el objetivo de protección de los derechos de sus ciudadanos. Defiende que la solución coercitiva es problemática y por ello debe de utilizarse como último recurso, y sujeta a un

juicio evaluativo sopesando los pros y los contras de dicha acción. Estamos ante una concepción de los derechos humanos como protecciones desde y por el estado, pero también una concepción como plasmación de determinadas demandas que históricamente se van articulando y discutiendo para conformar una moral pública internacional.

El esfuerzo de Beitz por repensar la idea de los derechos humanos más allá de una perspectiva jurídico-legalista con una vigorosa concepción filosófico-política es destacable por el rédito de su propuesta; sobre todo por lo que hace a la concepción de los derechos humanos de las mujeres. Consigue justificar el contenido normativo que se desprende de las diferentes declaraciones, pactos y convenciones instituidos como fruto de discusiones políticas a nivel internacional, cuyo objetivo es crear una moral pública universal, superando las diferentes versiones reduccionistas. Además, su idea de los derechos humanos como prácticas políticas emergentes, no solo justifica la constante expansión del contenido o la lista de los derechos humanos, sino también deja la puerta abierta a futuros desarrollos frente a nuevas amenazas comunes que surjan. Su modelo se centra no tanto en el lado de la demanda, sino en el lado del suministrador, y aporta diferentes razones para señalar la responsabilidad de agentes en la sociedad internacional (sean estados u otras organizaciones internacionales), frente a la protección de las amenazas comunes que se ciernen sobre los ciudadanos de diferentes estados y que este no protege.

Frente a estos aspectos de la contribución de Beitz, aparecen limitaciones, que hacen necesario reconsiderar algunos elementos de su propuesta, y que en cierta manera explican la incapacidad para la realización efectiva de los derechos humanos de las mujeres. Destacamos tres: primero, Beitz asume una concepción individualista de los derechos humanos propia de la tradición occidental, al entenderlos como protecciones frente a amenazas comunes individuales; en segundo lugar, asume una *concepción moderna* de la idea de los derechos humanos, ya que de otra manera difícilmente podría justificar el contenido de lo que él llama derechos humanos internacionales; en tercer lugar, asume una concepción reduccionista de la política, como política pública estatal, cayendo en una concepción estatocéntrica en su modelo a dos niveles de responsabilidad frente a las vulneraciones de los derechos humanos. En este sentido, también cabría señalar una cierta “moralización” y “despolitización” de los derechos humanos al entenderlos como la construcción aspiracional de una moral pública universal. El propio Beitz es consciente de asumir una concepción individualista, moderna-occidental y estatocéntrica de los derechos humanos. Reconoce la limitación y deja la puerta abierta para articular otras formulaciones, sobre todo por lo que hace referencia a los agentes responsables

de sus vulneraciones (Beitz, 2012, p. 157) y a la apertura de demandas frente a amenazas por parte de diferentes agentes.

Para observar las limitaciones de su propuesta, sin renunciar a ella ni caer en una posición escéptica, ya que el trabajo tanto del feminismo institucional como del activismo feminista transnacional que ha permitido el despliegue de los derechos humanos de las mujeres es irrenunciable, propondremos acercarnos a la crítica y el activismo feminista decolonial y antineoliberal. Estos enfoques aportan elementos para repensar críticamente la idea de los derechos humanos de las mujeres como prácticas político-discursivas emergentes mucho más contextuales, capaces de desactivar las opresiones, dominaciones y discriminaciones que sufren las mujeres; convirtiendo los derechos humanos en instrumentos de lucha para transformar los patrones sociales androcéntricos y patriarcales, asumiendo la pluralidad de amenazas que sufren las mujeres frente a los varones. Se insiste en focalizar los derechos humanos como protecciones y demandas, generadas a partir de reivindicaciones contextuales y desde abajo, y no tanto como protecciones desde arriba por parte de estados o de la sociedad internacional. Los derechos humanos de las mujeres se convierten en instrumentos de demandas; de luchas y reivindicaciones de base, locales y contextuales, con aspiración universal.

Crítica a la dimensión estatal-colonial de los derechos humanos

En la línea centrada en los derechos humanos de las mujeres como demandas y no tanto como protecciones, R. L. Segato ha dedicado gran parte de su trabajo y compromiso práctico a repensar las diferentes formas de violencia que oprimen a las mujeres; una de las “amenazas comunes” que sufren las mujeres, y que debería ser objeto prioritario de protección por parte de las diferentes declaraciones, pactos y convenios. Según esta autora:

Erradicar la violencia de género es inseparable de la reforma misma de los afectos constitutivos de las relaciones de género tal como los conocemos en su aspecto percibido como “normal”. Y esto, desgraciadamente, no puede modificarse por decreto, con un golpe de tinta, suscribiendo el contrato de la ley (Segato, 2003, p. 133).

Fruto de este esfuerzo y de su trabajo etnográfico en diferentes prisiones brasileñas con convictos por delitos de violencia contra la mujer surgió una de sus obras más interesantes, creativas y fértiles para pensar la violencia contra la mujer: *Las estructuras elementales de la violencia* (2003). Segato sostiene que la violencia contra las mujeres es producto de las relaciones de género y de la construcción de la masculinidad, cuyo estatus está:

Condicionado a la obtención —que debe ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida— mediante un proceso de aprobación o conquista, y, sobre todo, supeditado a la exacción de tributos de otro que, por su posición naturalizada en este orden de estatus, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. (2016, p. 40).

Así las relaciones de género son históricas y cambiantes, pero el hecho “transcultural” de la masculinidad como estatus condicionado a su obtención establece lo que Segato llama la lenta historia del sistema de género y del patriarcado (Segato, 2015, p. 133; 2016, p. 19), donde la violencia no solo tiene una función instrumental, sino también expresiva, a través de la cual se pretende enviar un mensaje a la sociedad como totalidad y a los confraternizados para ser aceptado (Segato, 2016, p. 79).

El patriarcado instaura una “pedagogía de la crueldad” que “minoriza” y produce al otro vulnerable como femenino (Segato, 2016, p. 185). Lo femenino se constituye en la alteridad de la masculinidad, un trofeo o tributo como forma de reconocimiento. Femenidad asignada tanto a mujeres como a hombres emasculados y a niños. Desde esta óptica, Segato explica los feminicidios de Ciudad Juárez, la utilización de la violencia contra las mujeres como arma de guerra para atacar moralmente al enemigo y el aumento de la violencia pública e impersonal contra las mujeres en Latinoamérica.

En cuanto a la historicidad de las relaciones de género y del patriarcado, Segato defiende una posición decolonial. Afirma que la imposición de las estructuras políticas, sociales y culturales occidentales-modernas reforzaron el patriarcado ya existente. Distinguiendo entre el “mundo preintrusión” o “mundo-aldea” y el “mundo moderno-colonial”, afirma que en el mundo preintrusión existía un dualismo de género que producía un patriarcado de baja intensidad, mientras que en el mundo moderno-colonial este dualismo se ha transformado en un binarismo. Éste ha producido un patriarcado de alta intensidad, reforzando las opresiones de género. En el mundo preintrusión había una diferenciación entre el espacio público y doméstico, con una asignación diferencial de género, restringiendo el acceso de las mujeres al espacio público y una jerarquización de valor entre los espacios; se otorgaba más valor al público. Estos espacios no eran entendidos ni como cerrados, ni estancos ni como autosuficientes. Espacio público y doméstico eran dos realidades complementarias y conectadas.

La política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios (...). No existe

el monopolio de la política por el espacio público y sus actividades (...) el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político (Segato, 2016, p. 117).

Así, las mujeres ocupando el espacio doméstico, aunque menos valorado, seguían manteniendo cierto poder político a la hora de tomar decisiones que afectaban a la comunidad.

Con el mundo colonial, el espacio público se transforma en *esfera pública totalizante*, propia de los hombres y privativa de la política, mientras el doméstico se mantiene feminizado, pero se privatiza y se despolitiza; se convierte en residual. Se rompe la complementariedad entre la esfera pública y el espacio privado, y se instituye la imposibilidad de transitar políticamente desde el doméstico al público. Se refuerza el papel político de los hombres frente al de las mujeres al ser ellos los que mantienen las diferentes transacciones con la esfera pública del estado colonial. El binarismo del mundo moderno-colonial da una vuelta de tuerca a la intensidad de las relaciones asimétricas de poder entre los géneros.

Del análisis de Segato se desprende que la aplicación por parte del estado moderno-colonial de los patrones normativos asociados a los derechos humanos –como la idea de individuo, espacio público, ciudadanía y estado– no contribuyen, sino que refuerzan las opresiones de género en determinadas comunidades. Así, se excluye el grupo de las mujeres de ámbitos de toma de decisión y se refuerza su dependencia respecto al grupo de los varones. La autora muestra también que la violencia contra las mujeres, el feminicidio y la cosificación de la sexualidad son un subproducto de los patrones normativos de las prácticas y los discursos moderno-coloniales. En este sentido, es obligado repensar la idea de los derechos humanos en clave crítica respecto a los patrones normativos asociados a la modernidad. Se trata de una crítica no escéptica, en el sentido de que se reconoce que el objetivo final de la idea de los derechos humanos es la desactivación de las estructuras de opresión que refuerzan la vulnerabilidad inducida de las mujeres. Por tanto, no se procede a una impugnación general ni de la práctica, ni de los discursos de los derechos de las mujeres como derechos humanos.²

2 La propia Segato apuesta por la necesidad de introducir tanto el “feminicidio” como el “femigenicidio” como crimen contra los derechos humanos. El feminicidio hace referencia a todos “los asesinatos de mujeres por razones de género”, mientras que el femigenicidio hace referencia a “los crímenes que, por su cualidad de sistemáticos e impersonales, tienen por objetivo específico la destrucción de las mujeres solamente por ser mujeres sin que haya posibilidad de personalizar o individualizar ni el móvil de la autoría ni la relación entre perpetrador y víctima” (Segato, 2016, p. 149).

Por otro lado, Segato insiste en dudar del estado como garante y responsable de la protección de los derechos humanos de las mujeres, entendidos como protecciones frente a amenazas o vulneraciones inducidas comunes. El estado colonial criollo es el responsable de la “minorización” de las mujeres al reconocer solo a los varones como intermediarios entre la comunidad y la administración. Le interesa mantenerlas en esta situación porque permite satisfacer la masculinidad de los hombres colonizados y de esta manera mantenerlos bajo control. Además, la experiencia latinoamericana de Segato permite observar lo que ella llama la “dualidad del estado”, la mafialización de la política y la captura del campo criminal por el estado. Esta cara no pública ni legal del estado es lo que Segato llama “segunda realidad”. Hay un conjunto de capital de origen ilícito que circula sistemáticamente y que está protegido por fuerzas de seguridad propias, “corporaciones armadas ocupadas en proteger para sus ‘dueños’ la propiedad sobre la riqueza incalculable que en ese universo se produce y administra” (Segato, 2016, p. 75) que cuenta con el beneplácito del estado.

Frente a la defensa de la totalización de esfera pública, de derechos igualitarios que protejan a los intereses de los individuos, y del estado como garante de dichos derechos, Segato propone la “domesticación” de la esfera pública, el restablecimiento de la politización de la esfera doméstica, romper con la lógica de acumulación del capital para tejer comunidad y promover “el colectivo de las mujeres como un todo” (Segato, 2016, p. 120). La defensa de los derechos humanos de las mujeres, según Segato, “debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades” (2016, p. 120). Se necesita una mirada contextual de las relaciones de género, superar el individualismo y apostar por tejer comunidades y su arraigo en la línea del proyecto histórico de los vínculos, frente al proyecto de los individuos y las cosas; el proyecto del capital (2016, pp. 28-31).

Por otra parte, siguiendo la línea del feminismo decolonial crítico con la modernidad capitalista han aparecido diferentes movimientos indigenistas que aportan demandas de reconocimiento de derechos colectivos y de la naturaleza. Uno de los movimientos indigenistas iniciales al respecto lo encontramos en la selva amazónica de Ecuador por parte del pueblo originario Kichwa de Sarayaku, que desde los años ochenta se articula como sujeto político que reclama derechos colectivos y de la naturaleza tanto en la esfera pública local, como nacional e internacional (Martínez y Agra, 2019). A través de su activismo, ciertas demandas han tenido reconocimiento en la nueva Constitución ecuatoriana de Montecristi (2008) y el compromiso de su protección por parte del estado. En este movimiento indigenista crítico

con la colonialidad han tenido un papel destacado y protagonista las mujeres (Martínez y Agra, 2019, p. 252). Así, el feminismo decolonial que articula sus demandas desde la crítica a la colonialidad capitalista abre una nueva vía de demandas de protección que apunta a la reconceptualización de los derechos humanos en clave no individualista ni moderna, con el fin de desactivar, entre otras, las opresiones y dominaciones de género reforzadas con el orden moderno-capitalista. Vía que no renuncia a la idea de los derechos humanos de las mujeres como protecciones internacionales frente a amenazas, pero que enfoca la cuestión como demandas contextuales, cuyo reconocimiento permite una mayor efectividad de los derechos humanos como protecciones.

La crisis de la reproducción y el feminismo antineoliberal

En la línea de buscar una mayor efectividad de los derechos humanos de las mujeres entendidos como protecciones frente a diferentes demandas, debe destacarse más allá del enfoque del feminismo decolonial, la contribución del feminismo antineoliberal y anticapitalista. Con la supercrisis sistémica del 2008, se articula tanto teórica como prácticamente una crítica tanto a la neoliberalización de las políticas públicas como a la hegemonía ideológica del neoliberalismo de la mano del feminismo antineoliberal; que posteriormente se definirá como feminismo anticapitalista. Esta rearticulación del feminismo antineoliberal parte de la reflexión sobre la dinámica de la teoría y práctica feminista durante la década de los noventa y principios del nuevo siglo y observa críticamente que esta se ha convertido en un campo de debate estéril, autorreferencial e incapaz de incidir en la sociedad, donde se ha va consolidando la versión financiera y globalizada del capitalismo neoliberal. Es la filósofa neoyorquina Nancy Fraser que abre la discusión en el 2008.

N. Fraser analiza el devenir del feminismo conectándolo con la reestructuración del capitalismo. Desde su perspectiva, el feminismo de la segunda ola se articuló contra el capitalismo organizado estatalmente a partir de la crítica al economicismo, el androcentrismo, el estatismo y el westfalianismo. No obstante, la reestructuración financiera, global y neoliberal ha resignificado e integrado las críticas feministas en un “nuevo espíritu del capitalismo”. En palabras de Fraser “claramente emancipadoras en la era del capitalismo organizado por el estado, las críticas al economicismo, al androcentrismo, al estatismo y al westfalianismo parecen ahora plagadas de ambigüedades susceptibles de servir a las necesidades de legitimación de una nueva forma de capitalismo” (2015, p. 259). El feminismo, tanto como movimiento como teoría, pasa de ser un agente crítico emancipador a un

agente que aporta elementos para la legitimación de la nueva articulación del capitalismo global neoliberal. Fraser se pregunta retóricamente si estas afinidades entre las críticas al capitalismo organizado estatalmente entre el feminismo y el neoliberalismo son debidas a puras coincidencias o bien a una cierta “afinidad perversa, subterránea y optativa” (2015, p. 252).

Apuesta por la superación de las ambigüedades en la línea de un feminismo antineoliberal que plantee la necesidad de integrar la dimensión de la redistribución, el reconocimiento y la representación en el marco de la lucha por la justicia de género; que sea capaz de romper la férrea distinción entre producción y reproducción, para integrar los trabajos de socialización y cuidados, y apostar por un régimen democrático transnacional (Fraser, 2015, pp. 261-262). Concretando su propuesta, Fraser defiende un feminismo marxista y socialista que aspira a la superación del orden social capitalista productor estructural de la dominación y opresión de las mujeres, que camina hacia el horizonte de un socialismo democrático. Como paso intermedio, defiende articular un “populismo progresista” con un amplio programa de transformación social en la línea de embridar emancipación y protección social a partir de las demandas de diferentes colectivos y movimientos contrarios al orden social capitalista (Fraser y Jaeggi, 2019, p. 235).

La reflexión abierta por N. Fraser sobre el papel legitimador que hasta cierto punto ha tenido la crítica feminista respecto al capitalismo neoliberal globalizado abre toda una discusión tanto dentro de la teoría feminista como del activismo feminista. Se apunta a la falta de justificación de las insinuaciones de Fraser, al mostrar la múltiple y variada pluralidad de posiciones existentes en el seno del movimiento y teoría feminista, algunas de las cuales han sido muy críticas con la transformación del capitalismo neoliberal globalizado y las consecuencias sociales y políticas negativas para las mujeres. Se insiste en el error estratégico de culpabilizar al feminismo y apuntan que, al contrario de lo que sostiene Fraser, “el feminismo de la segunda ola y del bienestar social no fue cooptado, sino políticamente marginado” (Fraser, Brenner, 2018, p. 211). Otras en cambio, han sostenido la falta de fundamentación empírica de la tesis de Fraser y la inoportunidad política de la misma, precisamente en un momento en que las mujeres empiezan a acceder al poder (Shola Orloff y Shiff, 2016).

Más allá de esta discusión, se constata el hecho de la rearticulación del activismo feminista transnacional de cariz antineoliberal que cataliza sobre todo en torno al 8M de 2017 con la preparación y realización de la triple huelga feminista transnacional (huelga de cuidados, laboral y de consumo). Un feminismo que se autodefine como transnacional preocupado por el aumento de las diferentes violencias contra las mujeres, la lucha por sus derechos económicos

y sociales, la crítica al androcentrismo y provisión patriarcal de los cuidados, el desprecio de lo público y la necesidad de rearticular una contestación desde lo común. La huelga se convierte en el principal instrumento de vindicación y de articulación transnacional del feminismo. En este escenario aparece la idea del *feminismo del 99%*, el feminismo de la mayoría, que ve cómo el giro neoliberal del capitalismo ha reforzado las opresiones e injusticias de género. Pretende ser una contestación a aquellos sectores de mujeres que han sido cooptadas por el espíritu meritocrático, individualista y competitivo del neoliberalismo. Desde el *Manifiesto del feminismo del 99%*, se las califica de “feministas liberales”, que, aunque “condenan la ‘discriminación’ y abogan por la ‘libertad de elección’ (...) niega rotundamente a hacer frente a las restricciones socioeconómicas que hacen que la libertad y el empoderamiento sean inaccesibles para la gran mayoría de mujeres” (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 28). Un feminismo neoliberal más que liberal, que apuesta por un concepto de libertad que convive con la opresión estructural de las mujeres.

El Feminismo del 99% que deja de ser antineoliberal, para pasar a ser directamente anticapitalista (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 33), además de antirracista, antiimperialista, ecosocialista y demócrata radical, ya que pretende agrupar las diferentes contestaciones emancipadoras frente al orden social y político capitalista (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 75). Apuntan al capitalismo como orden social e institucional que permite a la dinámica de valorización y acumulación del capital generar injusticias de género, que se refuerzan con el paso del capitalismo embridado estatalmente al capitalismo global y neoliberal. Con el orden social capitalista se instaura y refuerza la frontera entre el ámbito productivo y el ámbito reproductivo, estableciendo una división social del trabajo en base al género y asignando una valoración diferencial de ambos espacios. Así, el capitalismo expande una división androcéntrica del trabajo, feminizando y desvalorizando el trabajo reproductivo. La reproducción social es uno de los temas centrales de la crítica feminista al orden social capitalista (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 41). El objetivo de maximización de los beneficios convierte este orden social en depredador de recursos, intensificando cualquier diferenciación en aras a su funcionalidad, como es el caso de los roles de género, de los recursos naturales y de los recursos públicos. Estos son vistos como externalidades funcionales a la propia dinámica de valoración y acumulación del capital. De esta manera el capitalismo es fuente y sostén de la relación patriarcal entre los géneros, en definitiva, de la opresión y violencia de género. No se trata de consecuencias que se deban a la crisis del capitalismo, sino que son constitutivas del propio capitalismo (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 34). Frente a las tramposas

soluciones a la crisis económica, fiscal, social, política, institucional, ecológica del *progresismo neoliberal* o el *populismo reaccionario*, el feminismo del 99% propone la rearticulación de los movimientos críticos y radicales contra el orden social capitalista.

El feminismo antineoliberal y anticapitalista señala la necesidad de incorporar la crítica al orden social capitalista dentro de la preocupación por los derechos humanos, sobre todo en el caso de los derechos humanos de las mujeres. La crisis estructural de la reproducción social y la solución androcéntrica y patriarcal a la misma por parte del orden capitalista, junto con la ambivalencia del poder público dentro de este orden —ya que es el garante de los derechos de propiedad, al mismo tiempo que lo debilita al cuestionarlo sistemáticamente e imposibilitar su reproducción democrática—, muestran la necesidad de expandir la concepción del poder más allá del poder público. Se observa que la división entre poder público y producción es un dispositivo del orden social capitalista. Orden que produce una división institucionalizada entre diferentes ámbitos de interacción y que mantiene entre estos ámbitos relaciones de denegación y dependencia (Fraser y Jaeggi, 2019, pp. 168-169).

El feminismo antineoliberal pone de manifiesto que el orden capitalista es una de las principales *amenazas comunes* que sufren las mujeres y por ello, si entendemos los derechos humanos como protecciones frente a estas, es obligado considerar los mecanismos que lo reproducen. Los estados son una palanca de protección de las dinámicas de valoración y acumulación del capital. En este sentido, depositar confianza en que ellos sean los responsables de garantizar en último término el respeto de los derechos humanos no deja de ser una ironía, ya que lo que *dan con una mano lo retiran por otra*. El activismo feminista internacional antineoliberal y anticapitalista del 99% no niega la necesidad de luchar y buscar protecciones frente las vulneraciones sistemáticas de los derechos humanos de las mujeres en forma de opresión e injusticia de género, pero apuesta por repensar la acción de los estados o bien buscar mecanismos de protección internacional que vayan más allá de los estados capitalistas. La defensa de tejer lo común desde lo local con perspectiva transnacional abre la posibilidad de generar un espacio público transnacional democrático y emancipado capaz de mostrar la faccionalización de los estados a favor de los intereses del capital y la hipocresía interesada de luchar contra las injusticias de género que ellos refuerzan por otro lado.

Hacia una versión contextual de los derechos humanos de las mujeres

La idea de los derechos humanos de las mujeres ha sido un proyecto político-jurídico internacional que ha dado grandes réditos, desarrollando instrumentos jurídicos de protección frente a las amenazas y vulnerabilidades inducidas que sufren las mujeres en diferentes estructuras sociales. No se debe renunciar a la idea de los derechos humanos de las mujeres, posición estéril que imposibilitaría pensar y activar mecanismos no solo internacionales, sino también transnacionales frente a las opresiones e injusticias de género. Pero se debe reconocer la incapacidad de los derechos humanos de las mujeres para romper con las opresiones e injusticias de género debidas a una concepción restrictiva jurídico-legalista de los mismos. Así, se hace necesario un nuevo enfoque político. En este sentido, la reformulación política de los derechos humanos como prácticas político-discursivas emergentes de Ch. Beitz permite entenderlos como protecciones no reificadas en continuo proceso de generación, cuyo objetivo principal es la elaboración de una moral pública y una política transnacional. Desde esta perspectiva, los derechos humanos afloran como protecciones ante demandas y luchas contextuales que van surgiendo a medida que se politizan relaciones de poder patriarcales hegemónicas; no politizadas ni discutidas anteriormente. El enfoque de Beitz abre políticamente la idea de los derechos humanos como protecciones frente a demandas, rompiendo con las concepciones naturalistas y contractualistas que conducen bien a una reducción de estos o bien una defensa del *statu quo*, incapaz de transformar las múltiples estructuras asimétricas de poder de género.

La idea de los derechos humanos de Beitz permite explicar la expansión normativa de los derechos humanos de las mujeres y posibilita su conceptualización como exigencias y demandas de protecciones frente a estructuras de dominación y opresión patriarcal. Más allá de la novedad de su enfoque, se ha indicado que su modelo adolece de una serie de limitaciones que desactivan parcialmente la capacidad transformadora de los derechos humanos de las mujeres. Nos referimos a su excesivo individualismo, a su falta de cuestionamiento de la dinámica institucional de la modernidad y a un exceso de confianza en el estado como garante, bien en primer orden o bien en segundo, de las protecciones frente a las diferentes amenazas comunes que sufren las mujeres. Adolece de un concepto restrictivo del poder político, que identifica con el poder institucional, y asume una concepción individualista de los derechos humanos. Los nuevos feminismos, decoloniales y antineoliberales, a través de su enfoque y activismo, aportan elementos para repensar los derechos humanos de las mujeres. Focalizan su teoría y práctica en las diferentes estructuras de poder más allá del poder político institucionalizado,

que posicionan de forma diferencial a las mujeres en la estructura social y política, impidiendo el establecimiento de relaciones igualitarias de género.

El feminismo decolonial de la mano de Segato muestra cómo la imposición del patrón normativo moderno refuerza las asimetrías de poder entre géneros al pasar de un dualismo de género a un binarismo; produciendo una intensificación del orden social patriarcal. Este binarismo de género, por un lado, despolitiza el espacio doméstico y limita la política a la esfera pública, ámbito privativo de los hombres, y por otro concede formalmente derechos igualitarios para hombres y mujeres. Esta situación ambivalente agrava las jerarquías y opresiones de género, ya que el lenguaje formal igualitario de derechos funciona enmascarando y legitimando el refuerzo jerárquico de las relaciones de género propio de la modernidad. Segato muestra que las ideas modernas de individuo, derecho, esfera pública y ciudadanía se sostienen sobre una visión androcéntrica que genera una situación asimétrica de poder entre los diferentes géneros. Por ello, el feminismo decolonial interpela a reflexionar sobre la dimensión androcéntrica y patriarcal de la matriz moderna sobre la que se sostiene la idea de derechos humanos, que ha sido denunciada en múltiples ocasiones por parte de la teoría feminista occidental, y que pasa desapercibida por Beitz (Benhabib, 2006; Puleo, 2008; Facio, 2010; Facchi, 2011; Pateman, 2018). En segundo lugar, Segato advierte del faccionalismo de la acción del estado a favor de los intereses del capital y el refuerzo de la matriz de dominación patriarcal. Por ello, se hace necesario dudar de la capacidad, voluntad y responsabilidad del estado como único agente en la protección de los derechos humanos, tanto en primer como en segundo orden.

El feminismo antineoliberal y anticapitalista del 99% focaliza su teoría y acción sobre la centralidad de la dinámica de valorización y acumulación de capital y el orden social y político que la sostiene y reproduce. Este orden social capitalista es la fuente principal de las injusticias, las opresiones y la violencia de género de la sociedad moderna. La dominación y opresión de género se entiende como estructural al orden social capitalista, al establecer la dinámica de división, dependencia y denegación entre el ámbito productivo y el ámbito reproductivo. Además, muestra la tendencia a fagocitar las condiciones de fondo, como las relaciones de reproducción, políticas y ecológicas, que requieren la acumulación del capital, sin ser capaz de reproducirlas. De esta manera, el feminismo del 99% sin menospreciar la idea de los derechos humanos, duda de su efectividad si estos no se dirigen a la lucha contra el orden social y político capitalista. Orden que utiliza al estado y el poder público para generar sus condiciones de posibilidad. En este sentido, el estado tampoco puede ser visto como agente garante de la protección de los derechos

humanos. Dicha protección sólo es realizable, como señala el feminismo del 99%, con la superación del orden social y político capitalista.

Reconociendo la importancia de la idea de los derechos humanos, la necesidad de repensarlos en clave política, siguiendo la aportación de Ch. Beitz y abordando algunas de los retos de la mano tanto del feminismo decolonial como del feminismo del 99%, se apuesta por la necesidad de aplicar los derechos humanos de las mujeres de forma sensible y crítica al contexto social y político, combinando políticas afirmativas de corto alcance con políticas transformativas de largo alcance. La diferenciación analítica y política entre políticas afirmativas y políticas transformativas proviene de N. Fraser. Ante el reto de hacer frente al mismo tiempo a las injusticias de redistribución y reconocimiento, Fraser propone distinguir entre políticas afirmativas y transformativas:

Por remedios afirmativos para la injusticia entiendo los remedios dirigidos a corregir los resultados no equitativos de las disposiciones sociales sin perturbar el marco subyacente que los genera. Por remedios transformativos, por el contrario, entiendo los remedios dirigidos a corregir los resultados no equitativos precisamente mediante la reestructuración del marco generador subyacente (2011, p. 237).

Si bien se debe de sospechar del estado y del orden capitalista para proteger a las mujeres frente a sus amenazas estructurales, la distinción fraseana entre políticas afirmativas y transformativas permite entender la lucha por las protecciones y demandas de los derechos humanos de las mujeres desde una perspectiva pragmática. Aunque, reconociendo la matriz moderna del estado y de los derechos humanos, las políticas afirmativas de corto alcance deberían exigir el reconocimiento de demandas y reivindicaciones de derechos grupales de las mujeres, formas de interacción sociales preintrusión y la superación de las políticas neoliberales de redistribución regresiva de los recursos y recorte de protecciones sociales.³

Estas demandas afirmativas a corto plazo de protecciones han de ser vistas como un tránsito hacia un escenario a largo plazo de transformación en clave igualitaria y emancipatoria de las relaciones de género, sin caer en

3 Como recuerda Alda Facio, el éxito de la redefinición de los derechos de las mujeres como derechos humanos se debe a las intensas luchas de los movimientos feministas en diferentes escenarios: locales, regionales e internacionales. Sin el activismo organizado de los movimientos feministas en los meses previos a la organización de la Conferencia Mundial de Viena, difícilmente se hubiera conseguido la gran victoria de la definición de los derechos de las mujeres como derechos humanos (2010, pp. 57-62). En este sentido, no se debe perder de vista que los derechos humanos de las mujeres son institucionalizaciones de luchas y reivindicaciones por parte del activismo feminista internacional; es decir, protecciones fruto de demandas.

presupuestos ni culturales ni esencialistas. En este sentido, las demandas de protección han de ir encaminadas a reconstruir lazos comunitarios a partir de la reevaluación de los afectos y los vínculos, donde los derechos humanos de las mujeres se conviertan en una importante palanca de cambio. Esto implica la transformación del estado y del orden social capitalista a largo plazo, debido a la relación estructural de estos con el dominio y opresión de género. De la mano de los nuevos feminismos, sobre todo decolonial, antineoliberal y anticapitalista, se apuesta por entender los derechos humanos como demandas de protección frente a amenazas contextuales que sufren las mujeres. Apuntan a un horizonte normativo igualitario de transformación de las estructuras de género patriarcales en estructuras de género igualitarias.

Referencias bibliográficas

- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Manifiesto de una feminismo para el 99%* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Beitz, Charles R. (2012). *La idea de los derechos humanos* (H. O. Seleme y C. A. Fatauros, Trad.). Madrid, MD: Marcial Pons.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (A. Vassallo, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Katz.
- CEDAW (2019) *Informe sombra sobre la aplicación en España 2015-2018 de la CEDAW. Naciones Unidas: Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer*. Recuperado de <https://cedawsombraesp.files.wordpress.com/2019/05/190513-informe-cedaw-sombra.pdf>
- Facchi, Alessandra (2005). El pensamiento feminista sobre el Derecho: un recorrido desde Carol Gilligan a Tove Stang Dahl (A. Aliverti, Trad.). *Academia: revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, 6, 27-47. Recuperado de http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/06/el-pensamiento-feminista-sobre-el-derecho.pdf
- Facchi, Alessandra (2011). Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía (M. E. Rodríguez Palop, Trad.). *Derechos y libertades*, 25, 55-86. Recuperado de <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/17099/DyL-2011-25-facchi.pdf?sequence=5>

- Facio, Alda (2010). Los derechos de las mujeres son derechos humanos. Versión breve Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2010). *El Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer: análisis de los casos ante el Comité de la CEDAW*, San José, Costa Rica, 35-63. Recuperado de <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r31195.pdf>
- Folguera, Pilar (2010). La equidad de género en el marco internacional y europeo. En V. Maquieira (Ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos* (pp. 87-138). Madrid, MD: Cátedra Feminismo.
- Fraser, Nancy (2011). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una era “postsocialista”. En M. Carbonero y J. Valdivielso (Eds. y Trad.), *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización* (pp. 217-254). Palma, IB: Universidad de las Islas Baleares.
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal* (C. Piña Aldao, Trad.). Madrid, MD: Traficantes de sueños.
- Fraser, Nancy y Brenner, Johanna (2018). Trilogía sobre el “neoliberalismo progresista” (M. J. Bertomeu y T. Llaguno, Trad.). *Sin Permiso*, 16, 209-214.
- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel (2019), *Capitalismo: una conversación desde la Teoría Crítica* (R. Filella, Trad.). Madrid, MD: Morata.
- Jaggar, Alison M (2014). Ética feminista (A. Molinari Tato, Trad.). *Debate feminista*, 49, 8-44. DOI: [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30002-0](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30002-0)
- Martínez, Yolanda; y Agra, María, Xosé (2019). Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 89, 231-264. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.org/89-08.pdf>
- Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. París, Francia: Naciones Unidas.
- Naciones Unidas (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres*. Nueva York, Estados Unidos de América: Naciones Unidas.
- Pateman, Carole (2018). *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política* (L. F. Lassaque, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo

- Puleo, Alicia H. (2008). Los derechos humanos, un legado de la modernidad. F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política* (pp. 185-204). Madrid, MD: Trotta.
- Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo- Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, MD: Traficantes de sueños.
- Shola Orloff, Ann; y Shiff, Talia (2016). Feminism/s in Power. Rethink Gender Equality after the Second Wave [Feminismo/s en el poder. Repensar la igualdad de género después de la segunda ola]. En Shola Orloff, Ann, Ray, Raka, Savci, Evren (Eds.), *Perverse Politics? Feminism, Anti-Imperialism, Multiplicity* (pp. 109-134). Publicado online 31 de marzo de 2016. DOI: <http://dx-doi.org/10.1108/S0198-871920160000030003>

Traducciones

Translations

Los derechos como paradojas

Suffering Rights as Paradoxes

Wendy Brown
University of California, Berkeley, EE.UU.

Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia (Trads.)
María Cecilia Padilla (Rev.)

RESUMEN Este texto es una traducción al castellano de “*Suffering rights as paradoxes*” de Wendy Brown, publicado originalmente en *Constellations* en el 2000. En este artículo la autora se propone reflexionar en torno la difícil relación entre algunas de las demandas del feminismo y el discurso de los derechos en Estados Unidos. La presente traducción forma parte del dossier “Teoría política feminista: tensiones, dilemas y debates,” publicado en *Las Torres de Lucca*, Revista Internacional de Filosofía Política en julio de 2020.

PALABRAS CLAVE feminismo; teoría política; derechos; paradojas.

ABSTRACT *This article is a translation into Spanish of Wendy Brown's article “Suffering rights as paradoxes” originally published in Constellations in 2000. In this paper, the author considers the difficult relation between selected feminist ambitions and rights discourse in the United States. This translation is part of the dossier “Feminist Political Theory: Tensions, Dilemmas and Debates,” published in Las Torres de Lucca, International Journal of Political Philosophy in July 2020.*

KEY WORDS *Feminism; Political Theory; Rights; Paradoxes.*

243

RECIBIDO *RECEIVED* 12/3/2020

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Wendy Brown, Departamento de Ciencia Política, Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos.

