

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Volumen 20, número 52, mayo-agosto de 2023

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 20, número 52, mayo-agosto de 2023, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en el taller de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo, núm. 290, col. Del Valle, Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03100, México, Ciudad de México. Distribuida en toda la República Mexicana por Educal S.A. de C.V., Av. Ceylán, núm. 450, col. Euskadi, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02660, México, Ciudad de México.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Red Alyc); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, *Journal Citation Reports/Social Sciences Edition*; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: Mary Cassatt (1844-1926) *La Lettre* (grabado y aguatinta a color) Collections numérisées de la bibliothèque de l'Institut National d'Histoire de l'Art, Francia <https://bibliotheque-numerique.inha.fr>

ÍNDICE

DOSSIER

Presentación LETICIA ROMERO CHUMACERO	11
Cronología de un apasionado compromiso con la libertad MIGUEL PEDRO LEÓN PADILLA	15
Mutaciones en la mitad del cielo: una bolchevique en dos revoluciones JESÚS ENCISO GONZÁLEZ	45
Poder y género: carencias y dilemas AMANDA DEL ROCÍO LLIVICHUZHCA PILLCO y RENÉ LÓPEZ PÉREZ	73
Alfonsina Storni: la mujer que trascendió su rol en la Argentina de inicios del siglo XX NORA BEATRIZ LEMMI	103
Marianne Schnitger Weber y el feminismo alemán de principios del siglo XX VICTORIA ESTERMANN y ELIANA DEBIA	133
<i>Borderlands</i> : ontología política en Gloria Anzaldúa ROXANA RODRÍGUEZ ORTIZ	159
La crítica feminista de Fraser y Benhabib a la Teoría Crítica MARLA VERA	177
El enfoque de las capacidades de Nussbaum. Algunos rasgos y debates ROGELIO MONDRAGÓN REYES	199

Aportes de los feminismos a la comprensión del mundo del trabajo FABIOLA SÁNCHEZ CORREA	229
TRADUCCIÓN	259
La apuesta del feminismo y las genealogías femeninas LUISA MURARO	
ENTREVISTA	289
Cuatro intelectuales y el poder. Entrevistas con Gabriela Cano Ortega y Patricia Rosas Lopátegui LETICIA ROMERO CHUMACERO	
Bibliografía especializada en: feminismo siglo XXI LETICIA ROMERO CHUMACERO	303
ARTÍCULOS	
Quince tesis sobre la racionalidad política ALEJANDRO SAHUÍ	311
Una noción triádica: condición, situación y posición de discapacidad PATRICIA BROGNA	333
Evaluación de (in)justicia distributiva en jóvenes de centroamérica JUAN DIEGO GARCÍA CASTRO, MARTÍN VENEGAS MÁRQUEZ, LORENZO RAMÍREZ CARDOZA y FRANCISCO ROBLES RIVERA	363
¿Cómo atender a la presencia del otro? Un diálogo entre husserl y lévinas JAVIERA ORTEGA	387

Biopolítica y medicalización: un análisis de la pandemia por covid-19 desde michel foucault GEORGINA CONTRERAS LANDGRAVE, MANUEL LEONARDO IBARRA ESPINOSA Y DIEGO FERNANDO VELASCO CAÑAS	411
La prescripción categorial de leyes en los procesos de teorización FRANCISCO COVARRUBIAS VILLA, MA. GUADALUPE CRUZ NAVARRO, LUIS ARMANDO GÁLVEZ ORDAZ	431
RESEÑAS	
¿Gobierno para las mayorías o para élites dogmáticas? ARACELI PÉREZ MENDOZA	455
Memorias del CGH JOSÉ ARREOLA	461
El pensamiento de marx como filósofo político Áquilas Mendes	465
ARBITRAJE	475

DIRECTORIO

DIRECTORA

Leticia Romero Chumacero

EDITOR RESPONSABLE

Oscar Rosas Castro

COMITÉ EDITORIAL UACM

Álvaro Aragón Rivera

Grissel Gómez Estrada

Gezabel Guzmán Ramírez

Jesús Jasso Méndez

Sofía Kamenetskaia

Julieta Marcone Vega

Nicolás Olivos Santoyo

Sergio Ortiz Leroux

Cynthia Pech Salvador

Leticia Romero Chumacero

Édgar Sandoval Sandoval

Arturo Santillana Andraca

Ángel Sermeño Quezada

Citlali Villafranco Robles

EQUIPO DE REDACCIÓN

Mara Itzel Georgina Montes Margalli

Oscar Rosas Castro

CONSEJO EDITORIAL

Benjamin Arditi (FCPS-UNAM, México)

Julio Enrique Beltrán Miranda (FFyL-UNAM, México)

Tatiana Bubnova (IIFL-UNAM, México)

Juan Antonio Cruz Parceros (IIF-UNAM, México)

Luiz Augusto Campos (IESP, Brasil)

José Fernández Santillán (ITESM-Ciudad de México, México)
Andrés de Francisco Díaz (Universidad Complutense de Madrid, España)
Gustavo Fondevila (CIDE, México)
Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara, México)
Jorge A. González (CEIICH-UNAM, México)
Isabel Hernández (Universidad Complutense de Madrid, España)
Nilda Jacks (UFRGS, Brasil)
Roberto Melville (CIESAS-Ciudad de México, México)
Athziri Molina (Universidad Veracruzana, México)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara, México)
Ana Rosa Pérez Ransanz (IIFL-UNAM, México)
Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Barbara, EUA)
Nora Rabotnikof (IIF-UNAM, México)
Octavio Rodríguez Araujo (FCPS-UNAM, México)
Ricardo Roque Baldovinos (UCA, El Salvador)
Mario Rufer (UAM-Xochimilco, México)
José Ma. Sauca Cano (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Enrique Serrano Gómez (UAM-Iztapalapa, México)
Francisco Sierra Caballero (Universidad de Sevilla, España)
Hugo José Suárez (IIS-UNAM, México)
Teresa Velázquez García-Talavera (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Isabel Wences (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Lauro Zavala (UAM-Xochimilco, México)

DISEÑO

Miguel Angel Luna Vilchis (Punto Áureo S.A. de C.V.)

DOSSIER SI ARISTÓTELES HUBIERA GUISADO... LAS INTELECTUALES Y EL PODER



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Mary Cassatt (1844-1926)

Margot appuyée contre sa mère (grabado).

Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia

<https://gallica.bnf.fr>

PRESENTACIÓN:
SI ARISTÓTELES HUBIERA GUISADO... LAS INTELLECTUALES
Y EL PODER

Leticia Romero Chumacero*

*Identificar así cuáles son nuestros orígenes,
distinguir y tipificar los géneros, las tradiciones,
no es una labor erudita ni un hobby de feminista quisquillosa:
es una forma de identificarse una misma
con las luchas históricas de su genérico.
Celia Amorós, Tiempo de feminismo.*

Si Aristóteles hubiera guisado... las intelectuales y el poder es el título del *dossier* que la lectora, el lector, tiene ante sí. Dicho título es parte de la *Respuesta a Sor Filotea*, epístola con que la monja poeta sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), argumentó en favor del derecho de las mujeres a estudiar y a enseñar. Así pues, estas páginas quieren ser un homenaje a la intelectual novohispana en quien se fusionaron dos ejes temáticos de sumo interés. El primero: en una etapa de su vida convivió con representantes de la más alta jerarquía virreinal; el segundo: de su pluma manaron reflexiones en torno a temas como los referidos, por lo cual la reconocemos como una de las fundadoras del pensamiento feminista en estas tierras. Con la mente puesta en esa confluencia, aquí se dilucidan ciertas peculiaridades del vínculo entre las intelectuales y el poder, y se glosan las aportaciones de algunas pensadoras feministas.

Sobre el primer tópico discurren los artículos de Miguel Pedro León Padilla, Jesús Enciso González, así como Amanda del Rocío Llivichzhca Pillco y René López Pérez, quienes abordan, respectivamente, el pensamiento de

* Profesora-investigadora en la Academia de Creación Literaria de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde fue Coordinadora Académica. Es autora de libros y artículos sobre la escritura de mujeres mexicanas. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

la filósofa española María Zambrano (*Cronología de un apasionado compromiso con la libertad*) las faenas de la política rusa Alexandra Kollontai (*Mutaciones en la mitad del cielo: una bolchevique en dos revoluciones*) y varios matices del tema propuesto (*Poder y género: carencias y dilemas*).

En el segundo caso, Nora Beatriz Lemmi, Victoria Estermann, Roxana Rodríguez Ortiz, Marla Vera y Rogelio Mondragón Reyes, se aproximan a las siguientes materias: *Alfonsina Storni: la mujer que trascendió su rol en la Argentina de inicios del siglo XX*, *Marianne Schnitger Weber y el feminismo alemán de principios del siglo XX*, *Borderlands: ontología política en Gloria Anzaldúa*, *La crítica feminista de Fraser y Benhabib a la Teoría Crítica* y *El enfoque de las capacidades de [Martha] Nussbaum. Algunos rasgos y debates*. Finalmente, Fabiola Sánchez Correa ilustra algunos *Aportes de los feminismos a la comprensión del mundo del trabajo*.

Las demás secciones contribuyen de igual forma en el examen del tema. Primero, *Andamios* se engalana con la traducción de dos artículos breves de la doctora Luisa Muraro, filósofa italiana de enorme autoridad en la esfera feminista desde la década de 1970, cuando fundó la Librería de Mujeres de Milán y, poco después, Diotima, comunidad filosófica de mujeres surgida en la Universidad de Verona. Sus libros, artículos y conferencias son medulares en la configuración del pensamiento de la diferencia sexual; una de sus principales influencias, la filósofa belga Luce Irigaray, motiva uno de los artículos (*Las genealogías femeninas*), donde Muraro explora la relevancia del vínculo con la madre a través del concepto irigariano de “genealogía”. El otro (*La apuesta del feminismo*) es un temprano llamado de atención: apenas iniciado el siglo XXI, el feminismo posmoderno estaba desplazando, hasta diluirlo, el objetivo de liberar a las mujeres, en pos de la defensa de una confusa mezcla de luchas cuyos sujetos políticos son otros.

Las entrevistas con las doctoras Gabriela Cano Ortega y Patricia Rosas Lopátegui, a su vez, develan cómo, para qué y con qué resultados se acercaron a los espacios de poder cuatro mexicanas: Elena Arizmendi, Antonieta Rivas Mercado, Amalia Caballero de Castillo Ledón y Elena Garro. Algunas se confrontaron con el grupo en el poder y apoyaron a otro, una más supo insertarse en estructuras administrativas antaño vedadas a las mujeres y, desde ahí, participó en la construcción de espacios femeninos. Habrá de notarse que, ante su decisión de pisar esos terrenos, las cuatro se enfrentaron a la inquietud o el franco disgusto de algunos sectores.

La bibliografía que cierra el *dossier* deja ver algunos de los temas que preocupan y ocupan al feminismo de nuestra centuria, donde la habitual búsqueda de genealogías y cierto “memorial de agravios” (Celia Amorós *dixit*) armonizan con el análisis de distintos rostros de la pertinaz violencia contra las mujeres: la sexual y la obstétrica, el feminicidio, el alquiler de vientres, la ablación femenina, el matrimonio infantil, la prostitución, la pornografía y el “borrado de las mujeres”. Contrapunto de todo ello son las ilustraciones seleccionadas para acompañar estas páginas. Se trata de grabados de la francesa Berthe Morisot (1841-1895) y la norteamericana radicada en Francia Mary Cassatt (1844-1926), pintoras y grabadoras impresionistas caracterizadas por su estilo fino e intimista, por su interés en los espacios de mujeres.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.996>

CRONOLOGÍA DE UN APASIONADO COMPROMISO CON LA LIBERTAD

Miguel Pedro León Padilla*

RESUMEN. Entre los intelectuales españoles del siglo XX se destaca una mujer de pensamiento y acción. Una filósofa comprometida en la defensa de la libertad e implicada en la transformación del ejercicio del poder: María Zambrano. No menospreció ninguno de los medios a su alcance para la formación de la ciudadanía, la concienciación ética y la difusión cultural, con el noble afán de operar la humanización de la sociedad. Transitó, desde el análisis y la reflexión sobre el ejercicio de la política, hasta la colaboración directa con el poder en el gobierno de la República en puestos culturales y humanitarios. Su poderosa aportación intelectual, influencia la revisión del pensamiento y abre nuevas perspectivas contribuyendo a modificar la imagen de la mujer en Europa.

PALABRAS CLAVE. Pensamiento-acción; política; república; cultura; militancia.

TIMELINE OF A PASSIONATE COMMITMENT TO LIBERTY

ABSTRACT. Among the Spanish intellectuals of the XX century, a woman of thought and action stands out. A philosopher committed to the defense of freedom and involved in the transformation of the exercise of power: María Zambrano. He did not underestimate any of the means at his disposal for the formation of citizenship,

* Profesor de Antropología social y cultural en la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, España. Correo electrónico: miguel.leon@ucv.es

ethical awareness and cultural dissemination, with the noble desire to operate the humanization of society. He went from the analysis and reflection on the exercise of politics, to direct collaboration with the power in the government of the Republic in cultural and humanitarian positions.

Her powerful intellectual contribution influences the revision of thought and opens up new perspectives, helping to modify the image of women in Europe.

KEY WORDS. Action-thought; politics; republic; culture; militancy.

INTRODUCCIÓN

Entre los intelectuales españoles del siglo XX destaca, sobremanera, una mujer de pensamiento y acción. Una filósofa comprometida en la defensa de la libertad e implicada en la transformación del ejercicio del poder: María Zambrano. En ese empeño no menospreció ninguno de los medios a su alcance para la formación de la ciudadanía, la concienciación social y la difusión cultural: el género epistolar, el articulismo en rotativos y revistas, la participación y promoción del asociacionismo estudiantil o civil, la publicación de libros, la docencia, las conferencias, la integración en tertulias, la adhesión a manifiestos y declaraciones de denuncia, o su colaboración cultural y humanitaria en diversos puestos de designación gubernamental... Todo ello con el noble afán de cooperar en la humanización de la sociedad, la transformación del ejercicio del poder, como cauce de concienciación social y defensa de las libertades. Para lo cual siempre consideró una tarea previa “restituir al hombre la integridad y la conciencia de su valor” (Colinas, 2019, p. 94), como expresó en el manifiesto que firmó, junto a otros intelectuales, en la *Hora de España*.

María Zambrano, desde su idealismo juvenil, no vaciló en integrarse en el movimiento de transformación del país que se gestó, en paralelo a las movilizaciones obreras y las reivindicaciones políticas, en las aulas universitarias. Ella, haciendo retrospectiva de su vida, escribe respecto a su implicación en

la defensa de la República durante la Guerra civil española: “Mi actividad en la guerra, siendo moderada, fue intensa, implacable como había sido mi vocación filosófica, que sin duda estaba detrás de ella sosteniéndome” (Zambrano, 2008, p. 12).

En esta descripción –como en todo su hacer– se manifiesta la veleña exquisitamente modesta, porque la realidad de su compromiso, en aquel contexto prebélico y bélico, fue significativamente inmoderado. Su actividad no sólo fue intensa, sino también apasionada, y se involucró responsablemente –al dictado de su conciencia– en el logro de la implantación de un régimen de libertades y de superación de desigualdades, que ella asoció al advenimiento de la República (Téllez, 2011).

Inició su desinteresada aproximación al quehacer político, y más tarde al poder, desde la actividad intelectual y docente hasta alcanzar su implicación activa y operativa en tareas de colaboración gubernamental, en el bienio de 1937/1939.

Pese a ello, no son pocos los estudiosos que, en la presentación de Zambrano, suelen quedarse en la dimensión filosófica, en lo contemplativo, reflexivo, imaginativo de su aportación, dejando en un segundo plano –las más de las veces simplemente en referencia a sus datos biográficos– el aspecto activista de su razonar la realidad. Sin embargo, la realidad nos descubre el suyo como “un hacer pensando”, comprometido con el uso del poder en busca de un nuevo régimen que –venciendo inercias anacrónicas– modernizase el País, erradicase la injusticia social y otorgase protagonismo a la mujer.

Cuando el pensamiento de Zambrano se presenta desde el prisma del nexo entre literatura y filosofía y se interpreta su método, *la razón poética*, en clave de creatividad [conforme al significado de *poieo*, creación], suele dejarse en el olvido –entre otras acepciones del vocablo griego-, la de “acción”. María crea no sólo pensando, sino actuando. Y aun cuando algunos estudiosos estiman el valor político de su aportación, vienen a radicarlo en el plano meramente reflexivo: “No limitó, desde luego, su actividad intelectual política a escritos de circunstancias, a una meditación periodística, sino que llevó a cabo una reflexión estricta de filosofía política” (Urbanibia, 1992, p. 103). Obviando que Zambrano, no sólo reflexiona, sino que profesa una razón decididamente actuante, vertiendo su razón poética –ineludiblemente– en una razón comprometida, coherente con su consideración de

que el intelectual, en tanto que unido al pueblo, debe tomar postura (Soto, 2018). De lo cual es exponente su implicación activa en la defensa de sus ideales democráticos y republicanos.

Para ella “en la vida de la conciencia, antes que la palabra estará la acción; mas su primera forma de manifestarse es una actitud. Actitud que es una nueva exigencia” (Zambrano, 1992, p. 53); por lo cual la razón poética está preñada de acción comprometida, militante, empeñada en cuestionar las formas totalitarias del poder y transformar la realidad.

Como acertadamente ha dicho Revilla, al señalar su característico atender a la vida, observando y reflexionando, no buscando seguridades sino arriesgando, para determinarse resueltamente en ponerse en juego a sí misma comprometida en la acción:

La singularidad de la escritura zambranianiana no es sólo una cuestión de «estilo», sino que obedece al afán por atender a la vida que discurre por debajo de la historia y la sustenta encontrándole un cauce, importa atender al hecho de que en el origen del planteamiento [...] hay, sobre todo, un ponerse en juego a sí misma, partiendo de su propia situación y haciendo germinar sus posibilidades. (Revilla, 2011, p. 123-124)

Por cuanto para entender adecuadamente la extraordinaria agudeza de su femenina forma de pensamiento, hay que tener presente que representa un caso extremo de filosofía encarnada. Su biografía constituye uno de esos escasos personajes del pensamiento que relatan lo vivenciado en su discurrir biográfico al desplegar de sus reflexiones en sus tratados. María postula un nuevo modo de usar la razón en el que se piensa desde la vida, integrándola plenamente: la vida se hace pensamiento y el pensamiento se hace vida.

Su creciente implicación política se gesta en el hogar, parte de la sensibilidad social de sus padres, y se pone en ejercicio en la juventud, la edad de la inquietud y el idealismo, encontrando cauce en el activismo universitario. Así lo remarcan sus recuerdos autobiográficos en *Delirio y destino*;¹ como

¹ Tal como reseña la editorial Alianza: *Delirio y destino* rememora, en clave de confesión iluminadora, a través de reflexiones históricas primero y de fragmentos intensos al cierre, una breve franja autobiográfica de la vida de la María Zambrano, la que abarca desde 1929 hasta la proclamación de la Segunda República en 1931. Véase: <https://www.alianzaeditorial.es/libro/bibliotecas-de-autor/delirio-y-destino-maria-zambrano-9788413620664/>

también lo evidencia el análisis de sus obras de mayor calado político: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *La agonía de Europa* (1945), *Persona y democracia* (1958).

Una vocación de servicio...

María fue una niña inquieta, indagativa, permanentemente deseosa de aprender. Destacó desde temprana edad por su capacidad soñadora, y –desde su más tierna infancia– le gustaba imaginarse de mayor, no tanto en ser esto o aquello, sino en hacer, en hacerse. E iba transitando desde el anhelo al ser, al hacerse para los demás.

Primero soñó con hacerse una caja de música: le habían regalado una y le pareció sorprendente que, con solo levantar la tapa, se oyese música; por lo que –súbitamente– se le desató el impulso de hacerse tal. Pero como describe Zambrano en su trabajo, *A modo de autobiografía*:

Sin preguntar a nadie, ya me di cuenta que yo no podía ser una caja de música, porque esa música, por mucho que a mí me gustase, no era mi música, yo tenía que ser una caja de música inédita, de mi música, de la música de mis pasos, mis acciones. (Zambrano, 1987a, p. 70)

La génesis de su feminismo integrador proviene de una vivencia personal. Recuerda, que visitando con su padre la iglesia de Veracruz de los templarios, en Segovia, tras explicarle el idealismo de aquellos; de inmediato quiso ser un caballero templario, pero se topó con un serio problema: ¡eran caballeros!:

Eran unos caballeros, y yo era mujer, y entonces pregunté, no sé si a mi padre o a mi madre, si había que ser siempre lo que ya se era, si siendo yo una niña no podría ser nunca un caballero, por ser mujer. Y esto se me quedó flotando en el alma, porque yo quería ser caballero y no quería dejar de ser mujer, eso no. Yo no quería rechazar, quería encontrar. (Zambrano, 1987a, p. 70)

En la entrevista que le hizo Pilar Trenas en TVE en el programa *Muy personal* (1988)² confesó que también había soñado ser una criada y un centinela. Toda esa ingenuidad infantil se desprende del deseo de hacer pensando, de su concepción del quehacer intelectual, como un ejercicio de servicio a la sociedad. Si “Ser mujer significa renunciar y no poder ser lo que se quiere ser” ¿qué le quedaba?: el pensamiento. En definitiva, quiso, y lo logró plenamente, dedicarse a pensar. Porque, para Zambrano, pensar es salir de la servidumbre, hacerse liberto, “cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo” (Zambrano, 1992, p. 157). Señaló también la filósofa:

Mi verdadera condición, es decir, vocación, ha sido la de ser, no la de ser algo, sino la de pensar, la de ver, la de mirar, la de tener la paciencia sin límites, que aún me dura, para vivir pensando, sabiendo que no puedo hacer otra cosa. (Zambrano, 1987a, p. 71)

Pensar es obrar la propia liberación. Reparemos en que al describir la propia vocación la concreta en predicado, en acción. Y es que, para ella, como expresa en *Claros del bosque*, “pensar es descifrar lo que se siente” (Zambrano, 1977), filosofar es desentrañar, penetrar en el sentimiento originario que se haya irremisiblemente vinculado con la construcción de lo que se es auténticamente, sin imposturas.

Toda la indagación filosófico-existencial de Zambrano, en las variadas formas en que se vierte, se torna pensamiento-acción. Activa los dinamismos del sentir y del sentir-se en el interior propiciando que cada persona pueda encaminarse hacia formas activas de conocimiento. Las únicas capaces de “encarnarse” en la esencia vital humana y así, lograr transformarse, trascender y después renacer una y otra vez.

El despertar de una ilusión...

A pensar se aprende actuando y pensando la propia acción; por ello, en el año 1921, Zambrano inicia sus estudios de filosofía como alumna libre en

² Transcripción de la entrevista tomada de DDOOSS Asociación de amigos del arte y la cultura de Valladolid. Recuperada de <https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-a-maria-zambrano-1>

la Universidad Central de Madrid. Al tiempo que cursa su licenciatura, en 1924, su familia se traslada a la capital de España. Este cambio de residencia significa el punto de partida de su compromiso activo en el proceso de transformación del país. En la capital no tardó en tomar contacto con los ambientes intelectuales y los diversos movimientos estudiantiles en los que encontró cauce para poner en ejercicio las inquietudes que definen su personalidad. Además, se involucró prontamente en diversas actividades de difusión cultural y acciones reivindicativas. Es el inicio de sus primeros pasos en ambientes interesados en acabar con las inercias que sustentaban un ejercicio del poder decadente y una política estéril incapaz de ofrecer solución a las necesidades reales del país.