Correo electrónico: wlbrown@berkeley.edu

COPYRIGHT

El artículo fue publicado originalmente en *Constellations*, Vol. 7, No 2, 2000. © Blackwell Publishers Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA. La traducción fue autorizada por la autora y por Wiley Library Online (copyright © 1999-2020 John Wiley & Sons, Inc. All rights reserved).

Agradecemos a Wendy Brown su predisposición para que esto sea posible.

Es difícil admitir que el individualismo liberal es una posibilidad que vulnera.

—Gayatri Chakravorty Spivak

Este texto no asume una postura a favor o en contra de los derechos, sino que pretende ofrecer una cartografía de algunos de los dilemas que presentan los derechos para articular y reparar la desigualdad y la subordinación de las mujeres en los regímenes constitucionales liberales. El artículo responde a la pregunta planteada por la organizadora de una sesión de la *American Philosophical Association* titulada *¿Cuál es el valor del lenguaje de los derechos para las mujeres?* Una pregunta imposible en muchos sentidos, especialmente cuando no está marcada por una especificidad histórica, política o cultural. No obstante, la consideré una oportunidad para examinar, en un nivel muy general, la difícil relación entre algunas de las aspiraciones feministas contemporáneas y el discurso de los derechos en los Estados Unidos. Existe una cierta urgencia política en el estudio de esta relación dado que, en las últimas dos décadas, varios movimientos sociales han cambiado de escenario, trasladándose de las calles a los tribunales. Si en la actualidad gran parte de la lucha contra la dominación masculina, las prácticas homófobas y el racismo reside, indefectiblemente, en el campo de las demandas y contrademandas de derechos, ¿cuáles son los peligros y las posibilidades que conlleva esta morada?

Hablando de les excluides, para decirlo de una manera transculturalmente vaga, Gayatri Spivak describe al liberalismo (y a otras conformaciones modernas emancipatorias) como *aquello que no podemos no querer* (1993, pp. 45-46). Esto desde una crítica feminista derridiana, marxista y postcolonial, profundamente consciente de lo que el liberalismo no puede brindar, de cuáles son sus crueldades ocultas y de qué relaciones de poder no emancipatorias esconden sus alegres fórmulas de libertad e igualdad. En efecto, la gramática de Spivak sugiere un estado de constricción tan radical en la producción de nuestro deseo, que tal vez incluso vuelve ese deseo en contra de sí mismo, encerrando nuestras esperanzas en un lenguaje del cual no podemos escapar ni blandir a nuestro favor. Patricia Williams reconfigura esta condición de apesamiento como una que podría ser negociada por medio de la catacresis dramática. Quitándole a los derechos sus usuales artimañas de abstracción que mistifican y de universalismo que excluye, ella insiste en que los procuremos para “esclavos... árboles... vacas... historia... ríos y rocas... y todos los objetos e intocables de la sociedad” (1991, p. 165). Aunque en un registro muy diferente, Drucilla Cornell (1995) argumenta en el mismo sentido que Williams, insistiendo en que el derecho de las mujeres a *condiciones*

mínimas de individuación y, en particular, a un terreno imaginario en el que el futuro anterior no se encuentre fuera del alcance de las mujeres, es el camino más seguro para afinar la solución de compromiso entre libertad e igualdad que, en general, se cree que impone el discurso liberal de los derechos. Incluso en las *aproximaciones* críticas —aunque, en última instancia, utópicas— al discurso de los derechos de Williams y Cornell, existe una confesión tácita que evoca el propio reconocimiento hastiado de Spivak de los límites históricos de nuestra imaginación política. Obligadas a necesitar y a querer derechos, ¿estos derechos moldean así como afirman, inevitablemente, nuestro deseo sin satisfacerlo?

Dadas las condiciones de existencia, aún precarias y difíciles, de las mujeres en un mundo organizado por una incesante construcción y explotación de la diferencia sexual como subordinación, ciertamente los derechos *aparecen* como *aquello que no podemos no querer*. Nuestra relativa falta de libertad reproductiva; nuestra objetivación sexual y posibilidad de ser violadas; el carácter explotable de nuestro trabajo, remunerado y no remunerado; la vulnerabilidad ante el riesgo de perder a nuestros niños, nuestros medios de subsistencia y nuestra posición social cuando resistimos a la heterosexualidad obligatoria... es necesario reparar todo esto si queremos no solo sobrevivir en este mundo, sino también unir fuerzas y levantarnos para crear uno más justo. El abanico de derechos que las mujeres hemos adquirido en este siglo —a votar, a trabajar, y a divorciarnos; a conservar a nuestros hijos cuando nos desviamos de las normas sexuales; a no ser acosadas sexualmente en el trabajo o en la escuela; a tener igual acceso al empleo y recibir la misma remuneración por el trabajo que hacemos como los varones; a denunciar la violencia sexual que recibimos sin colocar nuestras propias vidas sexuales bajo juicio; a decidir sí, cuándo y cómo maternar; a vivir libres de violencia en nuestros hogares— estas son cosas que no podemos no querer. Y si estas adquisiciones son todavía escasas y parciales, entonces, procurar y presionar nuestros derechos sobre ellas seguramente solo puede alentar el proceso de convertirlas en posesiones más certeras.

Sin embargo, esta misma lista de nuestras adversidades históricas y su mínima reparación a lo largo de este último siglo por medio de la proliferación de derechos para las mujeres, también nos recuerda que los derechos casi siempre operan como una mitigación —pero no una resolución— de los poderes que nos subordinan. Si bien los derechos pueden atenuar la subordinación y las violaciones a las que somos vulnerables las mujeres en un régimen social, político y económico machista; no pueden vencer ni al régimen ni a sus mecanismos de reproducción. No eliminan la dominación masculina aun cuando suavizan algunos de sus efectos. Esta mitigación no

es, en sí misma, un problema: si la violencia se ejerce en nuestra contra, casi cualquier manera de reducirla es valiosa. El problema surge ante las preguntas sobre cuándo y si los derechos para las mujeres están formulados de tal manera que nos permitan salir de ese lugar de vulneración; y cuándo o si estos construyen un cerco a nuestro alrededor, en ese lugar que regula, más que desafía, las condiciones de su interior. La paradoja que este problema encierra es la siguiente: cuanto más especificados estén los derechos como derechos *para las mujeres*, más probable es que construyan ese cerco, en la medida en que es más factible que codifiquen una definición de *mujeres* basada en nuestra subordinación en el discurso transhistórico de la jurisprudencia liberal. Sin embargo, lo opuesto también es cierto, aunque por otras razones. Como bien ha insistido Catharine MacKinnon, cuanto más ciego al género o más neutral sea un derecho en particular (o cualquier ley o política pública), más probable es que refuerce el privilegio de los varones y eclipse las necesidades de las mujeres como subordinadas (1987/2014, pp. 112-113). Cheryl Harris (1995) y Neil Gotanda (1995) realizaron una afirmación similar en relación con la raza y la Constitución *ciega al color*.

La primera parte de la paradoja podría ser entendida como el problema que Foucault ilustró, tan magistralmente, en su formulación sobre los poderes que regulan la identidad y los derechos basados en la identidad. Tener un derecho *en tanto* mujer no implica estar libre de ser designada y subordinada por el género. Si bien esto puede suponer cierta protección frente a las características más paralizantes de esa designación; este derecho reinscribe esa designación al mismo tiempo que nos protege, y, por lo tanto, habilita nuestra regulación ulterior a través de esa misma designación. Derechos que van desde el derecho a abortar embarazos no deseados, hasta el derecho a denunciar el acoso sexual han presentado este dilema: somos interpeladas *en tanto* mujeres cuando ejercemos esos derechos, no solo por la ley; sino también por todos los organismos, las clínicas, los empleadores, los discursos políticos, los medios de comunicación, etc., que se desencadenan en el ejercicio de esos derechos. La dimensión regulatoria de los derechos basados en la identidad emerge en la medida en que estos nunca son desplegados “libremente,” sino siempre dentro de un contexto discursivo y, por ende, normativo, precisamente el contexto en el que la categoría *mujer* (y cualquier otra categoría identitaria) es iterada y reiterada.

La segunda paradoja es la que ilumina la crítica marxista y neomarxista al liberalismo: en órdenes sociales desiguales, los derechos empoderan de forma distinta a diferentes grupos sociales, dependiendo de su habilidad para ejercer el poder que un derecho potencialmente conlleva. Esto no quiere decir que los derechos distribuidos de forma general no tengan nada que ofrecer a

quienes se encuentran en el estrato más bajo de esos órdenes —los derechos de la Primera Enmienda ofrecen algo a toda la población—; sino que, como muchas críticas han señalado, a mayor cantidad de recursos sociales y menor vulnerabilidad con la que se cuenta en el ejercicio de un derecho, más poder se recogerá en ese ejercicio, tanto si el derecho en cuestión es la libertad sexual, la propiedad privada, la libertad de expresión o el aborto. Y, aun así, aquí entra en juego otro problema en torno a los derechos: en la medida en la que ciertos derechos se ejercen no solo contra el Estado, sino también unos contra otros, en acuerdos económicos en los que unas personas ganan a expensas de otras; los derechos distribuidos de forma universal operan no solo como poder, sino también como carencia: el derecho a la propiedad privada es un vehículo para la acumulación de riqueza mediante la producción de la pobreza de otros. En el marco de la jurisprudencia feminista y la teoría crítica sobre la raza, hay quienes argumentan que la libertad de expresión funciona de modo similar: el discurso de odio contra pueblos históricamente subordinados y el discurso pornográfico masculino establecen el silencio de sus sujetos. Las activistas antiaborto han argumentado que el derecho de las mujeres a abortar limita el derecho del feto a su futuro como persona, y los defensores del control de armas han argumentado que una lectura absolutista de la Segunda Enmienda compromete la seguridad de toda la ciudadanía. La clave es que, incluso cuando los derechos que están especificados en términos de género afianzan la regulación de las mujeres por medio de normas reguladoras de la feminidad, los derechos que son neutrales y potencialmente universales consolidan el estatus subordinado de las mujeres y aumentan el poder de los que ya eran poderosos. La paradoja consiste, entonces, en que los derechos que dan cuenta de alguna especificación de nuestro sufrimiento, perjuicio o desigualdad, nos encierran en la identidad que viene definida por nuestra subordinación; mientras que los derechos que esquivan esa especificidad, no solo sostienen la invisibilidad de nuestra subordinación, sino que, incluso, la aumentan potencialmente.

Existen aún más variaciones sobre este dilema. Consideremos el modo cómo las reformistas legales feministas se encuentran, a menudo, ancladas en la tendencia, por un lado, a inscribir en la ley la experiencia y las verdades discursivas de *algunas* mujeres, que luego son tomadas como representativas de todas las mujeres; y, por otro lado, a definir el género de modo tan abstracto que las particularidades de lo que constituye la desigualdad y la vulneración de las mujeres no puede llegar a articularse ni a abordarse. Este es un problema recurrente no solo en los debates políticos y legales sobre la pornografía, en los que se ha abordado extensamente; sino también en la legislación sobre acoso sexual y en numerosas aristas de la legislación sobre divorcio y custodia. ¿Qué

comprensión acerca de los poderes interconstitutivos del género y la sexualidad se pierde cuando la discriminación sexual —así como el acoso sexual— se presenta como algo que las mujeres pueden hacer a los varones? Por otro lado, ¿qué premisa sobre la subordinación inherente de las mujeres a través de la sexualidad está presupuesta cuando el acoso sexual es entendido como un lugar de discriminación de género solo para mujeres? ¿Qué perdemos las mujeres — en términos de posición económica y demandas de custodia— cuando somos tratadas como iguales en los tribunales de divorcio? Es más, ¿qué posibilidad de convertirnos en iguales —en términos de responsabilidades compartidas con los varones en torno a la crianza y de tener el mismo potencial de ingresos— se pierde si no somos tratadas como iguales en este escenario? Del mismo modo, si algunas mujeres experimentan la pornografía como una violación; mientras que otras afirman que lo anterior es puritanismo sexual, estigmatización y regulación que atenta contra su libertad, ¿qué implica traducir como un derecho una u otra de estas perspectivas, en nombre del avance de la igualdad de las mujeres? La legislación en torno a los discursos de odio ha presentado un dilema paralelo: mientras Mari Matsuda insiste en que el discurso de odio racista es “devastador” y “restringe la libertad personal de sus víctimas” (1993, p. 24) y Charles R. Lawrence III sostiene que es equivalente a “recibir una bofetada en la cara” (1993, p. 68); Henry Louis Gates y otros afirman una experiencia distinta de las declaraciones racistas y temen más su restricción legal que su circulación (Gates, 1993, p. 19).

En los dilemas en torno a la pornografía y a los discursos de odio emergen dos problemas relacionados: primero, ¿cómo restringir el discurso de odio y la pornografía en nombre de la igualdad y a través del discurso de los derechos civiles, sin, por un lado, inscribir a ciertas víctimas del odio como sus víctimas permanentes, por ejemplo, como permanentemente odiables; y sin, por el otro lado, convertir a todas las personas en víctimas igualmente probables de tal discurso, abandonando así un análisis político que reconozca la función específica que los epítetos de odio siguen desempeñando en la subordinación de las personas históricamente subordinadas? En otras palabras, ¿de qué manera pueden alcanzarse derechos que liberen a determinados sujetos del daño que, supuestamente, producen la pornografía, los discursos de odio y una historia de discriminación; sin reificar las identidades que esos mismos daños producen? Segundo, ¿de qué modo navegar la dificultad de las diferencias entre grupos afectados? —Esta mujer se siente oprimida, mientras esta otra se siente liberada por la pornografía; esta persona negra se siente destrozada, pero esta otra es casi indiferente a la ofensa racial; un homosexual

está devastado por los insultos homófobos, otro los enuncia como un modismo de solidaridad gay—.

Un segundo dilema, relacionado con el anterior, es que los derechos conseguidos específicamente para las mujeres tienden a reinscribir la heterosexualidad, definiendo tanto qué son las mujeres, como qué constituye su vulnerabilidad y violabilidad. Este problema emerge cada vez que parece que debe abordarse la “diferencia femenina.” En efecto, el género tiende a ser tratado como sinónimo de heterosexualidad en la legislación, no solo porque la mayoría de las “cuestiones de género” se enmarcan en términos de mujeres heterosexuales; sino también porque sexo y sexualidad son tratados como dos fundamentos distintos de la discriminación. La demarcación de la libertad reproductiva, sobre todo en términos de embarazos accidentales y no deseados —la necesidad del aborto— representa el primer problema; los códigos convencionales antidiscriminación, en los que el género y la preferencia sexual son ítems distintos y no relacionados, representa el segundo. Ciertamente, las reformistas legales que trabajan a favor de los derechos de gays y lesbianas buscan, de forma activa, reformar las leyes que regulan la reproducción, la adopción y la custodia por parte de parejas homosexuales; y también luchan por hacer visible el acoso homófobo en escuelas y lugares de trabajo; pero estos hechos solo reafirman hasta qué punto estos temas, entendidos como cuestiones de gays y lesbianas, se formulan de forma separada del proyecto por la obtención y consolidación de los derechos de las *mujeres*. El problema aquí no es solo que estas maniobras continúan naturalizando y normalizando la heterosexualidad, mientras que otras sexualidades son marginadas; sino la forma en la que la categoría *mujer*, que, en sí misma, es producida a través de normas heterosexuales, permanece completamente intacta en este abordaje. En suma, la heteronormatividad de la mayor parte de proyectos sobre los derechos de las mujeres evita, y de esta manera, refuerza, el proceso por el que las mujeres devienen mujeres, y mediante el cual la mujer, como signifiante y como efecto del poder de género, es producida y sostenida. En términos más generales, los derechos que las mujeres poseen y ejercen como mujeres tienden a consolidar las normas reguladoras del género, y por lo tanto, se contradicen con el desafío a esas normas.

Este problema emerge de una manera compleja en el caso de acoso sexual entre personas del mismo sexo, recientemente expuesto ante la Corte Suprema de Justicia, en el cual un varón alegó que fue repetidamente sometido a acoso sexual por otros en una plataforma petrolera, compuesta íntegramente por varones. El querellante en *Oncale vs. Sundowner Offshore Services*, nº 95-568, argumentó que el acoso sexual entre personas del mismo

sexo debería constituir discriminación; mientras que la defensa sostuvo que el hecho de que un varón acose a otro no puede constituir discriminación de género, porque no existe diferencia de género entre las partes, o porque no hay modo de establecer que la víctima haya sido acosada *debido* a su género. (La defensa argumentó que si hubiera habido mujeres en la plataforma petrolera donde ocurrió el acoso, tal vez el presunto acosador hubiera tratado a las mujeres del mismo modo).¹ Son muchas las preguntas que surgen a partir de este argumento y, de hecho, la misma Corte Suprema las formuló: ¿La discriminación de género solo ocurre cuando mujeres y varones son tratados de modos diferente, incluso si ambos géneros son sexualmente humillados o subordinados? ¿No hay acoso sexual o discriminación de género cuando alguien humilla tanto a mujeres como a varones? ¿Acaso no se da acoso sexual, entendido como discriminación de género, cuando un mismo agente lo ejerce igualmente contra mujeres y varones? Es decir, ¿las personas bisexuales son inherentemente incapaces de cometer este tipo de acoso? El acoso sexual, en su definición habitual según la ley, ¿depende entonces de la orientación sexual del supuesto acosador? Las confusiones que surgen en este caso parecen indicar, entre otras cosas, que entender al acoso sexual como discriminación de género conlleva una desventaja, si la discriminación de género es algo que puede sucederle a cualquiera y ser perpetrada por cualquiera. (Esta desventaja no mitiga, sino que más bien complica el hecho de que el caso *Meritor* — que estableció al acoso sexual como discriminación de género— supuso un reconocimiento crítico feminista sobre la relación entre subordinación y acoso sexual). Estas confusiones también revelan el grado en el que la clasificación del acoso sexual como discriminación de género define al género, tácitamente, en términos heterosexuales. En un sentido más amplio, revelan la medida en la que sexualidad y género han sido traslapados en los derechos concebidos para proteger a las mujeres de los daños sufridos, en función del género definido en términos heterosexuales. Es decir, estas confusiones develan hasta

1 Vale la pena destacar que el argumento de la defensa, según el cual la discriminación por género no se puede demostrar, ya que no había mujeres en la plataforma petrolera donde ocurrió el acoso, oculta tácitamente las insinuaciones homosexuales del acusado, al hacer uso del tropo de la sexualidad heterosexual frustrada del recluso. Este argumento sugiere que, ante la ausencia de mujeres disponibles para tener sexo, los varones recurrirán a otros varones; pero que esto no es equiparable al deseo homosexual. Que este argumento tenga suficiente relevancia como para haber sido presentado ante la Corte Suprema de Justicia, —cuando es inimaginable como defensa en el sentido más convencional de un varón que acosa una empleada mujer— sugiere asimismo tanto la imposibilidad como la necesidad de concebir simultáneamente la discriminación sexual y la discriminación por género, si se pretende alcanzar la justicia de género (Greenhouse, 1997, p. 28).

qué punto la base del daño, a saber, la designación heterosexual de las mujeres está reinscrita en la formulación de derechos que prometen su reparación.

Me gustaría mencionar, brevemente, otras dos paradojas en el marco de las metas del feminismo en términos de derechos. La primera se refiere al problema de las producciones de sujetos, principalmente teorizado en la arena legal por Kimberlé Crenshaw (1989, 1995) como un asunto de *interseccionalidad* en la experiencia de sujeción racial y de género de las mujeres negras. La segunda, referida al problema de *fusionar actos con identidad*, ha sido teorizada principalmente por Janet Halley (1993/2006) como un dilema para quienes defienden los derechos gays y trabajan contra las leyes de sodomía.

El trabajo de Kimberlé Crenshaw argumenta de forma persuasiva que en la medida en la que las mujeres negras no puedan experimentar los riesgos sociales de su negritud —y, por lo tanto, de su existencia como mujeres negras— abordada desde los términos de discriminación de género; entonces, el género funciona como una categoría purificada de *toda* inflexión racial, y, por lo tanto, como una categoría tácitamente blanca. Históricamente, la ficción de que el género se produce y regula de forma autónoma e independiente de otras modalidades de poder social ha sido uno de los impedimentos más severos para el desarrollo de un feminismo racialmente inclusivo; un feminismo que no requiere de una distinción, analítica o política, entre feminismo y las experiencias de las mujeres de color. No obstante, en los términos de la legislación sobre derechos civiles es casi imposible presentar sujetos atravesados por más de una forma de poder social (raza, género, edad, orientación sexual, discapacidad...) al mismo tiempo. El hecho de que las personas querellantes no solo deben elegir un único fundamento por el cual se produjo la discriminación; sino que también deben escoger entre las muchas y divergentes modalidades del poder a través de las cuales se consume la producción (y lesión) de ellas mismas como sujetos —en términos de raza, género y otras dimensiones— significa que incluso los juristas mejor intencionados tienden a enfocarse en una forma de poder social a la vez o, en el mejor de los casos, en varias pero de forma secuencial.²

Aquí yace la paradoja central que constituye este problema: por un lado, varias marcas en los sujetos se crean a partir de *tipos* de poder muy

2 Un puñado de académicas críticas escapan a esta categorización, pero probablemente por su propia cuenta y ninguna lo hace de modo completamente exitoso. Véase el trabajo sobre raza, género y sexualidad editado por Adrien Wing (1997), titulado *Critical Race Feminism: A Reader* [Feminismo radical crítico: Lecturas], especialmente el ensayo republicado de Angela Harris “Race and Essentialism in Feminist Legal Theory” (1997, pp. 11-18). Véase también *The Imaginary Domain* [El dominio imaginario] de Drucilla Cornell (1995, nota 4) que aborda al género y la sexualidad en un solo marco analítico.

diferentes —no solo de diferentes poderes—. Esto es, los sujetos de género, clase, nacionalidad, raza, sexualidad, y más, se crean a través de diferentes historias, diferentes mecanismos y espacios de poder, diferentes formaciones discursivas, diferentes esquemas regulatorios. Por lo tanto, las teorías que articulan el funcionamiento de la clase social, o la producción de la raza, o la reproducción del género, probablemente no sean aptas para cartografiar los mecanismos de la sexualidad como una forma de poder social. Por el otro lado, estos distintos poderes no nos producen como sujetos en unidades disociadas unas de otras: estos no operan sobre y a través de nosotros de forma independiente, lineal o acumulativa; y no se pueden separar unos de otros de forma radical en ninguna formación histórica particular. En la medida en la que la construcción de sujetos no ocurre a lo largo de líneas diferenciadas por nacionalidad, raza, sexualidad, género, casta, clase, etc., estos poderes de producción de subjetividad no son, por lo tanto, separables en el sujeto mismo. Como muchas teóricas feministas, postcoloniales, *queer* y críticas de la raza han señalado en los últimos años, es imposible arrancar la raza del género, o el género de la sexualidad, o el colonialismo de la casta, de la masculinidad, o de la sexualidad. Aún más, tratar estas diversas modalidades de producción de la subjetividad como simplemente aditivas, o incluso interseccionales, es eludir el modo cómo se crean los sujetos a través de los discursos de subjetivación; es obviar el hecho de que no somos simplemente oprimidos, sino también producidos a través de esos mismos discursos; y que esta es una producción que no se lleva a cabo en partes aditivas, interseccionales o superpuestas; sino a través de historias complejas y a menudo fragmentadas, en las que múltiples poderes sociales se regulan mutuamente, a través y en contra unos de otros.

El derecho y la teoría crítica legal ponen este problema de relieve: si bien se requieren distintos modelos de poder para comprender los diferentes tipos de producción de subjetividad, la construcción de sujetos en sí misma no ocurre en concordancia con ninguno de estos modelos. Poniendo entre paréntesis la esfera formal y relativamente abstracta de la legislación antidiscriminación, que prohíbe la discriminación sobre la base de una lista interminable de atributos identitarios y creencias personales; es poco frecuente encontrar los daños del racismo, el sexismo, la homofobia y la pobreza albergados en los mismos rincones de la ley. Rara vez se reconocen o regulan estos daños por medio de las mismas categorías legales, ni estos se suelen abordar mediante las mismas estrategias legales. Por consiguiente, quienes teorizan en el ámbito legal sobre estas categorías identitarias no solo recurren a diferentes dimensiones del derecho, dependiendo de la categoría identitaria

que les interese, sino que también se suelen representar la ley misma en modos inconmensurables.³

Ahora bien, dadas estas variantes, no sorprende que la preocupación por asegurar un cierto terreno legal no simplemente difiera, sino que muchas veces sea contraria a los objetivos de las diferentes identidades. Para muchas feministas, la vida privada, por ejemplo, es un lugar que despolitiza muchas de las actividades y daños constitutivos de las mujeres —la reproducción, el abuso doméstico, el incesto, el trabajo doméstico no remunerado y los servicios emocionales y sexuales obligatorios hacia los varones—. No obstante, para aquellas preocupadas por la libertad sexual, por los derechos de bienestar social para las personas en situación de pobreza y por los derechos a la integridad corporal históricamente negada para los pueblos racialmente subyugados, la vida privada suele aparecer como inequívocamente valiosa. En efecto, la ausencia de un derecho universal a la privacidad fue el fundamento para invadir el dormitorio de Hardwick en *Bowers vs. Hardwick*. Esta ausencia también es la base legal por la que, durante tantas décadas, se toleraron las visitas sorpresas de trabajadores sociales para hacer cumplir “la regla de un varón en casa” a quienes recibían prestaciones asistenciales. Al igual que los derechos mismos —dependiendo de la función de la privacidad en los poderes que producen al sujeto, así como de la dimensión particular de la identidad marcada que está en juego—, la privacidad puede promover o detener la emancipación, encubrir la inequidad o procurar la igualdad.

Si los poderes que producen y sitúan a los sujetos socialmente subordinados lo hacen en modalidades radicalmente diferentes, que en sí mismas contienen diferentes historias y tecnologías, tocan diferentes superficies y profundidades, y forman cuerpos y psiquis diferentes; no resulta sorprendente que haya sido tan difícil para les reformistas legales progresistas trabajar sobre más de un tipo de identidad marcada a la vez. Esto ha hecho casi imposible poder teorizar sobre un sujeto legal socialmente estigmatizado que no es uno ni monolítico. Aparecemos, no solo en la ley, sino en los tribunales y en las políticas públicas, como mujeres (indiferenciadas), o como económicamente desfavorecidas, o como lesbianas, o como racialmente estigmatizadas; pero nunca como los sujetos complejos, múltiples e internamente diversos que somos. Esta característica del discurso de los derechos impide el proyecto, políticamente matizado y socialmente inclusivo, al cual el feminismo ha aspirado en la última década.

3 Para un mayor desarrollo de este argumento, véase mi trabajo de 1997 “The Impossibility of Women’s Studies” [La imposibilidad de los estudios de las mujeres] en *differences* 9, No. 3, 79-101.

Las reflexiones de Janet Halley sobre la figura de la sodomía revelan una dimensión diferente sobre el modo problemático en el que el discurso de los derechos no solo refuerza la ficción de un sujeto monolítico, sino que también nos regula potencialmente a través de ese monolito. En “Razonar sobre la sodomía: acto e identidad en y después de *Bowers v. Hardwick*” (1993/2006), Halley explora el modo cómo la sodomía, significante extraordinariamente móvil e inestable, estabiliza la identidad homosexual a través de una identificación muy común —entre homófobos y homófilos por igual— del acto sexual con la identidad sexual. Si bien la definición técnica de sodomía (cualquier forma de sexualidad oral-genital o anal-genital) deshace por sí misma la oposición lingüística alcanzada entre la homosexualidad y la heterosexualidad, precisamente al deshacer la presunta singularidad de los actos sexuales que tienen lugar en cualquiera de los extremos de la línea divisoria; la equiparación de sodomía con homosexualidad —de nuevo, tanto en los discursos antigay como en los progay— restablece la oposición binaria entre homo y heterosexualidad. Halley nos invita a aprovechar la inestabilidad del término, a disociar acto e identidad, en parte para articular coaliciones más efectivas entre aquellas personas a quienes apunta la legislación sexualmente represiva, en parte para exponer los mecanismos discursivos de lo que ella llama la *superordenación heterosexual* (1993/2006, pp. 1770-1771). En la medida en la que las personas heterosexuales participan en actos sodomitas, pero son inmunes a su estigma (y criminalidad), mientras que la sodomía opera como una metonimia de homosexualidad; las personas homosexuales parecen ser perseguidas no por el tipo de sexo que practican, sino porque se las relaciona con una forma de sexo que la heterosexualidad niega para distanciarse de la homosexualidad. La cuestión para pensar en relación a los derechos no es solo que les activistas progay ignoran, bajo su propio riesgo, el modo cómo la identificación entre el acto sexual y la identidad opera en su contra; sino que, en este contexto, los derechos refuerzan una identidad ficcional, basada en la singularidad ficcional de los actos sexuales que favorece, y a su vez enmascara, el privilegio de las personas heterosexuales.

¿Qué sucede si pensamos sobre el género en las líneas de lo que Halley propone? ¿Hasta qué punto la identidad masculina y la *superordenación masculina* se consolidan a través de la negación ontológica de ciertas actividades, vulnerabilidades y trabajos; así como y su desplazamiento hacia las mujeres? Si el género mismo es el efecto de la división sexual naturalizada de casi todo en el mundo humano, entonces, los derechos orientados hacia el sufrimiento específico de las mujeres en esta división podrían tener el efecto de reforzar la ficción de la identidad de género y de afianzar la negación

masculina de las experiencias o tareas supuestamente femeninas —desde el abuso sexual a la maternidad—. En otras palabras, en la medida en la que los derechos consolidan la ficción de un individuo soberano, en general, y de las identidades naturalizadas de individuos particulares; también consolidan tanto aquello a lo que les históricamente subordinadas necesitan acceso —la individualidad soberana, que no podemos no querer—, como aquello que necesitan desafiar, en la medida en la que los términos de esa individuación se predicen en nombre de un humanismo que oculta, sistemáticamente, sus normas generizadas, sexuales y raciales. Lo que no podemos no querer es también lo que nos atrapa en términos de nuestra dominación.

Podría parecer que una respuesta provisional a la pregunta sobre el valor del lenguaje de los derechos para las mujeres es que este resulta profundamente paradójico: los derechos aseguran nuestra posición como individuos, incluso cuando ocultan los modos traicioneros en los que esa posición se obtiene y se regula; deben ser específicos y concretos para poder revelar y reparar la subordinación de las mujeres, pero esa misma especificidad consolida potencialmente nuestra propia subordinación; prometen incrementar nuestra soberanía individual, al precio de intensificar la ficción de los sujetos soberanos; nos emancipan para perseguir otros fines políticos, pero subordinan esos fines políticos al discurso liberal; se mueven en un registro transhistórico, pero emergen de condiciones históricamente específicas; prometen remediar nuestro sufrimiento como mujeres, pero solo lo hacen mediante la fragmentación de ese sufrimiento —y de nosotras— en componentes separados. Una fractura que vulnera, aún más, vidas que ya estaban vulneradas por la imbricación de las variables de raza, clase, sexo y género.

La paradoja no es, desde luego, una condición política imposible; pero sí es una condición demandante y frecuentemente insatisfactoria. Su principal teórico dentro de la tradición occidental fue Jean-Jacques Rousseau, cuyo pensamiento ha sido considerado, históricamente, como incitación y como restricción de metas políticas radicales, a la vez. La restricción se atribuye, en general, a su propia tendencia a la paradoja —en efecto, las aporías de Rousseau pueden ser una de las razones por las cuales la paradoja tiene tan mala reputación política—. Pero si Rousseau insistía en que los varones deben ser obligados a ser libres, o en que el desarrollo de la cultura humana está indefectiblemente acompañado por un descenso hacia la falta de libertad, la desigualdad y la alienación; ¿cuánto de la naturaleza paradójica de estas demandas es consecuencia del discurso del progreso, la libertad y la perfectibilidad humana sobre el que él mismo estaba hablando, y que buscaba desplazar con un discurso alternativo? En otras palabras, ¿hasta qué punto

las paradojas políticas pueden ser leídas no como verdades o confusiones sobre determinadas condiciones políticas, sino como las restricciones que esas mismas condiciones imponen sobre las verdades que pueden ser enunciadas?

Uno de los rasgos que diferencian a la paradoja de la contradicción o de la tensión es su énfasis en la irresolubilidad: verdades múltiples pero inconmensurables; o una afirmación y su negación en una misma proposición; o verdades que se anulan, al mismo tiempo que se necesitan la una a la otra. Ahora bien, *paradoja* también significa una doctrina u opinión que desafía la autoridad aceptada —que va contra la *doxa*—. En *Only Paradoxes to Offer* [Solo paradojas que ofrecer], un estudio sobre las feministas francesas del siglo XIX, Joan Wallach Scott convierte esta definición de paradoja en una formulación política: “Aquellos que ponen en circulación un conjunto de verdades que desafían, pero no desplazan, las creencias ortodoxas, crean una situación que vagamente coincide con la definición técnica de paradoja” (1996, pp. 5-6). Scott sugiere que las declaraciones y estrategias paradójicas de las feministas de su estudio emergen como consecuencia de que estas argumentaban a favor de los derechos de las mujeres y de su posición como individuos, en un contexto discursivo en el que tanto los individuos como los derechos se identificaban, inexorablemente, con lo masculino. En consecuencia, las feministas propugnaban algo que no se podía obtener sin exigir, simultáneamente, una transformación de la naturaleza de aquello que disputaban, específicamente, “los derechos del hombre” para las mujeres. Esto convirtió a la paradoja en la condición estructurante, más que contingente, de sus reivindicaciones políticas.

El análisis de Scott sobre el feminismo francés del siglo XIX puede resultar orientador para entender nuestras propias circunstancias. En primer lugar, el problema que ella identifica persiste en el presente, a saber, que las luchas de las mujeres por los derechos tienen lugar en el contexto de un discurso de los derechos explícitamente machista, que presume un sujeto ontológicamente autónomo, autosuficiente, y sin responsabilidades.⁴ Las mujeres necesitamos acceso a este sujeto ficticio y, a la vez, somos sistemáticamente excluidas del mismo por los términos generizados del liberalismo, volviendo paradójico nuestro usufructo de los derechos. En segundo lugar, y yendo más allá del enfoque de Scott, incluso cuando las invocaciones de derechos para un sujeto determinado (por ejemplo, las mujeres), sobre un asunto en particular (por ejemplo, la sexualidad) y en un ámbito específico (por ejemplo, el matrimonio) —todos ellos históricamente excluidos de la esfera de los derechos— pueden

⁴ El masculinismo del liberalismo en general, y del discurso de los derechos en particular, es algo sobre lo que he discutido largamente en “Valores familiares del liberalismo,” capítulo sexto de *Estados del agrario: poder y libertad en la modernidad tardía* (Brown, 1995/2019).

funcionar para politizar la posición de esos sujetos, asuntos o ámbitos; los derechos en el liberalismo también tienden a despolitizar las condiciones que articulan.⁵ Los derechos funcionan para articular una necesidad o una condición de falta o de daño que, si bien no puede ser completamente reparada y transformada por los derechos, tampoco se puede representar de otra manera dentro del discurso político existente. Por lo tanto, para quienes están sistemáticamente subordinados, los derechos tienden a reescribir los daños, las desigualdades y los obstáculos a la libertad que se derivan de la estratificación social como asuntos de violaciones individuales; y casi nunca articulan ni abordan las condiciones que producen o fomentan esa violación. Sin embargo, la ausencia de derechos en estos ámbitos deja completamente intactas esas mismas condiciones.