El año 1927 termina la licenciatura; pero experimenta la tentación de abandonar los estudios. Lo relata del siguiente modo:

Y como la Filosofía –que también había sido su obstinado amor– la sobrepasaba por completo, como apenas nada estudiaba [...] No se lo decía a su padre por no hacerle sufrir, ya que todavía no había llegado el momento, pero era cierto: no volvería a estudiar Filosofía; si acaso la Ética de Spinoza, ese diamante de pura luz. (Zambrano, 1992, p. 33)

Esta sería su primera crisis vocacional hacia la filosofía. Confesó que hubo de afrontar dos más, y que las superó gracias a que sus padres y profesores la apoyaron incondicionalmente. De esta crisis sale fortalecida y resuelta, no sólo a realizar estudios de doctorado, sino también a impregnarse plenamente del espíritu disconforme y contestatario contra el régimen dominante. En el contexto de un ambiente que ella describe así:

Había ese anhelo de liberarse de la sucesión, de despojarse del pasado y quedarse inocente ... “aquí y ahora” parecía ser la consigna común de los jóvenes, por la cual se entendían por encima de cualquier credo político -cuando lo había- sobre las fronteras. (Zambrano, 1992, p. 120-121)

En este año “interviene activamente en alguno de los movimientos estudiantiles más vivos de Madrid, a través de la Federación Universitaria Escolar

(FUE)” (Fundación Vélez-Málaga, 2021, p. 6).³ Aquella organización fue uno de los principales movimientos juveniles y universitarios que varios historiadores reconocen como propiciadora, junto con la actividad política y parlamentaria, de la futura caída de la dictadura de Primo de Rivera. De hecho, fue promotora de las primeras protestas estudiantiles contra la Dictadura en la primavera de 1925 y posteriormente del rechazo de la monarquía de Alfonso XIII. Tenía como uno de sus principales objetivos organizar profesionalmente a los estudiantes y “basaba su programa en la reivindicación de nuevos valores socioculturales, como el feminismo y el naturismo, pero no mostraba una ideología clara, salvo un vago republicanismo sentimental que poco a poco conseguiría plasmarse políticamente” (González, 2005, p. 90-91). La integración de Zambrano en ella representa una abierta toma de postura en pro del sector más avanzado del entorno universitario.

Su pertenencia a la FUE le llevará a realizar tareas de mediación con diversos intelectuales dentro del ámbito político, gracias a lo cual logrará contrastar pareceres y enriquecer su perspectiva en el análisis del momento que atraviesa la nación. Zambrano entra a formar parte del círculo de la Revista de Occidente, en la que comienza a asumir un papel de mediadora entre Ortega y otros escritores jóvenes. Se incorpora en esos ambientes con voz propia y actúa en los círculos intelectuales y políticos desde su condición de mujer intelectual, haciéndose respetar y cobrando protagonismo como escritora y librepensadora.

A partir de 1928 comenzó su doctorado e inicia su labor docente impartiendo clases de filosofía en el Instituto Escuela (Ramírez, 1994), espacio formativo en el que se desarrollaba la docencia, bajo la directa supervisión de catedráticos, para preparar al futuro profesorado de las Escuelas Normales e Institutos. Básicamente, dos eran los objetivos de esta institución: 1) unificar y dotar de coherencia gradual las enseñanzas primaria y secundaria; 2) lograr una formación que capacitara a los futuros

³ Surgió como una alternativa a la Asociación de Estudiantes Católicos (AEC), hasta ese momento hegemónica en el mundo universitario. “Consiguió logros relacionados con la participación democrática de los estudiantes en la Universidad y el fomento de la cultura en el pueblo. A partir de 1933, surge el Sindicato Español Universitario de la Falange (SEU). Esto hace que la FUE abandone su carácter apolítico y neutral para luchar contra el fascismo comprometiéndose en los valores de la II República”. Véase <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/32113>

maestros en el empleo de los nuevos métodos de enseñanza. El Instituto Escuela promovía –inspirado por el institucionalismo krausista– la coeducación, el respeto a la espontaneidad y la promoción de la autonomía del alumnado. Allí se impartía docencia a grupos reducidos de alumnos, con el propósito –netamente pedagógico– del “aprender enseñando”. Zambrano se integró vocacionalmente en este proyecto educativo acorde con su propia perspectiva de la finalidad que pretende la enseñanza: enseñar a pensar. Y lo hizo animosamente, asumiendo la tarea de enseñar, no como una carga sino como una realización. Ella lo expresa en estos términos:

La inminencia del acontecimiento obligaba a tomar posiciones, a actuar más comprometidamente; diríase que algo de su juventud se terminaba [...] Y así, de una parte se reintegró de profesora a sus apenas estrenadas clases en el Instituto Escuela. Era su única obligación, tan fascinante que cumplirla no le dejaba ninguna huella de esfuerzo; no era un trabajo y como no sentía que lo fuera, trabajaba, trabajaba de verdad. (Zambrano, 1992, p. 136)

Este año participó en la fundación de la Liga de Educación Social (LES),⁴ de definidas tendencias reformistas y liberales. Esta Liga surgió como fruto del encuentro entre los jóvenes de la FUE con intelectuales maduros y consagrados.

Para lograr el objetivo de construir la vida española, algunos integrantes de la FUE proponen acercarse a los intelectuales de las generaciones precedentes que, al igual que ellos, sufrían un distanciamiento respecto al régimen político. Así se promueve el encuentro entre jóvenes e intelectuales reconocidos como Luis Jiménez de Asúa, José Giral, Sánchez Román, Gregorio Marañón, Ramón del Valle-Inclán, Pérez de Ayala y Azaña, entre otros, y crean la Liga de Educación So-

⁴ Hemos de tener presente que “las Ligas fueron un instrumento de actuación intelectual muy difundido en la Europa del momento, destacando en Francia la Liga para la Defensa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano –imitada en España en 1913 por Luís Simarro–, y en Gran Bretaña la Sociedad Fabiana –que también quiso copiarse en 1907 desde el Ateneo madrileño” (Bagur, 2019, p. 465).

cial (LES). Con el objetivo de preparar dicho encuentro se dividieron en grupos y fueron a hablar con «los maduros» como los llamaban los estudiantes. Zambrano se entrevista con Ramón del Valle-Inclán y con Manuel Azaña. (Palomar, 2017, p. 52)

Según expresa Zambrano no se pretendía tanto hacer política, cuanto de abrir paso a la vida de España que se mostraba en oposición a la “falsedad oficial” (Bagur, 2017, p. 466). Un intento de regenerar el país salvándolo de las estructuras anacrónicas que lo mantenían en el anquilosamiento.

En la LES, María colaboró como vocal, haciéndose cargo de la redacción de manifiestos públicos y cartas a la prensa y personalidades, así como promoviendo el encuentro con políticos e intelectuales. Su gestión va progresivamente cobrando protagonismo con la programación de diferentes actos de notoria repercusión pública en Las Cigarreras de Madrid y en el Ateneo de Valladolid. Sin embargo, fue ésta una iniciativa de vida efímera, puesto que sería disuelta por orden gubernativa en junio de 1929. Sin embargo, prolongaría su actividad discretamente en la casa de Zambrano, quien no se resignó a su desaparición por considerar necesaria la labor que desarrollaba.

Estas primeras experiencias asociativas y docentes supusieron sus inicios como obrera de la cultura, trabajadora del saber y maestra vocacional, desde un acentuado optimismo vital e intelectual.

Su creciente involucración en los movimientos disconformes con la dictadura fue consecuencia lógica del ambiente y la educación recibida en el hogar, particularmente del referente paterno, a lo que vendría a sumarse el idealismo e inquietudes propias de la edad y de la juventud universitaria de su generación. En consecuencia, durante este periodo se dio apasionadamente a realizar charlas y conferencias por toda España, con una implicación activa deseosa de transformar el país y favorecer el surgimiento de una ciudadanía consciente de su protagonismo en la dinamización del cambio.

Zambrano colabora en los diarios madrileños de marcado carácter progresista, como *El Liberal*⁵ (en la sección “Aire Libre”, haciéndolo de manera

⁵ *El Liberal* fue un diario matutino, fundado en Madrid el 31 de mayo de 1879 a partir de una escisión de periodistas republicanos de *El Imparcial*. “Durante sus sesenta años de vida tuvo una orientación liberal republicana moderada..., el más leído entre las capas obreras”. Véase <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/42151> *La libertad*. Esta-

anónima, proceder que justifica apuntando que, “lo de escribir “personalmente” era una actividad diferida por ahora”); y *La Libertad de Madrid* (el Diario republicano independiente, instrumento de comunicación del Frente Popular, de marcado carácter progresista y obrerista, popular, ameno y de fácil lectura; publicando en la sección en “Vida joven”). Corresponden a este periodo un total de doce artículos de temática sociopolítica. Aquí da comienzo la gestación de la zambraniania *razón combativa*. Su razonada y razonable implicación activa en la concienciación social de la necesidad de la superación de inercias seculares –que impedían la modernización de la nación—, se desarrolló postulándose a favor de movimientos liberales. Defendiendo el papel activo de la mujer en el proyecto de futuro que estaba en gestación, como un anhelo y ensoñación. De manera lírica lo publica *Ciudad ausente*, en la revista mensual *Manantial* de la Universidad Popular de Segovia (Otero, 1986). Escribe alegóricamente:

Moría la ciudad, se disolvía en el horizonte: por un momento todo quedó –el hueco de la ciudad– y el aire quieto en soledad oscura. Fue el instante en que se apagó la presencia real de la ciudad y aun no estaba bastante lejos para que naciese la otra, la ciudad real, esquema de ciudad, arquitectura de paisaje. (Zambrano, 1999, p. 133)

En otoño contrajo una tuberculosis que le obliga a aislarse, recluirse en casa, y guardar reposo. Ante su resistencia a aceptar esta necesidad de confinamiento y reposo absoluto, el joven médico Carlos Díez Fernández, futuro esposo de su hermana Araceli, según relata la persuade así: “Tú tienes que elegir entre tres años de reposo o tres meses de vida, le había dicho exabrupto la voz ya fraternal de un muchacho de su “generación”, Carlos, que así entró a ser también su médico” (Zambrano, 1992, p. 26). Tiempo de aislamiento que aprovecha para realizar lecturas, reflexionar sosegadamente y escribir. Pero no se desconecta del espíritu reivindicativo y continúa redactando cartas o declaraciones. De este momento datan sus primeros ensayos que integraran la génesis de *Hacia un saber sobre el alma*.

ba dirigido a la pequeña burguesía y a las clases populares y obreras... Con los años será el periódico más radical dentro del liberalismo democrático, abierto a las izquierdas y especialmente al socialismo. Véase <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/issn/2488-3689>

Gran parte del año siguiente, 1929, continuó guardando cama y repasando las vivencias y experiencias de su pasado reciente, recuerdos que registra en *Adsum* y *La multiplicidad de los tiempos*, de su relato autobiográfico *Delirio y Destino*. En la primavera, por fin, sale de su enclaustramiento y, con renovado impulso, se da al activismo en la agitación social contra la dictadura y la monarquía que la sustenta. El malestar de los universitarios y sus acciones reivindicativas zarandean el régimen y se consolidan como un factor desestabilizador que viene a sumarse a las reivindicaciones obreras y parlamentarias.

En otoño de ese año comienza a escribir su ensayo filosófico *Horizontes del liberalismo*, su primer libro (que saldrá de la imprenta el año siguiente; siendo recibido con inmejorables críticas). Contaba ella 25 años, lo redactó –conforme a su estilo– repleto de matices éticos, sociales, políticos y metafísicos. En esta obra reivindica el regeneracionismo en la vida política española y defiende un liberalismo humanizado, que respetando la libertad tenga en cuenta los derechos del pueblo. Expresa una dura crítica hacia la razón dominante, y su anhelo de un uso de la razón diferente, tal y como deja patente la frase con que concluye el libro:

Cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada solo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo. (Zambrano, 2015, p. 104)

La década de 1930 fue un momento de cambio y transformación sociopolítica en España. Se inicia con la caída del Directorio militar presidido por Primo de Rivera (al final de enero de 1930). La conflictividad social y laboral crecía y la movilización de los ámbitos universitarios en pro del cambio de régimen, se hizo imparable.

Zambrano, fiel a su trayectoria, se posiciona públicamente como antimonárquica e intensifica su acción en pro de la instauración de la república. Sería su implicación en la FUE la que propicia el enfrentamiento con Ortega y Gasset, reprochándole “su escasa implicación en los movimientos sociales y políticos de la época” (Víllora, 2017, p. 452). Y con impertinente ímpetu juvenil, de modo vehemente, Zambrano presiona desde la prensa a

Ortega con tres cartas, instándole a que tome partido (este será el inicio del distanciamiento de su maestro) con estas razones:

Naturalmente que no se le ocultará a usted cuál es la primera exigencia ineludible en la designación y nacionalización española: el advenimiento del régimen republicano; y nadie hay tan ingenuo y poco exigente que lo espere todo de él; pero la monarquía consumió y sacrificó a su sostenimiento todo lo que podía haber sido savia, vida de nación, y es, además, la primera de todas las instituciones desnacionalizadas. (Zambrano, 1996, p. 85)

Asimismo, escribe Villora que:

Vive con moderado entusiasmo los acontecimientos políticos y el agitado ambiente político, social, religioso y universitario de los comienzos de los años treinta. Colabora estrechamente con el grupo de “Nueva España” que, con su progresismo y humanismo socialista, es el mejor representante de la esperanza que subyace en lo que sus mismos integrantes denominaron “el espíritu de 1930”. (Villora, 2017, p. 452)

En este semanario publicó cinco artículos en los que reflexiona sobre el desgaste del sistema y desglosa el carácter decididamente comprometido del ámbito estudiantil en la superación de las rémoras que lastran España.⁶ A la vez que propugna la modernización del país desde sus colaboraciones periodísticas en editoriales tanto intelectuales como populares: *Revista de Occidente*, *El Liberal*, *Cruz y Raya*, *Los cuatro vientos* y *Azor*.

En 1931, Zambrano continúa sus actividades pro-republicanas, tanto más necesarias cuanto más agonizaba la monarquía, que en su desesperado esfuerzo de supervivencia, iba encomendando el mando a un militar tras otro, por lo que a la dictadura de Primo le sucede la de Berenguer (la “dictablanda”) y, tras ella, el efímero mandato del almirante Aznar-Cabanas. Nuestra pensadora lo relata descriptivamente en el escrito “La inspiración”

⁶ Los artículos fueron titulados: *Del movimiento universitario*, *Síntomas*, *Acción directa de la juventud*, *La función política de la Universidad* y *Esquemas de fuerzas*.

de *Delirio y destino* (Zambrano, 1989, p. 203-204). Durante estos directorios, tanto los intelectuales como los profesores y estudiantes universitarios manifestaban abiertamente su rechazo al rey, en un sucederse continuo de protestas colectivas, se imponía la urgencia del cambio. En este contexto de desintegración, ella toma parte en múltiples mítines políticos en la campaña de las elecciones municipales, recorriendo numerosos pueblos y ciudades apoyando –como independiente– a la coalición republicano-socialista.

Tras conocerse los resultados, acude a celebrar, entusiastamente, la proclamación de la Segunda República Española, el 14 de abril. Relata Zambrano:

Un hombre solo, alto, vestido de oscuro traje ciudadano; sobrio, dueño de sí, izó la bandera de la República que traía en sus brazos y se adelantó un instante para decir unas pocas palabras, una sola frase que apenas rozó el aire, y levantando los brazos con el mismo gesto sobrio, en una voz sonora, como se cantan las verdades, gritó: ¡Viva la República! ¡Viva España! (Zambrano, 1992, p. 231)

Proclamación que se realizó apenas veinte minutos después de que Alfonso XIII tomase, en soledad, un automóvil, camino de Cartagena. Su entusiasta idealismo juvenil por la instauración de la República, radicaba en su convencimiento de que la monarquía no podía ofrecer respuesta adecuada a las necesidades de progreso y modernización del país; por lo que el cambio del sistema de gobierno constituía la premisa básica para que España saliese de su estancamiento social y atraso cultural. Por fin se había implantado la forma de Estado en la que había cifrado todas sus esperanzas, por lo que inmediatamente acentuó su activismo político y se consagró a la noble labor de divulgación del ideario republicano en los espacios sociales y culturales y entre movimientos afines. Se abre para ella un periodo de alegre activismo vitalista.

Aquel año fue nombrada profesora auxiliar de Zubiri en la cátedra de Metafísica en la Universidad Central, sin renunciar a su docencia en el Instituto Escuela, e integrándose, como docente, en la Residencia para Señoritas.⁷

⁷ “La Residencia de Señoritas, inaugurada en octubre de 1915 [...] para la igualdad de oportunidades en la sociedad a través de la educación. La Residencia fue el primer centro creado en España para fomentar la educación superior de las mujeres. La Residencia obedecía, por

Asimismo, inició su inconclusa tesis doctoral sobre *La salvación del individuo en Spinoza* (parte de la cual se publicó en 1936, sin presentarse como tal).

En noviembre de 1931 toma parte en el Congreso extraordinario de la Unión Federal de Estudiantes Hispanos, que tuvo por eje el debate sobre la orientación de la Asociación estudiantil. Sobre el asunto Zambrano escribe, en artículo *El año universitario*, para el *Almanaque literario*:

En el otoño de 1931, la Unión Federal de Estudiantes Hispanos convocó un Congreso de todos sus elementos, que a mi ver tenía este sentido de reajustarse con la nueva situación: examinar los problemas que ésta planteaba y salir de allí con un ánimo nuevo, renovado. (...) Allí mismo luchó la escisión, los dos elementos que mezclados, habían vivido en los años inmediatos al advenimiento de la República luchaban y se separaban. El afán universitario y el afán político: el que deseaba una Universidad renovada y fecunda y el que deseaba ponerla -aun antes de creada- al servicio de fines políticos. (Zambrano, 1935, p. 125)

Una vez proclamada la República la FUE, al igual que el resto de organizaciones universitarias “fueron perdiendo poco a poco su autonomía, ligándose a partidos férreamente disciplinados. La FUE, cuyos líderes más conocidos quedaron cómodamente instalados en la nueva situación política, fue rebasada por formaciones más extremistas de izquierda y derecha, que trajeron a las aulas un nuevo activismo juvenil, más sistemático, excluyente y violento” (González Calleja, 2005, p. 94). Violencia que Zambrano repudiaba sin contemplaciones.

Aunque inicialmente se había integrado en Acción Republicana de Azaña (a la que perteneció solamente durante unas semanas, tras los disturbios callejeros y la quema de templos a mediados de mayo con la pasividad de las autoridades, decidió darse de baja).

un lado, a la inspiración institucionista de coeducar sin distinción de sexo para la mejora social, económica, cultural y política del país... Desde ese momento, las familias intelectualmente más avanzadas empujaron a sus hijas estudiantes a conquistar las aulas de educación superior”. (Fundación Ortega y Gasset, 2019, p. 2).

La amarga experiencia de un fracaso...

En 1932 asume las clases de Metafísica, durante tres años, realizando la sustitución de Zubiri (que se trasladó a Alemania en período ampliación de su formación hasta el año 1935). Intensifica la relación con Ortega, cuya influencia es observable “principalmente a tres niveles: la integración en varios círculos intelectuales, la actuación sociopolítica y el pensamiento” (Caballero, 2020, p. 73).

Zambrano, pretendió dar forma a la propuesta orteguiana de unir a todos los españoles en un partido nacional, como cauce para depurar el liberalismo renovándolo; y por ello tomó parte activa en la constitución del Frente español (FE) el 7 de marzo de 1932. Este grupo político pretendía ofrecer respuesta a dos problemas: 1) el que Ortega y Gasset denominaba «desnacionalización», propiciada por la acción de intereses partidistas y lucha de clases (por lo que el nuevo partido había de posicionarse al margen de izquierdas y derechas con el ánimo de representar los intereses de toda la nación y subsanar la división de clases, producto de una economía partidista); y 2) el de subsanar la crisis del Estado surgida por la renuncia a la intervención en la economía.

Sin embargo, este constituiría uno de los mayores errores de su vida: pese a que, al percatarse del perfil fascista que iba cobrando el nuevo partido, prontamente se desvinculó de él, quedó señalada –entre los sectores más radicalizados– como conservadora. Por otro lado, le fue imposible evitar que tanto los estatutos de aquella ilusa pretensión como las siglas FE fueran usadas posteriormente por la Falange Española de José Antonio. A raíz de aquella desagradable experiencia, María quedó absolutamente decepcionada con la política de partidos. Sin embargo, nunca abandonaría sus ideales, ni la motivación de índole política en sentido amplio, sin afiliaciones, que define su pensamiento, ni mucho menos su idealismo republicano.⁸ Zambrano vivió apasionadamente la actividad política.

⁸ Profesó un republicanismo moderado y demócrata que se vio desplazado por actitudes radicales y opuestas. “compromiso político que no ocultó ni siquiera cuando el rey Juan Carlos le entregó el Premio Cervantes que no había podido recoger en el tradicional acto por sus problemas de salud. En aquel momento, María Zambrano le dijo a Juan Carlos de Borbón que, como era bien sabido, ella era republicana, pero añadió un curioso elogio al entonces rey: ‘Usted sería un buen presidente de la República’. Tomado de *El espíritu de la ‘refugiada’ María Zambrano revive con una muestra en Málaga*. Disponible en <https://www.>

En relación con los partidos, expresará abiertamente, en su artículo el *Problema entre el individualismo y el Estado*, en el diario *El Sol*, publicado el 8 de abril de 1934:

Su rechazo a la política de partidos porque (...) escinden al hombre en moral y político, y esto no es posible. El hombre es uno, y cuando pone su vida en una tarea lo hacen íntegramente.

Hay en la política de partidos una desconfianza y una falta de valor de entrega, que les hace a la hora presente estériles e ineficaces. (Salguero, 1996, p. 70)

En lo sucesivo volcaría todas sus inquietudes progresistas en el ejercicio de un pensamiento crítico con el racionalismo occidental y la vertebración de una razón alternativa e integradora, que abriese horizontes y diese paso a la esperanza.

Este mismo año entra en contacto con la tertulia *Pombo*,⁹ que aglutinaba, en torno a Gómez de la Serna, a un nutrido grupo de prestigiosos literatos e intelectuales de vanguardia; a ellas podía acudir cualquiera simplemente cumpliendo con dos exigencias básicas: realizar consumición y no hablar de política (razón por la que María, junto a su prurito cultural, se siente atraída). Colabora también escribiendo en la revista *Hoja literaria*.

Su salud se resiente por la amarga experiencia vivida con el desengaño sufrido por el estrepitoso fracaso del Frente Español; su ánimo se abatió y se siente desanimada su confianza en el logro de una salida positiva para la sociedad española. Las cartas de esta época, dirigidas a Ortega dan muestra del delirio al que se había entregado, un delirio que aborda por primera vez entre los temas que trata y que ocupará un puesto trascendental en su obra.

El transcurrir de los meses viene para ella sembrado de desilusiones y sinsabores producidos por el desengaño que le propicia su idealismo e ingenuidad política. Pronto el ambiente pacífico que había primado en la

diariosur.es/culturas/201606/08/espirtu-refugiada-maria-zambrano-20160608163710.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

⁹ Escribe Bonet al respecto: “Ramón Gómez de la Serna, adalid y heraldo de la modernidad, fue capaz de reunir al tropel de bohemios y jóvenes que estaban ansiosos de la gloria literaria y artística y deseaban que triunfase la nueva estética de vanguardia” (2018, p. 1).

proclamación de la República se convierte en discordia y confrontación. Recuerda Maillard García que:

El ambiente de cambio pacífico que había primado en la proclamación de la República, pronto se revierte en discordia y confrontación. La nueva Constitución introdujo reformas modernas y necesarias como la Ley del divorcio y el voto de la mujer; pero también un anticlericalismo sin fisuras, que atacaba los sentimientos de una gran mayoría de españoles. Ortega se retira de la vida política después de escribir su artículo *Rectificación de la república* el 6 de diciembre de 1931 y disuelve la ASR en octubre de 1932. (Maillard, 2021, p. 8)

En este tiempo entra en un letargo de acción política que contrasta fuertemente con su activismo pre-republicano. No escribe artículos sobre la coyuntura sociopolítica, centrándose en temáticas de índole cultural. Por ejemplo, octubre publica en el primer número de *Compluto*, la revista de la Asociación Profesional de estudiantes de Filosofía, el artículo *Teatro y Universidad*.