Si estas son las condiciones en las que los derechos emergen como paradójicos para las mujeres, como políticamente esenciales y políticamente regresivos al mismo tiempo, ¿cuáles son las posibilidades de trabajar con esas paradojas en términos políticamente eficaces? A diferencia de las contradicciones, que pueden ser explotadas; de la mistificación, que puede ser expuesta; de la negación, que puede ser forzada a una confrontación consigo misma; o incluso de la desesperanza, que puede ser negada; la política de la paradoja es muy difícil de negociar. La paradoja aparece como continuamente autocancelatoria, como una condición política de logros perpetuamente socavados, como un dilema del discurso en el que a cada verdad se contrapone una contraverdad, y por ende, a un estado en el que las estrategias políticas mismas están paralizadas.

Pese a todo, resulta revelador el hecho de que el lenguaje que carga con la fatalidad de la paradoja ocurra en la temporalidad de una historiografía progresiva: precisamente el lenguaje que Marx utilizó para evaluar los

5 He desarrollado este argumento en profundidad en “Derechos y pérdidas,” capítulo quinto de *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía*, (op. cit.). Esta es la paradoja que Marx articula en *La cuestión judía* como una contradicción problemática, cuando reconoce que los derechos civiles y políticos para los excluidos articulan esa enajenación, a la vez que la banalizan como una simple falla de la universalidad para realizarse a sí misma. Sin embargo, Judith Butler proyecta esta paradoja como una cierta forma de posibilidad política, según su argumento de que “el mapa temporal del futuro de la universalidad” es un tipo de “doble discurso” de quienes “sin autorización para hablar desde dentro y como lo universal, reclaman el término.” Butler argumenta: “cuando alguien que está excluido de lo universal, y a pesar de todo pertenece a éste, habla desde una situación de existencia escindida, a la vez autorizada y desautorizada ... Pronunciar y mostrar la alteridad de la norma (la alteridad sin la cual la norma no se “sabría a sí misma”) muestra el fracaso de la norma para ejercer el alcance universal que representa, muestra lo que podríamos llamar la prometidora ambivalencia de la norma” (1997/2009, pp. 153-154).

derechos cuando argumentó que “la emancipación *política* es, por cierto, un gran progreso, si bien no es la última forma de la emancipación humana..., sin embargo, es la última forma... *dentro* del orden del mundo reinante hasta ahora” (1843/2011, p. 69). ¿Puede el potencial político de la paradoja parecer mayor cuando está situado en una historiografía no progresiva, una en la que, en lugar de una transformación lineal o incluso dialéctica, operen estrategias de desplazamiento, desbaratamiento y disrupción? ¿Cómo puede la paradoja adquirir riqueza política cuando es entendida como una afirmación de la imposibilidad de justicia en el presente, así como una articulación de las condiciones y los contornos de la justicia en el futuro? ¿Cómo puede la atención a la paradoja ayudar a formular una lucha política por los derechos, en la que estos no sean concebidos ni como instrumentos ni como fines; sino como articuladores, a través de su expresión, de aquello en lo que la igualdad y la libertad podrían consistir, y que los excede? En otras palabras, ¿cómo podrían los elementos paradójicos de la lucha por los derechos, en un contexto emancipatorio, articular un terreno para la justicia más allá de *aquello que no podemos no querer*? Y ¿qué demandas de derechos tienen la osadía de sacrificar un estatus absolutista o naturalizado para llevar a cabo esta posibilidad?

Referencias bibliográficas

- Brown, Wendy (1997). *The impossibility of women's studies* [La imposibilidad de los estudios de las mujeres]. *differences* 9/3, 79-101.
- Brown, Wendy (2019). *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía* (G. Cano Cuenca, Trad.). Madrid, MD: Lengua de Trapo. (Trabajo original publicado en 1995).
- Butler, Judith (2009). *Lenguaje, poder e identidad* (J. Sáez y P. B. Preciado, Trads.). Madrid, MD: Síntesis. (Trabajo original publicado en 1997).
- Cornell, Drucilla (1995). *The imaginary domain: Abortion, pornography & sexual harassment* [El dominio imaginario: aborto, pornografía y acoso sexual]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics [Desmarginalizando la intersección entre raza y sexo: una crítica del feminismo negro de la doctrina antidiscriminatoria, la teoría feminista y la política antirracista]. *University of Chicago Legal Forum*, 129, 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (1995). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color

[Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas de identidad y violencia contra las mujeres de color]. En K. Crenshaw, N. Gotanda, et al. (Eds.), *Critical race theory: The key writings that formed the movement* (pp. 357-383). Nueva York, Estados Unidos de América: New.

Gates, Henry Louis (1993). Truth or consequences: Putting limits on limits [Verdad o consecuencias: colocando límites sobre límites]. *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 103(2), 319-336.

Gotanda, Neil (1995). A Critique of 'our constitution is color blind' [Una crítica sobre 'Nuestra Constitución es ciega al color']. En K. Crenshaw, N. Gotanda, et al. (Eds.). *Critical race theory: The key writings that formed the movement* (pp. 257-275). Nueva York, Estados Unidos de América: New.

Greenhouse, Linda (1997, 4 de diciembre). Court weighs same-sex harassment [La Corte considera el acoso entre personas del mismo sexo]. *New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/1997/12/04/us/supreme-court-weighs-same-sex-harassment.html>

Halley, Janet (2006). Razonar sobre la sodomía: acto e identidad en y después de *Bowers v. Hardwick*. En M. García Villegas; I. C. Jaramillo Sierra y E. Restrepo Saldarriaga (Coords.), *Crítica jurídica: teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos* (pp. 253-284). Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes. (Trabajo original publicado en 1993).

Harris, Angela (1997). Race and essentialism in feminist legal theory [Raza y esencialismo en teoría legal feminista]. En A. Wing (Ed.), *Critical Race Feminism: A Reader* (pp. 11-18). Nueva York, Estados Unidos de América: New York University

Harris, Cheryl (1995). Whiteness as property [La blancura como propiedad]. En K. Crenshaw, N. Gotanda, et al. (Eds.). *Critical race theory: The key writings that formed the movement* (pp. 276-291). Nueva York, Estados Unidos de América: New.

Lawrence III, Charles R. (1993). If he hollers let him go: Regulating racist speech on campus [Si grita, dejadle ir: regulando el discurso racista en el campus]. En M. J. Matsuda et al. (Ed.), *Words that wound: Critical race theory, assaultive speech, and the first amendment* (pp. 53-88). Boulder, Estados Unidos de América: Westview

- MacKinnon, Catharine (2014). *Feminismo inmodificado: Discursos sobre la vida y el derecho* (T. Arijón, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1987).
- Marx, Karl (2011). Sobre la cuestión judía (L. S. Carugatti, Trad.) (pp. 57-96). En D. Bensaïd et. al. (Eds.) *Volver a la cuestión judía*. Barcelona, CT: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1843).
- Matsuda, Mari J. (1993). Public response to racist speech: Considering the victim's story [Respuesta pública al discurso racista: considerando la historia de la víctima]. En M. J. Matsuda et al. (Ed.), *Words that wound: Critical race theory, assaultive speech, and the first amendment* (pp. 17-51). Boulder, Estados Unidos de América: Westview.
- Scott, Joan Wallach (1996). *Only paradoxes to offer* [Solo paradojas que ofrecer]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Spivak, Gayatri (1993). *Outside in the teaching machine* [Afuera en la máquina de enseñanza]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Williams, Patricia (1991). *The alchemy of race and rights* [La alquimia de raza y derechos]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Wing, Adrien Katherine (Ed.). (1997). *Critical race feminism: A reader* [Feminismo radical crítico: Lecturas]. Nueva York, Estados Unidos de América: New York University.

Artículos

Articles

Imagocracia e imagomaquia. Una reflexión crítica sobre las relaciones entre comunicación audiovisual y cultura popular en América Latina

Imagocracy and Imagomaquia. A Critical Reflection on The Relations Between Audiovisual Communication And Popular Culture in Latin America

Miguel Alfonso Bouhaben
Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador

Jorge Polo Blanco
Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador

RESUMEN El objeto de la presente investigación radica en el abordaje de ciertas tensiones culturales y políticas visibilizadas a través de dos conceptos determinantes, *imagocracia* e *imagomaquia*, y ello con la intención de determinar el campo de batalla de lo político en el ámbito de la comunicación audiovisual. En el caso de América Latina, hemos identificado dos momentos significativos donde las estrategias audiovisuales de signo popular han tenido una importancia crucial. Tanto el Nuevo Cine Latinoamericano, como la sociología de la imagen decolonial han constituido nuestro material de estudio, con el objeto de definir la operatividad de las estrategias audiovisuales populares como núcleos de creación y resistencia estético-política frente al orden audiovisual hegemónico.

PALABRAS CLAVE Imagocracia; Imagomaquia; Cultura Popular; Nuevo Cine Latinoamericano; Teoría Decolonial; Sociología de la Imagen.

ABSTRACT *The purpose of this research is the analysis of a specific cultural and political tension, through two decisive concepts: imagocracy and imagomaquia. Our aim is to define the political battlefield in the arena of audiovisual communication. In the case of Latin America, we have identified two significant moments, in which the popular audiovisual strategies had crucial importance. Our material of research has been both the New Latin American Cinema and the sociology of the decolonial image. We have studied them in depth in order to define the effectiveness of popular*

audiovisual strategies as nuclei of creation and aesthetic-political resistance, which opposes the hegemonic audiovisual order.

KEY WORDS *Imagocracy; Imagomaquia; Popular Culture; New Latin American Cinema; Decolonial Theory; Sociology of the Image.*

NOTA DE LOS AUTORES

Miguel Alfonso Bouhaben, Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador.

Correo electrónico: malfonso@espol.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4439-4596>

Jorge Polo Blanco, Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador.

Correo electrónico: polo@espol.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9415-5406>

Este trabajo es un producto enmarcado en el Grupo de Investigación *Cultura Visual, Comunicación y Decolonialidad* (CUVICODE), dentro del Proyecto de Investigación “Estéticas Subalternas y Artivismos Contrahegemónicos” (ESAC), en los cuales ambos autores participan como investigadores. El Grupo y el Proyecto pertenecen a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual (FADCOM), de la Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil, República del Ecuador.

El campo de lo político y el ámbito de la creación cultural han convivido, desde siempre, en un plano de interferencia mutua. Es más, en ciertos momentos históricos —pensamos, de forma paradigmática, en el fascismo— esa retroalimentación convivencial se intensificó notablemente, hasta el punto de que lo político y lo artístico se tornaron indistinguibles (Griffin, 2010). Sin embargo, nosotros queremos poner el foco analítico no en sociedades azotadas por el totalitarismo, sino en aquellas otras que caminaron por una senda más o menos democrática. En ese sentido, queremos comenzar este trabajo con las agudas reflexiones trazadas por Umberto Eco en *Apocalípticos e integrados*, puesto que siguen siendo muy pertinentes, a pesar de que este ensayo apareció en 1964:

Si la cultura es un hecho aristocrático, cultivo celoso, asiduo y solitario de una interioridad refinada que se opone a la vulgaridad de la muchedumbre [...], la mera idea de una cultura compartida por todos, producida de modo que se adapte a todos, y elaborada a medida de todos, es un contrasentido monstruoso. La cultura de masas es la anticultura. Y puesto que esta nace en el momento en que la presencia de las masas en la vida social se convierte en el fenómeno más evidente de un contexto histórico, la “cultura de masas” no es signo de una aberración transitoria y limitada, sino que llega a constituir el signo de una caída irrecuperable. (1964/1984, p. 30).

Ese *aristocratismo* sigue provocando notables efectos. Cristalizó de forma muy notoria en la influyente Escuela de Frankfurt, y desde entonces las ciencias sociales críticas no han podido desasirse por completo de semejante actitud, que consiste en despreciar todo producto cultural que ha sido generado por los sectores populares o que, por diversas razones, ha terminado siendo acogido y disfrutado por ellos. Eco descubrió las raíces de esta mentalidad aristocrática en José Ortega y Gasset y en Friedrich Nietzsche, entre otros (Eco, 1964/1984, p. 60). El pensamiento nietzscheano, en efecto, alberga un aristocratismo espiritual y sociopolítico muy explícito, aunque muchos de sus epígonos hayan querido obviarlo o disimularlo (Polo Blanco, 2020). Pero es en la obra de pensadores como Walter Benjamin (2011) y, de forma más aguda y prominente, en Theodor W. Adorno (1966) donde aquel aristocratismo *progresista*, pues así podría denominarse, adquiere dimensiones contundentes y explícitas. Incluso podemos hallarlo en alguien tan lúcido como Günther Anders, que por otro lado supo escudriñar tan bien algunas de las cuestiones éticas y políticas más graves del siglo xx (Vicente Hernando, 2010).

Matizando la terminología de Eco, pero asimilando no obstante el núcleo de su crítica, podríamos emplear más ajustadamente la noción de cultura popular en vez de cultura de masas. La cultura de masas no es

producida *por* el pueblo, sino que es diseñada industrialmente por ciertas élites para ser consumida de forma pasiva por aquél. De hecho, el objetivo primordial de dichas élites será siempre borrar al pueblo como tal, atomizarlo y disgregarlo, para poner en su lugar a la masa, que bien puede ser definida como una suerte de unidad indiferenciada carente de voluntad política, dócil, moldeable y controlable (Hardt y Negri, 2004). El pueblo, a diferencia de esa masa, alberga un sentido común capaz de poner en juego ciertas dosis de poder creador comunitario y, por ello mismo, resulta más difícil de engañar o manipular (García Calvo, 1985). En cualquier caso, nos estaríamos refiriendo a ese menosprecio elitista —destilado desde la derecha y, en muchas ocasiones, también desde la izquierda del espectro ideológico— que suele brotar cuando los sectores populares ejercen alguna suerte de agencia protagónica, ya sea en el terreno cultural o en el terreno más explícitamente político.

Con respecto a esto último, el argentino Ernesto Laclau (2016, pp. 37-47) ha enfatizado cómo las élites, históricamente, se han apoyado siempre en una caracterización tendenciosa e ideológica de la “psicología de las multitudes” (Le Bon, 2012). Mediante tal proceder, cualquier fenómeno político protagonizado por unas clases populares más o menos organizadas y empoderadas, terminaba siendo catalogado como una suerte de aberración mórbida y patológica. Las tumultuosas muchedumbres, que bajo este esquema siempre aparecen como sacudidas desde fuera por fuertes dosis de retórica demagógica, terminan movilizándose en función de toda una batería de bajas pasiones irracionales; porque las pasiones de los sectores populares, y más cuando se manifiestan de manera colectiva, siempre aparecen caracterizadas como bajas. Así, espoleadas por la magia del embaucamiento, obnubiladas por plásticas imágenes desprovistas de racionalidad analítica y por el efecto contagio propio de la desindividualización, esas muchedumbres se comportan como un organismo estúpido, imprevisible y peligroso. El aristocratismo cultural, que se muestra profundamente demofóbico, siempre ha tenido un correlato político inmediato: las clases populares, cuando son capaces de articular una voluntad colectiva, se convierten en sospechosas y peligrosas; lo popular, cuando se activa política y/o culturalmente, es porque algo malsano o estúpido lo ha puesto en movimiento.

El diagnóstico de una irremediable “decadencia cultural” centelleó a lo largo de todo el siglo xx, también en Guy Debord (2003), cuando este anunciaba con timbre ominoso que todo se estaba convirtiendo en banalidad, entretenimiento y espectáculo. Estas tres categorías, aderezadas y recargadas con todas las posibles connotaciones propias de la ligereza y el hedonismo, pervierten o ensucian —según Debord y otros muchos críticos—

la producción cultural. Esta, revestida con tales atributos, aparece como esencialmente incompatible con un pensamiento crítico emancipador y contrario al *statu quo*. He aquí el paradójico aristocratismo de izquierda, que lanza su anatema sobre cualquier producto que adquiera un carácter masivo. Bien es verdad, como explicó Gilles Deleuze (2010), que el capitalismo no es solo un modo de producción depredador o un sistema económico explotador, sino una perfecta maquinaria semiótica capaz de apropiarse de cualquier código cultural emergente, por muy antisistémico que este haya pretendido ser. Si el capitalismo aparece como el artefacto de dominación más perfecto de la historia es, principalmente, por esa naturaleza suya tan lábil y proteica: es capaz de deglutir y digerir —es decir, puede introducir en su flujo interno de codificación— cualquier práctica o discurso. En un contexto semejante, ¿qué producto cultural, qué estética, qué táctica comunicativa podrá escapar de una maquinaria semiótica tan totalitaria? Semejante análisis vendría a reforzar, si se lo lee de cierta manera, ese aristocratismo del que hablaba Eco, que podría formularse así: cualquier producto emanado de la cultura popular ha de estar, necesariamente, atravesado por la lógica comercial o mercantil del sistema hegemónico; esto es, cualesquiera productos o prácticas culturales que se hayan popularizado habrán de estar, *precisamente* por haberse popularizado” manchados de mercantilización.

Umberto Eco, en ese ensayo ya mencionado, nos advertía que el universo de las comunicaciones en masa (y el mundo de las redes telemático-virtuales, que vendría inmediatamente después) constituía un *factum* con el que tendríamos que convivir indefectiblemente. Querámoslo o no, en lo venidero, ese habrá de ser nuestro hábitat. La televisión ya siempre estará encendida, podríamos decir; e Internet no parará de expandirse a todos los rincones de nuestra existencia. “Nadie escapa a estas condiciones, ni siquiera el virtuoso que, indignado por la naturaleza inhumana de este universo de la información, transmite su propia protesta a través de los canales de la comunicación de masa (...)” (Eco, 1964/1984, p. 33). He ahí la gran paradoja de nuestro tiempo: incluso la protesta más cáustica y mordaz contra la industria cultural (que, al parecer, se hallaría instalada por definición en el lodazal de lo *inauténtico*) debe movilizarse en los propios canales de dicha industria cultural, al menos si el mensaje de protesta quiere tener algún efecto relevante y llegar a un cierto público. Ante esta situación, es difícil forjar estrategias de resistencia. Jacques Rancière (2010) llega a sostener que el arte de protesta termina por convertirse en un espectáculo que atenta contra su propia fuerza crítica. O, por decirlo con léxico kantiano, la industria cultural se ha convertido de forma inexorable en la condición trascendental de toda posible comunicación. No habría salida, por ende.

En el marco de estas problemáticas, definidas por la tensión política y conceptual que media entre la cultura de las élites y la cultura popular, la presente investigación se circunscribe al ámbito de los productos de la cultura visual. Para Nicholas Mirzoeff, “la vida moderna se desarrolla en la pantalla” (2003, p. 11). Casi toda la cultura deviene cultura visual, en efecto. Ahora bien, superando de algún modo la consigna de Mirzoeff, deberíamos puntualizar que nuestra vida cultural no solo se desarrolla en una pantalla, sino que nuestra propia existencia se ha *pantallizado*. Son las imágenes las que articulan la vida cultural. Las imágenes compartidas en *Instagram* y *Facebook*, por ejemplo, definen hasta qué punto las imágenes conforman nuestra autopercepción, es decir, nuestra identidad, y nuestra proyección social. Nos hallamos instalados en un contexto sociocultural y sociopolítico que bien podría ser pensado con el término *imagocracia*, un neologismo que haría referencia, precisamente, al poder absoluto de las imágenes en el mundo contemporáneo. La cultura visual adquiere una importancia decisiva, porque desde ella se moldean nuestros estilos de vida, nuestros modos de comprender el mundo y nuestros cánones estéticos. Lo visual, en cierto modo, empieza a sustituir a lo escrito, fenómeno que asustó muchísimo a pensadores como Giovanni Sartori (1998), que hace ya algunos años escribió aquel famoso ensayo titulado *Homo Videns*. La televisión (y, por extensión, cualquier dispositivo de comunicación audiovisual) estaría modificando y *empobreciendo* radicalmente el aparato cognoscitivo del *Homo Sapiens*, señalaba el italiano. Sometidos a una interminable y heteróclita sucesión de imágenes, nuestros procesos intelectuales se verían seriamente dañados.

Paul Virilio (1988a) también ha sostenido que las “tecnologías de la percepción y de la representación,” plasmadas en todas las prótesis audiovisuales que ya utilizamos de una manera masiva e indiscriminada desde la infancia, terminarán por codificar de una manera muy determinada nuestro acceso la realidad; nuestra conciencia, literalmente deslumbrada por esa veloz mecanización, va perdiendo capacidad crítica e integradora. El teórico francés terminó elaborando una suerte de antropología filosófica tenebrosa, arguyendo que la propia fisiología de la percepción humana estaría transmutándose a la escala y al ritmo que determina el desarrollo tecnológico audiovisual. De esta forma, se modificaría sustancialmente la relación con los objetos de nuestro entorno, toda vez que se estaría generando una nueva sensibilidad. La miríada envolvente de imágenes proyectadas tecnológicamente nos conduce a un mundo en vías de desmaterialización; se trata de un paroxismo de la pantalla y, en última instancia, de una “estética de la desaparición” (Virilio, 1988b). La representación, en este nuevo contexto, estaría ocupando el lugar de lo

representado, sustituyéndolo. Lo que el sujeto percibe no sucede ya en un espacio real, sino exclusivamente en un *tiempo real* que discurre a la velocidad de la luz. Asistiríamos, vendría a sostener Virilio con indisimulado pesimismo, a la domesticación definitiva de la percepción humana.

Esta apoteosis de los medios audiovisuales podrá trastocar para siempre la naturaleza sensorial del ser humano, tal y como esta había funcionado hasta el momento; una adecuación del cuerpo a la máquina que modificará nuestra estimulación nerviosa y nuestro aparato sensorial, pero también nuestra memoria y nuestra imaginación. Contrariando los ensueños optimistas de tecnófilos y transhumanistas, Virilio no es capaz de observar demasiados efectos liberadores en todo ello. Muy al contrario, piensa que los individuos que viven en sociedades ultratecnológicas están siendo conducidos a un nuevo sometimiento: el entramado tecnológico-comunicativo gobernará nuestro cuerpo y nuestros comportamientos; nuestras reacciones serán cada vez más sintéticas, y se producirá en todos nosotros una inexorable “automatización de la percepción” y una “nueva industrialización de la visión” (Virilio, 1998a, p. 77). Un panorama poco halagüeño, desde luego.

Pero, semejante situación, ¿es necesariamente calamitosa, en todo sentido? Según señalaba Eco, los apocalípticos responderán afirmativamente a semejante pregunta. Pero esa actitud, como hemos podido ver, será la combinación de dos elementos diferentes: por un lado, aquel elitismo aristocrático que, incluso desde las izquierdas políticas, ha venido despreciando toda la cultura realizada *por y para*¹ las clases populares. El otro elemento de la actitud “apocalíptica” es el que hemos podido localizar en pensadores como Paul Virilio, a saber, el pesimismo tecnofóbico. Apuntaba Eco, por otro lado, que aquéllos a los que él denominaba “integrados” basculaban hacia el otro extremo y sostenían, por ende, que *todo* lo producido por ese sistema habrá de ser necesariamente bueno. En cualquier caso, el escritor italiano enfatizaba que la noción de “industria cultural” constituía un concepto fetiche; su utilización, en demasiadas ocasiones, solo ha contribuido a oscurecer los debates (Eco, 1964/1984, pp. 33-34). Pero debe comprenderse, y he aquí nuestro propio énfasis, que la comunicación audiovisual no es necesariamente alienadora; por el contrario, puede emplearse de manera contestataria, resistente y subversiva. Es más, en este momento histórico no se podrán construir verdaderas contrahegemonías renunciando insensatamente al universo de la comunicación audiovisual. A estas alturas, ya sabemos demasiado bien que

1 Enfatizamos estos “por” y “para,” puesto que debemos distinguir los productos culturales que se han masificado o se han tornado populares, de aquellos otros que han sido producidos por los sectores populares mismos; solo en ocasiones coinciden ambas cosas.

un intelectualismo frío es inoperante para seducir políticamente a los sectores populares. Los proyectos políticos de signo emancipador no pueden forjarse con moldes exclusivamente racionalistas; para tener opciones de triunfo, necesitan igualmente poesía, himnos y mitos. Pero eso ya lo sabíamos desde Georges Sorel y Antonio Gramsci, entre otros. Y ahora, finalizando la segunda década del siglo XXI, las nuevas tecnologías de la comunicación audiovisual constituyen inexcusables terrenos de lucha. Los imaginarios sociopolíticos, en efecto, se construyen y dirimen de una forma crucial en esos ámbitos.

Por lo tanto, resultaría imperdonable un talante elitista —o tecnofóbico— que renunciara a emplear estos dispositivos de producción cultural audiovisual, por considerarlos una banalidad propia de las masas incultas. Si el mundo ha devenido insoslayablemente audiovisual, y los depositarios del poder de las imágenes —imagocracia— son unos cuantos oligopolios que dominan el mundo, entonces será imperativo y perentorio ofrecer una “guerra de las imágenes” —esto es, una *imagomaquia*— en tanto que campo de batalla decisivo en el que se dirimen las tensiones políticas medulares; y ello, desde todos los frentes de la comunicación audiovisual (Bouhaben, 2017). No cabe duda de que esta guerra de imágenes es muy asimétrica, puesto que los medios de comunicación audiovisuales suelen estar al servicio del poder hegemónico, conformando así una suerte de imagocracia autoritaria y vertical. Ahora bien, incluso en un mundo tan codificado y programado como el nuestro —casi un ciber mundo diseñado desde los parámetros de la cibernética, en el sentido de la hipótesis defendida por Tiqqun (2015)—, incluso en un contexto tan saturado y claustrofóbico, insistimos, existen resistencias audiovisuales populares, horizontales y democratizadoras que deconstruyen la imagocracia hegemónica, dando la batalla con/desde las imágenes.

La imagomaquia, o la comunicación audiovisual como campo de batalla político

Jesús Martín-Barbero (2010), huyendo de los análisis demasiado simplistas en lo que a la relación entre emisores y receptores se refiere, señalaba que estos últimos no siempre son seducidos sin oponer resistencia. Es cierto, no obstante, que en la comunicación “masiva” suele darse un notable enmascaramiento ideológico de los efectos más nocivos del orden social vigente. Así, durante demasiado tiempo, el trabajo crítico consistió en indagar cómo, a través del influjo de los todopoderosos dispositivos mediáticos, se nos hace soportable, tolerable y asumible la gran impostura del sistema. Es decir, el horizonte siempre venía dado por el hecho de tener que desvelar cómo la ideología de

las élites dominantes permeaba los pérfidos mensajes que recaían sobre los receptores pasivos. La comunicación, desde tal perspectiva, resultaba ser un fenómeno casi indistinguible de la lógica de la dominación. Pero, partiendo de semejante premisa, resultó demasiado fácil caer en el pesimismo cultural. El espectro del determinismo tecnológico emerge ante esa presencia abrumadora de los medios y las tecnologías de la información, y si a ello se le suma la omnipresencia del mercado, se obtiene un cóctel excesivamente desalentador. Sin embargo, Martín-Barbero sostuvo que la mediación comunicativa es mucho más dialéctica —o menos unidireccional— de lo que puede parecer a simple vista. En ese sentido, advertía que no se debe confundir (o identificar, sin más) los nuevos saberes/poderes tecnológicos con la implantación de un “pensamiento único,” pues hoy más que nunca la comunicación constituye un campo primordial de la batalla política.

¿Qué relación guardan entre sí la comunicación y la cultura? Quizás, todavía sigue predominado una visión que adjudica a la cultura un papel elevado y sofisticado, mientras que sitúa a la comunicación en el ámbito de lo mundano y lo mercantil. Es decir, la comunicación no sería más que baja cultura. Sin embargo, esa dicotomía debe ser complejizada. En el universo de la comunicación se despliegan múltiples lenguajes, códigos y medios que, es cierto, están atravesados por la funcionalidad del sistema hegemónico y por la lógica avasallante del mercado. Pero, al mismo tiempo, se abren posibilidades de subvertir esas mismas lógicas dominantes; se generan dinámicas contrahegemónicas y usos antisistémicos de las tecnologías comunicativas. Por ende, el universo de la comunicación no es *enteramente* funcional al sistema, ni se halla *completamente* plegado a los intereses de las élites económicas. Por más que los apocalípticos entonen una y otra vez su infatigable lamento, lo cierto es que en ese terreno de lo comunicativo emergen también nudos de resistencia y lugares de reconocimiento, nuevos tejidos sociales y espacios de acción colectiva (Finquelievich, 2000).

Existen, en todo este asunto, dos posibles excesos hiperbólicos. El primero de ellos tiene que ver con esa descalificación o anatema que, desde la ciudad letrada, se lanza contra la cultura audiovisual, por ejemplo. Todo es decadencia estético/moral, banalización, espectacularización y embrutecimiento. En el otro extremo, igualmente desmedido, se hallan los apologetas acríticos de la sociedad de la información y de la era digital, que postulan una suerte de arcadía feliz, una democracia directa, global y sin mediaciones, alcanzada por fin gracias a la omnipresencia de las tecnologías de la comunicación (Negroponte, 2000). Es la transparencia de la que nos hablaba Gianni Vattimo (1996), por ejemplo. La sociedad de la comunicación

generalizada, pensaba el filósofo italiano, por fin nos alejaba de los monopolios de la información y, por ello mismo, de los dogmatismos autoritarios. Y lo cierto es que se ha producido, eso es incuestionable, una radical transformación en los modos de circulación del saber. La información se desplaza, vuela y abunda, por canales multidireccionales y dispersos; ya no existen (aunque esto es muy discutible) centros monopolizadores que gestionen o administren selectivamente el flujo informativo (Rifkin, 2000). Pero, en cualquier caso, sucumbimos con demasiada facilidad a un espejismo que consiste en pensar que las redes informáticas globales traerán, por sí mismas, la renovación de lo político, superando las obsoletas formas de representación para ofrecernos una prístina democracia telemática. Sin embargo, ¿la digitalidad, la hiperconectividad y el paroxismo de la comunicabilidad resuelven todos nuestros problemas sociopolíticos y culturales? Nuestra *fe* en la tecnología perdura de manera incombustible.

El hechizo del fetichismo tecnológico nunca se rompió del todo; aún hoy se despliega con muchísima fuerza, proyectando sus nuevas promesas de utópica liberación en los prodigios que trae consigo la era digital (Rendueles, 2013). Hay una evidente idealización en esos análisis tan optimistas, porque en realidad los flujos comunicativos siguen estando, en buena medida, controlados y gestionados por oligopolios económicos privados. La información no circula tan libremente como algunos quisieran hacernos creer. Por todo ello, se ha generado la ingenua ilusión de que las jerarquías interpretativas quedaron abolidas, como si el acceso a la verdad estuviese ya ahí, disponible para el ciudadano digital. Se ha promovido con demasiada ligereza la creencia de que los individuos ya pueden comunicarse de forma pura, esto es, prescindiendo de toda mediación social. La celebración acrítica de la inmediatez y de la transparencia de las redes cibernéticas, sin embargo, está minando los fundamentos mismos de lo público. ¿Puede el ciberactivismo suplir la deliberación colectiva real de unos cuerpos que se aproximan para pensar y actuar en común? Solo un tecnófilo “integrado,” por usar la terminología de Eco, podría responder afirmativamente a semejante pregunta. Sin embargo, todo esto no debe abocarnos a un falso dilema, que consistiría en tener que elegir entre estas dos posiciones extremas: demonizar o desprestigiar todo el ámbito de la comunicación, repudiando todo lo relacionado con las tecnologías de la información e infravalorando la cultura audiovisual. O, por el contrario, exaltar todo ello de una forma *naïf* y acrítica, como si en esos ámbitos el ser humano hubiese hallado por fin su salvación terrenal.

Abundar en aquel discurso que distingue muy nítidamente entre alta cultura y cultura popular, postulando entre ellas una suerte de fractura

inconmensurable, tiene consecuencias; se trata de una distinción que, leída desde cierto ángulo, resulta incompatible con cualquier proyecto teórico y práctico que pretenda ser emancipador. En primer lugar, porque late en todo ello un inocultable desprecio por aquellos sectores populares a los que, presuntamente, se pretende liberar. Ellos, sumidos en una idiocia hedonista, y embelesados por los productos *espectaculares* del circuito comercial, serían incapaces de trascender ese marasmo y, por ello mismo, estarían de suyo incapacitados para comprender y saborear las excelencias críticas de la alta cultura. He aquí una curiosa y contradictoria situación: solo una refinada y minúscula élite cultural puede acceder a los productos (artísticos e intelectuales) que permiten construir una conciencia compleja capaz de entender el sentido profundo de las cosas; y, por lo tanto, solo los miembros de dicha élite pueden construir, desde su *distancia*, un discurso crítico con el orden existente. Pero, al mismo tiempo, se sobreentiende que las masas (o las clases populares) son ignorantes y burdas, incapaces de comprender las exquisiteces de ese reino de la cultura alta (y, por supuesto, incapaces de *producir* algo que reúna los méritos para entrar en dicho reino). A los sectores populares, al común de las gentes, se las quiere emancipar con elementos culturales que ellas, presuntamente, no pueden comprender; y, si acaso llegaran a comprenderlo y disfrutarlo, entonces se terminaría dictaminando que dicho producto cultural no estaba lo suficientemente alto. Estas son las inevitables incongruencias de un aristocratismo cultural pretendidamente progresista.

Una imagen también es un discurso; el mundo de lo audiovisual en un campo de poder; y es esta una enseñanza que la filosofía política de signo emancipador debe interiorizar, si quiere construir proyectos viables en el siglo XXI. Es cierto, desde luego, que no puede asumirse sin más el juego de lo audiovisual, tal y como este se nos presenta en los circuitos comerciales; porque de igual modo que existen diglosias estructurales (esto es, idiomas que asumen una posición de privilegio frente a otros que quedan arrinconados y marginados), existen formas hegemónicas de construir la imagen que desplazan o arrinconan a otras. Una tarea emancipadora, por lo tanto, también debiera consistir en la imaginación de formas contrahegemónicas de producir lo audiovisual. Se trata, y es esto lo más determinante, de presentar batalla en el terreno de la imagen; lo cual, en nuestro tiempo, es casi sinónimo de dar la batalla por la subjetividad. Es decir, las formas contrahegemónicas derivadas del campo popular constituyen actos de resistencia audiovisual, en esta imagomaquia universalizada.

Más allá de todas aquellas valoraciones sombrías de las que hablábamos hace un momento, aparece como un hecho inexorable que nuestro mundo se

desliza ya en esas coordenadas. Sabemos bien que dispositivos audiovisuales tan potentes como el cine apuntalan de una forma más eficaz nuestra percepción y valoración de los episodios históricos, por ejemplo. *Salvar al soldado Ryan*, película de Steven Spielberg estrenada en 1998, ha construido de forma muy sólida un cierto imaginario: la Segunda Guerra Mundial fue ganada por los Estados Unidos, y el desembarco de Normandía fue el episodio más decisivo y determinante para librar al mundo de Hitler. Una tonelada de sesudos y documentados ensayos históricos, desmintiendo semejante tesis, no podrá competir jamás con el tremendo influjo de un producto de Hollywood, y el gran público seguirá creyendo firmemente lo que se narra en esa película. ¿No sería más eficaz realizar otra película, una gran producción si tal pudiera ser el caso, en la cual se narrasen las decisivas victorias del Ejército Rojo sobre las tropas alemanas? Nos encontramos inmersos hasta el tuétano en un nuevo universo comunicacional, que ya fue denominado por algunos autores “iconosfera” (Cohen-Seat y Fougeyrollas, 1977), “mediasfera” o “videoesfera” (Debray, 2001). Las redes tecnológicas de comunicación global, la todopoderosa producción audiovisual y la omnímoda red telemática (cibespacio) constituyen el espacio-tiempo dentro del cual se va perfilando nuestra subjetividad; incluso nuestro ser sociopolítico queda inserto en esa enorme y envolvente matriz. Lo cual, debemos remarcarlo, no entraña ningún determinismo fatalista, toda vez que en el interior de dicho universo también se pueden presentar batallas contraculturales e, incluso, contiendas políticas preñadas de rebeldía contrahegemónica.

En su República ideal Platón (2007) defenestró a los poetas, y lo hizo porque estos trabajaban con imágenes, las cuales, dentro de su esquema epistemológico, permanecían totalmente alejadas de la verdad. El mundo de lo “sensitivo-sensorial-visual-estético” merecía todo el desprecio platónico, precisamente porque en ese plano no podía desencadenarse nada intelectual. En el mundo contemporáneo, sin embargo, debemos admitir (precisamente para no recaer en ese inoperante aristocratismo cultural) que lo audiovisual también puede albergar potencia crítico-discursiva, e incluso una importante carga cognoscitiva. Y, para ello, no debemos referirnos únicamente a productos muy vanguardistas. Si, por ejemplo, analizamos una película como *Las uvas de la ira*, dirigida por el estadounidense John Ford en 1940 (basada en la novela homónima de John Steinbeck), podremos entender fácilmente que el cine también sirve para pensar de forma crítica. De hecho, la película de Ford bien podría ser definida como una *road movie* marxista.

Es cierto que la problemática platónica puede interpretarse de otro modo, pues quizás el filósofo griego no estaba pensando solo en los artistas.

En efecto, esos a los que Platón llamaba “poetas,” en nuestra época podrían identificarse con los publicistas o los expertos en mercadotecnia, esto es, con todos esos hombres y mujeres que se dedican a estimular nuestro deseo para que consumamos un determinado producto. Sin olvidar que el marketing también se emplea muchísimo en las campañas políticas, implementando técnicas destinadas a moldear la opinión pública. Los poetas de Platón estarían encarnados hoy por esos oligopolios mediáticos que engañan o embaucan a la población con imposturas, manipulaciones y espejismos. Es a estos “poetas” a los que Platón podría expulsar de la república, en el siglo XXI, precisamente por ser “fabricadores de imágenes falsas” que turban el espíritu de los hombres, desviando su recto juicio. Porque la “imagen,” para Platón (2007), es el reino de la falsedad, del engaño y de la ilusión. Y quizás no estaba pensando únicamente en lo artístico, tal y como esto se entiende en el mundo contemporáneo, sino en cualquier procedimiento destinado a conseguir un cierto efecto por medio de imágenes falsas o adulteradas.

En cualquier caso, un proyecto político que pretenda ser contrahegemónico o antisistémico no puede permitirse el lujo de ser estrictamente platónico. Desde lo audiovisual, y es esta una realidad ineludible, se construye la “normalidad” y el “sentido común”; desde ahí se nos enseña a *ver* el mundo. En ocasiones, una imagen solo puede ser combatida con otra imagen de signo contrario. Esto último es lo que Platón jamás hubiera admitido como válido, puesto que él sostenía que las imágenes falsas *solo* pueden ser contrarrestadas con el trabajo del intelecto, esto es, con argumentos racionales. Pero sabemos que el mundo sociopolítico contemporáneo está atravesado y constituido por lo audiovisual y lo telemático, y las batallas deben darse también en ese terreno. Hay momentos en los que las imágenes producidas y reproducidas por el enemigo, si lo analizamos en términos de antagonismo político, solo pueden ser corregidas o contestadas con otras imágenes. En muchas ocasiones es así; pero no por ello debemos pensar, platónicamente, que el mundo de las imágenes está totalmente desprovisto de “carga intelectual” o “carga cognoscitiva.”

Si el espacio de lo audiovisual es un campo de batalla que no puede ser ignorado —en fútil gesto aristocrático o tecnofóbico— por todos aquellos que pretendan ejercer un activismo contrahegemónico realmente eficaz, entonces existe otro vector que debe ser evaluado y considerado de forma insoslayable. Nos referimos al hecho de que existe todo un entramado de poder, secularmente anudado en torno a complejas gramáticas que se hallan en íntima relación con la colonialidad del poder, del saber y del ser. Y, como ha señalado Joaquín Barriandos (2011), también puede localizarse una “colonialidad del ver.” No solamente existen relaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoeistémicas

de índole neocolonial; opera también una geoestética que, estructurando relaciones de poder y de dominio, construye posiciones jerárquicas en torno al mundo sensible: existen estéticas hegemónicas y estéticas subalternizadas, por lo tanto. Ese aristocratismo o elitismo cultural del que venimos hablando es, por cierto, una práctica eminentemente eurocéntrica. Porque, si las clases populares europeas han sido despreciadas, por ser incapaces de producir genuina y valiosa cultura, dicha actitud se intensificará exponencialmente cuando hablemos de los sectores populares (urbanos, campesinos e indígenas) de todos aquellos territorios que fueron colonizados por las potencias imperiales europeas. Sin embargo, ¿podrán surgir, en dichos territorios, estéticas populares rebeldes? Abordaremos esta cuestión en las siguientes secciones de este trabajo.

Existe una jerarquía muy marcada entre sistemas visuales occidentales y no occidentales, articulada a partir de una serie de dispositivos tecnológicos, iconográficos, psicosociales y culturales que se entrelazan con seculares gramáticas de colonialidad. La misma noción de imagen requiere ser decolonizada, puesto que es producto de la retícula óptica, de la perspectiva europea renacentista, del concepto occidental de representación y del sujeto trascendental moderno. Los “códigos de la mirada y la visualidad” se interseccionan con los demás órdenes jerárquicos de la modernidad-colonialidad, y sirven igualmente como apuntaladores de la racialización y la inferiorización de las poblaciones no europeas. Por lo tanto, y como ha señalado Christian León (2012, p. 111), podríamos afirmar que otro más —y no el menor— de los efectos de la colonización y de la colonialidad fue la subsunción violenta de una multiplicidad de culturas visuales en el orden binario del eurocentrismo. Y es por ello que, a la desobediencia epistémica, puede sumarse una *desobediencia estética*, que trate de rescatar y represtigiar todo aquello que quedó menospreciado y subalternizado por no cumplir con las reglas del canon estético-visual impuesto. Las prácticas estéticas decoloniales, sin embargo, no se realizan en un plano de exterioridad absoluta con respecto al sistema-mundo moderno-colonial, “sino en su interior mismo, en sus márgenes e intersticios, en las marcas no cicatrizadas de la herida causada por la acción colonial” (Mignolo y Gómez, 2012, p. 16).

Comunicación audiovisual popular en América Latina

Con el objetivo de delimitar la doble disputa —cultura audiovisual popular *vs* cultura audiovisual elitista y centro estético-colonial *vs* la periferia estético-contrahegemonía—, y adentrándonos ya en el contexto latinoamericano,

habremos de preguntarnos quién podrá erigirse en sujeto de esa probable enunciación contrahegemónica. Para responder a estos interrogantes, expondremos diferentes expresiones de contrahegemonía audiovisual en el ámbito iberoamericano, a través de dos movimientos: la estética popular presente en el Nuevo Cine Latinoamericano y en la Teoría Decolonial. Frente al dominio casi totalitario de los medios de comunicación audiovisuales, cuya funcionalidad no es otra que la de prefigurar y programar los deseos, los pensamientos y los hábitos de la ciudadanía, haciendo de esta una pura máquina de consumir; han emergido en estas latitudes propuestas audiovisuales de corte contrahegemónico que abrigan la esperanza de conformar otros modelos narrativos y estéticos con fines, esta vez, emancipatorios. Si bien es verdad que la cultura hegemónica es indudablemente aristocrática o elitista y, en demasiadas ocasiones, tilda de baja cultura a la llamada cultura popular, lo cierto es que en el ámbito latinoamericano han aparecido estos dos movimientos —el Nuevo Cine Latinoamericano y la Teoría Decolonial— que reivindican una estética y una comunicación audiovisual de corte popular.

La comunicación audiovisual popular en el Nuevo Cine Latinoamericano

El Nuevo Cine Latinoamericano es un proyecto que nace en el marco del I Encuentro de Cine Latinoamericano de Viña del Mar (1967) con el fin de condensar una multiplicidad de propuestas estético-políticas que tienen por objeto hacer de contrapeso con respecto a los dispositivos hegemónicos, tanto norteamericanos como europeos, del mundo audiovisual. No cabe duda de que el cine y el resto de medios audiovisuales constituyen una poderosísima maquinaria de conformación de conciencias y, por ende, aquellos que disponen de los medios de producción audiovisual van a utilizarlos como correa de transmisión de sus intereses; y esto último, desde luego, no siempre coinciden con los intereses de los sectores populares. Por ello, el Nuevo Cine Latinoamericano es representativo a la hora de ponderar las posibilidades estéticas populares frente a la hegemonía de las estéticas elitistas y, asimismo, a la hora de valorar las posibilidades estéticas de la periferia colonizada frente a la *centralidad geoestética* de Occidente. El Nuevo Cine Latinoamericano, por lo tanto, supone un doble esfuerzo de ruptura con las temáticas y con las formas ideológicas del cine *mainstream*: representa, simultáneamente, una crítica de la construcción estética de las élites y una crítica de la construcción geoestética occidental. Del diálogo con las teorías críticas de los años sesenta —Teoría de la Dependencia, Teología de la Liberación y Pedagogía del oprimido—, el Nuevo Cine Latinoamericano emerge como una potente crítica de los modelos desarrollistas y neoliberales.

Asimismo, hay que tener en cuenta el modo de formulación que debe adoptar una crítica política de las formas hegemónicas del cine. Por ello, cabe preguntarse, al modo de Godard, ¿cómo hacer políticamente cine político? Esta decisiva cuestión, en el contexto latinoamericano, debe afrontarse desde una nueva propuesta estética, poética y comunicativa. Si se modifican las temáticas pero, en cambio, las *formas* dominantes permanecen inalteradas, entonces resultará muy complicado desprenderse de la impronta colonial de la cinematografía dominante. Así, resulta decisivo poner en crisis la estética occidental —a la vez elitista y eurocéntrica— y el carácter universalizante e ideológico de la belleza. Para muchos cineastas del Nuevo Cine Latinoamericano el campo de batalla de las formas es una de los territorios más influyentes para las luchas por la emancipación de los pueblos de la América Latina. Decía Jorge Sanjinés en 1979: “Una película norteamericana comercial está consecuentemente expresando la ideología capitalista, sin proponerse, en absoluto, ser vehículo de concienciación. Una película revolucionaria que plantea la revolución valiéndose del mismo lenguaje estará vendiendo su contenido, estará traicionando formalmente su ideología” (1979/2010a, p. 378). Otros, sin embargo, entienden que hay que establecer un balance entre la asimilación y el acriticismo. Al respecto, el cineasta cubano Santiago Álvarez señalaba, lo siguiente:

[S]ería absurdo aislarnos de otras técnicas de expresión ajenas al Tercer Mundo y de sus aportes valiosos e indiscutibles al lenguaje cinematográfico, pero el confundir la asimilación de técnicas expresivas con modos mentales y caer en una imitación superficial de esas técnicas no es aconsejable. (Álvarez 1969/2010, p. 464).

En suma, un cine verdaderamente contrahegemónico no solo debe prestarle atención al contenido de la narración, sino a la forma de la misma; no solo debe incidir en lo que se expresa, sino en *cómo* se expresa. Ya se ejerza una ruptura con los modelos cinematográficos dominantes, o una asimilación de los mismos, lo que nos interesa dilucidar es lo siguiente: ¿Cómo se configura esa nueva estética cinematográfica? ¿Qué relación tiene con la política? ¿Qué características debe de tener? Para Fernando Birri (1962/2010) la estética no se puede desvincular de la política y, por tanto, en este contexto no puede defenderse la idea eurocéntrica del “arte por el arte.” El cine político es un cine eminentemente popular, enfocado a las problemáticas sociales latinoamericanas. Ahora bien, el arraigo político del cine y su enfoque populista no operan en detrimento de su complejidad. Por su parte, el brasileño Glauber Rocha señalaba en 1969 que el cine no debe ser demasiado pedagógico, pues rebajar las pretensiones estéticas en aras de una mayor accesibilidad implicaría

poner en juego un mecanismo de condescendencia con respecto a un pueblo al que se consideraría, por definición, incapaz de comprender productos culturales sofisticados; y, además, constituiría “una falta de respeto hacia el público, con todo lo subdesarrollado que este pueda ser, crear cosas simples para un pueblo simple. El pueblo no es simple” (Rocha, 1969/2010, p. 391). Así, el carácter político del cine radicaría en su contribución a la emancipación del pueblo. El Nuevo Cine Latinoamericano intenta construir un lenguaje común, un lenguaje de todos (García Espinosa, 1973/2010), un lenguaje del pueblo (Sanjinés, 1979/2010b). Y ese lenguaje popular y colectivo no va a ser técnicamente perfecto, sino “dramáticamente disonante, poéticamente rebelde, sociológicamente impreciso, como imprecisa es la misma sociología oficial brasileña, agresivo e inseguro políticamente de Brasil” (Rocha, 1969/2010, p. 394).

Este carácter popular del Nuevo Cine Latinoamericano se visibilizará en el modo de vinculación entre las prácticas de creación visual y la praxis social. Veamos, para comprender más cabalmente dicha cuestión, dos estrategias audiovisuales populares del cine político a través del trabajo realizado por dos de los grupos cinematográficos más relevantes de América Latina en los sesenta: el Grupo Liberación, abanderado por Pino Solanas y Octavio Getino; y el Grupo Ukamau, cuyo representante más destacado es Jorge Sanjinés.

La primera estrategia audiovisual popular de cine político consistiría en el uso de una película como catalizador de la lucha popular. Por ejemplo, se puede utilizar una película para generar un debate dentro de una organización popular y que este sirva de detonante para el diseño de estrategias de lucha social. En “Hacia el tercer cine,” los mencionados Octavio Getino y Fernando Pino Solanas (1969/2010, p. 367) abogaban por una estética popular que “opone, ante todo, al cine industrial, un cine artesanal; al cine de individuos, un cine de masas; al cine de autor, un cine de grupos operativos.” Esto es, la estética popular del cine que proponen otorga primacía al trabajo cultural de las masas y de los grupos frente al individualismo y la lógica del autor único. Por ello, las películas son un medio para pensar y actuar de forma colectiva, constituyendo un “pretexto para el diálogo, para la búsqueda y el encuentro de voluntades. Es un informe que ponemos a la consideración de ustedes para debatirlo tras la proyección” (Getino y Pino Solanas, 1969/2010, p. 366). En este caso, la película no es un objeto cerrado, puesto que está abierta a la discusión y al remontaje posterior.

La segunda estrategia audiovisual popular se fundamenta en la construcción de la película junto al pueblo, para conformar una suerte de enunciación colectiva. Es decir, se abandona el modelo romántico y el carácter

genial del autor individual para reivindicar la creatividad del común. Para Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau el cine tiene que construirse desde la perspectiva, el lenguaje y la mirada del pueblo, esto es, debe constituirse “un cine popular que pueda constituirse en instrumento de lucha del propio pueblo” (1979/2010b, p. 387). Así, el pueblo contribuye con sus conocimientos al enriquecimiento de la película. Ahora bien, para llegar a esta metodología tuvieron que dar algunos pasos en falso. En su primer film, *Ukamau* (Sanjinés, 1966), es la propia gente del pueblo la que les hizo notar un exceso de esteticismo; mientras que, en la siguiente película, *Yawar Mallku* (Sanjinés, 1966), el defecto era de forma y de contenido, toda vez que para narrar acontecimientos históricos se valían de las formas del cine de ficción. Ya, por fin, con *El coraje del pueblo* se llega a un cine *con* el pueblo ya que “muchas escenas se plantearon en el lugar mismo de los hechos, discutiendo con los verdaderos protagonistas de los acontecimientos históricos que estábamos reconstruyendo, los que en el fondo tenían más derecho que nosotros de decidir cómo debían reconstruirse las cosas” (Sanjinés, 1979/2010b, p. 387). Solo entonces el pueblo apareció incorporado de una forma tangible, y el cine popular surgió, por ende, como una práctica destinada a posibilitar la enunciación colectiva.

Tanto el Grupo Liberación como el Grupo Ukamau de Jorge Sanjinés, por lo tanto, han defendido estrategias de comunicación audiovisual popular y modos de enunciación colectiva, abriendo con ello un horizonte muy amplio a la hora de construir narrativas y estéticas verdaderamente contrahegemónicas. De tal modo, aquella imagocracia de la que hablábamos en las dos primeras secciones de este trabajo, pudiera así empezar a democratizarse. El cine en particular, o la comunicación audiovisual en general, constituyen un campo de batalla primordial en lo que al antagonismo político se refiere. Se trata de reivindicar el poder audiovisual de lo popular y lo periférico, frente a lo elitista y lo eurocentrado.

La comunicación audiovisual popular en la Teoría Decolonial

Las líneas maestras de la Teoría Decolonial, trazadas por el Grupo Modernidad/Colonialidad (compuesto por una variedad de intelectuales latinoamericanos, aunque alguno de ellos reside en Estados Unidos), tienen como objetivo la configuración de un nuevo proyecto epistémico-político alternativo al de la modernidad eurocéntrica. Para estos pensadores resultará imprescindible el cuestionamiento profundo de los modos de colonización cultural, simbólica y epistémica; por ello, su discurso crítico hará hincapié en las diversas tipologías de colonialidad: colonialidad del poder, del saber, del ser, del género o del lenguaje. Aníbal Quijano partirá de la noción de “clasificación racial” para

definir la conformación de las estructuras jerárquicas que aún determinan el orden social de las Repúblicas iberoamericanas. Para el sociólogo peruano, “la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2007, p. 103).

Semejante gramática sociocultural, heredada de la colonia, aún opera en las sociedades latinoamericanas del siglo XXI, por mucho que estas hayan alcanzado una independencia política formal. Esta modalidad de colonialidad está anudada y articulada con la colonialidad del saber: el conocimiento también regula y domestica toda relación social a través de la imposición de las ideas eurocéntricas de universalidad, civilización y progreso (Wallerstein, 2001). Entre ellas, la idea de universalidad ha sido ampliamente cuestionada, hasta el punto que Ramón Grosfoguel (2007) la identifica con la mirada de Dios. Asimismo, Santiago Castro-Gómez (2007) señalará que esa universalidad es una abstracción del mundo que constituye una presunta “*hybris* del punto cero.” Otros pensadores situados en la órbita decolonial han tomado elementos de la colonialidad del poder/saber y los han aplicado a otras áreas. Así, hay pensadores que han trabajado en torno a la colonialidad del ser (Maldonado, 2007), del género (Lugones, 2016) y del lenguaje (Veronelli, 2016).

Todos estos pensadores y pensadoras han enfatizado, de un modo u otro, que el masivo expolio material conllevó asimismo un expolio de lo simbólico-imaginario. Los europeos no solo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red de dominación territorial y explotación económica cruentas, sino que insuflaron en su universo cultural una pregnante malla de valoraciones, preconcepciones e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación (Polo Blanco, 2018). Esto es, la “violencia epistémica” y la “colonialidad del saber” tuvieron una importancia igualmente decisiva —no menor que la dominación económico-política y militar, sostienen los pensadores y pensadoras del “giro decolonial”— en la configuración y reproducción del sistema colonial. La producción de “subjetividades coloniales,” en definitiva, resultó ser un elemento igual de determinante que la “base material” en el secular proceso colonizador (Fanon, 1973).

Ahora bien, de todas estas dimensiones de la colonialidad, la que nos va a resultar más útil a la hora de definir la tensión dada entre las formas de la cultura popular y la cultura elitista, y entre la estética periférico-contrahegemónica y la estética eurocentrada, es, justamente, la “colonialidad del ver,” que consiste en la identificación de los modos de imposición universalizante de una mirada única y verdadera, en detrimento de las formas de ver de las alteridades no occidentales. Para Joaquín Barriandos la colonialidad del ver,

puesta en marcha por el Occidente imperial, esquiva cualquier tipo de diálogo intercultural entre las diversas formas de ver, para imponer un imaginario único y totalitario: que es, a la vez, elitista y eurocentrado. Por lo tanto, “la colonialidad del ver no apunta al fortalecimiento de la interculturalidad como diálogo universal abstracto entre iguales, ni hacia la restitución de ningún tipo de imaginario visual global compartido” (Barriendos, 2011, p. 14). Así, la mirada colonial occidentalocéntrica ha ido disponiendo y configurando una posición de absoluta inferioridad, mediante mecanismos de objetualización y racialización, para toda mirada-otra. Por su parte, Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez (2012) han entendido que la colonialidad del ver adopta dos tácticas específicas de subalternización visual. En primer lugar, la construcción de un canon universal de lo bello que expulsa, al limbo de lo no artístico, a todas las formas de las culturas visuales no eurocentradas, con la consecuente infravaloración y subalternización de las mismas. La “ley occidental de la belleza,” por así decir, excluyó —o denigró— a todas aquellas imágenes no blancas y no occidentales. En segundo lugar, la colonialidad del ver está firmemente articulada con la colonialidad del poder, toda vez que es altamente operativa a la hora de afianzar y reproducir múltiples relaciones de dominio. Si se controla o gobierna lo sensible, entonces deviene más fácil el dominio absoluto; esto es, “la colonialidad de lo sensible se despliega en especial a través de los regímenes del arte y la estética que hacen parte de la expansión de la matriz colonial de la modernidad” (Mignolo y Gómez, 2012, p. 15).

Una vez definida, brevemente, la operatividad de la colonialidad del ver, es preciso valorar qué modos de decolonialidad visual y qué potencias visuales contrahegemónicas se han forjado en el contexto latinoamericano. Dichos modos de decolonialidad visual conllevan un inequívoco sesgo subversivo, disruptivo y desobediente frente a las visualidades eurocéntricas que, sin duda, ocultan —en sus teorías, procesos y prácticas— la “herida colonial.” Ahora bien, ¿cuáles son los caminos y las estrategias para posibilitar la decolonialidad visual? Al igual que en el ámbito de Nuevo Cine Latinoamericano, nos encontramos en una encrucijada teórica: o bien se construye la decolonialidad visual desde las coordenadas culturales autóctonas, esquivando todo influjo exterior; o bien se establece un diálogo interestético entre los regímenes visuales dominantes y los subalternos. Para Mignolo y Gómez es desde lo propio, desde las culturas ancestrales, desde donde hay que abordar el decolonialidad visual: “Construir lo propio en medio de una colonialidad que tiende constantemente a impedirlo es un paso fuerte en el proceso de descolonización de la estética y generación de estéticas decoloniales” (2012, p. 10). Por su parte, Barriendos ha sostenido

la necesidad de construir un nuevo acuerdo visual transmoderno, al cual se le podría definir como un *diálogo visual interepistémico* entre aquellos regímenes visuales canonizados por la modernidad eurocentrada y aquellas culturas visuales *otras* que han sido racializadas y jerarquizadas por el proyecto de la modernidad/colonialidad. (2011, p. 14).

En cualquier caso, todos los pensadores y pensadoras decoloniales coinciden en la necesidad de construir nuevas visualidades de manera popular y no occidental. Ahora bien, es sin duda Silvia Rivera Cusicanqui quien más ha profundizado en estos modos y estrategias de creación visual popular. Para la pensadora boliviana, el material visual y audiovisual tiene una gran fuerza contrahegemónica y constituye, por lo tanto, un elemento clave para la acción política colectiva. Así, ha señalado que “los medios audiovisuales tocan la sensibilidad popular mejor que la palabra escrita, y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 20). Estos medios audiovisuales tienen un potente efecto decolonizador y sirven para recuperar la memoria colectiva, la identidad y la corporalidad de todos aquellos pueblos históricamente excluidos y —material y simbólicamente— vapuleados. Veamos, en ese sentido, dos estrategias de comunicación audiovisual popular que Rivera Cusicanqui define en su libro *Sociología de la imagen*. Nos referimos al intercambio horizontal de las visualizaciones y a la alegoría como hecho colectivo.

En primer lugar, antes de definir la estrategia del intercambio horizontal, es preciso abordar dos ejercicios de visualización. Rivera Cusicanqui enfatiza constantemente que la visualización es fundamental para decolonizar la mirada de las limitaciones lingüísticas: “La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje” (2015, p. 23). Así, en sus cursos sobre Sociología de la Imagen, ha desarrollado dos ejercicios de visualización: la visualización del primer recuerdo y la visualización de un sueño. Estos ejercicios permiten el acceso a la memoria y a lo corporal de la experiencia subjetiva; una experiencia que, posteriormente, posibilita un espacio para la comunicación colectiva decolonial y para el intercambio horizontal de imágenes.

Intento hacer de la sociología de la imagen una estrategia de descolonización del conocimiento, que te lleva a hacerte cargo de tu subjetividad y de tu proceso de conocimiento por medio de la percepción, la emoción, el hemisferio izquierdo subalternizado por nuestro entrenamiento racional. A través de las prácticas etnográficas, de las bitácoras y de los intercambios horizontales con las personas a las que entrevistan y con las que negocian la toma de fotografías y la autorepresentación, los/as estudiantes toman

consciencia de sus propios sesgos, prejuicios y situaciones de jerarquía. (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 311).

Un intercambio que no es codificado académicamente, sino que es devuelto a la comunidad con la que se trabaja en un proceso dialéctico donde los resultados de la comunicación audiovisual —videos o fotografías— entran en un ciclo de reflexividad participativa, asamblearia y colaborativa.

En segundo lugar, hemos destacado cómo para Rivera Cusicanqui el uso de la alegoría es un vehículo de expresión de la cultura popular y de los hechos colectivos. Ello se debe a que las imágenes son dispositivos alegóricos que conectan una perspectiva individual —una narrativa y una estética singular— con el sistema colectivo de la cultura. Cuando Rivera Cusicanqui analiza las obras de Melchor María Mercado, de Waman Puma o de Jorge Sanjinés se da cuenta de que todas ellas son expresiones individuales que se hacen cargo de problemáticas sociales. Así, la alegoría es un mecanismo que permite conectar una mirada con otras, “para construir esa alegoría colectiva que quizás sea la acción política (...) y que nos ayuda a vislumbrar cómo la imagen podría desprenderse de sus clichés y obviedades, cómo se podría descolonizar el oclocentrismo cartesiano y reintegrar la mirada al cuerpo” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 25).

En definitiva, la comunicación audiovisual popular en el marco de la teoría decolonial de Rivera Cusicanqui; su propósito es conformar, por medio del intercambio horizontal de imágenes y de la alegoría colectiva, dispositivos de contrapoder que abran un espacio contrahegemónico apto para la construcción de una imagocracia, en este caso, del *demos*.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos partido de la noción de *imagocracia*, connotando con ello un devenir inexorable caracterizado por el poder casi omnímodo de lo audiovisual y, más genéricamente, de las tecnologías de la comunicación. Semejante proceso, presente de forma avasallante en los países industrialmente avanzados, pero también (con ciertos matices sociológicos) en los llamados países en “vías de desarrollo,” está adquiriendo en estos momentos proporciones verdaderamente descomunales. Pero, según hemos visto, semejante imagocracia ha sido leída en muchas ocasiones desde una óptica pesimista, con dos variantes: un elitismo aristocrático que tilda de inauténticos todos los productos culturales que emergen en dicho contexto (el viejo asunto de la “industria cultural”) y, por otro lado, una actitud tecnofóbica que denuncia la ominosa e irremediable decadencia de la sensibilidad y de la inteligencia humana en un mundo

gobernado por la tiranía de las imágenes. Estas lecturas elitistas y/o pesimistas de la imagocracia, sin embargo, no debieran ser asumidas por el pensamiento crítico y emancipador, puesto que este contexto inexorablemente imagocrático —y las subjetividades sociopolíticas, debemos enfatizarlo una vez más, se forjan ahí en muy buena medida— también ha de ser comprendido como un campo en el cual desplegar la batalla política del presente.

Así, a la hora de pensar esta batalla política de las imágenes, hemos considerado oportuno analizar las formas de contrahegemonía audiovisual que han acaecido en América Latina —en tanto que espacios de resistencia, o de contraofensiva, frente al totalitarismo audiovisual— desde la óptica de las luchas por la emancipación de los pueblos. Para ello, hemos identificado, dentro del marco del Nuevo Cine Latinoamericano de los años sesenta y setenta, dos estrategias de comunicación audiovisual popular: el uso de la película como catalizador de debates operativos para las luchas sociales y la construcción de la película junto al pueblo para forjar una enunciación colectiva. De igual modo, hemos acudido a la teoría decolonial de principios del siglo XXI para identificar estrategias audiovisuales populares. En este sentido, la obra *Sociología de la imagen* de Silvia Rivera Cusicanqui ha sido ejemplar, y casi paradigmática, a la hora de poner en valor tanto los modos de intercambio horizontal de imágenes, en los trabajos de etnografía visual, como el análisis de la alegoría como medio de expresión de la cultura popular.

Si bien es verdad que hubiera sido sumamente interesante haber abordado algunos usos concretos de las nuevas tecnologías de comunicación audiovisual como praxis contrahegemónicas y populares, por estrictas razones de espacio ha resultado inviable. A pesar de lo cual, queremos hacer un breve apunte final sobre las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías en esta imagomaquia o batalla de las imágenes. En los últimos años, movimientos sociales latinoamericanos —tales como #YoSoy132,² o los diversos movimientos que en los últimos meses han configurado la llamada primavera latinoamericana— han utilizado nuevas tecnologías de comunicación audiovisual, dando lugar a una amplia variedad de prácticas videoactivistas: desde el uso de las imágenes para defenderse en caso de arrestos falsos hasta la visibilización de puntos de vista alternativos al de los medios de comunicación hegemónicos. En las recientes y contundentes movilizaciones del paro nacional en Ecuador, por ejemplo, los estudiantes eran muy conscientes del poder de la práctica videoactivista como analizador social y como dispositivo de autoorganización colectiva y popular. Frente a las imágenes divulgadas por

2 Sobre el movimiento #YoSoy132 se puede consultar Alonso (2013). Cómo escapar de la cárcel de lo electoral: el Movimiento# YoSoy132. *Desacatos*, 42, 17-40.

los medios de comunicación dominantes —que silenciaban, manipulaban o directamente censuraban la violencia policial— los estudiantes ecuatorianos desarrollaron dinámicas para contrarrestar dichas imágenes. Ahora bien, si bien es cierto que el uso de la tecnología abre un interesante camino para las luchas sociales, y permite ejercitar la libertad de expresión y la participación ciudadana, también es cierto que las tecnologías desde las que se desarrollan esas mismas luchas sociales van de la mano de un definitivo control corporativo de las redes sociales (Bouhaben, 2020). He ahí una irreductible ambivalencia.

Para finalizar, cabe señalar que en nuestro esfuerzo por analizar y valorar las formas contrahegemónicas y populares del ámbito audiovisual latinoamericano han resultado fundamentales los conceptos de *imagocracia* e *imagomaquia*. Sin duda, en un mundo netamente audiovisual, la lucha —la imagomaquia— que disputa políticamente en este omnipresente reino de las imágenes —imagocracia— puede construirse de manera totalitaria o de manera democrática. Nosotros hemos decidido arrojar luz sobre algunas de aquellas prácticas audiovisuales liberadoras, colectivas y populares.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1966). *Televisión y cultura de masas* (L. E. Revol, Trad.). Córdoba, Argentina: Eudecor.
- Alonso, Jorge (2013). Cómo escapar de la cárcel de lo electoral: el Movimiento #YoSoy132. *Desacatos*, 42, 17-40. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000200002.
- Álvarez, Santiago. (1969/2010). Arte y compromiso. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 463-465). Quito, Ecuador: CIESPA.
- Barriendos, Joaquín. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, 35, 13-29. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0121-75502011000200002&lng=en&nrm=iso.
- Benjamin, Walter (2011). *La obra de arte en la era de su reproducción técnica* (S. Fehrman, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: El cuenco de Plata.
- Birri, Fernando (1962/2010). Cine y subdesarrollo. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos*

- de ruptura y el cine político latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 329-334). Quito, Ecuador: CIESPAL.
- Bouhaben, Miguel Alfonso (2017). Pensar, crear, resistir. Las rupturas del Cine Latinoamericano y sus lecturas contemporáneas. *Fuera de campo*, 1(3), 11-23.
- Bouhaben, Miguel Alfonso (2020). Prácticas de videoactivismo estudiantil. El papel de los estudiantes de cine de la Universidad de las Artes en las movilizaciones del Paro Nacional de Ecuador (2019). *Cinemas d'Amérique Latine*, 28, 19-35.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Cohen-Seat, Gilbert y Fougeyrollas, Pierre (1977). *La influencia del cine y la televisión* (J. J. Utrilla, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Debord, Guy (2003). *La sociedad del espectáculo* (J. L. Pardo, Trad.). Valencia, CV: Pretextos.
- Debray, Régis (2001). *Introducción a la mediología* (N. Pujol i Valls, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2010). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Equipo editorial Cactus, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Eco, Umberto (1984). *Apocalípticos e integrados* (A. Boglár, Trad.). Barcelona, CT: Lumen. (Publicación original, 1964).
- Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas* (Á. Abad, Trad.). Buenos Aires, Argentina: ABRAXAS.
- Finkelievich, Susana (Coord.). (2000). *¡Ciudadanos a la red! Los vínculos sociales en el ciberespacio*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Ciccus/ La Crujía.
- Ford, John. (Director). (1940). *Las uvas de la ira*. Estados Unidos: 20th Century Studios.
- García Calvo, Agustín (1985). *Razón común*. Zamora, CL: Lucina.
- García Espinosa, Jorge (2010). Intelectuales y artistas del mundo entero ¡desuníos!. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político*

- latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 483-493). Quito, Ecuador: CIESPAL. (Trabajo original publicado en 1973).
- Getino, Octavio y Solanas, Fernando (2010). Hacia un tercer cine. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 337-373). Quito, Ecuador: CIESPAL. (Trabajo original publicado en 1969).
- Griffin, Rogger (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler* (J. Blasco Castiñeira, Trad.). Madrid, MD: Akal
- Grosfoguel, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Laclau, Ernesto (2016). *La razón populista*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Bon, Gustav (2012). *Psicología de las multitudes* (J. M. Navarro de Palencia, Trad.). Granada, AN: Comares.
- León, Christian (2012). Imagen, medios y telecolonialidad. Hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *Aisthesis*, 51, 109-123. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-71812012000100007>
- Lugones, María (2016). Hacia un feminismo descolonial, *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-117. DOI: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* (J. A. Bravo Alfonso, Trad.). Barcelona, CT: Debate.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Martín-Barbero, Jesús (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Mignolo, Walter y Gómez, Pedro Pablo (2012). *Estéticas decoloniales*. Bogotá, Colombia: Conferencia.