En 1933 da inicio *El bienio negro*, con la recuperación del poder por parte de las derechas. España nuevamente se parte en dos facciones: la CEDA y el Frente Popular. María trató de ir venciendo la confusión y la angustia volcándose en una llamativa hiperactividad colaborativa simultánea. Publica en cuatro círculos intelectuales diferentes: el orteguiano de *Revista de Occidente*; el juvenil de *Hora literaria*; el de *Cruz y Raya* (editada por un grupo de intelectuales católicos, que editó entre 1933 y 1936); y el de Cuatro Vientos (revista colectiva de la Generación del 27, abierta a escritores jóvenes. Allí establece relación con García Lorca, Dámaso Alonso, Claudio de la Torre, Jorge Guillén y el propio Juan Ramón Jiménez). Emplea el articulismo como un ejercicio de reflexión y análisis, sin descuidar su carácter de instrumento de concienciación social. Da a la imprenta diversas reseñas de distintas obras de Nietzsche y, entre febrero y junio, publica varios artículos, como *El otro de Unamuno y Falla y su retablo*, entre otros. Colabora además en los *Cuadernos* de la Facultad de Filosofía y Letras y en el semanario *Azor*.

Entra a trabajar para el Ministerio de Estado como conferenciante y docente en las Misiones Pedagógicas (Sánchez-Alber, 2013), cuyo objetivo

expreso fue: “Difundir la cultura general y la educación ciudadana en las aldeas, villas y lugares, con especial atención a los intereses espirituales de la población rural” como señala el artículo 3 del Decreto fundacional de 1931. El fomento de la cultura, la orientación pedagógica de los maestros y la educación ciudadana de las gentes que viven en las zonas rurales más atrasadas, para transmitir, entre otros, los valores republicanos. Colinas pone de relieve cómo “la relación de María Zambrano con las misiones pedagógicas fue muy temprana y entrañable, ya desde la creación de las mismas hasta el filo del estallido del alzamiento militar” (Colinas, 2019, p. 94).

Este mismo autor refiere a la mediación de Zambrano, siendo ya profesora de Metafísica en la Central, ante Fernando de los Ríos con el propósito de que se reforzasen las misiones, y describe el itinerario misionario de la joven María por las Navas del Madroño (Cáceres); las Navas del marqués (Ávila), Beteta (Cuenca), Zaldueño (Álava), Vicar (Almería) o Villaluenga (Cádiz), en el mismo año. En este trabajo traba amistad con los intelectuales más destacados de su generación.

Coherente con su ideología, de moderada tendencia socialista, tomó parte activamente en diferentes mítines conjuntos de partidos progresistas en diversas ciudades y pueblos, siempre a favor de la coalición republicano-socialista.

Desperzarse del letargo...

Se inician los años más confusos del siglo XX español: España se rompe en dos extremos antagónicos y la confrontación va haciéndose inevitable. La perspectiva de una España moderna, avanzada y democrata, según las expectativas de Zambrano, se diluye en el sucederse de bienios gubernamentales desestabilizados por tendencias extremistas:

España era un país profundamente dividido por conflictos sociales y separatistas. Las excesivas esperanzas puestas en la República; de una parte, por los intelectuales liberales que veían una oportunidad de renovar la nación; y de otra, por la de sectores obreros, que no encontraron la respuesta esperada en la primera andadura de la República, chocaron entre sí. (Maillard, 2021, p. 8-9)

En noviembre se produce el triunfo de la derecha en las elecciones, las primeras en que se permitía el voto femenino, y que dio inicio al bienio radical-cedista o bienio negro. El nuevo gobierno pretendió “rectificar” las reformas progresistas de sus predecesores exacerbando los ánimos. María experimenta la decepción y la soledad.

En el año 1934 se produce la insurrección huelguístico-revolucionaria en Cataluña, el Ferrol, las cuencas mineras de Castilla la vieja y Asturias (donde se produjeron los acontecimientos más cruentos), propiciada por sectores anarco-socialistas, y que fue sofocada sangrientamente por el ejército. Esta cruenta represión hace a María cerrar el paréntesis de inacción política y aproximarse al partido Comunista, al que muchos de sus compañeros intelectuales ya se habían afiliado.

Zambrano va delineando su filosofía política en doce artículos de carácter crítico con el liberalismo y el fascismo, analizando problemáticas características de las relaciones entre el Estado y los individuos. Dicta la conferencia *Problema entre el individualismo y el Estado*, en la primera reunión entre estudiantes españoles y franceses, patrocinada por la Interayuda Universitaria Internacional (que fue publicada en *El Sol* en abril de 1934). Aquella organización procuraba la investigación universitaria, la asistencia material y cooperación intelectual desde una definida toma de postura por el avance socioeducativo. En el que ella reivindicaba la necesidad de elaborar una nueva filosofía del hombre.

Es designada responsable de la Sección dedicada a la mujer en el semanario *Diablo mundo*,¹⁰ publicación que se autodeclaraba “total y exclusivamente” republicana, regida por un espíritu laico y europeísta y con un carácter templado, en un momento en que la derecha cedista ocupaba el gobierno de la República.

El final de este año marcó el alumbramiento de Zambrano como pensadora original e independiente, con la publicación de dos artículos clave en la *Revista de Occidente*, concretamente, *Por qué se escribe y Hacia un saber*

¹⁰ “Fue un semanario que salía los sábados, como un híbrido entre el suplemento cultural y la revista de actualidad política y de información general, y de tan sólo doce páginas. Junto a la información y los artículos sobre la política nacional del momento de marcado carácter anticedista, y de política internacional, críticos de los regímenes totalitarios como el nazi alemán”. Disponible en <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/card?oid=0003715170>.

sobre el alma, que propiciaron la perplejidad y enfado de Ortega que la convocó en su despacho para amonestarla severamente. Este texto segundo texto señala su desmarque del paradigma filosófico de Ortega, del que siempre seguirá considerándose discípula, pero no secuaz.

El 1935 representa para la filósofa un tiempo de análisis y reflexión, de relectura intensa de los filósofos clásicos y de egresos literatos como Proust, Dostoievski y León Bloy (cuyas novelas le impactaron enormemente); y de continuidad en la profundización en el estudio de Spinoza, trabajando en su tesis doctoral.

Zambrano es una de las contadísimas mujeres que se hace oír con voz propia en los masculinizados círculos intelectuales sin renunciar a su femineidad. Un nutrido grupo de jóvenes intelectuales y poetas reconociendo su valía acuden los domingos por la tarde a tertuliar tomando el té en su casa. No es ella una teórica de la política sino una apasionada de ella.

En el comienzo de curso María inició su tarea de profesora de historia de la filosofía en la Residencia de Señoritas y en Instituto Nacional de Segunda Enseñanza Cervantes. Además de la actividad cultural propia de la tarea docente desarrolló un amplio trabajo sociopolítico organizando charlas de formación cívica, publicando artículos y manifiestos, advirtiendo de los peligros que representaba el ascenso del fascismo.

En París se celebró el I Congreso de Escritores Antifascistas y se creó la Alianza internacional de escritores en defensa de la cultura (AIEDC), con la participación de varios delegados españoles. Aunque ella toma parte animosa en la Alianza y se había destacado por su ingente labor pro-republicana, algunos radicales la tildaron de fascista por su implicación en el FE, sin que ello le arredrase. Aquella asociación se organizaba como un ateneo, con divisiones por ámbitos temáticos.

En 1936, María Zambrano comenzó a trabajar en la secretaría de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio del Estado, sin descuidar sus inquietudes sociales y políticas. Los socialistas le propusieron formar parte de la candidatura para las Cortes Constituyentes con el Partido Socialista, pero ella rechazó la propuesta. El hecho lo describe con estas palabras:

Cuando al volver de la entrevista con Don Luis Jiménez de Asúa,¹¹ a quien le había dicho que el socialismo me era muy cercano pero que yo no servía para la política, me llegué a mi cuarto y me puse a estudiar Historia de la Filosofía, precisamente el capítulo de los pitagóricos, y mi padre entró, con ese respeto que no deshace la intimidad, preguntándome si acaso yo tenía alguna duda acerca de la decisión que acababa de tomar. No sin cierta pausa yo le contesté que ahora lo que me importaba de veras era lo que estaba haciendo, seguir estudiando a los pitagóricos. Mi padre, que había sido socialista hasta el momento mismo en que apareció la República, me besó en la frente y se retiró silenciosamente. (Zambrano, 2008, p. 11-12)

Esa propuesta supone un momento determinante en su trayectoria personal que la sitúa en el punto de definirse entre su vocación de pensadora y su compromiso político: es el inicio del tránsito de la razón cívico-política a la razón poética.

Zambrano optó por la educación en sentido amplio como herramienta de cambio social y político, que llegará a vertebrar el resto de su obra. Decididamente opta por centrarse en la filosofía en firme y dedicarse exclusivamente a la escritura, el pensamiento y la docencia. Por ello rechaza la proposición de formar parte de la candidatura socialista (fue una celosa librepensadora, remisa siempre a que se le encasillase en filiaciones partidistas o en adscripciones a corrientes de pensamiento; por ejemplo “los vitalismos del siglo XX”).

Su idealismo y su activismo nunca quiso vincularlo a siglas de partido sino al empeño y anhelo de transformar la sociedad y erradicar la injusticia. Pero el hecho contrastado de que nunca quisiese militar en ningún partido no significa en modo alguno que careciese de ideología, ya que sí que manifiesta abiertamente su simpatía por los movimientos sociopolíticos de izquierdas. Testimonio de lo cual fue su comprometedor apoyo al Frente Popular (FP) en las elecciones de febrero y el cultivo de relaciones –de estrecha amistad– con escritores e intelectuales simpatizantes y militantes tanto del partido socialista como del comunista, entre los que se destacan Rafael

¹¹ Profesor de Derecho Penal en la Facultad de Derecho de la Universidad Central. Se afilió al PSOE en 1931 integrándose en el sector moderado. Tras las elecciones de 1936 fue designado vicepresidente de las Cortes y vicepresidente de la Comisión Ejecutiva del partido.

Alberti, Emilio Prados, Herrera Petere, Miguel Hernández y otros tantos de su generación.

Con motivo de las elecciones municipales interviene en mítines de la coalición republicano-socialista, recorriendo ciudades y pueblos. Desde que el FP gana las elecciones municipales, el clima social va polarizándose y radicalizándose preocupantemente hasta que:

El asesinato del diputado Calvo Sotelo el 12 de julio, como represalia al asesinato del guardia de asalto José Castillo, la espita que atizó el fuego. El gobierno republicano dirigido por Manuel Azaña optó por repartir armas entre las organizaciones obreras y Madrid se convirtió en un peligro no sólo para cualquiera que tuviera apariencia de burgués o de católico, sino para los intelectuales liberales que habían apoyado la República y que no huyeron a tiempo. (Maillard, 2021, p. 10)

Aquel ejercicio de violencia nada tenía que ver con la forma organizativa republicana utópica que ella procuró. No comparte el beligerante radicalismo revolucionario. Inevitablemente se desata el trágico enfrentamiento bélico entre las dos Españas, la Guerra, el triunfo de la sinrazón, el fracaso de la inteligencia.

Ante la sublevación militar, Zambrano no titubeó en mostrar su adhesión a la República. Por ello, el 18 de julio se suma al Manifiesto de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura (AIDC). El 30 de julio se ofrece para conseguir la firma de Ortega en apoyo de un manifiesto a favor de la República, que ya había sido firmado por otros intelectuales. Sin embargo, y pese a su incuestionable adhesión a la causa republicana, servicios y esfuerzos, de poco serviría frente a aquellos aliancistas más extremistas y radicales que la motejan de fascista, por lo que su vida corría serio peligro en aquel Madrid dominado en las calles por la sinrazón, en el que campeaba el terror rojo. Baste reseñar que sólo en los meses de febrero a julio del 36, se perpetraron 223 asesinatos políticos.

Tras ello, Zambrano cesa en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central. En septiembre, tras contraer matrimonio con el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, se trasladó a Chile donde su esposo había conseguido ser nombrado Secretario de la Embajada de España. Fue una forma de escapar

del peligro que representaba, para su integridad, la injusta sospecha sobre su ideología. Durante su estancia en Santiago de Chile, la filósofa continuó escribiendo y publicando, siguiendo los dramáticos acontecimientos que se sucedían en su tierra. Escribe *Los intelectuales en el drama de España* y envía a *Hora de España* su artículo *El español y su tradición*. Prepara también la *Antología de García Lorca* y el *Romancero de la guerra civil española*. Su inquebrantable compromiso para con la República fue en creciente aumento hasta el final de aquel “suicidio histórico” de la nación española.

Bienio de colaboración gubernamental (1937-1939)

En junio de 1937, tanto María Zambrano como su esposo deciden regresar a España. Así lo describe ella:

Meses después, cuando fue llamada a filas la quinta de mi compañero, decidimos regresar a España, en el momento en que era más evidente que nunca la derrota de la causa en la que creíamos. ¿Y por qué vuelven ustedes a España si saben muy bien que su causa está perdida? Pues por esto, por esto mismo. (Zambrano, 1987a, p. 9)

A su llegada de Chile –a mediados de año, el mismo día que cae Bilbao–, Zambrano se instala en Valencia, donde se había establecido el gobierno republicano. Ya sus adversarios estaban mermados o neutralizados. Su esposo se incorporó a la milicia en el ejército republicano y ella se pone a disposición del gobierno, con el resuelto propósito de trabajar activamente por la causa. Al mes, (del 4 al 17 de julio de 1937) participa activamente en el *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura* (Aznar, 1935), acto de propaganda intelectual. Se celebró por iniciativa del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, en las ciudades de Valencia, Madrid y Barcelona. Con la asistencia de delegados procedentes de 28 países, el Congreso fue inaugurado por el presidente del gobierno, Juan Negrín, en la Sala de Sesiones del Ayuntamiento de Valencia.

Zambrano fue nombrada miembro del Consejo de Propaganda y Consejero Nacional de la Infancia Evacuada. En sus recuerdos refiere a esta

incorporación al poder, poniendo énfasis en que lo hizo cuando “ninguna ambición es posible”, y refiriéndose a sí misma en tercera persona, escribe:

Le ofrecieron, más de una vez hubieron de ofrecerle, mas sólo aceptó cuando la oferta consistía en permitirle ofrecer, ofrecerse sin más. [cuando...] Dijeron casi todos “no”, como dijo ella a la hora de la ambición, nada ilegítima, por cierto, para luego adelantarse a la hora de la pasión definitiva, de la muerte cierta o de la vida en agonía, tan cierta como la misma muerte, la agonía de sobrevivir. (Zambrano, 1989, p. 205-206)

El Consejo de propaganda estaba integrado en la Subsecretaría de Propaganda¹² del gobierno de la República, perteneciente al Ministerio de Estado. Asumiendo los servicios de publicidad, información y propaganda a través de medios como prensa, radio, cinematografía, editoriales, publicaciones, actos públicos y exposiciones... que antes desempeñaba el recién desaparecido Ministerio de propaganda que había creado el gobierno de Largo Caballero. Zambrano desempeña esta tarea entre octubre de 1937 y enero de 1938.

El Consejo Nacional de la Infancia Evacuada asumía como función propia todo lo referente a “la organización, dirección, régimen pedagógico y sostenimiento de las residencias para los niños evacuados, tanto en España como en otros países, así como la inspección de las Instituciones de este tipo, realizada por entidades particulares y oficiales” (Ministerio de la Gobernación, 1937). Este órgano también gestionaba las colonias infantiles, en territorio español o extranjero que daban acogida a los niños afectados por la guerra.

Este singular modo de participación en el poder, del lado republicano, expresa una disposición de interés meramente humanitario en el amplio sentido del concepto. La defensa de los más altos ideales de una forma de gobierno liberal y progresista, al tiempo que la preocupación por las víctimas más vulnerables del dramático conflicto al que asiste.

¹² La Subsecretaría de Propaganda del Ministerio de Estado asumía las funciones del extinto Ministerio de Propaganda, la supervisión y control de la propaganda, información y prensa, las publicaciones y manifestaciones artísticas, la radiodifusión, la cinematografía, la fotografía y la fonografía. Véase, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/64283>. Véase: Pizarroso Quintero, Alejandro. La Guerra Civil española, un hito en la historia de la propaganda. <https://journals.openedition.org/argonauta/1195>

Se incorpora de nuevo al equipo de dirección y redacción de la revista cultural *Hora de España*, que estaba integrado por intelectuales leales a la República. Esta se editó mensualmente (entre 1937 y 1939), primero en Valencia y después en Barcelona. En este medio publicó un total de trece artículos. Según Zambrano la finalidad de la revista era:

Realizar en lo intelectual la revolución que se realiza en las otras zonas de la vida. Se trata de decir lo que tanto se sabía y nunca se dijo, de formular lo que sólo se presintió, de pensar lo que se había entrevisto, de dar vida y luz a todo lo que necesita ser pensado, a la cultura nueva que se abre camino. (Zambrano, 1986, p. 50)

Escribe diversas colaboraciones para revista *El Mono Azul* que publicaba el bando republicano durante la Guerra Civil, bajo el auspicio de la Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura y cuyo primer número salió a la luz el 27 de agosto de 1936, como un folleto. En ella colaboraron los más destacados intelectuales del período, muchos de ellos componentes de la denominada *Generación del 27*. Ella se encargó de la selección de textos y prólogo de una antología de obras de García Lorca y publicó el libro *Los intelectuales en el drama de España*, una colección de ensayos escritos durante la guerra donde, además de analizar las diferencias entre idealismo y fascismo, se esfuerza por comprender el papel que intelectuales españoles desempeñaron en el advenimiento y desenlace de la guerra fratricida. Trabajó también como miembro de la Comisión de Historia de la Guerra Civil y de la Comisión de Literatura.

A comienzos de 1938, un año lleno de sinsabores, mantiene su colaboración con el gobierno republicano, que se traslada a Barcelona. Zambrano marcha tras él por sus obligaciones en el Ministerio. Publica diversos artículos, dos de ellos fundamentales para el desarrollo de su razón poética: *Misericordia* y *La Guerra de Antonio Machado* y envía a *Hora de España* los escritos: *Las ediciones del ejército del Este* y *Pablo Neruda o el amor a la materia*. También colabora en la Vanguardia y dicta un curso de filosofía en la universidad barcelonesa. El 29 de octubre muere su padre e inevitablemente se apodera de ella la tristeza y se le hace imposible evitar la sensación de soledad.

En noviembre se suma a la despedida de los brigadistas internacionales. Y el 23 de diciembre se inicia la ofensiva nacionalista contra Cataluña. Le invade desazón por la inminente derrota de la República. La guerra estaba perdida. Barcelona cae el 25 de enero de 1939, ese mismo día parte hacia el exilio. A los pocos días, desde París, sale hacia México, dejando atrás a su madre y hermana; pero, sobre todo, el sueño de una España imposible. Dando inicio a una errática itinerancia en un exilio de 45 años.

CONCLUSIÓN

Como hemos tratado de manifestar, no es Zambrano un género de pensador meramente elucubrativo sobre el ejercicio del poder, de densas profundas consideraciones abstractas, sino una intelectual apasionadamente comprometida y vitalmente coherente con su ideología y temprana vocación de servicio.

El pensamiento político de Zambrano se desarrolla en dos décadas (de 1938 a 1958 año en el que, tras la publicación de *Persona y democracia* se centra en la reflexión pre-política, la ética), su pensar no es ni partidista, ni doctrinario, como tampoco lo es programático o pragmático. Es el resultado de una atenta reflexión, desde la serenidad y la distancia del hecho inmediato, deseosa de captar la esencia de los grandes movimientos de la sociedad que permitan descubrir las claves para superar los límites de la problemática condición humana y de su destino desde un horizonte liberal humanizado y ético.

La filósofa veleña no se limitó a reflexionar filosóficamente sobre la política y el ejercicio del poder o su articulación, sino que trabajó activamente en la reforma de la política del país, en la humanización de la democracia, en la defensa de la libertad, en la denuncia de las imposturas del gobernante y sus máscaras, en el logro de una alternativa republicana a la monarquía caduca. Siempre profesó un decidido compromiso sociopolítico que le impulsó a desarrollar un activismo constante, empeñado en la transformación de España.

FUENTES CONSULTADAS

- AZNAR, M. (1935). *I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (París, 1935) Vol. II*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- BAGUR, J. (2019). El liberalismo de María Zambrano: de Ortega y Blas Zambrano a la Liga de Educación Social. En *Bajo Palabra*. Núm. 22. pp. 459-476. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.025>
- BONET, A. (2018). *El café Pombo: Ramón Gómez de la Serna y los pombianos*. En Cuadernos Hispanoamericanos. Recuperado de <https://cuadernoshispanoamericanos.com/el-cafe-pombo-ramon-gomez-de-la-serna-y-los-pombianos/>
- CABALLERO, B. (2020). José Ortega y Gasset y María Zambrano: el intento fallido de establecer una relación intelectual bidireccional. En *Revista Internacional de Filosofía*. Núm. 8. pp. 71-86.
- GONZÁLEZ, E. (2005) *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria 1923-1930*. Madrid: Alianza.
- COLINAS, A. (2019). *Sobre María Zambrano. Misterios encendidos*. Madrid: Siruela.
- FUNDACIÓN ORTEGA Y GASSET (2017). *La Residencia de Señoritas: Pioneras del feminismo a través de la Universidad, 1915-1936*. Recuperado de: <https://ortegaygasset.edu/wp-content/uploads/2020/02/FOLLETO-La-Residencia-de-Se%C3%B1oritas.pdf>
- FUNDACIÓN VÉLEZ- MÁLAGA (2021). *María Zambrano Fundación*. Málaga: Fundación Málaga.
- MAILLARD, M. (2021). *María Zambrano. Cuaderno didáctico*. Granada: Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico y Junta de Andalucía.
- MINISTERIO DE LA GOBERNACIÓN (1937-01-04). *Gaceta de la República*. Núm. 4. pp. 65-72. Recuperado de: https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1937/01/04/pdfs/GRP-1937-4.pdf
- OTERO, F. (1986). *Manantial: la revista «Manantial» 1928-1929 y la vida literaria de Segovia en el primer tercio del siglo XX: estudio crítico*. Segovia: Universidad Popular Segoviana-Publicaciones de la Casa Museo de Antonio Machado.

- PALOMAR, P. (2017). Génesis de la actitud confesional en María Zambrano. En *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*. Núm. 18. pp. 46-58.
- RAMÍREZ, E. (1994). La formación inicial del profesorado en el Instituto-Escuela. En *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*. Núm. 7. pp. 563-584.
- REVILLA, C. (2011). María Zambrano y Heidegger, pensadores del claro. En Birulés, F., Rius, R. y Gatell, R. (Eds.). *Pensadoras del Siglo XX*. En *Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. pp. 118-138. Madrid: Estilo Estugraf Impresores, S.L.
- SÁNCHEZ-ALBER, C. (2013). Las Misiones Pedagógicas durante la II República Española: la transmisión de los legados culturales en los territorios fronterizos de la Pedagogía Social. En *RES - Revista de Educación Social*. Núm. 17. pp. 1-7.
- SALGUERO, A. (1996). Escritos de María Zambrano recuperados. Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (1995). *El Basilisco, Revista de Filosofía, Ciencias Humanas y de la Cultura*. Núm. 21. pp. 70-72. Recuperado de <https://www.filosofia.org/rev/bas/bas22128.htm>
- SOTO, D. (2018). *España historia y revelación. Un ensayo sobre el pensamiento político de María Zambrano*. España: Círculo Rojo.
- TELLEZ, J. (2011). *María Zambrano y la República niña*. Málaga: C&T Editores.
- URBANIBIA, J. (1992). La filosofía política de María Zambrano. En *Asparkia. Investigación Feminista*. Núm. 3. pp. 103-120. Recuperado de <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/1092>
- VÍLLORA, C. (2017). Aportación de María Zambrano a la construcción de la ciudadanía. En *RES Revista de Educación Social*. Núm. 24. pp. 451-461.
- ZAMBRANO, M. (2008). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- ZAMBRANO, M. (1999). Ciudad Ausente. En *Aurora, Seminario María Zambrano*. Vol. 2. Núm. 133.
- ZAMBRANO, M. (1996). *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Morata.

- ZAMBRANO, M. (1992). *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.
- ZAMBRANO, M. (1991). Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset (1930).
En *Revista de Occidente*. Núm. 20. pp. 7-26.
- ZAMBRANO, M. (1989). *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- ZAMBRANO, M. (1987a). A modo de autobiografía. En *Revista Anthropos*.
Núm. 70-71. pp. 69-73.
- ZAMBRANO, M. (1987b). *Poesía y filosofía*. México: FCE.
- ZAMBRANO, M. (1986). *Senderos. Los intelectuales ante el drama de España. La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos.
- ZAMBRANO, M. (1977). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- ZAMBRANO, M. (1935). El año universitario. En De Torre, G., Pérez, M.,
Salazar, E. (Eds.). *Almanaque literario 1935*. pp. 124-126. Madrid:
Editorial Plutarco.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.997>

MUTACIONES EN LA MITAD DEL CIELO: UNA BOLCHEVIQUE EN DOS REVOLUCIONES

Jesús Enciso González*

RESUMEN. En los últimos tiempos, el feminismo como movimiento ha adquirido gran resonancia. Aquí recobramos uno de los importantes esfuerzos de las mujeres por reclamar reconocimiento de su participación en las revoluciones sociales: nos referimos a las ideas y acciones de Alexandra Kollontai, personaje que antes y después de la revolución rusa de 1917 reivindicó el papel de la mujer en la construcción de una nueva sociedad. Fue una activista que impulsó dos revoluciones: una con alto sentido político-económico (la bolchevique) y otra que tendencialmente era de orden cultural, modificar la situación de la mujer en la formación social que se construía en ese momento, la Unión Soviética (URSS).

PALABRAS CLAVE. Kollontai; revolución rusa; poder; feminismo.

MUTATIONS IN MIDDLE OF HEAVEN: ONE BOLCHEVIK IN TWO REVOLUTIONS

ABSTRACT. In recent times, feminism as a movement has acquired great resonance. Here we recover one of the important efforts of women to claim recognition of their participation in social revolutions: we refer to the ideas and actions of Alexandra Kollontai, a character who before and after the Russian revolution of 1917

* Investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Área de Historia y Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México. Correo electrónico: jesus_enciso@uaeh.edu.mx

claimed the role of women in the construction of a new society. She was an activist who promoted two revolutions: one with a high political-economic sense (the Bolshevik) and another that tendentially was of a cultural order, modifying the situation of women in the social formation that was being built at that time (the Soviet Union).

KEY WORDS. Kollontai; Russian revolution; power; feminism.

INTRODUCCIÓN: DE MUJERES Y REVOLUCIONES

La expresión *las mujeres son la otra mitad del cielo* pertenece a Confucio. En épocas más recientes, fue replicada por Mao Tse Tung (Pelizzari, Laura y Pérez, Carolina, 2007). La frase tiene su trascendencia proviniendo de un filósofo político y de un estadista. Ambos reconocían, en una sociedad profundamente patriarcal y tradicionalista, el papel de la acción femenina en la conducción del poder. Para el caso de China, entre el siglo VI y V a.C. período en que vivió Confucio, donde el poder venía del cielo, declarar que las mujeres son “la otra mitad”, tenía un sentido subversivo. No lo era tanto para Mao, el cual ya en la segunda mitad del siglo XX había echado a andar la revolución cultural y una postura que no incluyera a las mujeres en el poder le quitaba legitimidad como líder.

Pero, el reconocimiento del papel de la mujer en las revoluciones también fue reclamado en anteriores siglos, tanto en Europa como en América. Lamentablemente no se ha hablado mucho de él, por ejemplo, de la acción femenina en las revoluciones francesas de 1789, 1830, 1848 o en la Comuna de París. Tampoco de su participación en la revolución norteamericana o en los movimientos independentistas latinoamericanos o africanos, entre otros tantos acontecimientos donde la mujer ha tenido destacadas actuaciones.

La característica de la participación femenina en estos movimientos implicó el reivindicar la vida personal, amorosa o familiar (es decir, la dimensión cultural) y no sólo la toma del poder político. La otra mitad del cielo es también la otra mitad del cambio en la dinámica social, es decir, aquella que lleva a superar la enajenación de la relación entre los géneros, la que reconstituye en términos amplios a la naturaleza humana sin distinción de clase o sexo.

LA PERSONA: UNA REVISIÓN DESDE EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Otto Rühle (1984), destacado psicólogo y socialista alemán de principios de siglo XX, realizó un estudio sobre la personalidad de Marx como individuo, no como personaje teórico o político. La metodología para hacer tal balance de Marx el hombre le es sugerida por el materialismo histórico. El intento de Rühle radica en aplicar la fórmula marxista del análisis social a una persona en específico; de esta manera, hace la metáfora de encontrar en la vida individual y cotidiana el conflicto fuerzas productivas y relaciones de producción, estructura y superestructura entre otras dualidades en pugna. Su estudio tiende más hacia un psicoanálisis, pero los resultados no son nada despreciables, cuentan con cierto grado de eficacia: se trataba de aplicarle al creador del materialismo histórico una vacuna con su misma “sustancia activa”. Esta metodología es la que intentaremos emplear para entender la vida de Alexandra Kollontai, una convencida del análisis materialista de la historia.

Se parte de que la infraestructura determina la superestructura, incluyendo las formas de pensar, y que tales estructuras están a la vez supeditadas a intereses de clase a fin de que los grupos hegemónicos puedan gestionar a su favor los conflictos de la dinámica social. Así, la vida de Kollontai parece ilustrativa de cómo sus condiciones de vida material desde la niñez, aunadas a su posición en la familia, le condicionaron su concepción de la situación social que se vivía en la Rusia zarista. Kollontai, desde su nacimiento, contaba con una constitución física afortunada, en exceso cuidada pero también demeritada por la aprehensión de sus padres: buena alimentación, descanso suficiente, belleza física. Provenía de una familia con amplios recursos económicos; vivió en una gran finca con un abuelo amoroso y unos progenitores que, en su afán de darle todo, también le coartaron pequeñas o grandes libertades. Ahí es donde va forjando su carácter rebelde y contestatario ante la realidad:

Mi niñez fue, juzgada desde una perspectiva exterior, muy dichosa. Mis padres pertenecían a *la antigua nobleza rusa*. Yo era la única hija del segundo matrimonio de mi madre (mi madre era divorciada y yo nací fuera del segundo matrimonio, siendo luego adoptada). La menor, la más mimada, la más acariciada. Quizás por ello surgió en

mí, a una edad muy temprana, un sentimiento de protesta contra todo lo que me rodeaba. Hacían demasiadas cosas para verme feliz y yo no tenía libertad de movimiento ni en mis juegos infantiles ni en mis deseos. (Kollontai, 1987, p.13)

Al parecer, vivió la desventaja de su condición de niña, de “sexo débil”; de adoptada, una condición de detrimento sociomoral, una especie de tara social (Ruhle, 1984, p. 303), de hija de madre divorciada, con riesgos en su precaria¹ salud, según la conciben sus familiares. Todo ello ocasionó que:

Al mismo tiempo quería ser libre, quería desear por mí misma, ir formando yo misma mi pequeña vida. Mis padres eran personas adineradas. En casa no había lujos, pero nunca supe lo que significaba renunciar. Y, sin embargo, veía como otros niños tenían que renunciar; a este respecto, los que más pena me daban eran los pequeños campesinos, por entonces mis compañeros de juego... Yo criticaba ya de pequeña la injusticia de los adultos, pareciéndome una contradicción evidente el que a mí me ofrecieran todo y a los otros niños les fueran negadas tantas cosas. (Kollontai, 1987, p. 14)

Bajo esta situación de supuesta precariedad sanitaria, cuidados que parecen atosigantes y una sensibilidad genuina al ver la pobreza de sus compañeros de juegos, Kollontai se va formando una conciencia crítica del entorno social. La misma familia se da cuenta de ello y, para no exponerla a “riesgos” de salud y de “malas compañías” la alejan del colegio, poniéndole una institutriz para que la conduzca por el camino “correcto”. Las cosas no funcionaron como los padres desearon, por ello asegura que “Fue así como mi educación transcurrió en la casa paterna bajo la dirección de una profesora inteligente y experimentada, que estaba vinculada a las capas revolucionarias de Rusia. Con ella, la Señora María Strachova, tengo una deuda de gratitud inmensa” (Kollontai, 1987, p. 15).

¹ Actualmente se sabe que la salud tiene un componente básico de percepción y que para los niños influye en el autoconcepto (Vélez, R., López, S. y Rajmil, L., 2009). Es decir, la salud percibida por sí mismo, o por los familiares, afecta en términos reales para sentirse sano o enfermo. (Pérez- Fuentes et al, 2015)

Los progenitores estaban convencidos que habían creado a una joven con ciertas limitaciones sociales. Llegados a sus dieciséis años, Alexandra se convirtió en una inhábil “dama de sociedad” pues creció con una inconformidad ante las injusticias sociales, con una gran timidez y torpeza para la vida práctica de su clase social. Su familia, hegemónica en su “pequeña vida”, la llevó a optar por un matrimonio por conveniencia (tal como le ocurrió a su hermana mayor, casada con un pretendiente de setenta años). Alexandra vivió entonces su primera rebelión contra la prescripción familiar y optaría por casarse, por amor, con un joven primo suyo de quien tomaría el apellido Kollontai. Vivió tres años de matrimonio y procreó un hijo. Pero, el matrimonio y la maternidad con su carga de obligaciones se convirtieron en una pesada jaula para una mujer que estaba ya profundamente atraída por el estudio de los problemas sociales, así como por involucrarse en el movimiento revolucionario:

Eran los años del florecimiento del marxismo en Rusia (1893/1896). Lenin no era por entonces más que un principiante en el campo literario y revolucionario. [...] La concepción materialista del mundo me resultaba familiar; desde mi primera juventud me sentí atraída por la escuela realista. Era una entusiasta seguidora de Darwin y Boelsche. Una visita a la conocida fábrica textil de Krengolm, en la que trabajaban 12.000 obreros y obreras decidió mi destino. No podía llevar una vida feliz y pacífica si el pueblo obrero era esclavizado en forma tan inhumana. Tenía que entrar en dicho movimiento. (Kollontai, 1987, p. 16)

Hasta aquí podemos observar un cierto constreñimiento en la vida material de Kollontai: su condición de mujer, la pretendida precariedad en su salud infantil, su inconformidad para seguir los dictados de la institución familiar, para ser una hija obediente, su rebelarse a ser una tradicional dama casadera, y finalmente una vida conyugal atosigante, la llevaron a buscar otro camino. Este camino, marcado por un pensamiento subversivo en más de un sentido, fue sancionado por la tradición tanto de derecha como de izquierda, tanto dentro como fuera de su familia: “Entonces surgieron diferencias con mi marido, quien interpretó mis inclinaciones como terque-

dad personal, como algo dirigido contra él. Abandoné a mi esposo e hijo y viajé a Zurich, a fin de estudiar economía política con el profesor Heinrich Herkner” (Kollontai,1987, p. 17).

Después de este abandono, ya con la debilidad de las presiones de los padres, la familia se enteró de la seriedad de las aspiraciones políticas de Alexandra y que ella no dejaría su activismo por una vida matrimonial insatisfactoria. La seguridad del camino tomado le fue confirmado a Kollontai después que apareciera publicado como libro su primer trabajo de investigación en economía política, referente a las condiciones de vida y labor de los obreros finlandeses.

Este libro apareció el año de 1903 en San Petersburgo. Por la misma época murieron mis padres, mi esposo y yo vivíamos separados hacía tiempo y sólo mi hijo se quedó conmigo. Entonces tuve la posibilidad de consagrarme por entero a mi objetivo: el movimiento revolucionario de Rusia y el movimiento obrero de todo el mundo. Amor, matrimonio, familia: todos eran fenómenos subordinados y pasajeros. (Kollontai,1987, p. 17)

Probablemente, la primera revolución que tuvo que enfrentar Alexandra fue con ella misma: se trataba de no subordinarse a la tradición, que confiaba a la mujer a la vida privada, a la exclusiva vida como esposa y madre. Vale decir que para ella el problema era la estrechez con la que la sociedad de la época entendía la relación amorosa o familiar y cómo escindían totalmente la dimensión política de la dimensión personal:

[Aspectos como el amor, el matrimonio y la familia] Estaban allí, y de hecho se han seguido infiltrando continuamente en mi vida; sin embargo, por grande que fuera el amor por mi esposo, en cuanto transgredía ciertas fronteras vinculadas con el espíritu de sacrificio femenino, el sentimiento de protesta volvía a estallar en mí. Tenía que irme, tenía que romper con el hombre de mi elección, de lo contrario (y era este un sentimiento inconsciente en mí) me hubiera expuesto al peligro de perder mi propio yo. (Kollontai,1987, p. 17)

Siguiendo con la metáfora, con el fin de ir concluyendo este breve análisis sobre la mujer que vive, ama, y se compromete con el tiempo que le tocó existir, podemos decir que Kollontai estableció relaciones sociales (amistosas y amorosas) que le permitieron producir, reproducir y gestionar su vida bio-social. Sus fuerzas productivas² eran su propio cuerpo físico en sus interacciones sociales (Veraza, 1984); también lo fueron su inteligencia, su sensibilidad, su criterio para distinguir lo justo e injusto, su belleza. Y con ellas pudo sobrellevar la condición a la que la sometió la familia, la escuela y la comunidad inmediata, es decir, las “relaciones de producción” que le tocó soportar.

También sería posible explicar con el arsenal del materialismo histórico el proceso de emancipación de Kollontai. Veamos cómo lo expone la teoría y cómo se presenta en la vida de esta bolchevique:

No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. (Marx, 1980, p. 25)

Respecto a esta cita, cabe aclarar que las relaciones de producción son una forma de las fuerzas productivas. En este sentido, y ubicándonos en la vida de una persona en particular, las relaciones familiares, escolares, amorosas o el contacto con personas intelectuales y más liberales pueden ser interpreta-

² Según Jorge Veraza (1984), las fuerzas productivas, como formas orgánicas y de organización social, pueden ser técnicas y procreativas. En tal sentido, el ser humano como tal cuenta con tales fuerzas materializadas en su dimensión biológica (su cuerpo), su dimensión intelectual y sus unidades de socialización como la familia o sus redes de apoyo. En un sentido más de orden sociológico, Pierre Bourdieu le llamará, a las fuerzas productivas, capital social o capital cultural.

das como relaciones de reproducción de vida social, como manifestaciones de fuerzas productivas que coadyuvan a generar escenarios de libertad.³ Por esto, algunas de estas fuerzas, muy particularmente aquellas referentes al “capital cultural” basado en las lecturas y algunas vivencias no tradicionales, empezaron a entrar en contradicción con las relaciones sociales hegemónicas de la familia y aún del matrimonio: cuando Kollontai se casa o se divorcia, eso funciona como un real cambio en las “relaciones de propiedad”. La evolución de su capital cultural, aunado al cambio de situación conyugal o civil, generó en ella un proceso de transformación de su vida personal.

Asimismo, es preciso decir que ninguno de los hombres que han estado a mi lado ha ejercido una influencia orientadora sobre mis inclinaciones, aspiraciones o concepción del mundo. Por el contrario, era yo la guía. Y mi concepción de la vida y mi línea política las formé a partir de la vida misma y de un trabajo ininterrumpido con los libros. (Kollontai, 1987, p. 18)

Finalmente, señalamos que Kollontai, la posterior militante, nunca dejaría de lado la responsabilidad contraída al ser madre, ni tampoco el ser una creyente en la relación de pareja. Después de su separación, recobró a su hijo y en los momentos duros de su militancia (por ejemplo, entre 1906 y 1907, cuando era perseguida y tenía orden de aprehensión por haber llamado a tomar las armas contra la *Duma*⁴ zarista) dejó encargado a su infante a unos amigos, escapando a un lugar seguro para seguir con sus actividades políticas (Kollontai, 1987, p. 19). Paralelamente intentó recobrar su vida sentimental, pues ésta era a fin de cuentas una parte constitutiva de su existencia y una “fuerza productiva” que siempre la empujó hacia adelante:

³ Plantea Veraza que el ser humano “es universal y libre y no sólo un animal limitado y necesitado... (Las fuerzas productivas sociales, entonces) sirven para el desarrollo universal de la humanidad en tanto que sirven para la satisfacción de sus necesidades; o bien, satisfacen sus necesidades de modo que esa satisfacción sea condición de la libertad” (1984, p. 53).

⁴ La *Duma* era el equivalente a un congreso o asamblea legislativa formada por el zar para tomar las decisiones de gobierno. Evidentemente tenía muy poco de democrático pues todo estaba controlado por Nicolás II.

Cabe preguntarse si en medio de todas las tensiones y diversidad de los trabajos y tareas del partido aún podía yo encontrar tiempo para las experiencias de tipo íntimo, para las penas y alegrías del amor. ¡Lamentablemente sí! Y digo lamentablemente porque estas experiencias conllevaban por lo general demasiadas preocupaciones, desilusiones y pesares y porque en ellas se consumían inútilmente demasiadas energías. (Kollontai, 1987, p. 27)

No consideramos que exista en Kollontai una tendencia hacia el masoquismo al continuar con las dolorosas experiencias sentimentales. Más bien, estamos de acuerdo con algunos autores en que para una revolucionaria convencida de una visión casi vitalista de la concepción materialista de la historia,⁵ lo realmente trascendental era la experiencia práctica de la vida y de su producción. Producir la vida era involucrarse en la dinámica comunitaria, en la experiencia amorosa y en la experiencia de la persona con su libre individualidad, según lo señala el mismo Marx en los manuscritos de 1844. (Veraza, 1984, p. 71) De ahí el continuo deseo de la bolchevique de sentirse comprendida, reconocida, amada. De ahí también el hecho de que “cuanto mayores exigencias me planteaba la vida, mayor se hacía también el deseo de sentir amor, calor y comprensión a mi alrededor” (Kollontai, 1987, p. 29).

LA MILITANTE: LAS MUJERES CONTRA EL ZAR

Como se sabe, en la historia de la revolución rusa hay dos cumbres: 1905 y 1917. En ambos períodos Kollontai estuvo presente, al igual que varios de los líderes políticos bolcheviques y mencheviques. 1905 marcó entonces un hito en la preparación política de activistas y de las masas para consolidar sus ideologías y sus formas de organización. En esta coyuntura fue puesta a prueba la popularidad y eficacia de los militantes de las diversas corrientes

⁵ Es conocido que Marx se hallaba muy enamorado de su esposa y que le escribía cartas por demás pasionales. Esto no está en contra de lo que él mismo mencionaba teóricamente: la relación hombre mujer es una relación social-natural elemental que llena la vida de pasión y por tanto de sentido (Tonda, 1981).

revolucionarias. Pero también quedó claro que la lucha femenina no estaba en las prioridades del grupo bolchevique.⁶ Así lo expresa Kollontai:

El año de 1905, fecha en que estalló la llamada primera revolución en Rusia tras del célebre “Domingo sangriento”, ya me había hecho un nombre en el campo de la literatura económica y social. Y en aquellos tiempos turbulentos, en los que todas las fuerzas fueron consumidas en aras de la rebelión, se puso de manifiesto que había alcanzado gran popularidad como oradora. Sin embargo, en esa época tomé *por primera vez conciencia de lo poco que nuestro partido se interesaba por el destino de las mujeres de la clase trabajadora y por la liberación de la mujer.* (Kollontai, 1987, p. 18)

A fin de que las reivindicaciones femeninas arraigaran en el partido bolchevique, Kollontai tuvo primero que iniciar un proceso de convencimiento, y de ampliación de miras, entre las defensoras de los derechos de la mujer rusa, las sufragistas, y simultáneamente convencer a los líderes del movimiento obrero para que asumieran también la problemática de la mujer como uno de los objetivos programáticos de su lucha. Tal convencimiento no fue una tarea fácil. La bolchevique menciona que fue complicado allegarse adeptos del partido hacia las causas femeninas, la cultura de sojuzgamiento llevada por siglos era sería difícil de romper. Kollontai se sintió entonces “totalmente aislada con mis ideas y pretensiones”.

⁶ Alexandra Kollontai inició su militancia desde 1899 afiliada al partido socialdemócrata ruso con el grupo de los mencheviques, dado que eran estos los que de alguna manera se mantenían ligados a la reivindicación femenina por el sufragio electoral. A este movimiento femenino sufragista no dejó de calificarlo de “fuerte” pero “burgués”. Aunque también se mantuvo ligada al ala menchevique por su postura frente a la Duma: sostuvo Kollontai que había que utilizar este pseudoparlamento como una tribuna para el partido obrero ruso, por lo que las elecciones de la Duma deberían aprovecharse para la unificación de los trabajadores. Posteriormente, rompería con esta ala por no estar de acuerdo con la estrategia de coordinar “a las fuerzas trabajadoras con las liberales” en la tarea de derrocar al zarismo. Como consecuencia, también rompió con el congreso femenino sufragista, considerándolo inútil. De cualquier modo, organiza la participación de algunas obreras, las cuales se presentarían al evento “como grupos separados e independientes”. Esto le valió la dura crítica de los compañeros de partido y el mote de “feminista”, de no atender las prioridades de la lucha y por tanto de conceder demasiada trascendencia a la cuestión de las mujeres (Kollontai, 1987, p. 20).

A pesar de ello, su insistencia rinde frutos y hacia los años de 1906 y 1908 convenció a un reducido grupo de compañeros de partido para iniciar una “labor partidista metódica” donde quedara posicionada además de la lucha obrera, la situación de la mujer. De esta manera, ya para 1907 logró establecer con un programa claro de actividades políticas y sociales el primer club de trabajadoras. Tal organización femenina tuvo sus recompensas después de la revolución de 1917, al grado que “muchas de las integrantes de este Club, obreras a la sazón muy jóvenes, ocupan hoy puestos de responsabilidad en la nueva Rusia y en el partido comunista ruso”. (Kollontai, 1987, p. 19).

Pero, antes de estos logros, Kollontai tuvo que hacer presencia en el congreso femenino de San Petersburgo organizado por las sufragistas. En él, las representantes de las trabajadoras presentaron un programa propio y establecieron una línea divisoria entre las reivindicaciones burguesas y el movimiento de liberación de las trabajadoras rusas. El término de este congreso marca el inicio de su emigración política, pues ya en esos años era una perseguida política del régimen y la policía la iba a detener en ese evento. Así, en 1908 huyó a Alemania e inició un período de fuerte movilidad geográfica para no ser apresada.