- Negroponte, Nicholas (2000). *El mundo digital. Un futuro que ya ha llegado* (M. Abdala, Trad.). Barcelona, CT: Ediciones B.
- Mirzoeff, Nicholas (2003). *Una introducción a la cultura visual* (P. García Segura, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Platón (2007). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Polo Blanco, Jorge (2018). Colonialidad múltiple en América Latina. Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. *Latin American Research Review*, 53(1), 111-125.
- Polo Blanco, Jorge (2020). *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Madrid, MD: Taugenit.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado* (A. Dillon, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Rendueles, César (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid, MD: Capitán Swing.
- Rifkin, Jeremy (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía* (José Francisco Álvarez Álvarez y David Teira Serrano, Trads.). Barcelona, CT: Paidós.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rocha, Glauber (2010). No al populismo. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 391-394). Quito, Ecuador: CIESPAL. (Trabajo original publicado en 1969).
- Sanjinés, Jorge. (Director). (1966). *Ukamau*. Bolivia: producción de Nicanor Jordán Castedo.
- Sanjinés, Jorge. (Director). (1969). *Yawar Mallku*. Bolivia: Grupo Ukamau.
- Sanjinés, Jorge. (Director). (1971). *El coraje del pueblo*. Bolivia: Grupo Ukamau/ Radiotelevisione Italiana (RAI).
- Sanjinés, Jorge (2010a). Sobre un cine contra el pueblo y por un cine junto al pueblo. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político*

latinoamericano en las encrucijadas de la historia (pp. 375-382).
Quito, Ecuador: CIESPAL. (Trabajo original publicado en 1979).

Sanjinés, Jorge (2010b). Problemas de la forma y del contenido en el cine revolucionario. En Susana Velleggia (Comp.), *La máquina de la mirada. Los movimientos cinematográficos de ruptura y el cine político latinoamericano en las encrucijadas de la historia* (pp. 383- 390).
Quito, Ecuador: CIESPAL. (Trabajo original publicado 1979).

Sartori, Giovanni (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida* (A. Díaz Soler, Trad.). Madrid, MD: Taurus.

Spielberg, Steven. (Director). (1989). *Salvar al soldado Ryan*. Estados Unidos: Dreamworks.

Tiqqun (2015). *La hipótesis cibernética* (R. Suárez Tortosa, Trad.) Madrid, MD: Antonio Machado.

Vattimo, Gianni (1996). *La sociedad transparente* (T. Oñate, Trad.).
Barcelona, CT: Paidós.

Veronelli, Gabriella (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanistica*, 81, 33-58. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scd1>

Vicente Hernando, César de (2010). *Günther Anders. Fragmentos del mundo*.
Madrid, MD: La Oveja Roja.

Virilio, Paul (1998a). *La máquina de visión* (M. Antolín Rato, Trad.).
Madrid, MD: Cátedra.

Virilio, Paul (1988b). *Estética de la desaparición* (N. Benegas, Trad.).
Barcelona, CT: Anagrama.

Wallerstein, Immanuel (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales, (Equipo de la revista, Trad.)
Revista de Sociología, 15, 27-39. <https://doi.org/10.5354/0716-632x.2001.27767&>

Sobre conquistas y deseos: la figura de Lucrecia en La Mandrágora de Nicolás Maquiavelo

On Conquests and Desires: The Figure of Lucretia in La Mandragola by Niccolò Machiavelli

Eugenia Mattei
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En el presente artículo se busca analizar *La mandrágora*, obra de teatro escrita por Nicolás Maquiavelo, y en particular el personaje de Lucrecia, protagonista femenina de la obra. Intentaremos demostrar que *La mandrágora* excede su registro literario y posee una potencia teórica-política en la cual es preciso indagar. Para ello, en un primer lugar restituiremos las referencias textuales a Lucrecia y analizaremos qué nos está diciendo Maquiavelo en torno a ella. En segundo lugar, nos abocaremos de modo breve a la leyenda romana sobre Lucrecia de Tito Livio a los efectos de poder iluminar la singularidad de la Lucrecia maquiaveliana. Por último, esbozaremos las conclusiones.

PALABRAS CLAVE pasiones; engaño; teoría política; apariencia.

ABSTRACT *The aim of this article is to analyze La Mandragola di Niccolò Machiavelli and in particular the character of Lucretia, the female protagonist of the play. We will try to demonstrate that Machiavelli's Mandragola exceeds the literary record and contains its own theoretical-political potential. For this purpose, we will first restore the textual mentions of Lucretia and analyze what Machiavelli says about her. Secondly, we will briefly focus on the Roman legend of Lucretia, as it appears in Tito Livio's account in order to illuminate the uniqueness of the Machiavellian Lucretia. Finally, we will outline the conclusions.*

KEY WORDS *Passions; Deceit; Political Theory; Appearance.*

RECIBIDO RECEIVED 15/11/2019

APROBADO APPROVED 19/6/2020

PUBLICADO PUBLISHED 15/7/2020

NOTA DE LA AUTORA

Eugenia Mattei, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Este artículo fue parte de mi investigación posdoctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Una parte de este artículo fue escrito en mi estancia de investigación en la Universidad de Sevilla en el año 2017.

Agradezco la lúcida lectura que realizó un revisor anónimo a este artículo y los comentarios de Lucía Pinto, Antonio Hermosa Andújar y de los miembros del Seminario de Filosofía de la Universidad de Sevilla a versiones preliminares de este trabajo. Asimismo, agradezco la colaboración de Ignacio Mancini del Centro de Documentación e Información del Instituto de Investigaciones “Gino Germani en la búsqueda bibliográfica. Las conversaciones que mantengo con Fernanda Alarcón y Javier Zoro sobre *La Mandrágora* desde hace varios años fueron fuente de inspiración para varios ejes desarrollados en este artículo.

Correo electrónico: e.mattei@conicet.gov.ar

Dirección postal: J. E. Uriburu 950, 6to piso, Of. 1. Ciudad de Buenos Aires (1114), Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5158-7161>

A lo largo de su vida, Nicolás Maquiavelo escribió no solo textos políticos, sino también poemas, sonetos, biografías noveladas y una obra de teatro, *La mandrágora*. Es algo cierto que *El príncipe* ha sido una de sus obras más conocidas y ha ocluido, en gran parte, otros textos de su autoría. Al interior de su obra, lo mismo ocurre con el tratamiento que el autor italiano realiza de diferentes personajes históricos y mitológicos. César Borgia y Moisés, por ejemplo, tuvieron un mayor tratamiento por parte de la literatura especializada que Castruccio Castracani a quien Maquiavelo le dedica un importante opúsculo.

En este sentido, *La mandrágora* no es el texto más célebre de Maquiavelo. Sin embargo, durante la vida del escritor florentino, la obra tuvo un relativo éxito. En 1518 fue representada por la Compañía de la Cuchara [*Compania della Cazzuola*] con una puesta en escena realizada por Andrea del Sarto y Bastiano da Gallo para la boda de Lorenzo II de Medici, duque de Urbino, con Madeleine con de la Tour d'Auvergne.¹ Escrita en su desierto político, esta pieza teatral de Maquiavelo pone en acto cómo habitan y se entrelazan lo trágico y lo cómico en su pensamiento. En este sentido, concordamos con Fabio Frosini (2001, pp. 23-24) en que lo notable y lo tribal, lo trágico y lo cómico no pueden medirse en modo abstracto.

Este artículo parte de la impresión de que hay una potencia de *La mandrágora* que excede su registro literario y sobre la que es necesario arrojar luz. Por un lado, porque no puede ser encasillada como un ejemplo de la *Commedia del Arte*.² Por el otro, porque también en ella, como en *El príncipe* o en los *Discursos sobre la década de Tito Livio*, Maquiavelo escribe de manera alusiva, esto es, sus conceptualizaciones aluden a problemas más generales sin nombrarlo de manera expresa. Esto se evidencia en la protagonista de la comedia pues en Lucrecia se condensan diferentes interrogantes que nos interesa indagar, a saber: ¿qué ejes teórico-políticos se hallan en una obra más literaria? ¿qué nos quiere mostrar Maquiavelo a través de la presencia de Lucrecia?

1 No obstante, como señala Francesco Bausi (2005) la única fecha segura sigue siendo el año 1519 porque en ese año es cuando aparece la copia de la comedia en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia.

2 La historia de la comedia florentina, según Guido Bonino, se divide en tres etapas: la primera, desde el origen de la república hasta la llegada de Alejandro de Médicis (1512-1527); la segunda desde 1530 hasta la mitad de 1540; la tercera, desde esos años hasta el fallecimiento de Cósimo de Medici en 1574. Asimismo, para Francesco De Sactis (2013) hay dos tipos de comedia: 1) la comedia de enredo, así llamada por el interés que nace de los desarrollos de la acción donde se busca la complejidad de los sucesos y hay intrigas; 2) la comedia de carácter, llamada así porque la acción es el medio para mostrar un carácter, es decir, comedias más pequeñas con acciones epopéyicas. *La Mandrágora* de Maquiavelo tiene estas dos propiedades.

Asimismo, el presente artículo se asienta bajo la ya clásica afirmación de la crítica maquiaveliana: *La mandrágora* como obra posee una potencia teórica política que excede a su registro literario. Es decir, en esta comedia Maquiavelo restituye un eje que se halla de modo transversal en sus textos más políticos (como *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*): las pasiones y los deseos en el modo de pensar los vínculos. En este sentido, la hipótesis de trabajo que proponemos desarrollar es la siguiente: en los usos que hace Maquiavelo de Lucrecia se hallan algunas claves para entender el tema de las apariencias, las pasiones y los deseos en la conformación de la dinámica vincular. El trabajo de Ronald L. Martínez (1988) fue fuente de inspiración para este artículo por la centralidad que el autor le otorga a Lucrecia en su análisis y por la tensión que observa entre la Lucrecia romana y la florentina. Sin embargo, nos distanciamos en aquella deriva que termina emparentando a Lucrecia con la naturaleza y la fortuna (Martínez, 1988, p.40). En nuestra lectura, Lucrecia no es un mero recipiente donde cada personaje estampa sobre ella su accionar o busca dominar. Lucrecia es un agente activo que se configura, al igual que otros personajes, a través del circuito pasional que habita en la dinámica vincular.

Aunque no participe en muchos diálogos, Lucrecia es el personaje principal de la obra. A través de ella se entretajan las acciones de los demás personajes: Calímaco quiere conquistarla; Ligurio es el operador del plan de conquista; Sostrata trata de convencer a su hija para que primero acceda a tomar la poción de la mandrágora y, posteriormente, para que tenga relaciones sexuales con un hombre desconocido; Nicias, el marido, quiere tener un hijo con Lucrecia; y el fraile es quien finalmente logra convencerla de acceder al plan.

El personaje de Lucrecia en *La Mandrágora* ha capturado la atención dentro del campo de estudios especializados, en el cual se puede restituir tres tipos de lecturas. Primero, se encuentran aquellas aproximaciones que ven en la figura de Lucrecia la referencia alusiva de Maquiavelo a la fortuna del capítulo 25 de *El príncipe* (Ferroni, 1972; Behuniak-Long, 1989; Martínez, 1981, 2010). Segundo, se hallan aquellas interpretaciones que caracterizan a Lucrecia ocluida en los otros protagonistas de la obra, especialmente Calímaco y Ligurio (Paolucci, 1980; Sumberg, 1961; Tylus, 2000 Bausi, 2018; Lettieri, 2019).³ Ambas lecturas terminan dejando a Lucrecia en un lugar marginal, sin poder captar la capacidad creativa que tiene en el relato. Por último, se

³ El texto de Francesco Bausi es bastante significativo porque se centra en la figura de Nicias, mostrándolo como el personaje más complejo de la obra. De hecho, las pocas referencias al tratamiento de Lucrecia están relacionadas con la sociedad florentina de su tiempo y con la figura de Nicias. Agradezco al evaluador/evaluadora de este artículo por recomendarme las lecturas de Bausi y Lettieri sobre el tema que son sumamente inspiradoras.

encuentran los estudios que tratan de evidenciar la oscilación y la ambigüedad que habitan en la construcción de Lucrecia (Russo, 1975; Frosini, 2010; Pitkin 1999; Raimondi, 1988). A pesar de las diferencias que habitan entre estos autores, estos últimos estudios se destacan por dar cuenta de las ambigüedades de la figura de Lucrecia, en las cuales este artículo pretende avanzar.

Esta restitución de modo sucinta nos brinda una constelación de autores y autoras para abordar y enmarcar nuestra investigación en torno a la figura de Lucrecia. Es más, valiéndonos de estos estudios podemos afirmar que existen dos momentos en la construcción del personaje: uno de pasividad (la manipulación y conquista de Lucrecia) y otro más activo (especialmente en el final de la obra cuando Lucrecia parece engañar a su marido). No obstante, nuestro desafío se halla en poder echar luz respecto de cómo se articulan ambos momentos. Al estar más próximos de la tercera aproximación, nos interesa captar con mayor profundidad qué hay de activo en la supuesta pasividad que habita en Lucrecia.

El artículo está organizado de la siguiente manera: en primer lugar, restituiremos las referencias textuales a Lucrecia y analizaremos qué nos está diciendo Maquiavelo en torno a ella. En segundo lugar, nos abocaremos de modo breve la leyenda que Tito Livio escribió sobre la Lucrecia romana a los efectos de poder iluminar la singularidad de la Lucrecia maquiaveliana. Por último, esbozaremos las conclusiones.

La Lucrecia maquiaveliana

La mandrágora, escrita en prosa, está compuesta por un prólogo y cinco actos. Cabe destacar que Maquiavelo agrega cinco canciones a la comedia para las representaciones carnavalescas de 1526 organizadas por el presidente de la Romaña por mandato del papa Clemente VII, Francesco Guicciardini. Estas canciones fueron interpretadas por la amante de Maquiavelo, Bárbara Salutati. En un primer momento la obra fue bautizada como *Comedia di Callimaco et Lucretia* para luego tomar el nombre de una planta medicinal que era utilizada por los herboristas medievales, que veían en la raíz del vegetal una semejanza con la anatomía masculina.⁴

A diferencia de otros textos de Maquiavelo, en esta pieza teatral no se hará referencia, por lo menos de manera explícita, a principados, repúblicas o a líderes mitológicos. En un primer acercamiento a la obra solo se encuentran los personajes que se enlazan en un conflicto amoroso. Pero si leemos con

⁴ Fabio Frosini (2010, p. 20) recuerda que en el frontispicio del *editio princeps* de la *Mandrágora* que probablemente salió impresa entre 1518 y 1520 se encuentra el centauro Chirone.

mayor atención, esta primera intuición es matizada: alrededor de la presencia de Lucrecia se hallan algunos interrogantes que merecen ser iluminados respecto de cómo piensa Maquiavelo los vínculos políticos.

La comedia comienza con un prólogo. En él se solicita *la captatio benevolentia* y el silencio del público. Casi seguidamente, se describe la escena del espacio teatral, Florencia, y las características de los protagonistas: se comienza con Nicias, el marido de Lucrecia, luego con el fraile, Timoteo. Posteriormente, se hace referencia a Calímaco Guadagno como un joven recién llegado de París que posee el placer de “alegría y del honor.” Una vez que termina la escueta descripción del protagonista masculino, aparece la primera referencia a Lucrecia:

Una joven sagaz [*Una giovane accorta*]
 Fue muy amada por él [Calímaco Guadagno] [*fu da lui molto amata*]
 Y por esto,
 Como escucharés,
 Fue engañada [*e per questo ingannata*]
 y querría, que vosotras fueras engañadas como ella.
 La fábula se llama “Mandrágora”: el motivo, como
 imagino
 lo veréis representarla.
 Su autor no tiene gran fama [di molta fama];
 más si vosotros no reís,
 él estará contento de pagaros el vino.
 (Maquiavelo, 1524/2010, Prólogo).⁵

En este retrato, Maquiavelo adelanta que uno de los personajes femeninos de esta historia es una mujer sagaz. En la obra solo hay dos personajes mujeres: Lucrecia y su madre, Sostrata, los demás son cinco varones (Calímaco, el fraile, Nicias, el sirviente, Siro y Ligurio). Solo una de ellas (Lucrecia) es amada por alguien (Calímaco). Entonces, ya tenemos la principal característica de Lucrecia: *sagaz* (*accorta*). Sin embargo, casi inmediatamente, Maquiavelo afirma que Lucrecia fue engañada y quería, apelando al uso de la segunda persona del plural —ya sean lectoras o espectadoras de la obra— que las demás mujeres sean engañadas como ellas. Esta primera caracterización llama la atención: Lucrecia es perspicaz pero también resulta ser engañada. Y lo que es peor, desea que las demás mujeres sean engañadas como ella.

⁵ Utilizaremos la traducción de Nora Sforza de la editorial Colihue (Maquiavelo, 2010) y la edición italiana al cuidado de Corrado Vivanti (Machiavelli, 2005).

Al final de la cita que resaltamos, Maquiavelo dice que el autor —o sea, él— no tiene gran fama. Es cierto que adquirirá su reputación en los posteriores siglos ya sea como el representante maligno del maquiavelismo o como la salvaguarda de la tradición republicana. Sea lo que sea, este modo auto alusivo está también presente en los prólogos de otras obras más conocidas.⁶

Luego, en los dos primeros actos de *La mandrágora*, la referencia a Lucrecia solo aparece en la boca de otros personajes, ya sea de manera explícita o no. Maquiavelo no le adjudica ninguna línea más a ella. Habrá que llegar al tercer acto para poder encontrar la voz de la joven.

Es así como Lucrecia no posee muchas líneas en la obra. Sin embargo, consideramos que su protagonismo es evidente en tanto a través de ella se articulan las tres acciones más importantes de la obra. Primero, Calímaco quiere conquistar a Lucrecia; segundo, Nicias quiere tener un hijo con ella; tercero, los actores de la obra (marido, madre y fraile) buscan persuadirla para que, por un lado, tome la poción de mandrágora y, por otro, tenga relaciones sexuales con un extraño.

La primera escena de la obra se inaugura con las presencias de Calímaco —el joven enamorado que estuvo diez años viviendo en Francia y retorna a Florencia— y de Siro, el sirviente del joven. En dicha escena, Calímaco recuerda una conversación que mantuvo con Camilo Calfucci acerca de quiénes son las mujeres más bellas. Camilo le había dicho: “que aunque todas las mujeres italianas fueran monstruos una pariente suya hubiera podido salvar el honor de todas” (Maquiavelo, 2010, I. i). Esa pariente era Lucrecia, esposa de *Messer* Nicias y Camilo dedicó tantos elogios acerca de su belleza que hizo “despertar” el deseo de verla. Un diálogo entre varones fue suficiente para que Calímaco se enamore y abandone su vida apacible:

Y por esto, como sabes, vivía muy tranquilo ayudando a todos, ingeniándome para no ofender a nadie: de modo que parece ser apreciado por los burgueses, los gentilhombres, el extranjero, el ciudadano, el pobre y el rico.... Pero, pareciéndole a la *fortuna* que

6 Hacemos referencia a *El príncipe* y a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En el primer texto, Maquiavelo parece autorizarse a sí mismo a hablar en representación del pueblo y afirma que tratará de no sonar presuntuoso, a pesar de ser un hombre de baja e ínfima condición que se atreve a discutir temas de gobierno de los príncipes. Los *Discursos* comienzan con la dedicatoria a sus amigos: “*Perchè in quello i ho espresso quanto io so e quanto io ho imparato per una lunga practica e continua lezione, delle cose del monde* [Porque en él he manifestado todo cuanto sé y cuanto me han enseñado una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo].” Pero, a continuación, anuncia que estos amigos lo han forzado a escribir, tarea que por sí mismo nunca hubiera emprendido (Machiavelli, 1971, p. 75)

yo gozaba mucho de mis días, hizo que llegará a Paris un tal Camilo Calfucci. (Maquiavelo, 1524/2010, I.i, énfasis propio).

Como es bien conocido en la literatura de Maquiavelo, la fortuna interviene en los asuntos humanos privados o públicos. La fortuna aparece de modo disruptivo para desordenar y armar posteriormente el escenario de otro modo. En el caso del texto que estamos estudiando, la fortuna lleva a Calímaco a un nuevo mundo de riesgos. Camilo Calfucci termina siendo el agente provocador de la fortuna pues decide salir de su espacio familiar para ir hacia lo desconocido, hacia la búsqueda de Lucrecia. Y así fue: se encontró que la fama de la joven era mucho mayor, quitándole la paz interior. Y seguidamente, afirma que:

Te lo diré. En primer lugar, me es hostil la naturaleza de ella, que es honestísima y en todo ajena a las cosas del amor [*onestissima e al tutto aliena dalle cose d'amore*]; el tener el marido riquísimo, que en todo se deja gobernar por ella [*che al tutto si lascia governare da lei*], y, si no es joven, no es del todo viejo como aparece [...] (Maquiavelo, 1524/2010, I.i).

De esta caracterización se observa el modo en el cual se construye la fama de Lucrecia en dos momentos. El primero se encuentra en las elogiosas palabras que Camilo dice sobre Lucrecia hicieron despertar en Calímaco el “deseo de verla” y cómo la fortuna está presente, al igual que en la política, en las relaciones afectivas. El deseo, entonces, parece estar ligado sobre alguna idea de reputación y fama que tiene Lucrecia. En el segundo momento, se describe el desánimo que siente Calímaco luego de conocerla. El muchacho estima que no podrá conquistarla porque la “naturaleza de ella” es “honestísima” y no tiene posibilidad de corrupción. Asimismo, Lucrecia parece mandar a su marido y no estar vinculada a las cosas del amor. Esta descripción contribuye a la imagen de una mujer más fría y calculadora que matiza la imagen de mujer honesta. En toda esta escena persiste la idea de que Calímaco no solo tiene el deseo de conquistar a la joven mujer, sino que también posee la esperanza que, en definitiva, sostiene su acción de conquista. Para lograr dicho cometido, va a aparecer en la segunda escena del primer acto uno de los personajes más cómicos y estrategias de la obra: Ligurio.⁷ La siguiente referencia a Lucrecia aparece en la segunda escena en la cual se encuentran Ligurio y Nicias, el marido de Lucrecia. Éste último expresa el deseo de ser padre, resalta los buenos consejos de Ligurio sin decir cuáles son y, más adelante, dice que habló con “la mujer” haciendo referencia a Lucrecia:

7 Para algunos estudiosos de la obra (Pitkin, 1999; Russo, 1975; Raimondi; 1988; Tylus, 2000) este hombre calculador es una alusión al propio Nicolás Maquiavelo.

Messer Nicias: Creo que tus consejos son buenos, ayer por la noche hablé con la mujer: me dijo que me respondería hoy; pero a decir verdad, no lo hago gustoso. (Maquiavelo, 1524/2010, I.ii).

Siguiendo la lectura de la obra, podemos entender a qué se refiere Nicias. Descubrimos más adelante que al hombre mayor no le causa gracia alejarse de Florencia para ir otros lugares recomendados por los médicos como son San Filippo, Porretta y Villa. Las termas de Porretta se encuentran entre las más antiguas de Italia y eran conocidas porque permitían curar la esterilidad femenina.⁸ Hasta aquí Maquiavelo parece decir dos cosas. Primero, parece demostrar que entre Lucrecia y Nicias hay una dificultad para tener hijos, pero no termina de resultar claro de quien proviene el problema. Segundo, Lucrecia parece ser difícil de convencer.

En la escena III se inaugura con unas palabras que dice Ligurio:

No creo que en el mundo exista un hombre más estúpido que éste; y cómo lo favorece la Fortuna. El rico; ella, una bella mujer, prudente, educada y capaz de gobernar un reino [*bella donna, savia, costumata e atta a governare un regno*]. Y me parece que raras veces se verifica en los matrimonios ese proverbio que dice Dios los cría y ellos se juntan, porque generalmente se ve un hombre bien dotado elegir a un a bestia, y por lo contrario, a una mujer prudente tener a un loco (Maquiavelo, 1524/2010, I.iii).

En el comienzo del texto, ya observamos que se le adjudica a Lucrecia la condición de sagaz (*accorta*). Ahora en boca de Ligurio descubrimos que Maquiavelo le agrega nuevos adjetivos: la joven mujer no solo es prudente y educada, sino que también tiene la capacidad de gobernar un reino. Como mencionamos, una primera lectura de la obra, más rápida e intuitiva, podría conducirnos a concluir que en esta pieza teatral Maquiavelo no interroga sobre los principados y las repúblicas, tópicos recurrentes en sus escritos más explícitamente políticos. Es al toparnos con la cualidad gobernante de Lucrecia cuando parece que es necesario poner en suspenso dicha aseveración.

La escena III continúa con un diálogo entre Ligurio y Calímaco. Ambos conversan sobre la relación que prevalece entre Lucrecia y Nicias. Es en esta conversación donde puede observarse el posicionamiento de Ligurio como el ideólogo del plan para conquistar a la joven mujer casada. Lo primero que le advierte a Calimaco es que hay lograr que Nicias desista sobre la idea de que Lucrecia vaya a las termas:

8 Esto lo menciona Nora Sforza en sus comentarios a la obra (Maquiavelo, 1524/2010, p. 14).

Ligurio: Él es un hombre de la calidad que tú sabes, de poca prudencia, de menor ánimo y que se aleja de Florencia de mala gana; sin embargo, le ha dado coraje y finalmente me ha dicho que hará cualquier cosa; y creo que si te gusta este plan, lo pondremos en práctica, pero no sé si lograremos nuestro propósito.

Calímaco: ¿Por qué?

Ligurio: ¿Qué se yo? Tu sabes que a estos baños concurre toda clase de gente y podría ir un hombre a quien madonna Lucrecia le gustara tanto como a ti que fuera más rico que tú, que tuviese más encanto que tu: de manera que se corre el riesgo de trabajar para beneficio de otro y que suceda que los competidores hagan la cosa más difícil o que intimidando ella se entregue a otro y no a ti. (Maquiavelo, 1524/2010, I.iii).

Ligurio pone al objeto de su deseo (Lucrecia) en peligro; ella puede ser deseada por otro hombre. Por momentos, como Hamlet, Calímaco duda. No sabe qué hacer, qué partido tomar. Solo sabe que puede intentar cualquier cosa que “sea grande, o peligrosa o dañina o infama.”

En paralelo, Calímaco parece encontrarse desesperado por no saber cómo conquistar a Lucrecia. No es casualidad que Maquiavelo haga decir a este personaje en tres oportunidades de la escena III la palabra esperanza. En un mundo abstruso e incierto, repleto de contingencias, para llevar adelante cualquier acción, la esperanza es una las pasiones que permiten, en un sentido más pleno, brindar algún tipo de seguridad. Por ello, en esta situación de desazón y ansiedad en la que se encuentra Calímaco, la esperanza es lo único que parece darle tranquilidad en el proyecto de conquista. Él necesita un plan que lo “alimente de una esperanza, si no verdadera, al menos falsa.” Con el objetivo de poder conquistar a Lucrecia, Ligurio le formula su nuevo plan que consiste en que Calímaco se haga pasar como un médico formado en París. El personaje creado por la mente de Ligurio tiene que parecer letrado y, para ello, será de vital importancia el uso del latín.

El acto dos se inaugura con la demostración de la capacidad de engaño que posee Ligurio al afirmarle a Nicias que Calímaco es el enviado divino que le permitirá cumplir su “deseo” de ser padre. Por ello, en la escena dos Calímaco asume y sobreactúa la condición de un hombre sabio, esto es, para Maquiavelo poder hablar en latín. A diferencia de la tradición clásica, Maquiavelo uso esta lengua como un recurso cómico en toda la obra. Tanto Ligurio como Calímaco dan a entender en varias oportunidades que Nicias sufre de impotencia sexual y que ese es el motivo por el cual no puede tener hijos. Por supuesto, Nicias

lo niega y afirma que Lucrecia no quiere ir a Florencia a tomar los baños que supuestamente ayudarían para que quede embarazada.

En ese contexto, interviene Ligurio y dice: “Quiero responder yo: Calímaco es cauto en demasía” (Maquiavelo, 1524/2010 II.ii) y a continuación hace referencia a las pociones que pueden lograr el embarazo. Ligurio menciona a *la mandrágora*, cuyo nombre resulta fuente de inspiración de la obra. Ya para el fin de la escena, Calímaco confirma que tiene esas pociones y logra obtener la confianza de Nicias. En las escenas siguientes, repletas de diferentes momentos cómicos, Nicias y Siro hablan de lo inteligente y sofisticado que es Calímaco.

En la escena V del acto II aparece por primera vez Lucrecia, aunque no habla. Nicias se dirige hacia ella de la siguiente forma:

He hecho todo a tu modo: esto quiero que lo hagas a mi manera. Si yo pensaba no tener hijos, más me hubiese valido tomar por mujer a una campesina antes que a ti.

Y luego dice a Siro:

Toma esto Siro: sígame. ¡Cuántas fatigas me causa esta estúpida mujer mía! Y no ha de decirse que ella no desee tener hijos, pues lo piensa más que yo pero si yo quiero que haga algo, es una historia.

Siro: Tened paciencia; con buenas palabras, las mujeres suelen ser conducidas donde uno lo desea

Nicias: ¡Qué buenas palabras! Ella me ha colmado la paciencia y me ha fastidiado. Ve, rápido, di al maestro y a Ligurio que estoy aquí. (Maquiavelo, 1524/2010 II.v).

Al parecer, siguiendo las palabras que pronuncia Nicias y las de Siro, Lucrecia no hace todo lo que desea su marido, lo cual no está muy lejos de lo que pensaba Camilo Calfucci cuando había dicho a Calímaco que el marido “se deja gobernar por ella.” Para indagar sobre este aspecto, tenemos que continuar con la lectura de las demás apariciones de Lucrecia en la obra.

En la escena VI volvemos a encontrarnos con Ligurio, Calímaco y Nicias. El primero le dice a Calímaco que es fácil hacerle creer a Nicias que la dificultad para tener hijos la tiene la mujer. Como mencionamos más arriba, Calímaco habla en latín para otorgar un estatuto a su discurso. En una de las partes más graciosa de la obra, el falso médico habla en latín para realizar una minuciosa comparación de la orina de la mujer con la del hombre. Es así como el joven enamorado convence a Nicias para que haga beber la

mandrágora a Lucrecia. Lo interesante que aparece en esta escena es una nueva caracterización de la ambigüedad de la figura de Lucrecia:

Nicias: Sin embargo, ella usa un buen edredón; pero se queda cuatro horas de rodillas recitando padres nuestros (Maquiavelo, 1524/2010 II.vii).

En esta nueva identificación, Lucrecia aparece asociada a una beata que puede quedarse rezando muchas horas. Y esta condición se acopla a otras caracterizaciones: en una Lucrecia sagaz también habitan una capaz de gobernar un reino y una honesta. En su figura se hallan oscilaciones y parece escaparse cualquier intento de definir su naturaleza.

La escena continua en la descripción de la trampa. El farsante médico le aclara a Nicias que el primer hombre con el que duerma Lucrecia morirá dentro de los ocho días. Frente a esa situación dramática, Calímaco propone a Nicias que exponga a otro hombre para que tenga relaciones sexuales con Lucrecia para que absorba el producto luego del acto sexual. Al principio Nicias parece negarse porque tiene miedo de que su mujer sea considerada una prostituta, el un “cornudo” y que lo lleven a los Ocho.⁹

La condición temerosa de Nicias habilita a que Calímaco otorgue más detalles de la solución propuesta: Primero, Nicias deberá convencer a Lucrecia para que beba el producto, luego tendrá que disfrazarse junto a Ligurio y Calímaco, para agarrar a un muchacho en el Mercado Viejo para que vaya a tener sexo con Lucrecia. Se muestra un punto de quiebre en la narración cuando Nicias dice que falta convencer a Lucrecia y que es el “último esfuerzo e importante.” El marido estima que convencer a su mujer es algo difícil y que no va a aceptar jamás. A esta altura Lucrecia parece convertirse en el contraejemplo de Nicias: no puede ser persuadida y no es posible de ser engañada como el voluble de su marido. Este momento tenso lleva a la incorporación de un actor relevante para la trama de la historia: el fraile Timoteo.

La primera escena del tercer acto comienza con el despliegue de los artilugios de persuasión de Ligurio. Estos consisten en hacer de Sostrata, la madre de Lucrecia, una pieza fundamental para llevar adelante el plan. La madre deberá buscar a su hija y llevarla al fraile. En la siguiente escena, Nicias y Ligurio hablan respecto de cómo convencer a Lucrecia:

Nicias: No es eso. Ella era la persona más dulce del mundo [*Ell'era la piu dolce persona del modo e la piu fácil*], y la más simple; pero habiéndole dicho una vecina que, si ella hacia el voto de escuchar durante cuarentenas mañanas la primera misa de la Iglesia de los

9 Gli Otto di Guardia e Balìa era una magistratura de Firenze que se ocupaba de los asuntos criminales.

Siervos, quedaría embarazada, ella hizo el voto y fue allí a unas veinte mañanas. Bien sabéis que uno de esos frailuchos comenzó a reír detrás de ella, por lo que no quiso regresar más. Es un mal que aquellos que debería dar buenos ejemplos estén hechos así. (...) Desde aquel tiempo hasta ahora ella está atenta como una liebre; y apenas se le dice algo, pone mil trabas (Maquiavelo, 1524/2010, III.ii).

Lucrecia es caracterizada en esta oportunidad como “la persona más dulce y la más simple” y, a la vez, como una mujer atenta como una liebre. En relación con esto último, no es la primera vez que Maquiavelo utiliza metáforas zoomórficas para referirse a las conductas humanas. Es muy conocido dentro de los estudios especializados las referencias a “zorra y al león en *El príncipe* como así también el poema de Asino. En nuestro caso de análisis, Lucrecia es asociada a una liebre, un animal que puede ser caracterizado, principalmente, por su rapidez. Posteriormente, el discurso maquiaveliano nos conduce al diálogo entre Ligurio y Nicias sobre el modo en que va a actuar el fraile en este enrollito. Así, Ligurio le pide dinero al marido para llevar adelante el plan y lo obliga a que se haga pasar por sordo así, de esta manera, ser él quien hable con el fraile. Ligurio parece ser, a esta altura, el gran estratega y conductor del plan. No olvidemos que, en el comienzo de la obra, el hábil estratega aconseja a Calímaco que se haga pasar por un médico que habla muy bien latín para que Nicias pueda caer en su plan. El aparecer siempre parece ser más relevante que el ser. La escena IV comienza con unas palabras del fraile que dice en soledad:

Las personas más caritativas que existen son las mujeres... y las más fastidiosas [*la piu caritative persone che sieno son le donne e le piu fastidiose*]. Quien las aleja, huye de los estorbos y de los beneficios; quien las entretiene se queda con los beneficios y los estorbos juntos. Y es cierto que no existe la miel sin las moscas. (Maquiavelo, 1524/2010, III.iv).

Luego, aparecen en escena Ligurio y Nicias. Rápidamente, el primero menciona que la hija de Camilo Calfuccio —que vivía en un monasterio porque su padre se había ido de viaje por un año— estaba embarazada. Este suceso, dice Ligurio, parece haber sucedido por descuido de las monjas o por la ligereza de la muchacha. Como la casa Calfucci puede quedar deshonrada y avergonzada, Ligurio le propone al fraile que persuada a la muchacha para que beba una pócima que la haga abortar. Si hace lo pedido, el fraile recibirá trecientos ducatos. Para sorpresa del lector, el fraile responde: “Decidme el monasterio, dame la poción y si os parece, estos dineros para poder comenzar a hacer algún bien.” La respuesta de Ligurio es mucho más elocuente: “Ahora me pareces el religioso que yo creía que eras. Tomad esta parte del dinero.”