Kollontai se convirtió entonces en una refugiada política y se trasladó a diversos lugares de Europa y América hasta 1917. En ese año, con la caída del zarismo, volvería a fijar su residencia en Rusia. De su vida como refugiada, tiempos relatados como “agitados y llenos de actividad, donde viajaba de país en país como oradora del partido”, importa resaltar su estancia en Alemania donde mantuvo estrecho contacto con el partido socialdemócrata alemán y, por tanto, con personalidades como Rosa Luxemburgo, Kautsky o Liebknecht. Pero, también hay que resaltar sus destacadas participaciones en la huelga de amas de casa en París, en la huelga de mineros en Bélgica, en la liga juvenil socialista de Suecia, en las protestas contra la guerra mundial y en las protestas contra el proceso de Beilis⁷ en Inglaterra. En Suiza y Finlan-

⁷ Un sonado caso de antisemitismo en la Rusia de 1911, donde el asesinato de un niño es imputado a un judío, argumentando que se trataba de un sacrificio ritual judaico. Despertó protestas en todo el mundo, pues no hubo ninguna prueba coherente contra el acusado, Menahen Mendel Beilis, un oficinista. Para el jurado seleccionado en el juicio y para el abogado defensor (quien apoyaba jurídicamente a los revolucionarios desde 1905) era muy claro que se trataba de inculpar simbólicamente al pueblo judío al que calificaban como peligroso para el zarismo. Y es que todas las pruebas iban dirigidas a sospechar de la Troika, una banda

dia dio discursos, asistió a asambleas, escribió, discutió con sus camaradas de partido, fue nombrada delegada en congresos y sindicatos socialistas; en Noruega sirvió como enlace del Comité central dirigido por Lenin y los militantes en Rusia. También viajó a Estados Unidos, cuyo conjunto de actividades “duró cinco meses, durante los cuales visité ochenta y una ciudades... y pronuncié discursos en alemán, francés y ruso”. (Kollontai, 1987, p. 32) Así, su labor tuvo una dimensión internacionalista y de conexión entre los revolucionarios exiliados (Lenin y Trotsky entre ellos) y los grupos revolucionarios rusos.

En esta frenética actividad propagandística, la revolución de 1917 toma por sorpresa a Kollontai en la ciudad de Oslo, Noruega. Sería una de las primeras refugiadas en regresar a una Rusia originalmente sublevada por el campesinado, quien en su despecho por la pobreza de siglos incendió las casas de los nobles. En el ámbito urbano, la lucha se establecería entre los representantes de la Rusia republicana y los bolcheviques. Aunque los periódicos oficiales de la época la calificarían de “loca”, demostrándole un profundo odio y llenándola de calumnias, ella contaría con el apoyo de sus partidarios, de los y las trabajadoras fabriles y de las mujeres soldado o Soldatki.⁸

Así, para el gobierno provisional formado después de la dimisión de los Romanov, Kollontai era una verdadera enemiga de la estabilidad, pues instrumentaba necesidades muy sentidas del pueblo (como la carestía y la guerra) para llamar con eficacia a las movilizaciones populares. Su efectiva capacidad de movilización y su claridad política la llevaron en poco tiempo a ser miembro ejecutivo del Soviet (órgano político dirigente que paradóji-

criminal. Finalmente, fue exonerado Beilis, pero el resultado final según el juez fue que no se sabía el culpable, pero sí que se trataba de un asesinato ritual. Es decir, a fin de cuentas, se culpó al pueblo judío.

⁸ Las Soldatki fueron un grupo de mujeres, esposas de soldados, que vivían las grandes penurias de falta de ingresos, pues sus maridos se hallaban en el frente ruso de la primera guerra mundial. El grupo se formó alrededor de 1914. Por su gran combatividad, demandando básicamente una baja en el precio de los alimentos y de mercancías de primera necesidad, sus manifestaciones serían esenciales para levantar grandes contingentes de hombres y mujeres en los centros urbanos en contra del zarismo (ya que el Estado no satisfacía sus demandas). Posteriormente, en 1917, volverán a estar presentes como catalizadoras de la presencia de la mujer en el triunfo bolchevique. El que no formaran parte de un partido hacía que, entre los mismos bolcheviques, se desconfiara de ellas.

camente coexistía con el gobierno provisional: un doble poder cuyas consecuencias estallarían muy pronto). Acusada de ser espía del *kaiser* alemán, Kollontai sería apresada por el gobierno provisional: quizás era una venganza por el intento de los bolcheviques por derrocarlo debido a su incapacidad para conducir la revolución contra el zar. Posteriormente sería liberada pero condenada a arresto domiciliario. Recobraría su libertad completa un mes antes de la batalla de octubre de 1917, en las reuniones del comité central del partido votaría a favor del levantamiento armado y ayudaría a echar a andar el histórico Instituto Smolny,⁹ concebido como el centro neurálgico de la revolución rusa.

¿Qué podemos concluir de su vida como militante? Su compromiso con la revolución sería completo, sin por ello olvidar sus dimensiones como madre y como mujer que desea construir una vida sentimental. Su verdadera lucha era por reconstruirse una vida no alienada, no constreñida por cuestiones políticas, económicas o culturales, edificar un verdadero *ethos* en el cual su libre individualidad, sus valores de justicia y su sentido de pertenencia a una comunidad estuvieran en armonía.

LA FUNCIONARIA: PONIENDO EN JUEGO PRINCIPIOS Y ESTRATEGIA POLÍTICA

Es complicado separar a la mujer militante de la funcionaria. Entre otras cosas porque servir al pueblo fue paralelamente un objetivo central de afiliarse a un partido. El servicio público era, por tanto, para ella en especial, un trabajo político que implicaba poner en juego los altos valores de la militancia.

Cuando triunfó la revolución de octubre y el gobierno de los soviets fue constituido, Kollontai sería nombrada Comisaria de previsión social del

⁹ Se trata de un edificio erigido a principios del siglo XIX para la educación de jóvenes mujeres aristócratas, al parecer la primera institución de educación femenina. Sería clausurado como centro educativo en 1917 y utilizado por los bolcheviques para planear la revolución: en sus espacios se realizaban interminables reuniones, se distribuían literatura subversiva y coyuntural, había un humilde comedor y era frecuentado por todos los líderes bolcheviques y de los consejos obreros y campesinos. Contaba con una guardia roja que cuidaba que no fueran atacados por el gobierno provisional. Era un verdadero hervidero de actividad revolucionaria (Reed, 2017).

pueblo; se convertiría en la primera y única mujer del gabinete. Ocupó el puesto de ministra de previsión social entre octubre de 1917 y marzo de 1918, tiempo en el cual los funcionarios del ministerio no dejaron de mostrar hacia ella su hostilidad y hasta hubo intentos de sabotaje (Kollontai, 1987, p. 41). Las tareas que desempeñó fueron muchas y muy variadas, todas en la línea de asistencia a inválidos de guerra, niños y madres desprotegidas, ancianos sin atención o campesinos sin indemnización, entre otras tantas labores. No dejó de resaltar que en 1918 “el trabajo más importante de nuestra Comisaría del Pueblo fue, a mi modo de ver, la constitución legal de una central para la protección de la maternidad y del recién nacido” (Kollontai, 1987, p. 30). Con ello, puso las bases para una política a nivel estatal de defensa a la maternidad. Los ataques y amenazas de muerte en su contra no se dejaron esperar. Recibió además fuertes acusaciones de herejía por parte de la iglesia, la cual incluso organizó manifestaciones en su contra. Su posterior renuncia al cargo de comisaria del pueblo no tendría como causa estas amenazas, sino las diferencias de opinión al interior del partido respecto a los principios de actuación que debían seguirse como servidores públicos. Después de esta renuncia, fue relevada paulatinamente de otros cargos que tenía y regresó a un enardecido activismo.

Así, el dejar de ser funcionaria en el ámbito de lo asistencial, por el momento le daría la posibilidad de dedicarse a dar conferencias sobre “la mujer nueva” o “la nueva moral”. El estar alejada de las labores de asistencia, como funcionaria de gobierno, también le otorgó una mejor visión acerca de la diferencia entre los logros legales, formales y reales. Las mujeres habían conseguido derechos, igualdades jurídicas, pero en la realidad, en el día a día de la cultura, seguían bajo el yugo de la familia, del matrimonio, de la maternidad, “esclavizadas por las innumerables menudencias del hogar, soportando toda la carga, incluso las preocupaciones materiales de la maternidad porque a causa de la guerra y otras circunstancias muchas mujeres estaban solas en la vida” (Kollontai, 1987, p. 47).

Entonces dedicaría todas sus fuerzas a organizar congresos para la mujer obrera y campesina con la consigna mayúscula de promover la emancipación a través de una estrategia detallada, planificada, de liberación del tradicionalismo doméstico. Tal plan de acción implicaba el establecimiento de comedores, sistemas de ayuda colectiva en el cuidado de las residencias

para niños y otras tantas estrategias de reforma del sistema de vida cotidiana desde el hogar. Se trataba de conseguir igualdad de derechos reales, posicionando a la mujer como elemento productivo en la economía nacional y como ciudadana en el sector político. Para ello, la maternidad tendría que ser elevada a rango de *función social* y por tanto protegida por el Estado. Se logró no sólo con la participación femenina sino también con el apoyo del líder del Soviet, quien ordenó la creación de instituciones de acción colectiva que trabajaran en pro de la emancipación de las mujeres, las introdujeran en el trabajo de los soviets en igualdad de tareas y derechos de los varones.

De este modo, Kollontai regresó al servicio público con un fuerte componente de activismo político. Promovió leyes que permitieran el divorcio, el aborto, la libertad sexual y religiosa, el reconocimiento jurídico del nacido fuera el contrato matrimonial cerrando filas con Lenin y Trotski en congresos y conferencias. Hasta 1922, dos años antes de la muerte de Lenin, Kollontai apoyó la promulgación de leyes a favor de la situación de la mujer, pero posteriormente le encomendarían un encargo en la línea de lo diplomático en Noruega. En la tarea diplomática, digno es decirlo, por veintitrés años Kollontai sirvió al gobierno soviético. Con ello, inició otra etapa de su función como servidora pública en gestiones de diverso tipo con trascendencia en la relación de la Unión Soviética con otros países. Por ser la primera mujer diplomática en el mundo, o al menos de Rusia, no dejó de sufrir calumnias y vejaciones de la prensa interna y externa. Se le criticaba porque dejó de ocuparse de la asistencia social (propia de mujeres) y por manejar cuestiones de comercio internacional y de navegación (propias de hombres). Sus gestiones para la firma de tratados comerciales dieron fruto en Noruega hasta 1925, fecha en la cual dejaría ese país y se trasladaría a México como embajadora. Aunque los motivos para instalarse en nuestro país como embajadora, se dice, que fueron diversos.

Una de las versiones de cómo llegó Kollontai a México, plantea que ya se había vuelto una presencia incómoda para el comité central desde 1918. Ella consideraba que la conducción de la nueva República se estaba volviendo demasiado burocrática, que quienes estaban al mando del partido comunista se conducían de manera poco ágil. En particular, incluso ya siendo embajadora en Noruega y poco tiempo después de que triunfó la revolución, veía que los derechos de la mujer eran conseguidos sólo

formalmente, sólo en lo jurídico, pero que en el día a día la mujer seguía siendo excluida de puestos de poder y seguía siendo sojuzgada desde el hogar. También consideraba que no estaba suficientemente representada la clase obrera (hombres y mujeres) en los soviets, por ello se unió a un grupo disidente llamado Oposición Obrera. Posteriormente, en 1924 moriría Lenin y con el ascenso de Stalin al poder, su situación sería ya francamente riesgosa. Para Stalin, mandarla muy lejos de Rusia fue una buena opción para seguir teniendo consensos políticos en su gabinete cercano. Además, se dice que en ese tiempo Kollontai había roto con su pareja sentimental en turno, Pavel Dibenko, con quien se había casado después la revolución. Así pues, pocas satisfacciones la detenían en la URSS (Ortiz, 2017, p. 17).

Para su arribo a México, donde estuvo escasos seis meses entre 1926 y 1927, la indicación de Stalin era clara: no debía participar en asuntos de política interna mexicana, el anterior funcionario ruso fue reemplazado precisamente porque se le imputó esa falta, y ya los Estados Unidos empezaban a tomar represalias contra México y contra el naciente estado proletario ruso. Unos años antes, se llevó a cabo una huelga de los ferrocarrileros mexicanos y, dado que ésta se prolongó, el Partido Comunista Mexicano negoció con los obreros soviéticos una ayuda de 25,000 pesos para los trabajadores nacionales.

Obviamente, esto fue catalogado como intromisión y satanizado hasta el exceso. Kollontai llega a México, como ministra plenipotenciaria, con esa adversidad para su gestión en tanto encargada de negocios comerciales. En esos años (1926 hasta 1929) Calles había establecido un conflicto con la iglesia y con la educación religiosa, motivo por el cual se había desatado la guerra cristera. Para la iglesia, en su ala más conservadora de la burguesía nacional, Calles se estaba enfilando a establecer un gobierno “comunista” y la presencia de la embajadora rusa, así como la idea de establecer tratados comerciales de inicio, no hacía sino confirmarlo. Sin embargo, para Kollontai estaba muy claro que la revolución rusa y la mexicana habían ido por caminos muy distintos, por lo que nunca se hizo ilusiones de influir en el devenir mexicano a fin de detener el avance norteamericano.

Fue muy cautelosa de sus relaciones con el Partido Comunista Mexicano, con Diego Rivera y los muralistas mexicanos, así como con otras personalidades de la época. Pero, sí estableció algunos nexos amistosos con mujeres que impulsaban movimientos locales de emancipación femenina.

Quizás Stalin, aún a la distancia, veía en Kollontai una amenaza, pues con su actitud la bolchevique seguía insinuando que los logros de la mujer y de la clase obrera en la URSS eran meramente formales y que la burocracia se tragaba las nuevas repúblicas.

La embajadora trató de hacer el mejor papel posible en términos de establecer nexos comerciales y de amistad entre los dos países. Incluso ya para 1927, ante infructuosas gestiones, escribe un artículo donde no sólo habla de ese país de paisajes maravillosos que es México, sino también dejó ver su sospecha hacia la Confederación Obrera Mexicana (CROM) y hacia el corporativismo mexicano. Al parecer, para Stalin, Kollontai no logró su misión, la situación política era demasiado nebulosa y para la funcionaria soviética era claro que México era territorio de influencia norteamericana.

Así pues, en poco tiempo fue relevada del puesto y comisionada para regresar a Noruega (donde se pensaba había hecho un papel brillante) para después ser embajadora en Suecia: lugar donde el movimiento político no era significativo ni amenazaba la reputación del gobierno stalinista. Kollontai estaría en Suecia quince años (entre 1930 y 1945) y en total 23 años en la diplomacia soviética y moriría en 1952 en Moscú. Quizás su figura era necesaria para un Stalin que se empeñaba en presentar una cara exterior de democracia hacia la mujer soviética. Finalmente, Alexandra Kollontai, con tantos años de servicio exterior y al ver las conveniencias de ya no polemizar con el sistema, se alineó con los seguidores de Stalin y avaló parte de las purgas de este régimen.

LA TEÓRICA

Kollontai fue una pensadora que tuvo varias facetas. Como mujer preocupada por el problema del poder y por la vida privada, se expresó en tres grandes temas: la economía política, el papel de la mujer en la sociedad (incluyendo en ello una concepción de la familia y de la relación sexual-amorosa entre géneros) y la literatura. En cada una de estas áreas, que para ella era una única preocupación, la libre individualidad de la persona, se desprenden varias aristas de análisis. En lo siguiente hablaremos de su obra según tales cuestiones.

a. Economía y política antes y después de la revolución

En los últimos años del siglo XIX, Kollontai, como seguidora del marxismo de la época y antes de ser una militante formal, tuvo una primera preparación en economía política en Zurich. Esto le dio la posibilidad de escribir, como su primer trabajo y bajo una metodología científica, sobre la vida y las condiciones laborales de las clases trabajadoras industriales finlandesas. Como ya se dijo antes, tal investigación se publicó en San Petersburgo en 1903. Seguramente, este tipo de trabajos de alguna manera se inspiraban en el escrito de Engels de 1845: “La situación de la clase obrera en Inglaterra”. Para Kollontai, aquellas pesquisas sobre la vida del proletariado finlandés le dieron la posibilidad de comprender el papel de la mujer en la industria, las actividades industriales femeninas en el hogar y además el valor del trabajo doméstico en la reproducción de la fuerza de trabajo. Comprendería de qué manera la mujer desde su casa “contribuía a aumentar en su conjunto la prosperidad económica del país” (Kollontai, 1987, p. 102). Esta vertiente, el análisis de las circunstancias de vida y trabajo obrero en clave masculina y femenina (dentro y fuera de la fábrica), condujo sus discursos y escritos en el área de la economía. Posteriormente, ya en su labor diplomática como encargada de negocios internacionales, se adentró en la lógica del mercado mundial, las crisis económicas del capitalismo y la conformación de una economía socialista.

Considerada la economía como una disciplina que habla de relaciones sociales (de producción, circulación, cambio, consumo y de las instituciones que sirven de apoyo), Kollontai no dejó de amarrar su pensamiento económico con el movimiento obrero, con la política revolucionaria y con la gestión del poder. Sus escritos y discursos políticos siempre se enmarcaron en las condiciones de vida material específicas de los actores del proceso. Sus preocupaciones la llevaron a establecer posturas muy claras acerca de hacia dónde iba la revolución de 1905 y de 1917, cuáles eran las tareas de las personalidades involucradas en los movimientos revolucionarios, cuál el papel y la función de los sindicatos y del partido, por cuáles derechos debían luchar ambos sexos. Tenía claro que la situación internacional influía en la circunstancia nacional, por ello escribió y habló sobre el proletariado internacional y sus formas de cooperación, así como sobre la correlación de fuerzas en las guerras mundiales.

Después de que el bolchevismo subió al poder, comprendió los riesgos de la burocratización y de cómo el poder se concentraba en una camarilla. Por ello, reflexionó sobre la crisis del partido comunista de la URSS, sobre cómo la clase obrera y campesina podía volver a ser tomada en cuenta en las decisiones nacionales. Tal vez una de las cuestiones más espinosas del pensamiento y accionar político de esta bolchevique fue dilucidar si colaboró o no con el estalinismo, con sus fallas y atropellos. Aquí sólo intentamos comprender las razones de Kollontai para seguir dentro del gabinete de un gobierno muy cuestionado. Al respecto damos tres posibles razones:

1. Nunca va a ser igual ser oposición que ser gobierno. En otras palabras, ser parte de la construcción de un nuevo régimen parece que le cambió la perspectiva y le planteó prioridades. Su labor como comisaria del pueblo para la previsión social la adentró en las entrañas (y en las posibilidades reales) de la resolución *de todos* los conflictos y problemáticas de las clases populares. No creemos que haya declinado en sus principios, pero sí que su renuncia a seguir ejerciendo el cargo de comisaria, debido a incompatibilidades de opinión con sus camaradas, le hizo priorizar lo que era posible en el corto plazo y lo que no era factible.
2. Las purgas estalinistas, las detenciones, los encarcelamientos del régimen y las sanciones por las disidencias al partido le hacen repensar las cosas, valorar dónde era más útil y dónde tenía más probabilidades de acción. Esto quizá lo confirmó no sólo por el asesinato de Trotsky en mayo de 1940, sino desde su militancia al principio de 1917.¹⁰ En tal sentido, el internacionalismo (económico y político)

¹⁰ Leamos la siguiente cita: “El levantamiento estaba paralizado y el gobierno de coalición embestía contra todos aquellos que mostraban simpatías hacia los bolcheviques. Yo decidí volver a Rusia, a pesar de que mis amigos y *camaradas* consideraban que era muy arriesgado. Querían que aguardara en Suecia el transcurso de los acontecimientos. Por buenas que fueran todas estas advertencias y *por muy correctas que después me parecieran a mí también*, no podía aceptarlas: Tenía que volver. Me parecía una cobardía aprovecharme del privilegio de quedar totalmente libre de las persecuciones del gobierno provisional, cuando un gran número de mis correligionarios estaban en la cárcel. *Más tarde me di cuenta de que, quizá hubiera podido ser más útil a nuestra causa desde Suecia, pero en aquellos momentos estaba influenciada por los acontecimientos*” (Kollontai, 1987, p. 39).

y la lucha por los derechos femeninos se le presentaron como un trabajo menos peligroso y con más perspectivas, con más libertad de opinión y de actuación.

3. La circunstancia soviética durante y después de la segunda guerra mundial, amarrada con un marxismo muy al estilo maoísta¹¹ donde se argumentan contradicciones principales y secundarias, quizá es una justificación de Kollontai para cambiar sus prioridades y colaborar con el estalinismo en sus políticas económicas y de búsqueda de consensos a fin de defender el socialismo del expansionismo capitalista.

b. El papel de la mujer en la sociedad

Quizá todo el pensamiento de Alexandra Kollontai esté vertebrado por la situación histórica mundial de la mujer a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. En esto también siguió aquella consigna del materialismo histórico según la cual la vida material determina las formas de pensamiento... la estructura define la superestructura. Todo la lleva a amarrar su pensamiento económico y político con el problema de la vinculación entre el hombre y la mujer: su esencia femenina, su situación familiar, su clase social, las experiencias matrimoniales (en dos ocasiones), su ser madre, el gran eco de sus propuestas entre la población femenina de muy distintos países, las diferencias de opinión con sus camaradas de partido y las agresiones de la prensa nacional e internacional por su condición de género. Aunque tampoco fue indiferente a la relación homosexual, Kollontai ve en la relación primigenia de los diferentes sexos, así como en el identificar la condición femenina en este binomio, un punto nodal de liberación social.

Los temas que aborda con esta vertiente cubren amplios aspectos, pero siguen una misma línea: la emancipación femenina y más precisamente algunos ejes ordenadores como la relación de la revolución con la situación de la mujer. Un buen punto de partida¹² a fin de dilucidar su pensamiento

¹¹ La revolución china triunfa en 1949 y su punto de vista sobre las contradicciones tiene cierta repercusión en las izquierdas mundiales. Según esta teoría, la contradicción principal es la del socialismo contra el capitalismo, en tanto la secundaria, la que no es fundamental es aquella que se establece entre el gobierno socialista y sus gobernados (Mao Tse Tung 1937).

¹² Como marxista bien informada, Kollontai sigue la pista del problema de la mujer en los

es comentar su texto “Los fundamentos sociales de la cuestión de la mujer”, escrito en el cual enfoca todas sus armas en contra del “feminismo sufragista” por ser una estrategia de las damas burguesas para encontrar puestos de poder en el Estado socialista. Expliquemos un poco más sus posturas.

En el texto ya citado de 1907 “Los fundamentos sociales de la cuestión femenina”, Kollontai defiende una visión de la situación de la mujer desde el materialismo histórico. Según esta visión, aunque se aceptan las particularidades naturales de cada sexo, considera que no existe una particularidad femenina separada de la cuestión social; defender esta cuestión “especial” de las mujeres lo considera “aburguesado”, lanzando así una bala a los criterios separatistas y clasistas de las sufragistas de su época. El factor decisivo para Kollontai, respecto a la subordinación de la mujer, no es lo natural sino lo económico, por lo que sugiere que la libertad femenina pasa por la organización de un mundo con nuevas directrices culturales y económicas. Evidentemente se estaba refiriendo a un cambio en el sistema económico (o mejor dicho, en la formación social¹³) y no a un cambio en la vida material individual y fuera del proceso revolucionario que se vivía.

Es interesante recalcar que Kollontai parece estar en contraposición con las feministas de su época. La razón es que el feminismo como tal estaba cooptado por las mujeres de clases acomodadas y lo que demandaban eran derechos electorales, en una circunstancia donde el sistema de partidos quería seguir siendo controlado por los resabios zaristas y por los mencheviques (el ala minoritaria de la revolución). También porque, para tal feminismo de la época, dice Kollontai, el enemigo principal parecía ser el hombre como género:

Para ellas, la victoria se gana cuando un privilegio que antes disfrutaba sólo el sexo masculino se concede al “sexo débil”. Las mujeres

Manuscritos económico filosóficos de 1844, en *La ideología alemana* publicada en 1932, en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 y en la investigación de Engels de 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (obra inspirada en la investigación antropológica de Morgan *La sociedad antigua*).

¹³ En el materialismo histórico, en la formación social actual se halla una sociedad donde hay una convivencia de modos de producción y en la cual el modo capitalista es el dominante y subordina a todos los demás. En términos de León Trotsky, se trata de las sociedades con desarrollo desigual y combinado (Trotsky, 1933).

trabajadoras tienen una postura diferente. Ellas no ven a los hombres como el enemigo y el opresor, por el contrario, piensan en los hombres como sus compañeros que comparten con ellas la monotonía de la rutina diaria y luchan con ellas por un futuro mejor. La mujer y su compañero masculino son esclavizados por las mismas condiciones sociales, las mismas cadenas odiadas del capitalismo oprimen su voluntad y les privan de los placeres y los encantos de la vida. (Kollontai, 2011, p. 42)

En tal concepción, más ligada a la lucha de los trabajadores por el socialismo, hay una visión particular de los derechos políticos y de la relación hombre-mujer. En cuanto a los derechos políticos, Kollontai sugiere que una alianza de las mujeres trabajadoras con las mujeres de clases acomodadas tendría poca ventaja para las primeras. Piensa que en el corto plazo los intereses de ambas clases pueden coincidir, pero en el largo plazo volverían a estar en contraposición pues reproducirían el esquema trabajo-capital. Así, aquello de que pueden tener tareas comunes es pura ilusión; al final, el destino de la trabajadora está dado por su condición de clase y no de género.

Parece paradójico, pero Kollontai en ningún momento se diría militante del feminismo de su época, más aún, lo combate. Para ella, los derechos políticos y el voto no resuelven nada para la mujer trabajadora si no se consiguen condiciones económicas estructurales para el proletariado de ambos sexos. El enemigo a vencer considerará, no es el varón sino un sistema económico, político y cultural que instrumenta el poder del hombre para mantener sojuzgada en la casa o en la fábrica a la mujer. Escribirá una serie de trabajos acerca del cómo el capitalismo, con sus valores de individualismo, egoísmo y persecución de la ganancia, altera la antigua vida familiar, debido a las extensas jornadas de trabajo obliga a las personas a habitar un mundo sin vida familiar y las introduce en un ambiente de enajenación (Kollontai, 1988). La bolchevique también guardará varios cartuchos para atacar el trabajo doméstico como aquel que mantiene cautivas a las mujeres. Sostendrá que la mujer no tiene por qué depender económicamente del hombre, que el mismo trabajo doméstico ya no es una necesidad, que los quehaceres caseros en lo individual tenderán a desaparecer y que se acerca con el socialismo, más aún en la fase comunista, una aurora del trabajo doméstico colectivo.

En una sociedad distinta, como la que se empezó a construir en 1917, la familia y el matrimonio tendrán un solo cemento: los afectos legítimos y la camaradería, no la necesidad de estar juntos por cuestiones de dinero. En este sentido, el amor romántico de tipo “burgués” es sustituido por relaciones de comprensión, confianza, solidaridad y compañerismo. Desaparecerá también la prostitución y la maternidad será protegida y considerada como función social bajo la legislación del estado. En tal sentido, también Kollontai está anunciando el advenimiento de una nueva moral sexual donde prive la relación amorosa en concordancia con los intereses de la comunidad: así, la relación de dos personas enamoradas es también un asunto colectivo... político. (Kollontai, 1987, p. 81)

Consideró, por tanto, que la concepción del amor debe estar permeada por la condición de clase, en donde la camaradería es el factor esencial. En textos como *El amor como factor social y psíquico* o *El amor –camaradería* (Kollontai, 1988) se señala que el amor debe tener como base la empatía, la solidaridad y la amistad, donde los valores colectivos deben estar por encima del individualismo propio de la ideología capitalista. La capacidad de amar es un asunto a la vez de “educación proletaria” y de superación del ámbito puramente sexual y de los celos como reclamo de propiedad. La exclusividad y los celos, una visión equivocada o basada en criterios capitalistas del amor, es la que ha venido siendo fundamento de la familia, tiene como resultados profundos dramas morales, y ha devenido una institución donde se arraiga el poder y la dominación.

Por ello, Kollontai anuncia, con el escándalo de muchas personas de la época, la desaparición de la vida familiar tal como se le conocía en la época zarista. La cuestión era que la misma extensión del trabajo asalariado y la necesidad del trabajo femenino e infantil ya pronosticaban la desaparición de la dinámica familiar tradicional. Kollontai mucho escribió sobre temas que no interesaban a los bolcheviques, pero que en el pensar femenino eran vitales: el trabajo doméstico como actividad productiva, el aborto legalizado, el divorcio, la crianza y educación de los niños, el aseguramiento de la mujer, la prostitución entre otros temas relacionados con lo que Veraza (1984) llamará el problema de las “fuerzas productivas procreativas”.¹⁴ Particular atención

¹⁴ Las fuerzas productivas (FP) tiene un doble significado: por un lado, son FP técnicas, basadas en la máquina herramienta y en tecnologías duras con mayor o menor grado de

han tenido estas temáticas a finales del siglo XX y principios del XXI. Abrir la puerta a estos temas es una de las aportaciones de la teórica rusa.

Por ejemplo, podemos señalar un intenso debate sobre el trabajo de la mujer en el hogar. Textos emblemáticos como “mujeres, graneros y capitales” de Claude Meillassoux (1985) estudia con una perspectiva antropológica el problema de la comunidad del hogar, la reproducción doméstica y, parafraseando a Lévi Strauss, las estructuras alimenticias del parentesco. Con estos puntos de partida, Meillassoux analiza de manera más precisa el uso que hace el capitalismo monopólico de la comunidad doméstica como modo de reproducción de mano de obra barata. Otro texto interesante es el de “Espacios domésticos. Los trabajos de la reproducción” de Cecilia Sheridan (1991) donde se siguen críticamente los pasos de Meillassoux para analizar las unidades domésticas de la zona industrial de la Delegación Azcapotzalco, en la ciudad de México.

Finalmente, se registra la antología de textos recopilada por Dinah Rodríguez y Jennifer Cooper (2005) *El debate sobre el trabajo doméstico*, libro en el cual se establece también una correlación de la dupla producción-reproducción y se enfatiza el papel de la mujer como compensadora del descenso del salario real. Como vemos, al análisis de la comunidad doméstica se articulan temas esenciales en la construcción de una nueva sociedad: las relaciones sexuales, el cuerpo, el divorcio, la educación de los hijos, la prostitución y el quehacer y la protección del Estado. He ahí la destacada perspectiva teórica de Kollontai.

c. Sus trabajos literarios

Alexandra Kollontai fue también una importante lectora de literatura, y se valió del escrito literario para plasmar su visión de la revolución, del papel de la mujer, su visión del amor y la relación de pareja. Quizás es la literatura el medio que mejor aprovecha para mostrar sus inconformidades, críticas y esperanzas del sistema socialista. En sus obras *Un gran amor* y en *El amor*

complejidad. Pero existen también las FP procreativas, que son aquellas pensadas en clave biológica, orgánica y de organización humana; son fuerzas que apoyan la reproducción. Así, las FP procreativas involucran al cuerpo, la capacidad sexual, el amor, la familia, la libertad y la felicidad.

de las abejas obreras (que incluye tres relatos: *El amor en tres generaciones*, *Vasilya Malyguina*, y *Hermanas*) muestra de manera casi etnográfica la tragedia que viven las mujeres en su vida sentimental durante y después de la revolución (Arbuet, 2018).

En sus historias siempre queda de manifiesto el conflicto (en realidad la desdicha) del deseo y de la maternidad: dos condiciones femeninas que frecuentemente se pisan los talones. El destape del deseo y su consumación en la relación sexual libre viene de pensar el amor como camaradería; y la maternidad casi como obligación social (negándose al aborto) viene de la idea de que es un momento de la esencia productiva de la mujer ante la colectividad y ante el estado. Kollontai asume que la revolución socialista ha cambiado las formas de pensar, que el trabajo político femenino ha quitado romanticismo a la vida sentimental, que el trabajo las iguala con el hombre, pero la maternidad las diferencia. Por esto, la maternidad debe de estar cuidada y amparada por el estado. Arbuet está en lo cierto cuando asevera que “los textos literarios de Kollontai forman parte de la genuina apuesta por enterarse de los límites subjetivos de una revolución, incluso si estos arrojan una tragedia, ya que, más allá del final nada será lo mismo desde el momento en que las mujeres pasen de objetos a sujetos de sus propias tragedias” (Arbuet, 2018, p. 62).

CONCLUSIONES

La vida de Alexandra Kollontai se abre paso entre dos revoluciones, la que pugna por el socialismo y la que pugna por la emancipación femenina. Aunque cierto es que para ella la segunda está incluida en la primera. La tragedia del pueblo ruso es que ni la revolución socialista llega a cuajar, por la profunda burocratización del partido y por la concentración del poder en una clase que no es la obrera, ni la gesta revolucionaria ha podido cambiar la situación femenina. Advierte el considerar que las pervivencias capitalistas, patriarcales, donde la mujer es propiedad privada de los esposos (en el contexto de la familia) o es propiedad el patrón (en el contexto de la fábrica) tienden a dificultar, cuando no a obstaculizar definitivamente, la emancipación femenina. Por otro lado, las tendencias limitantes del feminismo aburguesado, su filantropía y su oportunismo electoral se convierten en los

espejismos de la clase trabajadora en su camino a la total realización. Kollontái está segura de todo lo anterior, así lo expresa en sus escritos de economía, de política y de literatura. Y, sin embargo, al final de su vida su adhesión al régimen es prueba de que aún creía que, después de la revolución, sólo se podía enderezar el barco si se mantenía cerca del timón.

FUENTES CONSULTADAS

- ARBUET, C. (2018). La literatura de Kollontái y las tragedias de la educación sentimental. En *Perífrasis Revista Literaria*. Vol. 9. Núm. 18. Bogotá, Colombia. pp. 48-64.
- KOLLONTAI, A. (2011). Fundamentos sociales de la cuestión femenina y otros escritos de Alexandra Kollontai. En T. Ruíz. *Antología de textos*. pp. 8-25. Madrid: Marxist internet archive. Disponible en <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15895> Última consulta 15 de diciembre de 2022.
- KOLLONTAI, A. (1988). El capitalismo ha destruido la vieja vida familiar. En A. Kollontai. *Autobiografía de una mujer emancipada*. pp. 96-97. México: Fontamara.
- KOLLONTAI, A. (1987). *Autobiografía de una mujer emancipada*. México: Fontamara.
- MARX, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*. México: Quinto Sol.
- MEILLASSOUX, C. (1985). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- ORTÍZ, R. (2017). La embajadora roja: Alexandra Kollontai y México. En *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. Núm. 149. pp. 13-38.
- PELIZZARI, L. y PÉREZ, C. (2007). Mujer en China: entre Confucio y Mao. En *Acta Académica*. pp. 1-16 Universidad de Buenos Aires. Disponible en <http://www.academica.org>.
- PÉREZ-FUENTES, M. et al. (2015). Salud percibida y salud real: prevalencia en las personas mayores de 60 años. En *Enfermería Universitaria*. pp. 56-62. Disponible en <https://www.elsevier.es/es-revista-enfermeria-universitaria-400-pdf-S166570631500007X>.
- REED, J. (2017). *Diez días que estremecieron al mundo*. Madrid: Siglo XXI.

- RODRÍGUEZ, D. y COOPER, J. (2005). *El debate sobre el trabajo doméstico*. México: UNAM.
- RUHLE, O. (1984). Apreciación de Carlos Marx: el hombre y su obra. En *Críticas de la Economía Política*. pp. 302-318.
- SHERIDAN, C. (1991). *Espacios domésticos. Los trabajos de la reproducción*. México: CIESAS.
- TONDA, M. (1981). El amor en Karl, Marx: una relación social-natural elemental. En *Críticas de la Economía Política*. Núm. 18-19. pp. 25-45.
- TROTSKY, L. (1933). El desarrollo desigual y combinado. En *Actas de una discusión*. pp. 1-4. México. Disponible en <http://phl.biblioteca-leontrotsky.org/archivo/escritoslt/libro3/21dedcopaimylib3.pdf>.
- VÉLEZ, R., LÓPEZ, S. y RAJMIL, L. (2009). Género y salud percibida en la infancia y la adolescencia en España. En *Gaceta Sanitaria*. Vol. 23. Núm. 5. pp. 433-439. Barcelona. Disponible en <https://www.scielosp.org/pdf/ga/2009.v23n5/433-439/es>.
- VERAZA, J. (1984). Carlos Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. En *Críticas de la Economía Política*. Núm. 22-23. pp. 25.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.998>

PODER Y GÉNERO: CARENCIAS Y DILEMAS

Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco*

René López Pérez**

RESUMEN. Para el feminismo el tema del poder ha sido pieza central; sin embargo, hasta ahora, el sentido principal que se le da al término tiene que ver con el control y el dominio que ejercen hombres (en forma individual, institucional, organizada o discursiva) sobre las mujeres (como personas y como colectivo). Esta situación ha derivado en la dificultad de analizar algunos fenómenos; por ejemplo, ¿cuál es el sentido y los resultados de que las mujeres ocupen posiciones de poder? (a nivel de jefaturas de Estado, parlamentos, etcétera) ¿cómo valorar a los movimientos de mujeres que tienen influencia en la toma de decisiones? (aprobación de leyes, creación de políticas públicas); ¿de qué manera entender a los hombres que individual o colectivamente cuestionan su posición de privilegio y se autodefinen como antipatriarcales? Este texto sostiene que el feminismo ya es una expresión de poder que disputa espacios de decisión en diversos ámbitos, y que el fortalecimiento de su influencia política requiere de la conformación de un grupo cohesionado que sea capaz de configurar una agenda y construir las alianzas necesarias para disputar la hegemonía del discurso y de la organización política.

PALABRAS CLAVE. Género; poder; agenda; hegemonía; alianzas.

* Doctorante en Ciencias Sociales, área de Relaciones de Poder y Cultura Política, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. Correo electrónico: amandadel-rociolp@gmail.com

** Responsable de investigación en GENDES, A.C. Correo electrónico: rene@gendes.org.mx

POWER AND GENDER: LACKS AND DILEMMAS

ABSTRACT. For feminism, the issue of power has been a central piece. However, until now, the main meaning given to the term has to do with the control and dominance exercised by men (individually, institutionally, organized or discursively) over women (as individuals and as a collective). This situation has led to the difficulty of analyzing some phenomena; for example, what is the meaning and the results of women occupying positions of power? (at the level of heads of state, parliaments, etc.); how to assess that women's movements have influence in decision-making? (approval of laws, creation of public policies); how to understand the men who individually or collectively question their position of privilege and define themselves as anti-patriarchal? This text argues that feminism is already an expression of power that disputes decision-making spaces in various fields, and that the strengthening of its political influence requires the formation of a cohesive group that is capable of setting an agenda and building the necessary alliances to dispute the hegemony of discourse and political organization.

KEY WORDS. Gender; power; agenda; hegemony; alliances.

*Nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas,
¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder?*

Michel Foucault

INTRODUCCIÓN

Pilar Uriona reflexiona que el sistema patriarcal sigue avanzando más que la resistencia a él, por lo que se pregunta: “¿Qué es lo que seguimos reproduciendo? ¿Qué estamos reforzando del patriarcado? ¿Qué no estamos pensando?” (Uriona, 2020). Las preguntas son pertinentes y requieren respuesta; en especial, la última da origen a este artículo.

En una definición clásica, se precisa que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996, p. 288). De los diferentes elementos de esa definición, interesa resaltar la cuestión del poder ya que, si bien en la literatura sobre el género está presente siempre, no siempre se explicita su significado o se problematiza con suficiente profundidad; ya Anna María Fernández Poncela nos recuerda que en sus inicios el feminismo no estaba interesado en el poder, más adelante se planteó la transformación del mismo y recientemente empieza a preguntarse qué poder se busca (Fernández, 1997); sin embargo, sigue existiendo “una conceptualización poco clara del tema del poder en la literatura teórica feminista reciente” (Fuente, 2013, p. 327).

Más allá del interés teórico que el tema del poder pueda tener para el feminismo, lo cierto es que se advierte cierta urgencia por debatir al respecto: Erika Guevara Rosas, directora para las Américas de Amnistía Internacional, hace referencia a los diferentes movimientos conservadores de América Latina que están tratando de hacer retroceder algunos derechos impulsados por los movimientos feministas en la región (Schuster, 2018). Por su parte, Verónica Gago plantea que la contraofensiva que en Latinoamérica ha tenido el movimiento feminista últimamente, es reflejo de la importancia que ha adquirido como factor de poder (Gago, 2019). En un plano local, se documentan las estrategias seguidas por grupos conservadores y feministas en Baja California para frenar o alentar diversas iniciativas relacionadas con el género; esto refleja una lucha por el poder, es decir, ambas posiciones tratan de imponer una agenda que se traduzca en toma de decisiones en torno a temas en los que tienen posturas encontradas (Ávila, 2018).

Ahora bien, la urgencia no proviene solamente del riesgo de que se arrebaten derechos conquistados por las mujeres (recordemos la cancelación del derecho al aborto en Estados Unidos). Si aceptamos la aseveración de Valcárcel en el sentido de que “el feminismo, durante cuatro siglos de existencia, ha cambiado por completo la faz social y se ha probado como la política capaz de introducir mayor libertad y bienestar en el mundo que habitamos” (Valcárcel, 2020), entonces también hay una urgencia debido a la creciente desigualdad social, la normalización de la precarización laboral, la concentración de la riqueza que además tienen impactos por motivos de

género. Es decir, no sólo existe el riesgo de que la capacidad de influencia política del feminismo se reduzca, también el nivel de bienestar que algunos sectores habían alcanzado está en riesgo.¹

De ahí que en este artículo se incursione en la discusión sobre la significación del poder: porque interesa teorizar al respecto, pero también porque es preciso contar con elementos para advertir sus derivaciones en la acción política. Al adoptar esta perspectiva, interesa rescatar diversas definiciones sobre el poder y contrastarlas con las concepciones que tradicionalmente se ha tenido en el feminismo para dimensionar los retos teóricos y políticos que es necesario abordar en las discusiones sobre la igualdad de género.

En un primer momento se expone la metodología usada para el abordaje de la reflexión. En un segundo momento, se presentan diversos elementos teórico-conceptuales que permitan problematizar el concepto de poder adoptado desde la histórica mirada del feminismo. Posteriormente, abordamos el poder en sus diversas dimensiones y como se entreteje en una realidad compleja de la acción política. Se concluye con algunas reflexiones finales.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada en este artículo es de carácter analítica-conceptual, pues lo que se debate es la necesidad de precisar la definición misma de género, o más bien, una parte de ella: la relacionada con la concepción de poder. De acuerdo con ello, se revisan algunas autoras y autores recientes que abordan definiciones del poder, básicamente desde la filosofía y la teoría política, las que se contrastan con referencias teóricas que provienen de la tradición feminista. Aquí cabe hacer una precisión.

Estamos conscientes de que en el feminismo existen diferentes posturas que en el ámbito académico han dado lugar a los Estudios de la Mujer y a los Estudios de Género; los primeros más centrados en visibilizar la opresión patriarcal hacia las mujeres y los segundos indagando en las relaciones entre los géneros y al interior de estos (Fernández, 1998). Sin ignorar las tensiones que existen entre estos enfoques –y otras más presentes en el activismo–,

¹ En un estudio de la OCDE “Se prevé que para 2060, de no haber un cambio en los enfoques de política, la desigualdad en los países promedio de la OCDE coincidirá con la que se observa hoy en los países más desiguales” (Keeley, 2018, p. 117).

el presente texto toma al feminismo como una expresión teórico política que deriva de documentar y cuestionar la situación de las mujeres en un sistema de opresión que las ha colocado sistemáticamente en condiciones de sometimiento y desigualdad y que a partir de ello han generado diversas propuestas y acciones para terminar con cualquier forma de dominación.

En este sentido, se retoma la idea de que el feminismo es la hija adelantada de la Modernidad y consiste en

Una teoría que señala lo que es relevante y cómo ha de ser interpretado el mundo. Dos, una agenda que indica qué hay que hacer. Tres, un movimiento, esto es, una serie de gente que se compromete con la agenda para llevarla adelante. Y cuatro, un conjunto de acciones no especialmente dirigidas o solo parcialmente dirigidas. (Valcárcel, 2020, p. 27)

Por otra parte, si bien entre los enfoques señalados existen diferencias en el objetivo de estudio y en el abordaje de diferentes problemáticas, en general se observa que la cuestión del poder es un eje central de análisis, pero que ha sido insuficientemente abordada. Dados los alcances de este escrito, en este momento no es relevante distinguir entre las diferentes posiciones dentro del feminismo, aunque reconocemos que en otros trabajos esto deberá tomarse en cuenta.

APROXIMACIÓN TEÓRICA-CONCEPTUAL

Cuando empezó a acuñarse el término *género*, hacia los setenta del siglo pasado (León, 2015), la necesidad de teorizar sobre el poder no parecía una prioridad; se pueden aventurar dos hipótesis.

Primero, la condición de las mujeres era muy diferente a la actual: sin que las brechas de género se hayan cerrado, tenemos más mujeres en posiciones de responsabilidad gubernamental, corporativa y política -es decir, en puestos de poder; además la propia fuerza del movimiento de las mujeres ha dado pie a legislaciones, instituciones, políticas públicas -ordenamientos normativos-, instrumentos de poder que, con sus limitaciones, establecen nuevas formas de convivencia y relación entre los géneros.

Segundo, la teorización en ese momento (años 70) estaba centrada en indagar la situación de las mujeres y en valorar sus experiencias. A partir de un escrito de Hanisch se acuña la frase *lo personal es político* (Hanisch, 2016) y cuando Kate Millet aborda la estructura de poder entre hombres y mujeres “explica cómo la opresión se ejerce en y a través de las relaciones más íntimas, empezando por la más esencial de todas: la relación con mi propio cuerpo” (León, 2015, p. 41).² La aportación es interesante porque el poder deja de verse como algo que ocurre exclusivamente en la arena pública y aparece un nuevo territorio por explorar: las relaciones interpersonales. La propuesta fue tan poderosa que, de alguna manera, la cuestión estructural, institucional, social pareció quedar en un segundo plano.

Adicionalmente, es importante rescatar algunas premisas del feminismo académico:

La teoría feminista desde sus orígenes ilustrados es poner de relieve las tensiones y contradicciones que las vindicaciones feministas suscitan en los enfoques teóricos supuestamente universalistas y al tiempo capaces de distorsionar la percepción de lo que atañe a la mitad de la especie humana. El feminismo es capaz de percibir las «trampas» de ciertos discursos, y, en este sentido, no es una alternativa teórica más, sino que actúa como conciencia crítica, resaltando las tensiones y contradicciones que encierran dichos discursos. (Beltrán y Maquieira, 2008, p. 11)

Esta posición podríamos aceptarla si sólo nos quedamos en la parte académica; pero el feminismo –tal como han insistido sus defensoras– es, simultáneamente, una perspectiva teórica y un movimiento político.³ En este sentido, es útil poner en evidencia los mecanismos de poder, pero falta el paso siguiente: ¿cómo desmontarlos?, ¿cuál es la alternativa a las formas de dominación?