El fraile ha demostrado con su acción inmoral que puede ser partícipe del plan que Ligurio tiene para Lucrecia. Por ello, en la escena VI, Ligurio le dice al fraile que, finalmente, la muchacha abortó sola y, como tiene ahora el dinero concedido, va a necesitar otro favor; uno relacionado con Lucrecia. En la siguiente escena, el fraile le habla al público para confirmarle que sabe que fue, en efecto, engañado por Ligurio para ser parte del engaño a Lucrecia. Un engaño del engaño:

Es cierto que yo he sido engañado: sin embargo, este engaño me es útil, Nicias y Calímaco son ricos y de cada uno de ellos, por diversas atenciones, puedo sacar mucho; conviene que la cosa se mantenga en secreto porque tanto les importa decirla a ellos como a mí. Sea como sea, no me arrepiento de ello. Es bien cierto que dudo de no tener dificultades porque madonna Lucrecia es sabia y buena [*e savia e buona*]: más yo, con la bondad, la haré caer en la trampa [*ema io la giugnero in sulla bonta*]. Y finalmente, todas las mujeres tienen poco cerebro; y así, cuando se encuentra una que sabe decir dos palabras seguidas, se la elogia porque en el país de los ciegos, el tuerto es rey. Y aquí está la madre, la cual es realmente una bestia y me será de mucha ayuda para conducirla a mis deseos. (Maquiavelo, 1524/2010, III.ix).

306

Hasta aquí tenemos varios tipos de engaños perpetrados por Ligurio. El primero, y más importante, a Nicias. Ligurio le hace creer —a través de la figura del médico sofisticado encarnada por Calímaco— que bebiendo una poción Lucrecia podía quedar embarazada. También lo convence que es necesario que un hombre tenga relaciones sexuales con su mujer para que absorba el veneno y que hay que organizar un plan para hallarlo. El segundo tipo de engaño de Ligurio es al fraile. A diferencia del primero, en este hay una complicidad en el engañado. El fraile afirma que el engaño le resulta *útil*, que percibe un beneficio como si en realidad no fuera del todo engañado.¹⁰ Por fin llegamos a la escena X del tercer acto donde habla por primera vez Lucrecia. Sostrata le dice que estima el honor. Lucrecia dice:

Yo siempre he dudado de que el deseo que tiene de Messer Nicias de tener hijos nos haga cometer algún error; y por esto, cada vez que él me ha hablado acerca de esto, he sentido sospechas y recelos [io ne sono stata in gelosia e sospesa], *máxime* luego de que sucedió lo que vos sabes, por ir a los siervos. Pero de toda las cosas que se han intentado, esta me parece la más extraña: tener que someter mi cuerpo a esta infamia [*di*

10 Aquí resuena esa frase conocida del capítulo dieciocho de *El príncipe*: “el que engaña encontrará quien se deje engañar” (18.xi).

avere a sottomettere el corpo mio a questo vituperio] y ser la razón de que un hombre muera por violarme, [*ad essere cagine che un uomo muoia per vituperarmi*] pues yo no creería, si fuese la única mujer que quedase en el mundo y de mi debiese resurgir la naturaleza humana, que me fuera concedido un tal papel [*ché io non crederrei, se io fussi sola rimasa nel mondo e da me avessi a resurgere l'umana natura, che mi fussi simile partito concesso*]. (Maquiavelo, 1524/2010, III.x).

En el relato Lucrecia menciona la violación. Esta referencia nos trae, sin lugar a dudas, a la existencia de otra Lucrecia en la historia antigua romana. Pero antes de dirigirnos a ella, es necesario continuar con el relato. En la escena XI, el fraile y la madre conversan con la joven. El hombre eclesiástico le da la bienvenida y le dice que evaluó mucho la situación en la que ella se encuentra. La respuesta de Lucrecia es contundente: “¿Hablas en serio o bromeáis?” Luego de mostrarse atenta, vuelve a interceder el fraile y afirma:

En cuanto al acto, es un cuento que sea pecado, pues la voluntad es la que peca, no el cuerpo; y la razón del pecado es disgustar al marido, y vos lo complacéis; sentir placer y vos sentís desagrado [*Quato all'atto, che sia peccato, questo e una favola, perche la volonta e quella che pecca, non el corpo, e la cagione del peccato e dispiacere al marito, e voli li compiacete*]. Además de esto, el fin ha de ser considerado en todas cosas; vuestro fin es el de llenar una niña en el paraíso y complacer a vuestro marido. Dice la biblia que las hijas de Lot, creyendo haber quedado solas en el mundo, tuvieron relaciones con el padre; y, dado que su situación fue buena no pecaron. (Maquiavelo, 1524/2010, III.ix).

Como bien ha señalado Frosini (2010), en la Biblia no se dice que las hijas de Loto no pecan.¹¹ Entonces, lo que el fraile Timoteo hace es ir más allá de la casuística católica, poniendo al material escrito para su propia exigencia, para un aquí y ahora.

Sostrata busca persuadir a su hija al decirle: “Déjate persuadir, hijita mía. ¿No ves que una mujer que no tiene hijos no tiene casa?” [*Lásciatì persuadere, figliuola mia. Non vedi tu che una donna che non ha figliuoli non ha casa?*] Para dejarla más tranquila, la madre promete que rogará por ella a Dios la oración del ángel Rafael para que la acompañe. Sostrata muestra así dos cosas: primero, su deseo de tener nietos más allá de cualquier consideración moral; segundo, incentivar a su hija a cometer el adulterio sin el cargo de consciencia.

Lo interesante es que todas estas peripecias en torno a Lucrecia evidencian que la joven resulta ser una mujer difícil de influenciar. Ya para la

11 Al respecto, véase Génesis 19.

escena XII Timoteo, Ligurio y Nicias se congradian por la situación y el fraile afirma que no hubo problema, que el plan está encaminado. Finalmente, le pide a Calímaco que busque la poción.

El anteúltimo acto —acto IV— comienza con el discurso de Calímaco acerca del temor que le genera “la prudencia y la obstinación de Lucrecia.” A esta altura, Lucrecia ha sido calificada de múltiples maneras: como una mujer sagaz, pero que a la vez puede ser engañada y que desea engañar a las otras mujeres; una mujer bella y hostil para las cosas del amor; educada y capaz de gobernar un reino; buena y dulce; prudente, difícil de persuadir y finalmente obstinada.

En la siguiente escena, Calímaco relata su miedo y se da a sí mismo coraje: “mira a la Fortuna de frente, huye del mal, o si no puedes rehuirlo, sopórtalo como un hombre no te rindas, no te acobardes como una mujer” (Maquiavelo, 1524/2010, IV.ii). Una vez que Ligurio cuenta que Lucrecia aceptó la propuesta de acostarse con un hombre para que absorba el efecto mortal de la posición, surge el problema respecto de cómo atrapar a la persona para que se acueste con Lucrecia. Así, Ligurio plantea su estratagema: decide que el fraile se disfrace de Calímaco y que Calímaco se disfrace de un hombre desconocido para que, de esta manera, puedan simular que lo atrapan para llevarlo a la cama de Lucrecia y absorba la poción de la mandrágora. El plan se realiza a la perfección: todos se disfrazan y Nicias no reconoce al fraile, es nuevamente engañado por los artilugios de Ligurio. Los personajes se confunden: Calímaco deviene de joven aventurero que vivía en París a un médico sofisticado para luego terminar en un flautista que recorre las calles de Florencia a la espera de la captura. Las apariencias de las apariencias.

En la escena III y IV, Calímaco interroga sobre el plan y vuelve a demostrar el temor de que algo salga mal. En la escena V llegan Nicias y Ligurio disfrazados para poder agarrar al joven, que supuestamente morirá por tener relaciones sexuales con Lucrecia, y el fraile disfrazado de Calímaco para que Nicias no desconfie de su ausencia. En la escena sexta, el fraile disfrazado dice en soledad lo siguiente: “Se me presentó este diablo de Ligurio, que me hizo poner el dedo en una trampa donde he puesto el brazo y toda la persona, y todavía no sé dónde iré a terminar. Sin embargo, me consuelo en que, cuando una cosa interesa a tantos, muchos deben ocuparse” (Maquiavelo, 1524/2010, IV.vi). La referencia a la condición luciferina de Ligurio parece una autoalusión proyectiva del propio Maquiavelo. En la escena VIII aparece Nicias disfrazado y pronuncia un monólogo en torno a Lucrecia:

¡Cuántas historias ha hecho esta loca mía (*mia pazza*)! Ha mandado a las sirvientas a la casa de la madre y al criado al campo (...) Y si la madre no le cantaba las cuarenta ella no entraba en ese lecho. ¡Que le

venga la fiebre continua! ¡Bien querría yo ver a las mujeres melindrerías, pero no tanto, pues no ha agitado la cabeza, cerebro de gata (*cervello di gatta*)! (Maquiavelo, 1524/2010, IV.viii)

Esto resulta sorprendente. Si en el acto II Nicias había caracterizado a su mujer como una beata, en el acto IV la identifica como una loca que tiene el cerebro de una gata. Como si eso fuera poco, en la escena novena, Nicias se asombra por el disfraz del falso Calímaco quien es en realidad el fraile. Ligurio lo denomina *san cuccú* —cornudo en francés— y después le dice, de forma irónica claro, que es un Santo honrado en Francia. En el trascurso de esta escena logran atrapar al verdadero Calímaco para concretar el plan.

Llegamos al último acto de la obra. En la segunda escena, todos disfrazados, sacan al joven flautista que, en realidad era Calímaco, de la habitación de Lucrecia. Nicias decía que el muchacho era feo pero que tenía un bello cuerpo. Luego de decir esto, el marido hace referencia a Lucrecia:

La estupidez de Lucrecia y cuanto mejor hubiese sido que, sin tantas vueltas, ella hubiera cedido antes. Luego hablamos del niño ¡que ya me parece tenerlo al chiquillo [*Della sciocchezza di Lucrezia, e quanto egli era miglio che sanza tanti andirivieni ella avessi ceduto al primo*]. (Maquiavelo, 1524/2010, V.ii).

Resulta gracioso el hecho que el personaje más estúpido, engañado y burlado de la obra, Nicias, habla de Lucrecia como una criatura estúpida. Más adelante, el marido dice que va a ir a su casa para levantar a su mujer para tomar parte en la ceremonia “del santo.” En la cuarta escena, Calímaco y Ligurio se encuentran para hablar sobre el plan:

Calímaco: (...) habiendo ella, además de las verdaderas razones, gustado la diferencia entre yacer conmigo o con Nicias, y entre los besos de un amante joven y los de un marido viejo, después de algún suspiro dijo: dado que tu astucia [*l'astuzia tua*], la estupidez de mi marido [*la sciocchezza del mio marito*], la simpleza de mi madre [*la semplicita di mia madre*] y la maldad de mi confesor [*la tristizia del mio confessore*] me han llevado hacer aquello que jamás habría hecho por mí misma quiero juzgar que esto viene de una disposición celeste que así lo ha querido y no soy capaz de rechazar lo que el cielo quiere que yo acepte. Por eso yo te tomo como señor, protector, guía: Tu, mi padre; tu mi defensor, y quiero que seas todo mi bien, y aquello que mi marido ha querido para una noche, deseo que sea para siempre. Él te hará, por lo tanto, su compadre e iras esta mañana a la iglesia y de allí vendrás a comer con

nosotros; y el ir y el quedarte dependerá de ti y podremos estar juntos en todo momento y sin sospecha. (Maquiavelo, 1524/2010, V.iv).

Aquí obtenemos la última pista que nos ayuda a construir la imagen de Lucrecia narrada por Maquiavelo. Según Calímaco, Lucrecia reconoce las características principales de cada uno de los personajes de la obra: la astucia (Calímaco), la estupidez (Nicias), la simpleza (Sostrata) y la maldad (Fraile). Esta capacidad de poder detectar las particularidades de cada personaje no parece de una mujer pasible de ser engañada. Asimismo, en el encuentro con Calimaco ella descubre que todo ha sido un plan, lo que queda demostrado cuando habla de la astucia del hombre.

Calimaco y Ligurio se dirigen a la iglesia porque así se lo prometieron a Nicias. En la anteúltima escena del libro, Nicias discute con Lucrecia y utiliza nuevamente una metáfora zoomórfica. Si Lucrecia era considerada como una liebre, ahora se la emparenta con un gallo porque es atrevida al responderle a su marido. En el final, Nicias dice: “Lucrecia, este (Calímaco) es quien será la razón de que nosotros tengamos un bastón que sostenga nuestra vejez” [*Costui e quello che sarà cagione che noi areno un bastone che sostenga la nostra vecchieza*]. A lo que Lucrecia responde, para sorpresa del lector, que lo quiere y que desea que sea el compadre de ambos. Las palabras de Lucrecia llaman nuestra atención: ¿le propone a Calímaco ser amantes para siempre? Pero nuestro asombro es mayor cuando Nicias en forma de gratitud, termina dándole las llaves de la habitación para que pueda volver cuando le plazca. Este final parece reafirmar algo que ya sabíamos: Nicias es el verdadero engañado. Pero no sólo esto: se comprueba además que Lucrecia es quien decide, quien hace con su marido lo que quiere. También muestra cómo Lucrecia se va definiendo en la coyuntura. Al igual que otros personajes como Borgia o Ciro, para citar los más conocidos, la joven va definiendo su accionar y sus deseos en la coyuntura misma de los acontecimientos. A lo largo de la narración, Lucrecia jamás dice de modo expreso que quería acostarse con otro hombre —o, por lo menos, nosotros, lectores, no lo sabemos— conduciéndonos a suponer que fue engañada. Lo que sí hizo de modo visible fue hacer uso de ese engaño, es sacar provecho de esa coyuntura. En definitiva, a lo largo de la obra, Lucrecia parece ir descubriendo su deseo que, al igual que las pasiones, siempre está en movimiento.

La Lucrecia romana

Todos los nombres cargan con su propia historicidad y el nombre de Lucrecia no es la excepción. La Lucrecia romana es la más afamada de las Lucrecias porque en la historia de su cuerpo hay una marca fundacional de un orden

político: en su cuerpo se encarnaron los valores cívicos y la lucha antitiránica (Martínez, 1983; Baron, 1993).

Tito Livio ha prestado atención a la presencia de Lucrecia en la historia romana. En el curso de las reflexiones sobre el inicio de la república antigua romana, Livio se detiene en ella y en su vínculo bastante tormentoso con Lucio Tarquino. El reinado de Tarquino (534 a 509 a.C) portaba el sobrenombre de Soberbio porque se burlaba de todo el pueblo latino. Ya asentado en el poder, Tarquino el Soberbio se volvió temeroso porque sabía que el haber usurpado el poder era un hecho que podía volverse en su contra y, por ello, era necesario afirmar su poder en el miedo.

En este contexto, el rey vio un presagio terrible: una serpiente se deslizó desde una columna de madera y provocó pánico y carreras en el palacio. Frente a tanta angustia y desolación, el rey decidió consultar al oráculo de Delfos. Y como no se atrevía a confiar a ningún otra la respuesta del oráculo envió a sus dos de sus hijos, Tito y Arrunte a Grecia acompañados por Lucio Junio Bruto, hijo de Raquinia hermana del rey, un joven según Livio “de carácter muy distinto al que aparentaba” (Livio, 1990, I, 57.6-8). Bruto aparentó ser tonto, dejó que el rey dispusiera de su persona y de sus bienes y ni siquiera rechazó el sobrenombre de bruto.

En el cuartel donde se planeaban las operaciones bélicas, en los momentos de recreo, los hijos del rey mataban su tiempo en los festines. Un día, Sexto Tarquino —otro de los hijos del rey— se encontraba bebiendo en la tienda junto a Tarquino Colatino, hijo de Egerio, y surgió una charla sobre sus esposas. Cada uno exaltaba la belleza de sus mujeres y enseguida se armó una discusión acerca de quién tenía la mujer más bella. Colatino toma la palabra y dice que no había que seguir discutiendo porque Lucrecia, su mujer, era la más bella y en breve se podría descubrir. Al igual que en la obra de Maquiavelo, todo comienza con la ostentación de un hombre (Colatino) sobre la belleza de una mujer que hace despertar el deseo de otro hombre (Sexto Tarquino).

Para comprobar la belleza de la mujer de Colatino, ambos se dirigen a Colacia y observan a Lucrecia que estaba trabajando en la lana. La llegada de su marido y de los tarquinos fue recibida por mucha amabilidad y el marido invitó a los jóvenes príncipes. Cuando Sexto ve a Lucrecia, se acrecienta el deseo de poseerla. Ese deseo se vuelve más potente e intenso por la castidad de Lucrecia. Después de una noche de entretenimientos, los varones regresan al campamento y pasados unos días, Sexto Tarquino a espaldas de Colatino vuelve a Colacia con un solo acompañante:

Encendido por la pasión, cuando le pareció que en torno suyo todo estaba tranquilo y que todos estaban dormidos desvaino la espada, se acercó a Lucrecia que estaba dormida y apretando el pecho con la mano izquierda dice: Silencio Lucrecia; soy Sexto Tarquino; estoy empuñando la espada; si das una voz te mato (Livio, 1900, I, 58.2-4).

Según la descripción de Livio, Lucrecia se encontraba firme poniendo resistencia frente a la muerte inminente ante un hombre que intentaba doblegar su voluntad. Sexto Tarquino buscó persuadirla diciéndole que cerca de su cadáver iba a colocar la de un esclavo degollado y desnudo para que se demuestre que fue muerta en adulterio. Con esto, Sexto buscaba mancillar su honor. Livio agrega:

El miedo al deshonor doblegó aquella virtud inquebrantable y Tarquino, como si hubiese sido la pasión la que habido salido triunfante, se marchó orgulloso de haber arrebatado el honor a una mujer (Livio, 1990, I, 58.4-5).

Luego del episodio violento, Lucrecia envió un mensajero para comunicarse con su padre en Roma y su marido en Árdeas y los obligó a venir a verla. Apenas reciben la noticia, Espurio Lucrecio se dirigió junto a Publio Valerio y Colatino junto a Lucio Junio Bruto con el que casualmente volvía a Roma. En la descripción sobre el encuentro de los familiares con Lucrecia, Livio hace referencia a que Lucrecia fue violada y que Colatino la encontró abatida. Al ver a su marido, Lucrecia le comenta que está mal y que por más que su cuerpo fue ultrajado, su voluntad es inocente. Esta frase nos remite al fraile Timoteo cuando persuade a Lucrecia de *La Mandrágora* de que tener relaciones sexuales con un hombre que no sea su marido no implica un pecado (III. ix). La voluntad es la que peca, jamás el cuerpo.

Volvamos a Roma. Lucrecia les cuenta que fue Sexto Tarquino, el hijo del mismísimo rey, quien ha cometido el hecho violento y que ella se absuelve a sí misma de culpa, pero no del castigo porque ninguna mujer tomará a Lucrecia como ejemplo. Entonces, ahí decide el desenlace fatal y fundacional: clavarse en el corazón un cuchillo que tenía oculto entre sus ropas. Con la tragedia de su suicidio, Lucrecia precipita una serie de eventos y obliga a los varones de la historia a tomar decisiones. La lectura de Pitkin (1999) sobre este aspecto es un poco diversa. Para ella Bruto estuvo jugando al tonto, esperando la ocasión para actuar. Esta lectura, según nuestra interpretación, le quita el rol configurador que tuvo el suicidio de Lucrecia. El accionar de Lucrecia galvaniza en la figura de Bruto, quien termina sacando el cuchillo de su herida. Bruto jura a los dioses que perseguirá al rey Lucio el Soberbio, a su criminal esposa y a toda su descendencia

y se revela, de esta manera, como el liberador de la tiranía (Martinez, 1984). Todos asombrados por las cualidades inesperadas de Bruto, lo siguen como jefe y sacan el cuerpo de la mujer violada al Foro.

A la muerte de Lucrecia sobreviene un acontecimiento e indignación populares. Como menciona Martinez (1984), al suicidarse Lucrecia logra quitar el deshonor que la habitaba y volverse un instrumento para la renovación de Roma. El discurso pronunciado por Bruto luego de la muerte de la mujer fue muy singular y sorprendente: habló de la pasión brutal que poseía Sexto Tarquino, de la violación que sufrió Lucrecia y de su muerte y de la impiedad que hizo sufrir al pueblo.

Bruto marchó al campamento de Ardea para sublevar el ejército contra el rey y finalmente el rey Tarquino fue desterrado. El destino final de Sexto Tarquino fue su muerte. Y es así como luego de años de monarquía se funda la república en los cimientos del cuerpo de Lucrecia y con el nombramiento de los dos cónsules: Lucio Junio Bruto y Lucio Colatino, vengador y viudo de Lucrecia respectivamente. Podemos entonces atrevernos a decir que Lucrecia resulta ser la verdadera fundadora, la encarnación de la virtud antigua y del primado de la ley. Con su supuesta debilidad, Lucrecia logra vengarse de Sexto y con su suicidio, su cuerpo vehiculiza la transformación de un mundo social, el nacimiento de un nuevo orden político.

Hasta aquí la Lucrecia de Tito Livio parece operar como fuente de inspiración y a la vez como contrapunto para la Lucrecia de Maquiavelo. Por un lado, como hemos tratado de demostrar, la Lucrecia toscana tiene varias afinidades con la de Tito Livio: ambas son portadoras de una gran belleza; ambos relatos comienzan con la ostentación de un hombre sobre la belleza de su mujer que despierta el deseo de otro hombre por poseerla; y, por último, en los cuerpos mismos de las Lucrecias se producen disputas. Por otro lado, la Lucrecia de Maquiavelo se separa con la de Tito Livio. A diferencia de su homónima, la Lucrecia maquiaveliana se muestra más imperfecta, mucho más corrupta y menos culposa. Como bien señala Pitkin (1999) *La mandrágora* resulta ser la versión inversa de la narración romana porque la expectativa del nacimiento de un niño se da todavía en un mundo corrupto. Ni en la concepción del niño ni en el accionar de su progenitora se busca cambiar el mundo. Más bien hay una aceptación del mundo tal cual es y hay un reconocimiento de las múltiples moralidades que se encuentran en el relato. Por el contrario, la Lucrecia romana encarna en su cuerpo la fundación de un nuevo orden: a partir de su tragedia y de su propia virtud, se instituye un orden completamente nuevo, la república romana (Martinez, 1988). Asimismo, sus destinos son diversos: por un lado, está una Lucrecia más sacrificial que busca

reivindicar su propio honor; por el otro, una Lucrecia que acepta el mundo tal cual es, con sus fallas y corrupciones y trata de encontrar respuesta algún deseo pasional que habita en ella (Martinez, 1988, p.20). Maquiavelo invertiría la máxima de Marx: la historia de Lucrecia se dio primero como tragedia y luego como comedia.

En suma, el nombre clásico de Lucrecia que remite a la fundación de uno de los más grandes órdenes políticos de todos los tiempos es reconfigurado por Maquiavelo para darle un novedoso sentido, más irreverente y blasfemo. Usando el mismo nombre de un arquetipo histórico, es una forma a través de una obra de teatro, de polemizar con la autoridad encarnada en la figura de Tito Livio. Asimismo, recordemos el uso cómico del latín, lengua que encarnaba el estatus de la autoridad.

Este ejercicio de comparar las Lucrecias nos ha servido a los fines de nuestro artículo para lo siguiente: primero, porque suma evidencia para demostrar que la Lucrecia que construye Maquiavelo resulta ser más compleja. Comparada con la Lucrecia de Tito Livio, la de Maquiavelo posee más capas y es menos culposa; segundo, porque muestra que la obra de teatro de Maquiavelo es un texto político porque está discutiendo con la tradición de la fundación de Roma. Así como en otros textos discute con la tradición —para citar un ejemplo, en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo toma al historiador romano para hacer su propia lectura innovadora y moderna de los órdenes políticos, de la religión y de lo que es la política—, esta es su Lucrecia moderna, muy distinta de la Lucrecia antigua (Strauss 1978; Lefort, 2010; Volco, 2016). Una figura que, al igual que el príncipe maquiaveliano, resulta más difícil de categorizar, es más incómoda, como la propia modernidad.

A modo de conclusión

Cuando indagamos sobre la figura de Lucrecia en *La mandrágora*, nos encontramos con dos cosas: por un lado, con su capacidad de mutar; por otro lado, como menciona Frosini (2010), la existencia de Lucrecia está en las palabras de los demás personajes porque de ella se habla desde el principio al final de la obra. En los momentos que está ausente, sigue manteniendo una funcionalidad: mostrar un carácter activo y uno pasivo (Frosini, 2010). A diferencia de la lectura que hacen otros comentaristas, en la supuesta pasividad de Lucrecia nosotros encontramos acción. Es decir, Lucrecia no es un mero receptáculo donde cada personaje imprime sobre ella su accionar. Asimismo, al alejarnos de aquellas interpretaciones que observan en Lucrecia el arquetipo de la fortuna, podemos visibilizar una disposición activa más creativa y, en

consecuencia, dar cuenta cómo el modo vincular se construye de un modo bidireccional y dinámico.

Como esperamos haber demostrado a lo largo de nuestro trabajo, las distintas perspectivas que se tiene de ella son múltiples y diferentes: Calímaco la define como bellísima (I. 1.17) y honesta (I.1. 23); para Ligurio es capaz de gobernar un reino y es prudente (I.iii.); para Nicias es una beata que puede recitar cuatro padres nuestros (II.vi), pero después la llama loca y que tiene el cerebro de una gata (IV.viii). Finalmente tenemos al fraile Timoteo que dice que es sabia y buena (III.ix). Todas estas distintas percepciones y caracterizaciones que se hacen de ella configuran las acciones de los demás actores. Lucrecia, ya sea en su pasividad o en su actividad, configura la dinámica relacional.

En el comienzo de este artículo habíamos dicho que *La mandrágora* tiene una potencia teórica-política que excede su registro literario. En efecto, en la representación de Lucrecia se pone nuevamente en evidencia un elemento fundamental en los textos más políticos de Maquiavelo: las variadas y contradictorias caracterizaciones que se hacen de Lucrecia confirman que no hay en Maquiavelo una idea sustancialista de la naturaleza; más que ser hay un aparecer. Como en el caso de Borgia o de cualquier otro liderazgo, no hay una construcción de lo que es bueno o malo en el accionar. En todo caso, es una configuración que se da en la materialidad del aquí y ahora.

Asimismo, a diferencia de otras lecturas, pudimos observar un rol activo y configurador en Lucrecia. Esto parece evidenciar lo que persiste en la empresa maquiaveliana: los vínculos (ya sean públicos o privados) se construyen a través de una lógica pasional y no son unidireccionales. Al igual que el pueblo romano o florentino que no es algo totalmente pasivo e inerte en el cual el príncipe imprime su forma, Lucrecia en su supuesta pasividad configura los modos de actuar y los imaginarios de los demás actores. Es decir, hay algo creativo en su accionar.

En definitiva, la Lucrecia maquiaveliana no es simplemente la imagen de la fortuna porque es mujer y huidiza. Con su accionar y con las representaciones que se hacen de ella, Lucrecia más bien muestra que los vínculos, ya sean políticos o eróticos, no son fijos ni unidireccionales, sino que en su dinámica bidireccional siempre está la posibilidad de transmutar las pasiones. Así, la Lucrecia de Maquiavelo parece mostrar una alquimia con las diversas pasiones.

Referencias bibliográficas

- Baron, Hans (1993). *En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno* (M. A. Camacho Ocampo, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bausi, Francesco (2019). La rabbia e l'orgoglio. Machiavelli personaggio della Mandragola [La rabia y el orgullo. Maquiavelo personaje de la Mandrágora]. En Maria Cristina Figorilli e Daniele Vianello (Eds.), *La commedia italiana. Tradizione e storia* [La comedia italiana. Tradición e historia] (pp. 94-107). Bari, Italia: Edizioni di Pagina.
- Bausi, Francesco (2005). *Machiavelli* [Maquiavelo]. Roma, Italia: Salerno.
- Behuniak-Long, Susan (1989). The significance of Lucrezia in Machiavelli's *La Mandragola* [El significado de Lucrecia en *La Mandrágora* de Maquiavelo]. *The Review of Politics*, 51(2), 264-280.
- De Sanctis, Francesco (2013). *Storia della letteratura italiana* [Historia de la literatura italiana]. Milán, Italia: Bur.
- Feroni, Giulio (1972). *Mutazione e riscontro nel teatro di Machiavelli e altri saggi sulla commedia del cinquecento* [Mutaciones y coincidencia en el teatro de Maquiavelo y otros ensayos sobre la comedia del mil quinientos]. Roma, Bulzoni.
- Frosini, Fabio (2001). *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli* [Contingencia y verdad en la política. Dos estudios sobre Maquiavelo]. Roma, Italia: Kappa.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo: lecturas de lo político* (P. Lomba, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Lettieri, Gaetano (2019). Il Cantico dei cantici chiave della Mandragola: Callimaco figura del papa mediceo, voltando carta tra lettera erotica e allegoria cristologico-politica [El cántico de los cánticos clave de la Mandrágora: Calimaco, una figura del papa Medici, convirtiendo su carta entre una carta erótica y una alegoría cristológica-política]. En Andrea Guidi (Ed.), *Niccolò Machiavelli Dai 'castellucci' di San Casciano alla comunicazione politica contemporanea* [Nicolás Maquiavelo de los "castillitos de San Casciano a la comunicación política contemporanea] (pp. 43-100). Roma, Italia: Vecchiarelli Editore.
- Livio, Tito (1990). *Historia de Roma desde su fundación* (J. A. Villar Vidal, Trad.). Madrid: Gredos.

- Machiavelli, Niccolò (1971) *Tutte le opere [Obra completa]* (Mario Martelli, Ed.). Firenze, Italia: Sansoni. (Trabajo original publicado en 1532).
- Machiavelli, Niccolò (2005). *La mandragola* (Corrado Vivanti, Ed.). *Opere*. Torino, Italia: Einaudi. (Trabajo original publicado en 1524).
- Maquiavelo, Nicolás (2010). *Textos literarios* (N. H. Sforza, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Martinez, Ronald (1983). The pharmacy of Machiavelli: roman Lucretia in “Mandragola” [La farmacia de Maquiavelo: la Lucrecia romana en La Mandragora]. *Renaissance Drama*, 14, 1-43.
- Martinez, Ronald (2010). Comedian, tragedian: Machiavelli and traditions of Renaissance theater [Cómico y trágico: Maquiavelo y las tradiciones del teatro del Renacimiento]. En John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli* [El manual de Cambridge a Maquiavelo] (pp. 206-22). New York, Estados Unidos: Cornell University.
- Paolucci, Anne (1980). Livy’s Lucretia, Shakespeare’s ‘Lucrece’, Machiavelli’s ‘Mandragola’ [La Lucrecia de Livio, de Shakespeare y de Maquiavelo]. En de Maristella Panizza Lorch (Ed.), *Il teatro italiano del Rinascimento* (pp. pp. 619-35). Milán, Italia: Comunità.
- Pitkin, Hanna (1999) *Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli* [La fortuna es mujer. Género y políticas en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Raimondi, Enzo (1988). *Politica e commedia. Il centauro disarmato* [La política y la comedia. El centauro desarmado]. Bolonia, Italia: Il Mulino.
- Russo, Luigi (1975). *Machiavelli uomo di teatro e narratore* [Maquiavelo hombre de teatro y narrador]. Roma-Bari, Italia: Laterza.
- Sforza, Nora Martinez, Hebe (2010). Prólogo. En Nicolás Maquiavelo, *Textos literarios*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Strauss, Leo (1978). *Thoughts on Machiavelli* [Meditación sobre Maquiavelo]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Sumberg, Theodore (1961). La Mandragola: an interpretation [La mandrágora: una interpretación]. *The Journal of Politics*, 23(2), 320-340.

Tylus, Jane (2000). Theater and its social uses: Machiavelli's Mandragola and the spectacle of infamy [El teatro y sus usos: La Mandragora de Maquiavelo y el espectáculo de la infamia]. *Renaissance Quarterly*, 53(3), 656-686.

Volco, Agustín (2016). Política, religión y fundación en Maquiavelo: Una lectura a partir de los orígenes de Roma. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 5(9), 285-310.

Reseñas

Reviews

Abdo Ferez, Cecilia (2019): *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madrid, MD: Antígona. 115 páginas.

Es posible hablar de la obra de Spinoza como un sistema, al menos metafóricamente. Y es posible en la medida en que el lector puede acercarse a ella desde cualquiera de sus conceptos y por estar ya circulando en una atmósfera enrarecida de conceptos que se necesitan y se siguen, que se entienden a partir de su relación con otros. Una atmósfera —*enrarecida* respecto de la tradición de la temprana modernidad— en la que pensar, por ejemplo, el conocimiento, lleva a pensar en afectos, a pensar en cuerpos, a pensar en modos y atributos de Dios, de forma radicalmente distinta. Una atmósfera en la que términos familiares como *individuo*, *Dios*, y *libertad* —por mencionar algunos casos paradigmáticos— aparecen modificados por un tratamiento que consiste en sostener el término, pero socavar el significado; trastocarlo, en algún caso invertirlo, o cambiarlo por otro.

El concepto de *justicia* parece no ser un caso más de este modo spinoziano de trabajar conceptos. Justicia aparece en la obra del filósofo de manera enigmática, bajo la forma de una aparente definición clásica o escolástica en una filosofía que no lo es: “justicia es el ánimo constante de dar a cada uno lo suyo” (Abdo Ferez, 2019, p. 26). A juzgar por esta definición que parece importada, el problema de la justicia podría leerse como uno de poco interés para Spinoza. En *Contra las mujeres (In)Justicia en Spinoza* (2019), Cecilia Abdo Ferez considera y argumenta que la justicia representa en la obra de Spinoza un problema de primer orden, que permite apreciar su radicalidad (Abdo Ferez, 2019, p. 23).

Abdo Ferez ya había abordado la cuestión de lo justo y lo injusto en Spinoza en la primera parte de su libro *Crimen y sí mismo* (2013). Allí también se preguntaba por las pistas que una filosofía del derecho natural colectivo nos dejaba para trabajar sobre problemas complejos de justicia, como la distribución de responsabilidad ante crímenes colectivos, la consagración de la fuerza como principio del poder de unos pocos, los problemas éticos que desbordan las nociones de intención, consentimiento y compulsión y que el subjetivismo reproduce sin poder resolver. Allí, como en el libro que hoy presentamos, hay —más allá de las definiciones— una experiencia de pensar la justicia dentro de la atmósfera spinoziana y junto con problemas contemporáneos. Es la productividad de esta experiencia de pensar dentro de la atmósfera enrarecida de Spinoza lo que motiva este abordaje de la justicia en

un recorrido por las pasiones, los procesos sociales, la identidad de los singulares y el deseo. Esta intervención y este recorrido que la autora propone se tejen cruzando el problema de las justicias y las injusticias con críticas sexuales al sujeto mujeres, retomando cuestiones como la autonomía, el consentimiento y la relación entre democracia y ciudadanía, que ocupan tanto a los teóricos de la modernidad, como a los comentaristas contemporáneos de Spinoza y a las teóricas feministas.

Ya en la introducción —titulada “No intenso agora o ¿Por qué Spinoza?”— la autora presenta las coordenadas en las que está inmerso *Contra las mujeres*; un marco común de interpretación para la obra spinoziana y de los problemas de los cuerpos en nuestros tiempos. Si cada siglo tiene su Spinoza —dice con Pierre Macherey, citado por Schneider (2011)—, el nuestro es uno marcado por las lecturas académicas y militantes de ese período político convulsionado que tiene como epicentro simbólico el año 1968 (Abdo Ferez, 2019, pp. 13-14). Un Spinoza que permitió pensar la irrupción de sujetos nuevos para la política, la potencia de las pasiones, la dimensión performativa de la acción política y las filosofías del cuerpo. Pero ¿podemos seguir leyendo a Spinoza como en el 68? Sí y no, responde Abdo Ferez. Lejos de resolver este interrogante de un modo definitivo la autora deja entrever cómo, y por qué, el tiempo presente nos habilita la oportunidad de leer y producir un Spinoza que, nutriéndose de los de Deleuze, Althusser, Gueroult y Matheron, entre otros, prolifere más allá de ellos.