² Millet retoma la concepción de Weber del poder como “relación de dominio y subordinación” (Amorós, 2005, p. 17).

³ El “feminismo es política y es teoría política, lo cual nos lleva a poner en entredicho las pretensiones de reducirlo sin más a ideología o movimiento, y a incidir en que el feminismo no sólo ha influido y provocado cambios a nivel personal y social sino también a nivel teórico” (Agra, 2012, p. 32-33).

En este contexto, en el feminismo hay una referencia continua a la cuestión del poder, pero no siempre se explicita su significado; sin embargo, por la manera en que se maneja el término parece que se retoma la concepción que proviene de Max Weber en el sentido de que el poder se explica como la posibilidad de tomar decisiones que afecten la vida de otros, pese a la resistencia de éstos, lo que puede involucrar fuerza y coerción; Weber concibe a la dominación como un tipo específico de poder y en ella el acento está puesto en lograr la obediencia para minimizar la resistencia (Zabludovsky, 1993, p. 34-35). El poder en estos términos tiene una connotación negativa, porque lo que se busca es que los otros actúen a partir de la fuerza, el engaño o la manipulación. La fuerza que conlleva el poder y que se enclava en lo social, tiene una influencia en dos vías, una de dominación externa y asimétrica y otra interna desde la configuración y represión de la interioridad (Fernández, 1997).

Esta concepción weberiana se puede observar no sólo en Millet⁴ sino en planteamientos como el siguiente:

Esa ley del más fuerte, entendida como algo propio de la naturaleza humana y sedimentada a través de la costumbre, concede a los hombres —entendido como colectivo— un poder que la teoría feminista actual ha definido como «poder patriarcal», esto es, como el sistema de dominación masculina constituido mediante pacto interclasista entre varones [...] como aquel poder que todo varón ejerce —o tiene la posibilidad de ejercer— tanto en el ámbito doméstico como en la esfera pública con independencia de su situación social. (Sánchez, 2008, p. 53)

En esta cita, el poder se define como un sistema de dominación masculina que tiene como efecto el sometimiento de las mujeres. Esta definición tiene el problema de que presenta al mismo tiempo una situación de diagnóstico correcto: el sometimiento generalizado de las mujeres —que es un aporte fundamental del feminismo—; pero que se explica por una causa única insuficientemente explicada: el poder. De esta manera, el razonamiento

⁴ Recuérdese que Kate Millet ha sido uno de los pilares importantes en la construcción del andamiaje teórico del feminismo.

parece ser: mientras exista cualquier situación de sometimiento o incluso de desigualdad hacia las mujeres, la razón se encontrará en el poder; percibir así al poder conduce a pensar que ese es el problema a vencer.⁵ Analicemos diferentes formas de concebir el poder para ver las limitaciones de esta visión.

La propia Joan Scott, en su condición de historiadora, proponía documentar de qué manera se ha ejercido el poder y sugería:

Sustituir la noción de que el poder social está unificado, es coherente y se encuentra centralizado, por algo similar al concepto de poder en Foucault, que se identifica con constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente como “campos de fuerza” sociales. Dentro de estos procesos y estructuras, hay lugar para un concepto de agencia humana como intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje conceptual que a la vez establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención e imaginación metafórica. (Scott, 1996, p. 287-288)

Para Foucault y Scott, entonces, el poder aparece como algo dinámico, donde por un lado entran en juego diversas fuerzas o discursos, y por el otro, hay la posibilidad de construir una capacidad de resistencia o agencia. De hecho, Foucault fue evolucionando en su manera de entender el poder y acuñó el término:

“Microfísica del poder” para referirse al ejercicio de un poder distinto de como habitualmente se había concebido e incluso como habitualmente lo había concebido él mismo; es decir, distinto del poder Central o el poder Estatal y distinto también de un poder pensado

⁵ Hierro, por ejemplo, reconoce dos vías de poder femenino: cumplir el rol tradicional en la familia o imitar el que ejercen los hombres –ambos–, señala, ejemplos del “mal poder”. Frente a ellos propone “otro tipo de poder desarrollado por algunas mujeres y que resulta valioso; surge del conocimiento de sí mismas, primero, y luego de las y los demás. Se trata de la capacidad de cuidar y ejercer la responsabilidad, la autoestima, el autodesarrollo y finalmente sentir placer para desarrollar el trabajo creativo y hacer una contribución social” (Hierro, 2003, p. 135). En esta concepción pareciera que el poder político, es “mal poder”.

básicamente en términos clásicos de represión y castigo, de opresor y oprimido. (Aguilar, 1998, p. 215)

En sus últimos escritos, el autor citado considera que el poder “se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro” (Foucault, 2002, p. 113). La siguiente definición resume su posición:

Por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (Foucault, 2002, p. 112-113)

En resumen, hay una “interiorización del dominio, esto es la dimensión subjetiva, pero, además, el poder no es sino se ejerce, no se posee, circula, es una relación bidireccional, tiene varias caras y permea a toda la sociedad” (Fernández, 1997).

El poder por tanto no es una sustancia que se pueda asir; se manifiesta en un orden social como en las relaciones de sujetos concretos y se expresa en una dominación externa –a manera de imposición e interna– reflejada en formas de aceptación. Tampoco es estático; es dinámico, es decir, sujeto a permanente tensión, pero siempre con la posibilidad de oponerse para mover o equilibrar la balanza. El poder es transformable. La propuesta de Foucault permite entender que existiendo un poder patriarcal también es posible configurar instituciones y normas que no responden a su lógica; también apuntan a confirmar la validez de la propuesta feminista de *lo personal es*

político:⁶ los micro-poderes —no por pequeños, sino por invisibles— crean tensiones permanentes, situaciones de poder interpersonales, inestables que van alineando racionalidades y estrategias que definen formas específicas de ejercer el poder y que marcan una racionalidad de orden social.

Ahora bien, en la definición de Foucault hay una referencia central a las relaciones de fuerza; aunque no se aclara totalmente su sentido. En un primer momento, se podría pensar en situaciones de enfrentamiento; pero aquí cabe recordar que Hanna Arendt plantea que:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de una persona; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (...), desaparece, «su poder» también desaparece. (Arendt, 2006, p. 60)

Arendt pone el acento no en el enfrentamiento o la fuerza, sino en la cohesión del grupo, y en este sentido podríamos pensar que lo que otorga la cohesión es la visión compartida, sea que esta se origine por intereses, valores, identidades, etcétera; una visión que, además, es aceptada por otros grupos; es decir, se sienten representados, incluidos en esa visión. De hecho, para Arendt la violencia tiene un carácter meramente instrumental y se acude a ella justamente cuando no se tiene poder; es decir, para imponer por la fuerza lo que no se logra a través del convencimiento y la negociación; en sus palabras “poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos” (Arendt, 2006, p. 77).

Dado que ella opone el poder a la violencia, es factible pensar que el ejercicio de aquél es posible en cuanto el grupo puede argumentar racionalmente y dar propuestas a sectores significativos de la población. En este sentido, la propuesta de Arendt parece cercana al concepto de hegemonía. Íñigo Errejón propone que la hegemonía puede ser entendida en tres niveles:

⁶ Las posturas de Foucault han sido objeto de debate por algunas autoras dentro del feminismo. Para una discusión extensa sobre ello, consultar (Amigot, 2005).

Como capacidad de dirección, es decir como un grupo que propone metas colectivas que son percibidas como buenas o legítimas por la mayoría, por lo tanto, que es capaz de imprimir un rumbo. Por otra parte, [...] como capacidad de producción de lo universal. Un grupo es capaz de encarnar una idea de lo universal y que su avance coincida con el avance de la sociedad. Eso siempre es inestable, es una relación nunca cerrada. En tercer lugar, hegemonía como la construcción de una cierta irreversibilidad, un terreno de disputa política por el cual hasta los propios adversarios del actor hegemónico le tienen que desafiar en sus términos y con sus parámetros, de tal manera que incluso si los adversarios ganan, lo hacen en el mismo terreno, merced a parecerse un poco al actor que acaban de derrotar, y por tanto ese actor ha construido un suelo mínimo. (Errejón, Thomassen y Stavrakakis, 2016, p. 190)

Este breve recorrido alrededor del término “poder” nos coloca, entonces, en el terreno de la disputa por las narrativas que habrán de normar las relaciones políticas, sociales e interpersonales; es decir, nos colocamos en una posición en la que “la realidad política está construida por significados hegemónicos de palabras clave con pretensiones de dar coherencia a una gran diversidad de hechos fácticos [...] la llamada realidad social encuentra en el ámbito político su fuente principal de construcción” (Ávalos, 2020, p. 38). Este es el reto del feminismo: “Me refiero a la capacidad de ser efectivo, de marcar la diferencia en el mundo, del derecho a ser tomado en serio, en conjunto e individualmente” (Beard, 2018).

Para concluir este breve recorrido, algunos sectores del feminismo que han pensado el poder como algo más que opresión, se han planteado la

Perspectiva del *poder como cuidado* [que] persigue incluir nuevos actores, nuevas experiencias y nuevos valores en la esfera pública. El poder puede ser la relación social que permite capacitarse a una misma para participar en la sociedad o en la política, y al mismo tiempo, capacitar a otras personas con las que establecemos una relación afectiva y respecto a las cuales adquirimos cierto sentimiento de responsabilidad [...] Se pone el acento en el empoderamiento ajeno, en el

carácter relacional del sujeto político y en el poder que se produce en las relaciones de reproducción y cuidado. (Fuente, 2015, p. 183-184)

Lo planteado por María de la Fuente es interesante por varios motivos; la primera porque vincula el tema del poder con los *cuidados*; este término había sido acuñado por el feminismo para referirse al trabajo reproductivo, al trabajo que históricamente han realizado las mujeres en el ámbito de lo privado. Paulatinamente, el término se empieza a analizar en una perspectiva más amplia, y así se define al cuidado como:

Una actividad de especie que incluye todo aquello que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” de tal forma que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres y nuestro entorno, todo lo cual buscamos para entretrejerlo en una red compleja que sustenta la vida. (Tronto, 2005, p. 234)

Otro elemento aportado por María de la Fuente es que se plantea el tema de las alianzas no con base al sexo o al género, sino en torno al cuidado, de hecho, el cuidado podría ser la base en torno a la cual se genere una nueva narrativa que se pretende hegemónica.⁷ Tercero, rescata la propuesta feminista de que lo personal y lo político no están separados.

LA DISCUSIÓN EN LA ARENA POLÍTICA

Con base en los elementos expuestos hasta ahora, nos interesa resaltar algunos aspectos sobre el poder que pueden ser útiles para plantear algunos retos para la tradición feminista y su lucha por la igualdad:

- El poder es inestable y está sujeto a continuas tensiones.
- El poder es detentado por un grupo que puede hablar en nombre de otros grupos.
- El poder se ejerce desde cualquier lugar.

⁷ Para una discusión sobre las implicaciones del concepto cuidado, se puede consultar: Pérez, 2006; Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2022.

Veamos cada uno de estos elementos:

El poder es inestable y está sujeto a continuas tensiones

Si bien hay grupos que han detentado el poder, esos grupos pueden cambiar; dentro de la tradición feminista no se suele caracterizar a estos grupos y sólo se refiere a un Patriarcado que opera en todas las sociedades -aun cuando autoras como Scott (1996) han señalado la utilidad de la historia política para documentar la complejidad de las relaciones de género. Sin hacer un análisis exhaustivo, es conveniente plantear la conveniencia de precisar quiénes ocupan posiciones dominantes y aquí vale la pena acudir al término acuñado por Connell: *masculinidad hegemónica*. Ese término es definido como “la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (Connell, 2003, p. 117).

Se designa así un ideal cultural que es inalcanzable pero sirve como referencia para el comportamiento social y tiene como propósito mantener los privilegios masculinos apoyados por poderes institucionales, colectivos y personales; en este sentido, la masculinidad hegemónica hace referencia a un modelo de organización social basado en un estereotipo de masculinidad que rige tres formas de relación: tres formas de relación: la de poder, ligada a la política; la de producción, referida a la cuestión económica; y la de catexis, referidas al deseo sexual y a los afectos (Connell, 2003, p. 112-113).

Ahora bien, frente a esta masculinidad hegemónica se definen otras masculinidades que ocupan posiciones de subordinación, complicidad y marginación (Connell, 2003, p. 115-122); esto indica que existen expresiones de la masculinidad que, si bien obtienen ciertos privilegios de la manera como se determinan las relaciones de género, al mismo tiempo se ven limitadas en cuanto a la expresión de sus intereses (pensemos en hombres no heterosexuales o atravesados por cuestiones étnicas, de racialización o clase social); pese a que estas expresiones de la masculinidad tienen que adaptarse o negociar con el modelo hegemónico -por tanto, son sistemáticamente relegadas de los espacios de poder o de los imaginarios sociales- no necesari-

riamente incorporan la posibilidad de la igualdad de género; sin embargo, es importante hacer notar que desde hace unas dos décadas han empezado a surgir en forma cada vez más numerosa grupos de hombres que en general se autoproclaman como antipatriarcales.⁸

El propósito de traer a la discusión a Connell es que no se debería ver al patriarcado como un ejercicio homogéneo de poder de los hombres, ya que el patriarcado está sujeto a diversas tensiones que abren la posibilidad de generar alianzas entre grupos feministas y otros sectores de la sociedad. En este sentido, en un estudio realizado en municipios de Oaxaca donde las elecciones se rigen por usos y costumbres, se acuña el término “masculinidades convenientes” para hacer referencia a que en las decisiones de los hombres para decidir si apoyan a candidatas mujeres intervienen diferentes factores (Torres, 2014), de manera que es difícil pensar en los hombres como un colectivo unificado con objetivos uniformes en su relación con las mujeres o con cualquier otro tipo de relación política.

Si el poder no es monolítico, entonces concebir al patriarcado como un sistema de opresión de los hombres sobre las mujeres puede llevarnos a una generalización que dificulta apreciar las diferentes tensiones de género que se dan entre los hombres.⁹ En este sentido, es importante considerar

⁸ Por ejemplo: “la creación de MenEngage, una red internacional de más de 600 ONG con coordinadores regionales en seis regiones del mundo, redes a nivel de país en 32 de estos, y que incluye a ONU Mujeres, el UNFPA y otros socios aliados. La red surgió como una iniciativa para fortalecer los vínculos y el aprendizaje; mejorar la base de pruebas y el campo de práctica; estructurar una causa común de los hombres y los niños que trabajan por la igualdad de género; y crear un conjunto de principios básicos para orientar e informar el creciente campo del activismo masculino a favor de la igualdad de género. Uno de sus principios fundamentales es su alianza con movimientos de derechos de las mujeres y una perspectiva feminista, así como el reconocimiento de que los hombres y los niños también se ven afectados por las normas de género rígidas y dañinas” (MenEngage, s/f, p. 23).

⁹ Es interesante observar que en una primera versión, Victoria Sau define al patriarcado como “una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica” (Sau, 2000, p. 237-238); en un segundo volumen considera que el patriarcado es un antecedente de una nueva forma de dominación: el neopatriarcalismo, definido como “una misoginia religiosa, social y cultural, dándose por supuesta la exclusión de la mujer de lo económico y de lo político” (Sau, 2001, p. 239). La autora identifica un cambio en el mecanismo de opresión, pero no en los sujetos: los hombres siguen siendo considerados una masa homogénea que defiende posiciones de dominación.

que “si se continúan ignorando las dinámicas genéricas de los hombres los esfuerzos para alcanzar la igualdad de género seguirán teniendo resultados paliativos y parciales, sin lograr una transformación positiva en las relaciones de género” (Torres, 2014, p. 196).

El poder es detentado por un grupo que puede hablar en nombre de otros grupos

Este segundo elemento nos coloca en el tema de la cohesión y de los discursos, es decir, la posibilidad de que las diferentes posturas feministas (o parte de ellas) articulen una narrativa común que, a partir de considerar las diferencias, permita aglutinarse en torno a una agenda colectiva. Asimismo, otro elemento a considerar es el de las alianzas posibles.

Abordemos estas tres cuestiones. Empecemos por la cohesión del grupo y la definición de la narrativa.

Una experimentada política mexicana reflexiona que:

la historia de las mujeres en el ejercicio del poder parecería una circunstancia refleja, en la que, como integrante de una élite y en función de su vinculación familiar con una dinastía o con el hombre —verdadero personaje del poder—, llegan a ocupar el eje en la vinculación de redes de equipo político y otros espacios claves del poder [...] la situación empieza a modificarse a partir de 1960. (Paredes, 2018, p. 23)

Podemos estar de acuerdo en que, como consecuencia del movimiento de las mujeres, muchas de estas han llegado a posiciones de poder por caminos diferentes a los expuestos por Paredes; sin embargo, no queda claro el efecto que ello ha tenido en explorar otras formas de ejercer el poder y sus resultados.

En un estudio de 2009, se concluye que el hecho de que mujeres hayan llegado a la presidencia o a ser primeras ministras de sus países ha tenido un claro impacto en aceptar la normalidad democrática de que mujeres puedan asumir esas posiciones; sin embargo, los avances en materia de igualdad de género y de justicia social no son tan claros, e identifican al menos dos condiciones por cumplir: que la mujer que ocupe esos cargos “haya tenido experiencias de género específicas y las interprete desde la perspectiva política

y no meramente individual... [y] que cuente con un espacio programático para cuestiones de género en su partido, que abogue por la transformación de las relaciones de género” (Stiegler y Gerber, 2009, p. 47).

Lo que ambas citas ilustran es que si bien ha habido mujeres en posiciones de poder (y cada vez su número se incrementa), también es cierto que no queda claro si eso es producto de que han representado expresiones masculinas de poder o, puesto de otra manera, cuáles serían los indicadores de que el poder se está ejerciendo con un propósito o de una forma diferente. Al parecer, parte de la problemática es que no se tiene clara una posición de para qué y para quiénes se quiere el poder.

Si bien es claro que el feminismo ha representado un movimiento de ruptura política y cultural, al mismo tiempo aún no ha construido una narrativa que trascienda la denuncia de las formas de opresión hacia las mujeres y se constituya en una visión que permita reorganizar la vida social, política y subjetiva, tal como se desprende de la siguiente cita:

Pese a su potencial cuestionador, su voluntad universalizadora y a su interés por las víctimas de violencia (aunque en realidad también a causa de ello) el feminismo más institucional se ha visto frecuentemente atrapado en dos dilemas. Si históricamente se habían reclamado derechos civiles a partir de la superioridad moral de la mujer ¿Qué se hacía con aquellas a las que se les asignaba moralidad dudosa o no convencional? Por otra parte, pero convergentemente, si se creía en un modelo único de reivindicaciones universales productos de la ilustración, y en la existencia de un sujeto “mujer” indiferenciado ¿Cómo entender prioridades diferentes a partir de situaciones sociales diversas, tales como los condicionamientos de clase, étnicos o religiosos? (Juliano, 2016)

Como resultado de este tipo de dilemas, lo que se puede observar actualmente es una diversidad de posturas que, por lo menos en México, se han centrado más en sus diferencias que en lo que las une. Gisela Espinosa cita a Haraway:

No hay otro momento en la historia en que hubiese más necesidad de unidad política para afrontar con eficacia las denominaciones de raza, género, sexo y clase [y que] la dolorosa fragmentación existente entre las feministas en todos los aspectos posibles, ha convertido el concepto de mujer en algo esquivo, en una excusa para la matriz de dominación de las mujeres entre ellas mismas. (Espinosa, 2009, p. 290)

Inmediatamente, la autora agrega que “El feminismo mexicano no ha escapado a ello, y resulta absurdo desdeñar las coincidencias y desperdiciar el potencial de la energía común, convirtiendo la diferencia en motivo de exclusión, de distancia y de jerarquización” (Espinosa, 2009, p. 290).

Si consideramos que la posibilidad de ejercer el poder está ligado a la cuestión de la hegemonía, es claro que uno de los retos es conformar un discurso articulado que no sólo unifique la postura política de diversos feminismos, sino que también genere un impacto en otros sectores de la sociedad, con argumentos estructurados y una agenda política bien definida. En este sentido, en términos de la construcción de una agenda que aspira a la hegemonía, el bienestar de las mujeres debe colocarse en el centro, pero debe buscar, al mismo tiempo, el bienestar de todos los grupos sociales históricamente discriminados y excluidos.

Aquí cabe aclarar que esta tarea no depende sólo de las feministas; a partir de su condición de género, ellas pudieron identificar mecanismos de desigualdad que hasta esos momentos habían pasado desapercibidos para los hombres y con ello abrieron las puertas para ver diversas formas de exclusión (raciales, etarias, por las preferencias y expresiones sexuales, etc.) que parecían tener orígenes similares, por lo que no es difícil identificar colectivos que desde posturas convergentes puedan abonar a esta causa. Es decir, nos colocamos en el terreno de las alianzas. Beard ha estudiado los factores culturales que dificultan ver a las mujeres en posiciones de poder; sin embargo, no centra su análisis solamente en el reto de construir liderazgos diferentes a los masculinos, también propone “considerar el poder de forma distinta; significa separarlo del prestigio público; significa pensar de forma colaborativa, en el poder de los seguidores y no solo de los líderes” (Beard, 2018).

La pregunta es ¿con quiénes se podrían establecer alianzas? Las respuestas pueden ser diversas; por ejemplo, si nos colocamos en el debate sobre

la interseccionalidad, se podría realizar el ejercicio de incluir a quienes han sido excluidos por cuestiones de raza, clase y género (haciendo referencia a la diversidad sexual, básicamente) (Viveros, 2016); las posturas decoloniales también incluyen a los mismos colectivos (Villarroel, 2018); para las ecofeministas es importante replantear la relación con el medio ambiente (Triana, 2016), lo que podría abrir la posibilidad de alianzas con grupos ecologistas, así como comunidades indígenas, campesinas y espirituales.

Ahora bien, cabría otra pregunta ¿podría existir una posible alianza con hombres? Aunque existen algunas posturas que niegan esa posibilidad, también existen posturas que lo plantean como algo necesario. Si consideramos al patriarcado como un sistema que promueve una organización social segmentada en función del sexo, entonces los hombres reproducen acríticamente los roles y funciones que les son asignados, pero que podrían cuestionar y revertir una vez que se percaten de los costos que les acarrearán (Izquierdo, 2008); desde las políticas públicas europeas se plantea que “resulta cada vez más claro que hace falta centrarse más en el papel y las circunstancias de los hombres con el fin de hacer políticas eficaces de igualdad de género. El reto es cómo conseguirlo de modo que se refuerce el objetivo principal, es decir la mejora de la situación de las mujeres” (Varanka, 2008).

Como vemos, desde algunas posiciones feministas existen posturas que consideran importante que los hombres se involucren en la igualdad de género. En este sentido, es necesario referir otra de las preguntas de Uriona: ¿Qué significa el privilegio? ¿Cómo los hombres –que han tenido un rol opresor– pueden autoreflexionarse? (Uriona, 2020). En este caso, en general los textos sobre las masculinidades se han centrado sobre todo en temas de violencia, pero no en analizar los mecanismos de poder y sus alternativas. Sin embargo, este no es el único reto. En un informe reciente, se señala que “la presencia de hombres aliados es escasa, no orgánica y de poca fuerza; existen prevenciones, barreras y temores que limitan la relación y la acción conjunta, resultado de desconfianzas construidas históricamente por relaciones asimétricas propias de un modelo patriarcal” (Cardona y Lozano, 2021, p. 6).