Seguido de la introducción y de una cronología útil para recordar los acontecimientos que se entrelazan con el desarrollo conceptual del filósofo, se intercalan dos capítulos “La búsqueda de la justicia en Spinoza” y “La primacía del derecho sobre la justicia”, en los cuales la autora argentina rastrea las contadas ocasiones en que Spinoza define la justicia a lo largo de toda su obra. A continuación, Abdo Ferez pasa a desglosar meticulosamente las implicancias que tienen en la constelación conceptual spinoziana los términos incluidos en aquellas definiciones: justicia es sanción política, justicia es proceso social, es hábito, es voluntad, ánimo o deseo constante de dar a cada uno lo suyo. El carácter sumamente riguroso de la exégesis de la obra spinoziana —incluido su contexto— es acompañado, en el apartado de las “Consideraciones finales”, por la posibilidad de actualizar los conceptos envueltos en la definición de justicia de Spinoza en vistas a la discusión de los feminismos actuales. En la tensión productiva entre la exégesis precisa y la intervención teórico-política se encuentra uno de los atractivos más interesantes y mejor logrados del libro. Ya lo hemos dicho: si tuviéramos que guiarnos exclusivamente por el título y los conceptos —Justicia, injusticia y

mujeres— que contiene, podríamos pensar que en este texto vamos a transitar circuitos periféricos del pensamiento de Spinoza. Quizás no solo porque son términos que aparecen apenas en unos pocos pasajes, o porque son trabajados en contadas ocasiones por los comentaristas, sino porque, en tanto que objetos de pensamiento bien delimitados, sus definiciones parecen de poca relevancia en una filosofía que no es normativa ni esencialista, en la que derecho es sinónimo de potencia, y en la que el poder se encuentra difuminado entre los cuerpos; en la que ni las leyes ni los sujetos existen en una naturaleza anterior a los asuntos políticos. En cambio, nos encontramos desde el inicio de “La primacía del derecho sobre la justicia” ante la justicia como un problema de primer orden, vinculado al origen de las sociedades políticas y a la formulación del derecho en Spinoza. La mención de la justicia como sanción política, coyuntural, conduce a Abdo Ferez —que conoce el circuito spinoziano— a contextualizar el origen de las instituciones y definiciones políticas en una filosofía en la que, como hemos dicho, derecho es hacer, derecho es potencia, que no es lo mismo que fuerza (Abdo Ferez, 2019, p. 37). Una filosofía en la que el derecho natural se reinterpreta en términos colectivos, no normativos ni universalizantes. ¿Qué implica esto para la justicia? Implica, dice Abdo Ferez (2019, p. 41), que estamos ante una definición materialista de justicia. Implica que deberemos preguntarnos por las condiciones que desatan y contienen el caos, que estabilizan o relanzan las discusiones sobre el contenido de la definición de justicia. Esta pregunta conduce a la autora, en diálogo y debate con comentaristas contemporáneos de Spinoza, a un recorrido que va desde la reinterpretación del rol de la indignación hasta el deseo frustrado de venganza. Ese movimiento abre nuevos sentidos para la definición de justicia en Spinoza, en donde justicia es proceso social, percepción colectiva, trabajo público de duelo, renuncia al deseo de venganza o de justicia absoluta, esfuerzo de remoción de las causas del daño.

Si el término *justicia* parece poco central en una obra que no es normativa ni punitivista y en la que el derecho prima sobre la ley, con el término *mujeres* pasa algo parecido. Cuando el tema en cuestión son las mujeres —dice Michèle Le Doeuff (1991), y cita Abdo Ferez (2019, p. 76)— parece que los escritores abandonan los estándares usuales de una obra filosófica. Eso atraviesa toda la teoría política moderna como una cicatriz, que vuelve frustrante la lectura de ciertos pasajes a quien abra los libros de esos autores en busca de elementos para pensar los problemas contemporáneos que exploran el feminismo y la teoría *queer*. En el caso de Spinoza, las ocasiones en que se refiere a las mujeres y al porqué de su exclusión del ámbito político son pocas, pero no pasan desapercibidas para el ojo contemporáneo e imprimen en su

obra aquella marca que cruza al pensamiento moderno. Aún así, sería fácil caer en la tentación teórica de dejar de lado, por irrelevante, el tratamiento que Spinoza da a las mujeres —y a otros sujetos a los que excluye de la participación política— si consideramos que según su pensamiento “no hay en la naturaleza ni Bien ni Mal, ni bello ni feo, ni justo ni injusto”; ni individuos, ni grupos (Abdo Ferez, 2019, p. 36) . Permitirnos esa indulgencia para plantear —si no un Spinoza feminista, sin más— un Spinoza que no reproduce la noción de una sociedad política heteronormativa, patriarcal y monógama, basada en una naturaleza que prescribe con sus distinciones tales jerarquías sería dar la razón, advierte Abdo Ferez, a quienes niegan a Spinoza como autor político. El género, el sexo y la sexualidad no son propiedades esenciales del sujeto, dice la filosofía de Spinoza, y podríamos quedarnos ahí. Pero sí son algo, y es necesario seguir también el hilo de sus ideas al respecto. El género, el sexo y la sexualidad son efectos de convenciones históricas, son instituciones que se apoyan en un poder colectivo que todavía las sostiene, son objetos de la imaginación repetidos de forma sostenida en un diseño social que permite —de este modo, específicamente— gobernar y producir vida y muerte. Eso dice también la teoría política de Spinoza.

La inspección del tema de las mujeres en relación con el problema de la participación política —que la autora realiza en diálogo con la interpretación de Matheron (2009)— sirve para ver en movimiento la cuestión de la percepción de la justicia, su definición abierta y situada, su dependencia de otras categorías jurídico-políticas y su potencial estabilización a costas de naturalizar las premisas que la vuelven operativa en un momento dado. Pero, ante todo, nos permiten vislumbrar que la opresión de las mujeres como grupo tiene su fundamento en la construcción jurídico-política de su categoría (y no en una afirmación ontológica) definida y diferenciada de la de los hombres a partir de ciertas pasiones, de ciertos modos de afectar y ser afectados. Entonces, en una nueva mirada al título, podemos preguntarnos ¿qué es eso que hay contra las mujeres? El libro que presentamos vuelve implícitamente a tratar el problema de la justicia y las mujeres desde un enfoque más cercano a la noción de opresión que de violencia. Contra las mujeres hay, quizás, una definición incompleta de justicia, una definición excluyente de autonomía, un régimen político-jurídico que produce y clasifica culturalmente las incapacidades materiales sobre las que luego justifica el sometimiento. En la lectura que Abdo Ferez hace a partir de Spinoza, las mujeres tienen por horizonte, en primer lugar, un esfuerzo epistemológico de desnaturalización, similar al planteado por Monique Wittig en *El Pensamiento Heterosexual* (2006), de derribar el mito de la mujer como dato natural, como grupo presocial y prediscursivo.

Puesta de relieve la pregunta por el sujeto mujeres, la cuestión de la justicia en Spinoza se expone a un escrutinio crítico: ¿qué significa para los sujetos que son efecto de desiguales condiciones materiales, económicas e ideológicas, el vínculo entre justicia y autonomía?, ¿y el vínculo entre justicia pública, indignación y deseo de venganza?, ¿qué tipo de justicia deriva de la definición y el conjunto de instituciones que emergen junto a los regímenes políticos, en un entorno teórico en el que el origen de las sociedades está cruzado invariablemente por criterios de exclusión, que históricamente operan contra las mujeres, apartadas del estatuto de *sui juris*, criterios que argumentan su expulsión de las esferas de gobierno y ciudadanía plena?

Acercándonos al final, es necesario hacer mención del modo de leer y trabajar que el texto moviliza. Una cuestión de método se aprecia en virtud de la propia definición spinoziana de justicia: Cecilia Abdo Ferez trabaja *tirando de los hilos* de la obra de Spinoza, con él y contra él, en los propios términos del filósofo. Este libro trata a Spinoza y a sus palabras con justicia, dándole lo que corresponde a su potencia y a su capacidad de afectar. Así, nos presenta una lectura de Spinoza rigurosa y fiel, pero interesada y política. Y nos posiciona ante un Spinoza impropio de nuestro siglo, al que interrogar en un lenguaje foráneo para, quizás, encontrar en su filosofía no liberal, no punitivista, no esencialista, elementos valiosos que refinen muchas de las preguntas sobre la dominación, el derecho y la libertad de las mujeres en nuestras sociedades contemporáneas.

En las “Consideraciones finales”, Abdo Ferez nos muestra que al definir la justicia como un ánimo, voluntad o deseo constante, Spinoza aleja a la justicia —la hace ir más allá— de su carácter de mera sanción política, de su forma de definición jurídica ya dada, y la acerca a lo que la justicia tiene de virtud en el modo de tratar a los semejantes. Incluso, si nos concentramos en la mención del deseo, podríamos decir que la acerca también a un modo de tratar con la otredad. *Justicia*, en este punto, llega a tener que ver con la firmeza de carácter o la generosidad que permite a alguien trabajar con la incomprensión de los modos de existencia que al irrumpir nos inquietan, que no cumplen con nuestras expectativas o no encajan en el orden vigente del mundo. *Justicia*, nos propone Cecilia Abdo Ferez, luego de hacernos reflexionar en torno a las mujeres y sus luchas, quizás sea que cada cual pueda desear y vivir según su deseo.

Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Cecilia (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Gorla.
- Abdo Ferez, Cecilia (2019). *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madrid, MD: Antígona.
- Le Doeuff, Michèle (1991). *Hipparchia's choice: An essay concerning women, philosophy, etc.* [La elección de Hiparquía. Un ensayo sobre mujeres filosofía, etcétera] (T. Selous, Trad.). Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Matheron, Alexandre (2009). Spinoza and sexuality [Spinoza y sexualidad]. En Moira Gatens, *Feminist interpretations of Benedict Spinoza* (pp. 87-107). Pennsylvania, Estados Unidos de América: Pennsylvania State University.
- Schneider, Ulrich Johannes (2011). Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey [Cada siglo tiene su propio Spinoza: Un diálogo con Pierre Macherey]. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 5(1), 5-14.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez y P. Vidarte, Trad.). Barcelona, CT: Egales.

Mair Williams
Universidad de Buenos Aires, Argentina
mairwillms@gmail.com

RESEÑA REVIEW

Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Rara Avis. 125 páginas.

Los filósofos no han hecho más que interpretar
de diversos modos el mundo,
pero de lo que se trata es de transformarlo.

—Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. Tesis XI

Publicada mundialmente el 8 de marzo de 2019, la obra que aquí nos convoca pretende configurarse como una apuesta político-discursiva capaz de trascender, tanto en su aspecto literario como en su contenido político, fronteras y territorios. Nuestra versión en castellano, traducida del inglés original por Renata Prati, convive con cerca de veinte ediciones, localizadas en distintos países, distribuidas en distintas lenguas, y que reúnen a tres mujeres con trayectorias signadas tanto por la producción académica como por el activismo político. Entre la multiplicidad de preguntas que aparecen a lo largo de las páginas, una parece destacarse: cuál es el sentido o, incluso, cuál es el *deber ser* de un feminismo cuyo horizonte coincide con la emancipación.

Son las discusiones en el marco del Paro Internacional de Mujeres de Estados Unidos del año 2017, del cual son organizadoras o partidarias, las que conducen a las autoras a escribir el presente volumen. Especialistas en las relaciones (y tensiones) entre feminismo y socialismo, reproducción social y lucha de clases, y el capitalismo y sus crisis, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser respectivamente vuelcan sus discusiones e investigaciones de los últimos años con un tono ágil y urgente en las páginas que nos ocupan. Su lugar de enunciación lleva implícita una marca: ellas asumen la representación de un conjunto de ideas y postulados que las trascienden necesariamente, aludiendo a construcciones y sentidos colectivos y con aspiraciones mayoritarias.

A setenta y un años de la primer publicación del *Manifiesto Comunista*, texto que las teóricas mencionan como un antecedente, el registro en el que se mueve este manifiesto oscila entre la simpleza, de quien tiene que interpelar de manera acuciante, y la reflexión teórica, de quien quiere hacerlo pero no de cualquier modo. Es que este género discursivo encuentra su razón de ser en la intervención política, con una necesidad convocante, y su campo de injerencia es el espacio público. Tres partes son las que componen al presente

libro: una introducción que lleva el título de encrucijada, una serie de tesis (ni más ni menos que once) que conforman el manifiesto, y un postfacio.

Feminismo para el 99%, una consigna acuñada por la propia Fraser, se construye en oposición a un feminismo denominado por las autoras como liberal y corporativo, que simplemente busca una “igualdad de oportunidades en la dominación” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 13). Lo que se presenta son dos caminos antagónicos, dos alternativas irreconciliables: o bien el feminismo es conducido por las huelguistas que en todo el mundo abandonan sus puestos de trabajo para volcarse a las calles, o bien será el rehén de una reducida élite político-empresarial que lo utiliza como una herramienta para legitimar su dominación. Y esta dominación, signifiante que sobrevuela toda la obra, no hace solo alusión a la cultura patriarcal o al principio de competencia neoliberal; lo que este texto vuelve a colocar en el centro de la escena, quizás después de mucho tiempo, es la crítica al modo de producción capitalista.

Descreyendo de las corrientes posmarxistas más antiesencialistas y de las propuestas pluralistas-liberales tan en boga en las últimas décadas, este manifiesto se atreve a afirmar que el mundo es hoy testigo de una gran crisis que, lejos de ser accidental, corresponde a las formas periódicas en las que estallan las contradicciones del capitalismo. Sin embargo, esta vez se trata de algo más: no se reduce a los elementos económicos —o estructurales— del sistema capitalista, sino que se manifiesta en el conjunto de las prácticas, relaciones e instituciones que lo sostienen, haciendo de esta una crisis de la sociedad en su conjunto, una crisis orgánica, de hegemonía (Gramsci, 1978). Esta coyuntura turbulenta, en la que lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer, funciona como caldo de cultivo de múltiples movimientos sociales que, en sus diferencias, coexisten públicamente en una cruzada anticapitalista evidenciada para las autoras en un método particular: la huelga.

Deudora de una historia de movilizaciones de principios del siglo xx lideradas por mujeres inmigrantes, trabajadoras, judías, negras, la huelga es la fuente de inspiración que guía la construcción de un feminismo para el 99%. No solo por ser la vía en la que puede consolidarse un feminismo con conciencia de clase y un *ethos* transformador y radical, sino también porque, al diagnosticar el fin del apogeo del feminismo liberal, tiñe tanto de inevitabilidad como de premura la tarea por venir. Una huelga que, además, está siendo reinventada al abarcar la paralización de las tareas domésticas y de cuidado, así como la suspensión de las relaciones sexuales e incluso de las sonrisas, evidenciando así el (no) valor que se le otorga y la necesidad que tiene el trabajo no remunerado a la hora de garantizar las condiciones de posibilidad del trabajo asalariado. Esta reconfiguración de la huelga como *modus operandi*

da cuenta del carácter feminizado de buena parte de las tareas y prácticas que hacen a la producción de personas, es decir a la reproducción social.

Marx (1975) ha explicado que para reproducir la fuerza de trabajo es necesario satisfacer las necesidades biológicas de los trabajadores, pero también las históricas o histórico-culturales. La necesidad “histórica” de que cada trabajador tenga una esposa y que sea ella la que quede confinada en el seno del hogar a las tareas reproductivas en lugar de los hombres sólo se entiende a la luz de una historia de dominación patriarcal que precede al capitalismo, pero que éste hereda y reconfigura para su sostenimiento (Rubin, 1996). Sin embargo, la división estrictamente sexuada entre la “reproducción de ganancias” dependiente de los varones y la “reproducción social” a cargo de las mujeres se ha ido modificando en el transcurso del pasaje del modelo de Estado benefactor hacia la forma capitalista neoliberal. Como ya había señalado Nancy Fraser (2013), la flexibilización del mercado de trabajo ha llevado a las mujeres a convertirse —si no lo eran ya— en asalariadas, aunque lamentablemente la mayoría de las veces en posiciones precarizadas y con bajos salarios, especialmente en las áreas de manufacturas y servicios. Las tareas de reproducción y cuidado se encuentran constituidas por un carácter interseccional: descansan en el género, pero también están atravesadas por cuestiones de raza, clase, sexualidad y nacionalidad.

Lo anterior permite a las autoras proponer una noción de clase social ampliada. Rechazando tanto una categoría apriorística referida a trabajadores fabriles varones y blancos, como las visiones que proponen descartar el concepto de *clase social* por considerarlo vetusto, afirman que la clase trabajadora está compuesta por una multiplicidad de identidades: por personas que trabajan en el campo y en los hogares; en el área de servicios; en hospitales, escuelas y guarderías; en el sector público y la sociedad civil; por personas que no reciben ningún salario por su trabajo. Y, a la vez, se trata de varones, pero también mujeres —cis y trans—, migrantes, personas racializadas y personas con discapacidad. Esta nueva concepción permite echar por tierra la supuesta oposición entre políticas de identidad y de clase, habilitando así no solo nuevos modos de leer a los sujetos, sino, y fundamentalmente, más amplios marcos y espacios para la lucha política.

Consecuentemente, una nueva noción de clase social permite extender el concepto de *lucha de clases* a otras esferas. Ya no se encuentra reducida a la producción de ganancias y conducida sólo por organizaciones sindicales, sino que se expresa en distintas esferas de la sociedad, abarcando todas las luchas de la reproducción social; luchas que además deben relacionarse —incluso tensamente— con las batallas contra la violencia de género.

Fiel a los postulados que atraviesan este libro, como también a las líneas teórico-analíticas en las que inscriben sus trabajos, las autoras interpretan la violencia de género como una parte intrínseca de las estructuras de la sociedad capitalista. La lucha por erradicarla, entonces, trae indefectiblemente aparejada la pelea en contra de todas las formas de violencia, y por eso del sistema que las posibilita. Identifican luego las dos opciones que, desde el feminismo, se han posicionado históricamente como respuesta a la violencia: la punitivista o el “feminismo carcelario” que —velando la clase y la raza— se sostiene en el sistema penal-penitenciario y en la policía; o bien aquella propia de las “femócratas, neoliberales progresistas” que desde el hemisferio norte otorgan microprestamos a sus congéneres del sur, atándolas a los prestamistas (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 50). Ambas perspectivas resultan ciegas para las autoras al carácter estructural de las violencias, en tanto introducen un feminismo separatista que eclipsa otros sistemas de opresión como el racismo y, claro, el capitalismo.

No menos importante es la breve genealogía que realizan en torno a los significantes sobre la sexualidad, cuyo fin es indagar en los discursos de la reacción y de la liberación sexual. Esto las lleva a desmentir la consolidada asociación entre el conservadurismo sexual y un lejano tiempo arcaico. Los modos de regulación de la sexualidad por parte del capitalismo están lejos de haber desaparecido, sino que han cambiado, se han ido actualizando. La sexualidad hoy es amenazada no solo por facciones conservadoras y reaccionarias que buscan subsumirla a la religión o mandatos patriarcales, sino también por sectores que se esconden bajo consignas progresistas que, sin embargo, desarrollan alternativas al servicio del capital. Es imperioso entonces liberar la sexualidad de las variaciones del estatismo y del consumismo que invisibilizan muchas veces las restricciones de género, clase y raza, y no solo de las formas más tradicionales de control de la procreación y el modelo de la familia nuclear.

Las autoras reivindican a la raza como una categoría fundamental para pensar las opresiones. Más aún si hoy todavía presenciamos asesinatos a personas racializadas y gobiernos explícita, casi obscenamente, racistas. Es el sujeto universal de las feministas radicales y liberales tan falso como racista, al velar las condiciones de opresión de las poblaciones racializadas. El feminismo al que apuestan las autoras es incompleto e incomprensible sin las luchas antirracistas y antiimperialistas. A su vez, señalan el modo en que opera el capitalismo creando clases racializadas y jerarquizándolas. Todos estos sistemas de dominación operan en conjunto y se articulan de manera compleja, a tal punto que las desigualdades sociales son ininteligibles si comprendemos al

género, la clase y la raza de manera disociada. Este feminismo se construye en contra también de los discursos homogeneizantes que olvidan todo lo anterior.

Estos rodeos permiten a las escritoras completar su planteo del capitalismo como un sistema de dominación complejo, en el que las contradicciones económicas están acompañadas de otras diferentes, pero que se han convertido en igual de relevantes, abandonando un modelo marxista más clásico. Existe una *contradicción ecológica*, a partir de la cual la naturaleza y sus recursos son dilapidados para producir mercancías al corto plazo mientras comunidades enteras son devastadas. También una *contradicción política*, en la que las instituciones estatales —al mismo tiempo que garantizan estructuralmente el modo de producción capitalista— son desplazadas de toma de decisiones trascendentales que pertenecen hoy a la órbita de los mercados, mientras los gobiernos se encuentran endeudados, subordinados a los organismos financieros internacionales. Finalmente, una *contradicción social-reproductiva*, desde la cual el capital se apropia, tanto como le es posible, de trabajo reproductivo no remunerado. Es con la agudización de todo este gran sistema de contradicciones que estamos hoy, sostiene el presente manifiesto, presenciando una crisis de las características relatadas anteriormente.

Si hemos triunfado en poner sobre la mesa el diagnóstico, ¿cuál es concretamente la propuesta? Con la convicción de que los límites de los Estados-nación no deben ni pueden contener las luchas de las huelguistas, la apuesta es por una nueva internacional, por un internacionalismo feminista capaz de llevar adelante las luchas de la clase obrera toda, en toda su complejidad. Aunando las demandas ecologistas, antiimperialistas, antirraciales, anticolonialistas, socialistas, pacifistas, feministas y del colectivo LGBTIQ+, el manifiesto se embarca en un ambicioso llamado a combatir y derrotar todas las formas de dominación a la vez. Afirmando una y otra vez la necesidad de la construcción de una forma de organización social completamente nueva y diferente, las teóricas reconocen que no son ellas las que puedan dictar los lineamientos específicos que deberá adoptar esta nueva etapa, porque ella no podrá surgir sino como consecuencia de las luchas colectivas dadas “desde abajo”. Queda claro que este texto no se presenta como un nuevo *El Estado y la Revolución*. No obstante, enfrentándose a miradas progresistas que buscan defender la democracia representativa como garante de las libertades individuales, sí recupera la vieja idea marxista-leninista de que el capitalismo es incompatible con la verdadera democracia, y que una democracia completa y *verdadera* sólo podrá alcanzarse en un momento postcapitalista (Lenin, 1975).

El manifiesto que aquí presentamos nos sorprende con categorías y discursos que han sido revisados una infinidad de veces por las ciencias

sociales, pero que, sin embargo, habían sido descartados por distintas lecturas o consultados en los límites de su temporalidad. Retomar esos conceptos y ese lenguaje, para situarlos en la teoría y la praxis política del siglo XXI, así como emparentarlos con las demandas feministas, implica un movimiento por lo menos interesante. Es que este libro se encamina en la difícil tarea de pensar qué feminismo queremos construir. Disputar este sentido para pensar feminismos realmente emancipadores de manera que las luchas se lleven adelante desde la interseccionalidad es una intervención necesaria cuando amenazan discursos llanos y globalizados y se promueven identidades supuestamente liberadoras que, sin embargo, son compatibles con modos de subjetivación que produce el capitalismo en su fase neoliberal.

En un momento en el que los movimientos de mujeres y de disidencias sexuales demuestran una potencia admirable alrededor del planeta, a la vez que la hegemonía neoliberal es disputada desde distintos polos y sectores, una intervención de las características de este escrito invita a preguntarnos nuevamente si vivimos en el mejor de los mundos posibles, si sólo podemos aspirar a la conquista de derechos en un marco de igualdad y libertad formales, o si, por el contrario, aún podemos imaginar algún tipo de transformación desde la raíz. Una transformación que haga de nuestro tiempo algo más justo y de nuestras vidas algo menos precario.

Referencias bibliográficas

- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Feminismo para el 99%. Un manifiesto* (R. Prati, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Rara Avis.
- Fraser, Nancy (2013, 14 de octubre). How feminism became capitalism's handmaiden, and how to reclaim it. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>
- Gramsci, Antonio (1978). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno* (J. Aricó, Trad.). Ciudad de México, México: Juan Pablos.
- Lenin, Vladimir I. (1975). *El Estado y la revolución* (J. Muñoz, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Marx, Karl. (1975). *El Capital. Libro primero*. (P. Scaron, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Rubin, Gayle (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política del sexo”. En Lamas, M. (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (S. Mastrangelo, Trad., pp. 35-96). Ciudad de México, México: Programa Universitario de Estudios de Género.

Mirna Lucaccini
Universidad de Buenos Aires, Argentina
mirna.luca25@gmail.com

Luca Zaidan
Universidad de Buenos Aires, Argentina
zaidan.luca@gmail.com

Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Hekht. 340 páginas.

Defenderse: Una filosofía de la violencia de Elsa Dorlin es el último libro de la colección *Acá y ahora* de la editorial Hekht. Cada título se propone presentar textos que nos interpelen en tiempo presente y que permitan abrir los horizontes de las maneras de pensar los procesos de subjetivación y los modos de resistencia.

En esta ocasión, Hekht ofrece un fabuloso ensayo sobre la violencia con traducción y prefacio de Margarita Martínez y corrección de Sandra Aguilar. Es menester hacer un comentario sobre el trabajo de edición del texto realizado por Aguilar ya que hace una intervención política sobre el mismo para exponer tanto el sexismo de algunos usos del lenguaje, como la posibilidad de su transgresión.

En este libro, Elsa Dorlin —profesora de filosofía política de París 8 actualmente dedicada al campo de los estudios decoloniales y de género— se propone realizar un trabajo genealógico sobre la autodefensa estructurado en ocho capítulos precedidos por un prólogo.

El prólogo se titula “Lo que puede un cuerpo”, allí la autora despliega su principal tesis y brinda el marco teórico y metodológico por medio del cual desarrolla la investigación. En esta presentación, Dorlin cita el suplicio de Millet de Girardièrre (1802) y el linchamiento de Rodney King (1991) como dos ejemplos paradigmáticos que constituyen lo que denomina *gobierno defensivo* y que es distinto tanto del antiguo poder soberano como del biopoder foucaultiano (pp. 21-22). Esta forma de gobernar los cuerpos se enfoca en el nivel muscular y kinésico, produciendo una economía imperial de la violencia que determina una escala, diestramente graduada, entre cuerpos que son defendidos y a los que se considera legítimo que se defiendan, otorgándoles un derecho de autojusticia y permiso para matar (pp. 29 - 30). Por otro lado, hay cuerpos dejados sin defensa, violentables, a los que no solo se intenta disminuir, obstaculizar y deslegitimar el despliegue de su capacidad defensiva (p. 21); sino que cuanto más se defiendan, más se dañan y más indefendibles se tornan (pp. 22 y 30). Estos últimos, si, por una parte, tienen de manera negativa los rasgos del sujeto moderno (especialmente en lo que refiere a su capacidad de actuar); por la otra, la única manera en la que pueden sobrevivir en y a través de la violencia es creando tácticas defensivas que la autora llama *autodefensa propiamente dicha*, como opuesto al concepto jurídico de *legítima*

defensa, otorgado solamente a los cuerpos defendidos (p. 29). Este dispositivo defensivo de doble filo permite cuestionar la tesis del monopolio del uso legítimo de la fuerza por parte del estado, habilitando el pensamiento de la violencia física como necesidad vital y praxis de resistencia (p. 30).

Son estas prácticas subalternas de autodefensa las que la autora se aventura a historizar. Pero no lo hará de cualquier modo, sino que plantea benjaminianamente realizar una historia constelar de la autodefensa cuyo archivo está constituido por la memoria de las luchas inscripta en los cuerpos de lxs dominadx, incluidos sus propios cuerpos y experiencias (p. 31). Así, la filósofa brinda una aproximación feminista desde la cual lo personal se torna político, corriendo el foco de lxs sujetxs políticxs constituidxs hacia la politización de las subjetividades (p. 32).

El primer capítulo, “La fábrica de los cuerpos desarmados”, comienza con una breve historia de la portación de armas (p. 33) en Europa desde la Edad Media hasta la Modernidad. Allí reconstruye cómo la codificación jurídica del tipo de armas y de quiénes podían portarlas determinó tanto una redefinición del espacio público, como la producción de grupos sociales diferenciados entre quienes tenían tal privilegio de portación y quienes no. Estos últimos, si toman las armas, serán considerados criminales. Igualmente, esta codificación enseñó paulatinamente a los individuos a acudir a la institución jurídica para evitar la violencia, transformando lentamente las confrontaciones en relaciones intersubjetivas civilizadas burguesas (p. 36). Sin embargo, Dorlin señala que lo que la razón jurídica nunca podrá delimitar es la noción de uso: cualquier objeto puede devenir imperceptiblemente en arma, hasta el propio cuerpo (p. 33). El capítulo prosigue esta historia en las colonias francesas donde se lleva a cabo el desarme de las clases esclavas e indígenas y la consecuente prohibición de portación de armas, reforzada por un disciplinamiento de los cuerpos para mantenerlos sin defensa (p. 41). No obstante, a pesar de estos esfuerzos represivos de la violencia colonial, lxs esclavxs componen *culturas marciales* y musicales diaspóricas que forman prácticas de autodefensa sin armas en las manos (p. 46). Danzas como la *capoeira* constituyen un astuto entrenamiento corporal en una escena figurada y desplazada de enfrentamiento (pp. 50-53). Finalmente, Dorlin da cuenta de cómo el desarme de lxs indígenas y esclavxs es siempre, paradójicamente, paralelo a su enrolamiento en los ejércitos imperiales bajo la retórica racista de que los hombres negros están hechos para obedecer (p. 55).

El capítulo siguiente, “Defensa de unx mismx, defensa de la nación”, continúa la reflexión en torno a la constitución de los ejércitos nacionales y la problemática cuestión de armar al pueblo. En este sentido, si en un principio el derecho del estado a defenderse obtenía su legitimidad a partir del derecho

del individuo a autopreservarse; a través de los siglos XVII y XVIII se produce una paulatina inversión de tal relación, con el objeto de limitar el uso privado de la violencia que podría ser usado peligrosamente para movimientos de rebelión y revolución (p. 62). De esta manera, se pasa a sustituir la autodefensa individual por la autodefensa de la patria y la participación en su ejército funcionaría como un acto que, por un lado, constituye performativamente al pueblo y; por el otro, convierte al individuo en ciudadano pleno (p. 65). Dorlin también repone los debates que se dieron en el interior del socialismo y del anarquismo sobre si el ejército nacional solo era funcional para la defensa del capital. Asimismo, explicita que la participación en tal ejército —y la educación marcial que implicaba— excluía tanto a las mujeres como a lxs esclavxs emancipadxs, generando así una división sexual y racial del trabajo marcial que fue paradigmáticamente cuestionada por las mujeres durante la Revolución Francesa. Por último, en este capítulo Dorlin historiza el *ju-jitsu* de las sufragistas inglesas antinacionalistas, concebido como un aprendizaje de autodefensa feminista que efectuaba una forma de concienciación política en tanto permitía instaurar otra relación con el mundo y con el propio cuerpo (p. 81).

El tercer capítulo, “Testamentos de la autodefensa”, Dorlin nos conduce a la insurrección del gueto de Varsovia donde la autodefensa se define como una *tanatoética* que enfrenta la biopolítica nazi. Al declarar la guerra a los nazis desde el gueto, lxs resistentes sabían de antemano que no salvarían sus vidas; pero encontraban en la muerte un medio para restaurar el valor de su vida, a través de la elección del modo de morir (pp. 94-95). Además, esperaban que ese combate desesperado funcionara como acto ejemplar para otrxs, tanto para el mundo en su indiferencia, como para hacer que un *nosotrxs* sobreviviera al horror (pp. 96-97).

El capítulo continúa con un breve desarrollo de la historia política de los movimientos de autodefensa judíos y su vínculo con la lucha contra los *pogroms* en Rusia a fines del siglo XIX (p. 97). Nos lleva a través de la organización y la progresiva desorganización de los grupos de autodefensa judíos y cómo se produce en su interior una grieta asentada en dos modos muy diferentes de concebir la autodefensa y el lugar donde debía ser llevada a cabo (resistir en Rusia o en Palestina). También se produce una fractura interna dentro de los partidos sionistas mismos. Dorlin da cuenta del triunfo de la concepción autoritaria y nacionalista de la autodefensa de Zeev Vladimir Jabotinsky y cómo se convirtió en la doctrina nacional del entonces naciente estado de Israel (p. 102). Esta manera de pensar la autodefensa plantará las bases de la filosofía del combate cercano israelí o *krav maga*. La autora realiza una genealogía de este arte marcial ecléctico y lo considera como la materialización

de una nueva transformación gubernamental que soluciona la crisis del estado securitario y convierte la autodefensa en una forma de legitimar un derecho a la colonización y a la violencia (pp. 110-111).

En el cuarto capítulo, “El Estado o el no-monopolio de la legítima defensa”, Dorlin se encarga, en primer lugar, de tematizar las filosofías de la *defensa de sí* en el contractualismo de Hobbes y Locke. La filósofa afirma que la concepción lockeana del derecho natural a la autopreservación se materializa en la cultura jurídica anglosajona a través de la legislación referida al derecho de autodefensa armada. Esta legislación expone cómo tal derecho es concebido como inalienable y, en tanto tal, no se delega al soberano, sino que se comparte con él. De tal suerte, el estado podrá contratransferir a la ciudadanía el derecho a ejercer la violencia de distintas maneras (p. 124). En especial, muestra cómo el derecho de portación de armas fue constitutivo de la sociedad estadounidense y su modelo de ciudadanía (p. 130). Este derecho fue la condición de posibilidad de la conformación de movimientos de *self-help justice* [justicia de autoayuda], grupos de *vigilantes* o justicieros paralegales defensores de la sociedad blanca contra los enemigos “naturales” de la familia y de la propiedad privada (p. 139). Según Dorlin, el vigilantismo no representa un momento previo de violencia preestatal instauradora del estado, sino que es un movimiento que se opone a un sistema jurídico en vías de constitución para terminar por institucionalizarse en su lugar, generando la inédita fundación del estado racial (pp. 137-138).

Este capítulo termina con la explicación sobre cómo la cultura vigilantista cambia la noción clásica de la justicia ciega por una justicia enmascarada, cuya visión es omnipotente y puede llegar a desenmascarar y cazar a lxs criminales, a lxs no inocentes, es decir a quienes no son blancos (pp. 139-140). Así, el siguiente capítulo, “Justicia Blanca”, desarrolla el modo cómo se legitima esta concepción de justicia y su procesamiento expeditivo por medio de prácticas de linchamiento. La tesis de la autora es, por un lado, que los linchamientos de personas negras ocurridos en EE. UU. en los siglos XIX y XX, no fueron actos irracionales llevados a cabo por una muchedumbre blanca enfurecida; sino producto de la cultura vigilante con complicidad de la institución judicial que desprotegió y entregó a quienes, estando detenidxs, serían liberadxs y linchadxs (p. 142). La mayor parte de los linchamientos se justificaron por la construcción del mito del violador negro y el tópico de la defensa de las mujeres blancas. Ese último motivo discursivo comenzará a ser criticado por movimientos antilinchamientos de mujeres negras y movimientos feministas de mujeres blancas. Sin embargo, la crítica realizada por las mujeres burguesas blancas al código caballeresco —que justificaba los linchamientos en su

nombre— no entrañaba una crítica al sistema racial; sino que implicó el desarrollo de una nueva subjetivación política femenina. Se generó un sujeto feminista racializado, que será definido por Dorlin como el sujeto *impuro* de la ideología de la supremacía blanca (p. 153) y encontrará su continuidad en las “soldadas torturadoras” estadounidenses (p. 157).

El sexto capítulo, “*Self-defense: power to the people!*” [¡Autodefensa: poder para el pueblo!] expone cómo el movimiento antilinchamientos crece y adquiere resonancia internacional a partir del “*Kissing Case*” [caso del beso] de 1958 (p. 161). La autora indaga especialmente en la discusión en el interior de los movimientos negros respecto de la utilización de estrategias no violentas o de autodefensa armada, así como de la semiología de los cuerpos en rebelión que surge de cada una de ellas (p. 171). Adicionalmente, revisa el surgimiento y declive del movimiento *Black Panthers* y su concepción de la autodefensa como revolución política. El capítulo finaliza con una explicación sobre el devenir machista del *Black power*, diferente del análisis clásico que articula género, raza y clase. Esta forma alternativa consiste en redefinir al género desde el concepto de “signo ideológico” (Voloshinov, 1976) para comprender cómo las normas de clase dominante se constituyen como significantes universales y funcionan como un efectivísimo dispositivo de dominación, produciendo formas de vulnerabilidad ideológica en el interior mismo de las luchas sociales (pp. 181-182). De esta manera, Dorlin termina planteando la interesante tarea prestar atención prioritaria a la lucha semiótica de clases (p. 182).

El séptimo capítulo, “Autodefensa y seguridad”, está dedicado a las patrullas de autodefensa de las minorías sexuales surgidas en la década de los setenta en Estados Unidos. Da cuenta de cómo estos grupos, al basarse en una lógica securitaria, generaron una nueva norma de masculinidad gay blanca y fueron funcionales a un proceso de gentrificación que terminó excluyendo, por ejemplo, a lxs *queer* de color. En el mismo sentido, crítica las estrategias separatistas y los espacios seguros por crear divisiones en el interior de la comunidad y neutralizar la rabia autoprotectora (p. 195). Todo ello conduce, advierte la autora, a transformar la militancia en una *biomilitancia* (p. 197). El capítulo concluye con un examen del videojuego *Hey baby!* (2008), donde muestra cómo la rabia que podría dar lugar a una política no securitaria, puede ser también instrumentalizada por el capitalismo neoliberal.

En el último capítulo, “Replicadorxs”, Dorlin ofrece un análisis semiológico de las campañas de prevención y sensibilización sobre violencia doméstica. La filósofa sostiene que tales campañas no logran lo que se proponen, por el contrario: son un tributo a los agresores, erotizan el sufrimiento exhibiendo la potencia del agresor y la impotencia radical de sus víctimas (pp. 211-

212). A continuación, revisa la novela *Dirty Weekend* [Fin de semana turbio] de Helen Zahavi (1991), para mostrar cómo en esa fábula de autodefensa feminista se configura una fenomenología de la presa (p. 213). A partir de tal fenomenología, Dorlin propone una genealogía alternativa de la ética del cuidado y la epistemología del cuidado del otro, revelando su lado sombrío: una ética de la impotencia y del *dirty care* [cuidado turbio] (pp. 227-230).

El libro finaliza con el caso del asesinato de Trayvon Martin en 2012, quizás con el objeto de marcar los límites y el contrapunto de esta concepción de autodefensa feminista y de la conversión de todas nuestras vidas en vidas a la defensiva (p. 235).

Para concluir, *Defenderse* hace lo que promete. Tiene el ritmo marcado por Michel Foucault en *¿Qué es la crítica?* (2018): da cuenta del gobierno defensivo, pero al mismo tiempo, nos expone la fisura de los modos de la resistencia a ese arte de gobernar; de la misma manera, rinde honores a Walter Benjamin. En cada página barre la historia a contrapelo y nos muestra cómo cada momento histórico se vuelve una cita a la orden del día.

Referencias bibliográficas

- Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Hekht.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica?* (H. Pons, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Voloshinov, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (R. M. Rússovich, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Zahavi, Helen (1991). *Dirty Weekend* [Fin de semana turbio]. Londres, Reino Unido: Macmillan.

Valentina Yona
Universidad de Buenos Aires, Argentina
valenyona@gmail.com

Castillo, Alejandra (2019). *Crónicas feministas en tiempos neoliberales*. Santiago de Chile, Chile: Palinodia. 180 páginas.

“Una crónica tiene que ver con el tiempo. Con el tiempo que pasa y con el tiempo que queda anotado en brevísimos escritos” (2019, p. 11); con estas palabras Alejandra Castillo abre el prólogo de *Crónicas feministas en tiempos neoliberales* y nos ubica inmediatamente en su materia central: el tiempo y, para ser más precisa, nuestro tiempo. El tiempo de la escritura y el tiempo de la política. Es el tiempo encapsulado en breves líneas que se aglomeran ágil y astutamente para exponer, provocar, polemizar e incitar al debate. Responder a las interpelaciones que estos breves textos difuminan es tarea de la audiencia.

“¿Cómo intervenir críticamente en el contexto agudo de privatización de los medios de comunicación? ¿Cómo intervenir el tiempo presente cuando éste se narra desde las imágenes, desde las redes sociales?” (p. 12). Estas son las preguntas que movilizaron estas breves crónicas escritas entre inicios de 2014 y fines de 2018. Crónicas que fueron publicadas por entregas en el blog de *Antígona feminista* y en *El desconcierto* y que ahora se nos ofrecen en formato libro. Para esta ocasión, los textos fueron editados y organizados para una lectura diferente. En el libro, ellos no se ordenan secuencialmente, como lo quisiera la crónica convencional que se alinea con Cronos, sino que se agrupan por ejes de afinidad (seis en total), siempre desde una postura feminista. Es decir, sin dejar de exhibir los pactos patriarcales con los que se trama la política neoliberal, esta reagrupación trastoca el tiempo de la crónica, que es también el tiempo de la escritura. Esta versión nos ofrece un texto complejo en el que convergen la gubernamentalidad paterna, la democracia neoliberal, las ruinas de la universidad; al tiempo que expone la potencia de las estéticas corporales, la política de la literatura; sin dejar de manifestar sus posiciones frente a algunos feminismos. Veintinueve crónicas en total, más un prólogo de la misma autora.

La escritura. Los textos guardan de crónica lo que dicen de actualidad, del presente; pero que al intentar responder al ritmo de los tiempos, esto es, dispersarse por el espacio virtual, requieren precisar su forma: exigen dosis de brevedad y de concisión para enfrentar el vértigo de la interfaz. De ahí la redefinición de la crónica y del formato blog que las aloja inicialmente. De ahí también las intervenciones que Castillo realizara en diarios alternativos (como *El desconcierto*), pues no se trata de abandonarse a la supuesta anarquía del algoritmo, que aleatoriamente lo expande todo, lo expolia todo, lo

ordena todo. La opción por un blog o un diario tiene su apuesta, porque lo que importa no es la exhibición, la autopromoción, ni la hipervisibilidad. Tampoco el escribir por escribir. Sabemos bien que por muy impersonal que parezca, por muy disponible que se ofrezca, incluso horizontal o democrática; la web rearticula y segmenta las relaciones de fuerzas, que en el orden del día son privadas y trabajan para los grandes conglomerados que son los que dictaminan el orden de la política hegemónica. La interfaz no es neutra. Nos obliga, por tanto, a actuar en concordancia, a ser partisanos; pero no a la vieja usanza cuando se enfrentaban dos bandos, sino en el sentido de tener una postura clara, vehemente y crítica. Todo ello en un espacio donde hay poco margen de maniobra y donde la instantaneidad de la imagen es lo que cuenta.

El tiempo. La crónica, acosada por la aceleración del ritmo virtual, debe ser corta para su pronta deglución. Extensión, velocidad, concisión, sí, esas son las exigencias de la interfaz. No hay lugar para los detalles ni para la sucesión de hechos. Pero a Castillo tampoco el interesan los detalles ni los hechos, sino que va al grano, lanza los dardos (Véanse las cuatro crónicas reunidas en “Ruinas de la universidad”). Escucha el tiempo. Asiste el tiempo. Por eso, escribe oportunamente sobre el acoso sexual en la universidad, se posiciona públicamente a favor del aborto en medio de los debates parlamentarios o sobre el acuerdo de Unión Civil, para mencionar solo algunas situaciones que tocan estas crónicas.

Hoy, cuando la precarización viste los ropajes de la autogestión, todo entra en la lógica del cálculo, hasta los movimientos vitales más cotidianos: “la cocina es una pesadilla cuando trabajas en casa. La loza se acumula. Los trastos. Es lo que hacemos, ‘autogestionar’ la vida desde que la precarización se volvió irremediable. Comer parece una pérdida de tiempo, pero es lo básico para seguir operando” (Prado Bassi, 2018). Reparaba bien Eugenia Prado Bassi (2018) en texto publicado en *El desconcierto*, titulado “Noticias falsas: El tiempo nos parece simultáneo y la cabeza un hervidero”. Ahí donde la precarización es tal, se calcula hasta el comer. Esto es inexorable y es involuntario, porque tiempo es lo que falta. Siempre falta. Se dilata y peligra la concentración, la productividad. Por eso nos habituamos a tener el computador encendido hasta altas horas de la noche, a responder correos a cualquier hora, a ver el *whatsapp* de tanto en tanto. Ese es el tiempo del neoliberalismo. Es el tiempo del agotamiento, de la ocupación perpetua. Lo sabemos, lo habitamos. Es el tiempo en el que la frontera entre la voluntad y autoexplotación se difumina. 24/7 disponible. Es ahí donde la pregunta de Castillo por cómo intervenir críticamente el presente cobra intensidad y urgencia. Intensidad en la medida en que lo que está en juego es la disputa por la producción de relatos. Urgencia

porque de manera inédita nos enfrentamos a la producción y circulación de noticias falsas como modo de gobierno.

La política. ¿Qué política? La política de la escritura, de la crónica. Aquella que interviene espacios. Que opta por la grafía, allí donde se espera mera imagen. Aquella que incita a la polémica, sin concesiones. Que exhibe las tramas patriarcales, sus desdoblamientos y mascaradas. La que toma posición.

La Política. ¿Cuál política? La que se pliega al ritmo de los tiempos, la institucional, la corporativa. La que habla la lengua neoliberal. La que sabe de crecimiento, ganancia, negocios e inversión. La que promueve la igualdad de oportunidades, la equidad de género, donde género es sinónimo de *mujeres*, o del empoderamiento femenino que engarza con créditos. Porque la igualdad a secas la pone en jaque. La igualdad, es “entendida como justicia redistributiva, transformación del orden androcéntrico y posibilidad cierta de participación e injerencia en lo político social”, como bien lo indica la autora en “La literatura de la política feminista” (p. 124). La igualdad así entendida implica repensar el espacio de lo en-común y alojar en el centro la capacidad de acción de los sujetos. La igualdad de oportunidades, tal como la promueve la democracia corporativista, la disecciona, individualiza.

Esa política en a que el orden de la justicia es invertido: “Es injusto que los pobres paguen la educación de los ricos”, consignaba un eslogan de la última campaña presidencial de Sebastián Piñera, que buscaba convencer a sus votantes de que la gratuidad no podría entrar en su agenda. Y no solo no entraba, sino que no era deseable, por lo que habría que cancelarla. Pero la justicia, nos recuerda la autora, implica responsabilidad política y garantías institucionales.

Pero no, ni la justicia, ni la igualdad son los principios de esta política. Tampoco la democracia, que hace ya un buen tiempo se ha puesta al servicio del mercado y del interés privado, la democracia neoliberal reducida a una mera cifra —que es en lo que ha devenido el voto— y a merced de los inversionistas. La democracia neoliberal, así entendida, es uno de los nudos que Castillo viene trabajando hace un buen tiempo y al que dedica un espacio en *Disensos feministas* (2016).

El feminismo. Esa es la política que privilegia y que convoca a Castillo desde su primer libro, *República masculina y la promesa igualitaria* (2005). Pero entre sus diversas modulaciones me interesa insistir en dos gestos claves a los que la autora apela o en los que repara insistentemente. El primero lo toma del feminismo de Julieta Kirkwood. Porque ahí se erige otra forma de entender la política:

Kirkwood plantea un feminismo no tan interesado en el movimiento y no siempre descrito desde la palabra, un feminismo disidente cuyo mecanismo no será otro que el de la letra. Un feminismo del retraso de la letra. Un feminismo afirmado en el gesto moroso de leer y sobre-escribir la historia desde esquinas inesperadas (p. 160).

Este nuevo filón de la política nos permite salir de la encrucijada que nos impele a optar entre dos caminos hoy: la calle o las redes sociales. Quizá ambas, pero no las únicas. La relectura y la sobreescritura desde esquinas inesperadas es otra apertura. Otra política. No son excluyentes. Importa quién la invoca, en qué momento y para qué fines. De hecho, esta otra política se revela clave para pensar una educación feminista en la medida en la que busca leer y narrar de otra manera.

¿Qué implica leer de otra manera? Exhibir los dispositivos patriarcales, capitalistas y esencialistas que se alojan en las escrituras heredadas, esto es, en el archivo. ¿Qué implica narrar de otro modo? Aquí comparece el tiempo otra vez, pues narrar de otra manera es vérselas con la noción de historia que legamos y esta, lo sabemos bien, es una historia manida, que ha instaurado una versión hegemónica a favor del orden patriarcal, que “de tanto ser contada va constituyendo cuerpos propios e impropios” (p. 38). ¿Cómo narrar de otro modo entonces? En “De la revuelta feminista, la historia y Julieta Kirkwood”, texto que Castillo escribió para *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*, editado por Faride Zerán en 2018, su respuesta es radical. Si la historia es un “orden de visibilidad y de dominio” (p. 38), entonces reescribirla es una “operación feminista” como la inaugurada por Kirkwood en “Mujeres e historia”, intervención recogida en *Feminarios*. Ello implica “volver explícito el orden masculino que organiza el relato histórico” (p. 38); en otras palabras, dejar de lado las técnicas de la incorporación de las mujeres en los términos establecidos por el orden dominante, el rescate de mujeres excepcionales y “el vértigo de la primera vez” (p. 38). Una escritura feminista de la historia no es necesariamente aquella que pide la vuelta al *original*, sino la que intersecta la cita y mira oblicuamente.

El segundo gesto de Castillo es el de reconocer las genealogías y las filiaciones del feminismo. Es lo que ella hace al trabajar con Martina Barros, Amanda Labarca, Elena Caffarena, Simone de Beauvoir, entre otras. Estas genealogías y filiaciones también son sometidas a relecturas que exhiben sus potencias y sus disensos. Disentir no es sinónimo de invalidar. Es mostrar los límites de todo pensamiento y postura, incluso de la propia, incluso la de algunos feminismos, como por ejemplo el feminismo de Silvia Federici o el de Nancy Fraser que la autora critica, y ello no significa cancelarlo, nada

más lejano. En “Malentendido Federici”, crónica recogida en el eje *Posiciones* del libro que reseñamos, Castillo declara: “Estoy firmemente convencida que hacer frente al neoliberalismo implica, primero, asumir el feminismo como una política de lo múltiple que no puede dejar ningún lugar sin ser revolucionado. No existe el verdadero feminismo, este se prueba una y otra vez en luchas y resistencias situadas” (p. 164).

Si el neoliberalismo se aprovecha del consenso, entonces disentir, polemizar, debatir, son formas de esta política. De eso se trata la política con la que este libro busca intervenir la escena neoliberal.

Referencias bibliografía

- Castillo, Alejandra (2005). *República masculina y la promesa igualitaria*. Santiago de Chile, Chile: Palinodia.
- Castillo, Alejandra (2016). *Disensos feministas*. Santiago de Chile, Chile: Palinodia.
- Castillo, Alejandra (2018). De la revuelta feminista, la historia y Julieta Kirkwood. En F. Zerán (Ed.), *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado* (pp. 35-48). Santiago, Chile: Lom.
- Prado Bassi, Eugenia (2018, 20 de agosto). Noticias falsas: El tiempo nos parece simultáneo y la cabeza un hervidero. *El desconcierto*. Recuperado de: <https://www.eldesconcierto.cl/2019/08/20/noticias-falsas-el-tiempo-nos-parece-simultaneo-y-la-cabeza-un-hervidero/>.

Mate, Manuel-Reyes (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, MD: Trotta. 176 páginas.

La pregunta sobre qué significa pensar el pasado o qué hacer con el pasado de sufrimiento e injusticia, nos interpela en tiempos de víctimas, memoria y transiciones. En *El tiempo, tribunal de la historia* (2018), Manuel-Reyes Mate propone que el tiempo tiene la clave para construir un nuevo pensamiento que se haga cargo del sufrimiento y lo ponga en el orden del día. En efecto, desde hace unos años Mate interpeló a la tradición filosófica que, a su juicio, se había vuelto incapaz de responder por la catástrofe a la que condujo la razón ilustrada, catástrofe cuyo símbolo es Auschwitz. Desde *La razón de los vencidos* (1991) y *Memoria de occidente* (1997), Mate puso la memoria en el centro de la discusión a la hora de pensar sobre las víctimas de pasados violentos, sobre sus demandas de justicia y sus exigencias de no olvidar; él apuesta por una razón anamnética, capaz de dar cuenta de las catástrofes de la historia, de ver la injusticia en el centro del progreso y el margen de la Historia. En *El tiempo tribunal de la historia*, vuelve a la carga con una inquietante reflexión sobre la historia, el progreso, el sufrimiento humano, la justicia y la memoria del pasado. “El tiempo es el tribunal de la historia porque la valoración de lo que en ella ocurra depende del tipo de tiempo sobre el que se asienta” (Mate, 2018, p. 17). ¿Pero cómo es esto posible? Recuperando el tiempo mesiánico para una relectura del sufrimiento como acontecimiento histórico, desligado del destino y de toda condición natural.

En efecto, dice el adagio popular que no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista y, decimos que hay pueblos que llevan cien años de soledad y otros que viven en la tierra del olvido. Mate comienza señalando la coincidencia de esa sabiduría popular con las grandes teorías de la historia que naturalizan el sufrimiento y las injusticias cometidas a los vencidos. La naturalización del sufrimiento constituye el soporte de formas de pensar que el autor critica, en cuanto esas formas de pensar contribuyen a que se repita la barbarie. En contraste con la idea de un tiempo gnóstico que conduce a naturalizar el sufrimiento, Mate plantea recuperar el tiempo apocalíptico que presupone un emplazamiento, un aquí y ahora.

Digamos que el punto de partida de Mate es la idea más general de que cada época tiene su tiempo, cada sociedad tiene un tiempo, un *tempo* que define el ritmo, que marca el paso y estructura la vivencia en una sociedad. Hubo una sociedad en la que ese ritmo estuvo determinado por un tiempo apocalíptico que emplazaba el futuro y la esperanza, pero ese tiempo fue

reemplazado por otro gnóstico que abandonó el emplazamiento y fijó la eternidad, la infinitud, la duración como perspectiva de la historia. Ese tiempo que ha devenido en instantáneo es nuestro tiempo, un tiempo en el que no hay duración, no se hace la experiencia porque nada dura, todo lo que dura, lo que tarda, es pérdida de tiempo. El tiempo gnóstico sirve de fundamento a una concepción dominante de la historia en la que se sustancia la idea de progreso, idea según la cual, las precariedades de hoy, el sufrimiento que padecemos o incluso la pobreza, serán resueltos con los próximos avances técnicos, ya que tendremos una cura para los males del presente. El problema, dice Mate, es que Auschwitz hizo pedazos esa perspectiva de la historia, con Auschwitz se impuso la necesidad de un pensamiento nuevo: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno, 1992, p. 365).

No parece que la filosofía se haya tomado en serio este imperativo, puesto que tomarlo en serio implica un *giro* epistémico, ético y político que la tradición no está dispuesta a dar. Tomarlo en serio implica un nuevo pensamiento que asuma que con el fascismo fracasó una manera de entender la historia para la cual el sufrimiento del otro está justificado como precio del progreso, el progreso cuesta y en ocasiones implica pisotear florecillas en el camino. No se trata meramente de no repetir, sino de un imperativo fundado en la experiencia cuya consecuencia lógica es la exigencia de un pensamiento nuevo, un pensamiento que asume que el acontecimiento es el que da que pensar, y no la razón autónoma la que define lo que merece ser pensado. El nuevo imperativo exige un pensamiento nuevo, exige pensar el pasado desde el punto de vista de las víctimas, pero esto no ha ocurrido. Es un hecho que Hitler perdió la guerra y que la opinión general es crítica del fascismo, pero eso no ha llevado a interpretar el pasado desde la mirada de las víctimas

Podemos defender su inocencia, podemos castigar la injusticia que se les causó, pero lo que no queremos es ver el mundo con sus ojos porque eso llevaría consigo renunciar a una cómoda mirada sobre el valor del sufrimiento y sobre el sentido de la violencia que viene de muy atrás. (Mate, 2018, p. 12).

Suele pasar que los testimonios de los sobrevivientes exigen que no se repita, que lo ocurrido no vuelva a pasar. Pocas veces piden una reforma social o una revolución, y por el contrario piden memoria, es decir, que no se olvide o se naturalice la barbarie. Tiempo y sufrimiento son las dos variables centrales en el argumento de Mate: cómo se relacionan y que consecuencias se derivan de esa relación a la hora de interpretar el pasado, constituye el hilo conductor del

libro. La tesis básica es que el tiempo es la clave para la construcción de un nuevo pensamiento después de Auschwitz. El testimonio de los sobrevivientes reclama que pensemos de otra manera, asumiendo el punto de vista de las víctimas, esto es lo que está en juego en el problema que se plantea Mate cuando pregunta por el lugar del sufrimiento en la construcción de la historia. En una sociedad secularizada, en un mundo sin Dios, ¿cuál es el lugar del mal? Después de Auschwitz, ¿cómo respondemos al sufrimiento? Se requiere un nuevo pensamiento capaz de ver el mundo desde *sub specie redemptionis*.

Mate entiende que el tiempo que nos rige es la clave para entender la sociedad en que vivimos. Lo hace invirtiendo la premisa hegeliana, según la cual, la tarea de la filosofía es elevar su tiempo a conceptos. Adelantar esa tarea supone que podríamos meter las imperfecciones de la vida o su significado en conceptos, seguramente haciendo abstracción de la realidad y su miseria. Para Mate, pensar el tiempo no consiste en hacer que la realidad se ajuste al rigor del concepto o en ocuparse de asuntos de la actualidad como la corrupción y el cambio climático, de lo que se trata es de pensar el ritmo que impulsa la vida que llevamos, el tiempo vital. En otras palabras, pensar el tiempo no consiste en meter la realidad en el concepto, sino en explicar los problemas que tenemos a partir del modelo de tiempo que nos gobierna, se trata del tiempo elevado a categoría para evaluar los alcances de la historia.

La historia está en función del tiempo y no el tiempo en función de la historia. Ante esa matriz de análisis se han configurado dos filosofías de la historia: la primera, pensada desde una concepción apocalíptica del tiempo, y la segunda, desde una concepción gnóstica que terminó siendo dominante y el marco de referencia para interpretar el sentido de la vida hasta hoy. El apocalipsis tiene que ver con la revelación al ser humano de algo que trasciende la apariencia, es decir, con el develamiento de una realidad en el tiempo y en el espacio. Pero ese tiempo no tuvo lugar en la historia, su idea de que la felicidad es innegociable y de que los recursos del mundo son finitos no se incorporaron a una experiencia histórica, sino que fue sustituido por “una concepción gnóstica del tiempo que ha sido la auténtica protagonista de la historia” (Mate, 2018, p. 45). Sus huellas se encuentran en la ideología del progreso, en la filosofía del idealismo o en la filosofía de la esperanza de Ernest Bloch. Se extiende a la política y a la ideología del progreso, “El gnosticismo está presente en todas esas construcciones de la historia que supeditan el sentido del presente a un futuro ausente o a una idealidad que no existe” (ib., p. 51).

Contrario al apocalíptico, el tiempo gnóstico es infinito, de modo que siempre hay tiempo. De acuerdo con Mate, el relato adánico del fruto prohibido describe el primer acto de transgresión del hombre, su primer acto

de libertad trae como consecuencia el sufrimiento: el sufrimiento aparece en el mundo como resultado de un acto libre que, al mismo tiempo, abre el camino hacia el mesías y, a la salvación. Lo que se ha impuesto es una petrificación de lo primero y un olvido de lo segundo, se ha dejado de lado esa doble condición de sufrimiento y salvación que Mate propone recuperar. Lo mesiánico es contrario al mito y es antiidealista, pretende que “la justicia absoluta o mesiánica tiene que ser aquí y ahora porque lo definitivo ocurre en la historia” (Mate, 2018, p. 39). Realización de la justicia y esperanza es lo que está siempre por venir, esta es la convicción que late

en el relato de las bienaventuranzas de los evangelios (Mateo y Lucas). Ahí se dice que los pobres, los hambrientos, aquellos a los que se les causa injusticia, son bienaventurados. No se dice que lo serán cuando sean saciados, sino que estos pobres serán bienaventurados y serán saciados. (Mate, 2018, p. 39).

De allí se concluye que los desgraciados serán felices cuando desaparezcan sus males. Es decir, el hambriento no es alguien que arrastra un destino sino alguien empobrecido, privado de lo suyo. Bienaventuranza quiere decir aquí que si alguien está mal es porque le han hecho un daño y tiene derecho a aquello que las circunstancias le niegan. Si entiendo bien, lo que Mate quiere mostrar es que el sufrimiento del otro da que pensar, pensar a partir del otro y no del yo autónomo, pensar la justicia partiendo de la injusticia, del padecimiento que espera justicia, y no desde un concepto formal prescriptivo. Visto de ese modo, habría que recuperar la subjetividad del desgraciado y recargarla con la débil fuerza mesiánica de la que habla Benjamin. ¿Pero cómo es esto posible?

La propuesta de Mate es recuperar el tiempo apocalíptico para responder al sufrimiento. Dicho de otra manera, pensar el sufrimiento desde el punto de vista de la redención. Mate no es el único que se remonta a la antigua tradición, al pasaje de Jerusalén a Atenas, del judaísmo al helenismo, para esculcar alguna clave perdida u olvidada; él cree encontrarla en el choque del tiempo mesiánico y gnóstico, camino en el que revisa también intentos como el de Marx, Nietzsche, Lévinas, Benjamin o Arendt; intentos valiosos, pero a los que a su juicio se les escapa alguna parte al asestar el golpe. La particularidad es que Manuel-Reyes Mate está persiguiendo un deber de memoria y una teología política, que en últimas activan sus nervios en ese mesianismo, en esa relación memoria, tiempo, nuevo pensamiento. Él tiene entre manos una valija distinta a la de sus antecesores, enfrenta los restos del pasado pero no para repetir el eterno retorno, recupera a Marx pero sin los fracasos del marxismo. Ahora bien, ¿es esta la ficha que faltaba para que se

abriera camino una perspectiva capaz de responder a la demanda de justicia, al sufrimiento?

Me parece que el tiempo es una clave importante que Mate pone sobre la mesa de modo ingenioso, pero también nos pone en la tarea de fijar la ruta de la brújula y ver hacia dónde apuntamos. ¿Revolución o mesianismo? Si le preguntamos a Mate, probablemente diría que las dos; con ello querría decir que hay que volver a pensar el modo como estamos constituidos en clave de la memoria, que pensar cómo hemos llegado a ser este presente no es comprensible sin el pasado, para hacerlo habría que adoptar una perspectiva de la redención. Aquí me parece que Mate echa mano de la tradición crítica en dos aspectos: primero, en la perspectiva de Adorno respecto de la tarea de la filosofía. Segundo, desde la perspectiva de Benjamin respecto a la relación entre teología y filosofía. Mate hace suya la fórmula adorniana del imperativo: que Auschwitz no se repita. Con ese imperativo, Adorno interpela a la tradición filosófica fijada por Kant,¹ planteando una nueva formulación del imperativo que, a diferencia del kantiano, no resulta de una formulación *a priori* de la razón sino de la experiencia, no lo dicta el conocimiento del bien sino la experiencia del mal: se trata de una formulación negativa que no surge al interior de la razón autónoma sino como respuesta a la experiencia del mal. Con ello, Adorno convoca a un nuevo pensamiento, uno que acoja el carácter cognitivo del sufrimiento, sufrimiento no es el mero dolor físico sino ausencia de sentido, humillación, sometimiento. En efecto, al final de sus reflexiones sobre la vida dañada, Adorno considera que:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la *redención*. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. (Adorno, 1999, p. 250).

Pensar filosóficamente el pasado es volver a pensar. Pensar de nuevo no para hacer abstracción racional de lo ocurrido sino para replantear el concepto a partir de lo acontecido, es decir, recuperar para el pensamiento el carácter cognitivo del sufrimiento.

1 “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1996, p.189).

Ahora bien, Benjamin complementa la salida que señala Mate, él plantea en la primera de las *Tesis sobre el concepto de historia* que el materialismo histórico “puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie” (Mate, 2009, p. 49). Es decir, para plantear una respuesta al sufrimiento, a la injusticia y la falta de sentido, habría que repensar la relación entre razón y religión. Si queremos ganar la partida de la historia y desafiar sin problema a cualquiera tenemos que absorber de la teología aquel potencial de sentido. Es decir, asumir que el sufrimiento es una injusticia y el anhelo de felicidad no se negocia. La segunda idea que va a la base de lo que Mate nos propone, viene formulada en la segunda tesis de Benjamin (2008, ii):

La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia solo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiésemos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregárenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. (Mate, 2009, p. 67).

Quien quiera pensar la realidad sin reducirla a lo fáctico, sin hacer abstracción de la realidad para responder a la demanda de justicia, tendrá que ver como el ángel de la historia, escombros y ruinas donde la tradición filosófica ve progreso. No deberá despachar a la ligera el hecho de que: “A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos” (Mate, 2009, p. 67). Tenemos una cita con el pasado para descifrar el secreto con el que el pasado alumbró el presente, es decir, la potencia de la debilidad. Con esto estamos hablando de política, de una política que no adelgaza la realidad para facilitarse la respuesta, sino que asume el reto que le plantean los acontecimientos porque entiende que en la debilidad hay una potencia, una débil fuerza mesiánica cuya primera formulación vendría de Pablo de Tarso en la Segunda Carta a los Corintios: “porque cuando soy débil, entonces soy poderoso.” Recuperar esa potencia de la debilidad es uno de los desafíos que Mate le propone a la filosofía si quiere plantear algo nuevo, es decir, interrumpir la repetición de lo mismo.

Los débiles y los excluidos son los que reclaman justicia, reclamo que los filósofos con frecuencia dejan de lado y huyen a la morada hegeliana del búho de Minerva. Es decir, reclaman para sí la noble tarea de elevar su tiempo a conceptos, tarea que les inhabilita para pronunciarse sobre los acontecimientos del tiempo presente y dedicarse a la especial labor de metabolizar la realidad al concepto. El maestro Hegel consideraba que la filosofía no ofrece consuelo, ni consiste en rebelarse contra la marcha injusta de la historia, sino en

comprender racionalmente la realidad existente: “La filosofía no es pues un consuelo; es más, ella reconcilia, transfigura la realidad, que parece injusta, en racional, la muestra como tal, fundamentada en la idea misma, con lo que la razón debe ser satisfecha” (Zamora, 1998, p. 237). No es fácil desechar esta tentación de metabolizar la miseria de la realidad en patrones conceptuales normativos, como manda la tradición y las filosofías dominantes al uso. Pero no es menos cierto que, por esa misma razón, se nos abre la invitación a pensar de otra manera, pensar la realidad a partir del acontecimiento, pensar no solo con los ojos (lo que vemos) sino con los oídos, a partir del testimonio del otro.

La frase de Hegel no solo se refiere a la razón y el concepto sino al tiempo. La versión más común, al menos entre nosotros, es que pensar el tiempo equivale a ocuparse de la corrupción, las marchas contra los gobiernos o las elecciones. Temas más apropiados para periodistas, expertos de opinión o publicistas interesados en ofrecer respuestas concretas a las angustias cotidianas. Asuntos que, como dije, los filósofos no consideran de su competencia y sobre los que no tienen nada que decir. Pero *pensar el tiempo* no significa únicamente referirse a la agenda mediática, significa también preguntarse por el modelo de tiempo que subyace a la sociedad y cómo estructura el presente, cuál es el ritmo vital del tiempo que vivimos y de la vida que llevamos.

A contrapelo del espíritu hegeliano, *El tiempo, tribunal de la historia* (2018), pone en el orden del día un viejo tema (el tiempo) y señala un camino para encontrar respuestas a la injusticia: recuperar el tiempo apocalíptico para construir un nuevo pensamiento capaz de ver la realidad desde *specie redemptionis*. Pero, ¿no pasa esa exigencia por el intento de corregir el cristianismo desde el judaísmo?, ¿no hay en juego algo más que un fluido diálogo entre teología y filosofía?, ¿se puede apostar a la redención sin Dios? No estoy seguro de que el lector encuentre respuestas a esas preguntas en el libro, pero su lectura sí las suscita. Tampoco estoy seguro de que un nuevo pensamiento, en el sentido planteado aquí, sea suficiente para poner fin al llanto; pero lo que sí considero necesario en esta búsqueda es el trazo que Manuel-Reyes Mate nos ofrece: recupera el potencial teológico para una filosofía que mira de frente el sufrimiento humano, sin abstracción conceptual de los acontecimientos, esto nos pone de cara a una pregunta que sigue abierta: ¿Cómo transitar de la teología política a la moral? El lector tiene en sus manos un ensayo filosófico que desafía la imaginación y la creatividad, a la espera que sea él, y no el tiempo, quien tome la iniciativa.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1992). *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Adorno, Theodor (1999). *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro, Trad). Madrid, MD: Taurus.
- Benjamin, Walter (2008). Sobre el concepto de historia (A. Brotons, Trad.). *Obras*, Libro I, Vol.2, Madrid, MD: Abada.
- Kant, Immanuel (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.
- Mate, Manuel-Reyes (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Mate, Manuel-Reyes (1997). *Memoria de occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Mate, Manuel-Reyes (2009). *Medianoche en la historia*. Madrid, MD: Trotta.
- Mate, Manuel-Reyes (2018). *El tiempo tribunal de la historia*. Madrid, MD: Trotta.
- Zamora, José A. (1998). Neoliberalismo y Teodicea. Sobre los intrincados caminos de la razón apologética moderna. *Revista Scripta Fulgentina*, año VIII, 1-2 (15-16), 221-240.

Información para autores

Information for Authors

Política editorial

Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluated por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. El manuscrito debe estar elaborado integralmente según la normalización APA. Esto incluye los criterios de redacción, empleo de signos de puntuación (ortotipografía), modalidad de citación (autor-fecha) y listado de referencias final. Para más información consultar la web <http://blog.apastyle.org>.
10. La revista elaboró un resumen de las Normas que se puede consultar en Guía de Edición de Artículos Científicos según Normas APA.

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.

- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853

- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.

- b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
- c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
 - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
 - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
 - Use italics only for titles of works or words in another language.
 - The quotations must be marked with "double" quotes.
 - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
 - Do not use bold letters.

10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).
- **Non-traslated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.

5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.
 - c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).