Si bien existen colectivos de hombres que se consideran antipatriarcales, su número aún es reducido y tampoco queda tan obvio que tengan una articulación política entre ellos como para generar un discurso y una fuerza política para construir alianzas. Por lo pronto, se han conformado algunos

colectivos, pero de momento generan más incertidumbre que propuestas para lograr ejercicios de poder que abonen a la igualdad de género; sin embargo, el hecho de que asuman que su creación está sustentada en el feminismo resulta esperanzador, dado que “más que mujeres, lo que se necesita son personas de pensamiento feminista, anticapitalista, ecologista, no belicista, etc, una reflexión que se puede enmarcar dentro de lo que planteaban y abogaban las feministas radicales de los años setenta” (Monasterio, 2005, p. 9).

El poder se ejerce desde cualquier lugar

El feminismo ha aportado a los marcos teóricos y metodológicos la necesidad de considerar el espacio privado como parte del análisis; en este sentido, y siguiendo con la perspectiva foucaultiana, es necesario indagar en los procesos que inciden en la capacidad de agencia de las mujeres y en las responsabilidades masculinas para cuestionar y abandonar posiciones de privilegio.

Marisol Aguilar considera que Foucault tiene el gran mérito de ubicar al poder en un terreno en el que cada relación implica un dominador y un dominado; de acuerdo con Foucault, todos somos partícipes de la reproducción del poder y, al mismo tiempo, todos tenemos la posibilidad de alcanzar la libertad a través de la resistencia sistemática a ese poder que se nos impone (Aguilar, 1998, p. 220). Esta idea merece matizarse en dos sentidos. En primer lugar, la posibilidad real de resistencia; dentro de la teoría de género y de las discriminaciones está bien documentada la dificultad que tienen los colectivos sistemáticamente excluidos de revertir su situación; sin embargo, el mismo movimiento de las mujeres, de los afrodescendientes o de la diversidad sexual demuestran que, aunque difícil, es posible resistirse con mayor o menor éxito, a través de la realización de sus propios discursos de enmarque, que han servido para visibilizar su situación y demandar la generación de políticas públicas en las que se reconozcan sus derechos.

En segundo lugar, es importante resaltar la responsabilidad que tienen quienes ejercen el dominio; es decir, no se puede pedir solamente a quien está en posición de dominado que revierta una relación de fuerza; también debe exigirse al dominador que responda por sus actos; de alguna manera, las revoluciones y la construcción del andamiaje para la defensa de los derechos humanos parten de esta concepción.

Como parte de sus estrategias políticas, los movimientos feministas siempre han dado importancia al empoderamiento o agencia de las mujeres.¹⁰

El empoderamiento tiene una doble dimensión: por un lado, significa la toma de conciencia del poder que individual y colectivamente tienen las mujeres. En este sentido, el empoderamiento tiene que ver con la recuperación de la propia dignidad de cada mujer como persona. El empoderamiento; además, tiene una dimensión política, en cuanto pretende que las mujeres estén presentes en los lugares donde se toman las decisiones, es decir, ejercer el poder. (Río, 2013, p. 101)

De acuerdo con la visión feminista de que *lo personal es político*, el empoderamiento es al mismo tiempo un proceso donde las mujeres cobran conciencia de su capacidad de agencia para transformar sus entornos inmediatos (las relaciones familiares de poder, la redistribución del trabajo doméstico y de cuidados, la posibilidad de realizar proyectos personales, entre otros), así como de la necesidad de modificar estructuras sociales y políticas (marcos jurídicos, instituciones, medios de comunicación, etcétera). Actuar solamente en alguno de esos niveles, limitaría los alcances en el otro ámbito.

Por otra parte, también es importante analizar cuáles son los factores que motivan a los hombres a cuestionar sus posiciones de privilegio y cómo ello se puede materializar en conductas igualitarias. En este sentido, es importante conocer los mecanismos que operan para que los hombres asuman posiciones de control y dominio. Entre las respuestas comunes está el hecho de que en una construcción patriarcal, la figura masculina ha sido responsabilizada de una serie de roles y mandatos que normalizan una serie de ideas y conductas basadas en la jerarquización de los sexos; es decir, operan mecanismos de socialización. Sin embargo, al mismo tiempo, las personas pueden cuestionar y, eventualmente, abandonar ese tipo de aprendizajes; a esto apuestan todos los modelos que tratan de erradicar violencia masculina (Iniciativa Spotlight, UNFPA, Promundo-US y EME-Fundación CulturaSalud, 2021).

Pese a que el tema de la violencia es lo que más se ha tratado en el trabajo práctico con hombres, quizá no se han terminado de explorar los

¹⁰ En muchas ocasiones, se prefiere el término “agencia” al de empoderamiento, pues las mujeres se convierten en agentes de su propia liberación (Belvedresi, 2018).

mecanismos subjetivos y relacionales que están detrás de la violencia. Tradicionalmente, en la literatura feminista se asume que los hombres ocupan posiciones de poder respecto a sus parejas e hijos; sin embargo, si hiciéramos el experimento de retomar conceptos de Arendt y aplicarlos a estos contextos micro, quizá podríamos vislumbrar otras formas de interpretación.

Desde el feminismo, cuando se señala que los hombres tienen posiciones de poder en las familias, normalmente se considera que opera un mecanismo de sujeción que tiene como propósito mantener un sistema general o social de dominio sobre las mujeres. Sin embargo, recordemos que para Arendt poder y violencia son opuestos, por lo que podría pensarse que quizá la hipótesis a plantear es que los hombres “carecen” de poder, de manera que al recibir el mandato de que lo masculino debe colocarse por encima de lo femenino, se acude a la violencia para lograrlo. Ellos para conseguirlo por vías no violentas, en un entorno en el que los mecanismos sociales que aseguraban un orden de género rígido se están resquebrajando. Por otra parte, también permite entender la postura de Kaufman en el sentido de que los hombres tienen experiencias contradictorias en torno al poder:¹¹ como fuente de privilegio, pero también de dolor; en este sentido, considera que analizar— más a fondo las vivencias de poder —violencia, propondríamos nosotros— que tienen los hombres, sea “la base para que los hombres acepten el feminismo” (Kaufman, 1995).

Esta breve referencia a la necesidad de considerar las experiencias subjetivas de los hombres apunta a plantear el tema de género como una estructura donde hay ganadores y perdedores, pero esta clasificación no necesariamente se determina en torno al sexo como único factor; habría que considerar la clase, la cuestión étnica o racial, las preferencias sexuales, etcétera; en todo caso, “si los estudios sobre varones coinciden con los objetivos feministas y si logramos un movimiento reivindicativo de varones y mujeres por relaciones igualitarias y en contra de la opresión hacia la mujer, favoreceremos ganar la batalla que no es en contra de ningún grupo sexuado” (Tena, 2010, p. 291).

¹¹ “La toma de conciencia de las expresiones contradictorias del poder entre los hombres nos permite entender mejor las interacciones entre clase, orientación sexual, etnicidad, edad y otros factores en la vida de los hombres; por esto hablo de experiencias contradictorias de poder en forma plural. Nos permite entender mejor el proceso de adquisición del género para los hombres. Nos permite captar mejor lo que podríamos clasificar como el trabajo genérico de una sociedad” (Kaufman, 1995).

Problematizar las experiencias de poder o violencia de los hombres o la manera como las mujeres recuperan su capacidad de agencia requeriría mayor reflexión. Aquí solo se quiere señalar que una reconsideración conceptual del término “poder” también debe incluir las expresiones de éste en las relaciones interpersonales, siempre y cuando consideremos que “si queremos comprender el ejercicio del poder para resistirlo, debemos incluir el estudio de las configuraciones de la subjetividad desde una óptica política” (Amigot, 2005, p. 354).

CONCLUSIONES

En este artículo hemos argumentado sobre la necesidad de que en el feminismo se discuta en mayor medida sobre el poder, porque la concepción que mayor aceptación tiene –el poder como algo monolítico que se impone verticalmente– tiene poca capacidad explicativa y determina estrategias políticas limitadas. Cuando se analiza el poder en su complejidad, se advierte que este es dinámico –está sujeto a tensiones que lo pueden socavar o modificar–, está descentralizado –el poder se expresa tanto en cada interacción humana como en la actuación de los gobiernos, las empresas, los sindicatos, etcétera– y está detentado por un grupo cuya fuerza radica en su cohesión y en la capacidad de articular una visión que otros grupos aceptan como válida.

En realidad, los movimientos de las mujeres tendrían que reconocer que ya constituyen un factor relevante de poder en buena parte de nuestras sociedades; es decir, pese a limitaciones de todo tipo, tienen capacidad de influir en la creación de instituciones; en las asignaciones presupuestales; en la definición de marcos jurídicos, y en la construcción de nuevos imaginarios culturales y sociales. Pero quizá el mejor indicador de su poder es la embestida conservadora que se registra en la región latinoamericana: dada la virulencia con que se atacan las posturas feministas es claro que, para esos grupos, los movimientos feministas ya son reconocidos como factores de poder y son combatidos para disminuir su capacidad de influencia. En vista de lo anterior, aparecen tres factores por atender.

El primero tiene que ver con la cohesión. En general, los grupos conservadores que se oponen al feminismo tienen gran capacidad de acción debido a un funcionamiento jerárquico que aparece sin fisuras. En cuanto

al movimiento de las mujeres, se ha pasado de la lucha por la igualdad entre el “hombre” y la “mujer” al reconocimiento de las múltiples singularidades que atraviesan a las mujeres; en cierto sentido, es difícil lograr la unidad de grupos que tienen realidades tan distintas (en relación con la sexualidad, la posición económica, el tono de piel, el país de origen, etc.); pero al mismo tiempo, es un hecho que independientemente de las características e identidades que están en juego, todas las mujeres sufren las consecuencias de un orden político y social que las excluye o les resta oportunidades permanentemente. Se puede documentar que los logros que las mujeres han obtenido (desde la CEDAW y la Conferencia de Beijing, hasta los logros nacionales y locales obtenidos en diferentes países) han sido fruto de la capacidad de aglutinarse en torno a temáticas específicas que son de interés común.

En segundo lugar, está la cuestión de la narrativa que se busca imponer como hegemónica. En este sentido, las posiciones conservadoras han logrado colocar un discurso claro y comprensible en el sentido de que la “ideología de género” representa una amenaza a la vida y a los valores sociales. En el caso de las posturas feministas, no se ha estructurado una argumentación clara y consensada del rumbo a seguir; de hecho, pareciera que sólo quienes se especializan en estos temas tienen la capacidad de rastrear las diferentes posiciones y, además, queda la sensación de que los colectivos asociados a las diferentes posiciones están más interesados en defender una postura que en tratar de ofrecer a la sociedad una narrativa incluyente que pueda disputar la hegemonía a los discursos en boga.

En este sentido, es importante discutir lo que el feminismo ha aportado a la humanidad: demostrar las diferentes formas de opresión de las mujeres y proponer vías para que estas desaparezcan, pero sobre todo, detectar carencias en el abordaje de los asuntos teóricos y sociales, por ejemplo, la universalización del conocimiento generado a partir de la experiencia masculina –de cierta experiencia masculina–, la desatención del espacio privado porque no parecía importante para el desarrollo y la conducción de la polis, entre otras. Actualmente sabemos que lo público y lo privado constituyen una división artificial que mantiene un orden social que se basa en la restricción de derechos y oportunidades para las mujeres, al relegarlas a la esfera privada, a cargo del cuidado. Precisamente, en los últimos años se está produciendo un fuerte debate en la teoría de género para visibilizar que

el cuidado es fundamental para el sostenimiento de la vida; no es el espacio para hablar de ello, pero pareciera que esta argumentación podría ser la base para conformar un nuevo orden social. Es decir, habría que analizar si el feminismo es un cuerpo conceptual y político creado por las mujeres para las mujeres o se trata de una propuesta que al cuestionar la construcción “patriarcal” de las sociedades ofrece vías de liberación a mujeres y a hombres.

Finalmente, en tercer lugar, se encuentra el tema de las alianzas. No está mal que este asunto se plantee a nivel de los propios colectivos; quizá en el corto plazo sea difícil lograr una cohesión entre todas las expresiones del feminismo y el movimiento de las mujeres, por lo que se podrían plantear alianzas temporales entre algunas de ellas, en torno a temas concretos. Sin embargo, también habría que ubicar a los diferentes grupos humanos que están siendo afectados por la estructura de género vigente. Para reforzar esta idea, vale la pena concluir con una cita: “Si las mujeres negras somos libres, esto puede significar que cualquier otra persona es libre, dado que nuestra libertad necesita la supresión de la totalidad del sistema de opresión’. En esto reside gran parte del interés para analizar sus reivindicaciones y las de otros grupos, como las transexuales o las prostitutas” (Juliano, 2016).

FUENTES CONSULTADAS

- AGRA, M. (2012). El feminismo y/en la filosofía política. En Laguna. Núm. 30. pp. 31-45. Disponible en https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/2450/L_30_%282012%29_02.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- AGUILAR, M. (1998). Violencia y micropoderes. En Sánchez, A. *El mundo de la violencia*. pp. 215-221. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras – UNAM - FCE. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10391/1877>
- AMIGOT, P. (2005). *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*. Barcelona: UAB. Departamento de Psicología de la Salud y de Psicología Social. DOI: <http://hdl.handle.net/10803/5443>
- AMORÓS, C. (2005). Dimensiones de poder en la teoría feminista. En *Revista Internacional de Filosofía Política*. Núm. 25. pp. 11-34.

- Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202501>
- ARENDE, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- ÁVALOS, G. (2020). *El monarca, el ciudadano y el excluido: hacia una crítica de "lo político"*. Ciudad de México: UAM - Bonilla Artigas.
- ÁVILA, M. (2018). *Entre feminismo y conservadurismo: coaliciones de causa y políticas de género en Baja California*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/20141098/>
- BEARD, M. (2018). *Mujeres y poder*. México: Crítica. <https://tiendadigital.planetadelibros.com.mx/reader/mujeres-y-poder-1645718372?location=eyJjaGFwdGVySHJlZiI6InBvZGVyLTFlwliwiY2ZpIjojLzQvMltwb2Rlcl0vMi85Ni8yLzQvMT02NCJ9>.
- BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (2008). Introducción. En Beltrán, E., Maquieira, V., Álvarez, S. y Sánchez, C. *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. pp. 9-16. Madrid: Alianza.
- BELVEDRESI, R. (2018). Historia de las mujeres y agencia femenina: algunas consideraciones epistemológicas. En *Epistemología e historia de la ciencia*. Vol. 3. Núm. 1. pp. 5-17. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10037/pr.10037.pdf
- CARDONA, C. y LOZANO, J. (2021). *Diagnóstico sobre las percepciones que las organizaciones y redes de mujeres y feministas tienen sobre la participación de los hombres y el trabajo de masculinidades en la agenda de Beijing +25'*. S/d: MenEngage América Latina.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL) (2022). *La sociedad del cuidado: horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género* (LC/CRM.15/3). Santiago: CEPAL. Disponible en https://www.cepal.org/es/publicaciones/48363-la-sociedad-cuidado-horizonte-recuperacion-sostenible-igualdad-genero?utm_source=CiviCRM&utm_medium=email&utm_campaign=20221108_doc_posicion_crm15.
- CONNELL, R. (2003). *Masculinidades*. Ciudad de México: UNAM, PUEG.
- ERREJÓN, I., THOMASSEN, L. y STAVRAKAKIS, Y. (2016). Hegemonía, entre teoría y acción política. Entrevistas a Iñigo Errejón, Lasse

- Thomassen y Yannis Stavrakakis. En *Relaciones Internacionales*. Núm. 31. pp. 189-206. Disponible en <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5303>
- ESPINOSA, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco. Disponible en http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/index.php/libros-dcsh/investigacion/item/download/34_22a2fc766a-6d221659cf032f2307be55
- FERNÁNDEZ, A. (1998). Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo. En *Nueva Antropología*. Vol. XVI. Núm. 54. pp. 79-95. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/159/15905405.pdf>
- FERNÁNDEZ, A. (1997). ¿Quieren las mujeres el poder? y ¿qué poder quieren? En *Este País. Tendencias y opiniones*. Núm. 76. Disponible en <https://archivo.estepais.com/site/2009/quieren-las-mujeres-el-poder-y-qu-poder-quieren/>
- FOUCAULT, M. (2002). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- FUENTE, M. (2015). Ideas de poder en la teoría feminista. En *Revista Española de Ciencia Política*. Núm. 39. pp. 173-193. Disponible en <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/38504>
- FUENTE, M. (2013). *Poder y feminismo: Elementos para una teoría política*. Barcelona: UAB. Disponible en <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/121648/mfv1de1.pdf?sequence=1>
- GAGO, V. (2019). Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo. En *Nueva Sociedad*. Núm. 282. Disponible en https://static.nuso.org/media/articles/downloads/TG_Gago_282.pdf
- HANISCH, C. (2016). *Lo personal es político*. Santiago: Feministas Lúcidas. Disponible en http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf
- HIERRO, G. (2003). *La ética del placer*. Ciudad de México: UNAM.
- INICIATIVA SPOTLIGHT, UNFPA, PROMUNDO-US Y EME-FUNDACIÓN CULTURASALUD. (2021). *Programas con hombres que han ejercido violencia basada en género en América Latina y el Caribe hispano*. 2021. N/e: Iniciativa Spotlight, UNFPA, Promundo-US y EME-Fundación CulturaSalud. Disponible en [98](https://ser-</p></div><div data-bbox=)

viciosesencialesviolencia.org/wp-content/uploads/2021/09/Ha_Informe_Central_CORREGIDO.pdf?fbclid=IwAR-101Kr-8_fKEMnnkZ_aB_3BQ1Xmhrjo4kjh_99-0mRcGf-9zp-4M9iRml3o

- IZQUIERDO, M. (2008). Lo que cuesta ser hombre: costes y beneficios de la masculinidad. En EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer (Coord.). *Congreso SARE 2007. "Masculinidad y vida cotidiana"*. pp. 17-50. Vitoria-Gasteiz: EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer. Disponible en https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/publicaciones_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2007_es.pdf
- JULIANO, D. (2016). Feminismo y sectores marginales. Logros y retrocesos de un diálogo difícil. En *Cadernos Pagu*. Núm. 47. Disponible en <https://doi.org/10.1590/18094449201600470004>
- KAUFMAN, M. (1995). *Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres*. Disponible en <https://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2008/12/los-hombres-el-feminismo-y-las-experiencias-contradictorias-del-poder-entre-los-hombres.pdf>
- KEELEY, B. (2018). *Desigualdad de ingresos. La brecha entre ricos y pobres*. París: Esenciales OCDE, OECD Publishing. DOI: <http://dx.doi.org/10.1787/9789264300521-es>
- LEÓN, M. (2015). Breve historia de los conceptos de sexo y género. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. LIV. Núm. 138. pp. 39-47. Disponible en <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/LIV/Art%C3%ADculo%203.pdf>
- MENENGAGE. (s/f). *Hombres, masculinidades y cambios en el poder: Un documento de debate sobre la participación de los hombres en la igualdad de género desde Beijing 1995 hasta el año 2015*. n/e: MenEngage. Disponible en <http://menengage.org/wp-content/uploads/2014/11/Beijing-20-Hombres-Masculinidades-y-Cambios-en-el-Poder-MenEngage-2014.pdf>
- MONASTERIO, M. (2005). *¿Es el feminismo una teoría política o una ética?* Madrid: VII Magíster en Género y Desarrollo, Instituto Complu-

- tense de Estudios Internacionales. Disponible en <https://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/feminismo.pdf>
- PAREDES, B. (2018). ¿La historia universal registra un ejercicio femenino del poder? En Brennan, M., Carrasco, C., Cumsille, B., González, M., Morante, M., Paredes, B. y Zavaleta, R. *Mujeres y poder. Género y ejercicio del poder político. Evolución de las acciones afirmativas a favor de las mujeres*. pp. 17-24. Ciudad de México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. Disponible en https://www.te.gob.mx/publicaciones/sites/default/files//archivos_libros/Mujeres%20y%20poder_para%20micrositio_6%20julio%202018.pdf
- PÉREZ, A. (2006). *Perspectivas feministas en torno a la economía. El caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/309669736_Perspectivas_feministas_en_torno_a_la_economia_El_caso_de_los_cuidados
- RÍO, A. (2013). Educación para el Desarrollo, incidencia política y participación empoderadora: tres expresiones de una cooperación transformadora en clave feminista. En Río, A., Dema, S. y Palacios, R. *Voces y saberes feministas. Hacia una agenda de cooperación emancipadora*. Bilbao: Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco (HEGOA). Disponible en https://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/216/Voces_y_saberes_feministas.pdf?1488539761
- SÁNCHEZ, C. (2008). Genealogía de la vindicación. En Beltrán, E., Maquieira, V., Álvarez, S. y Sánchez, C. *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. pp. 17-74. Madrid: Alianza.
- SAU, V. (2001). *Diccionario ideológico feminista, volumen II*. Barcelona: Icaria. Disponible en [https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Victoria%20Sau%20-%20Diccionario%20Ideologico%20Feminista%20II%20\(1981\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Victoria%20Sau%20-%20Diccionario%20Ideologico%20Feminista%20II%20(1981).pdf)
- SAU, V. (2000). *Diccionario ideológico feminista, volumen I*. Barcelona: Icaria. Disponible en [https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Victoria%20Sau%20-%20Diccionario%20Ideologico%20Feminista%20I%20\(1981\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Victoria%20Sau%20-%20Diccionario%20Ideologico%20Feminista%20I%20(1981).pdf)

- SCHUSTER, M. (2018). Las luchas feministas y la reacción conservadora. Entrevista a Erika Guevara. *Nueva Sociedad*. Disponible en <https://nuso.org/articulo/las-luchas-feministas-y-la-reaccion-conser-vadora/>
- SCOTT, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. pp. 265-302. Ciudad de México: PUEG, UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- STIEGLER, B. y GERBER, E. (2009). *Género y poder. El significado del género en los más altos cargos políticos: los casos de Alemania, Chile, Argentina y España*. Santiago de Chile: Friedrich-Ebert-Stiftung. Disponible en http://www.americalatinagenera.org/newsite/imagenes/cdr-documents/publicaciones/genero_poder.pdf
- TENA, O. (2010). Estudiar la masculinidad ¿para qué? En Blazquez, N. Flores, F. y Ríos, M. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. pp. 271-291. Ciudad de México: UNAM.
- TORRES, R. (2014). Masculinidades en comunidades regidas por el sistema de usos y costumbres en Oaxaca, México: retos y nuevas concepciones. En Cervantes, J., Vargas, E., Castro, R. *Obstáculos y retos en la transformación de las masculinidades*. pp. 179-199. Puerto Vallarta: Universidad de Guadalajara.
- TRIANA, D. (2016). Éticas ecofeministas: la comunidad de la vida. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 37. Núm. 115. pp. 71-99. DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0114.05>
- TRONTO, J. (2005). Cuando la ciudadanía se cuida, una paradoja del bienestar y la desigualdad. En Rincón, A. *Congreso Internacional Sare 2004: “¿Hacia qué modelo de ciudadanía?”*. pp. 231-253. Vitoria-Gasteiz: EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer. Disponible en https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/publicaciones_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2004_es.pdf
- URIONA, P. (2020-12-14). Feminismos y masculinidades vs. patriarcado: ¿una posible convergencia anti sistémica? En *7mo. Encuentro de Trabajo en masculinidades - Bolivia 2020*. La Paz: Centro

- de Investigación Social Tecnología Apropriada y Capacitación (CISTAC). Disponible en <https://www.facebook.com/events/177686787421811>
- VARANKA, J. (2008). La igualdad de género necesita a los hombres, los hombres necesitan igualdad de género. En EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer (Coord.). *Congreso Internacional Sare 2007: "Masculinidad y vida cotidiana"*. pp. 323-353. Vitoria-Gasteiz: EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer. Disponible en https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/publicaciones_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2007_es.pdf
- VILLARROEL, Y. (2018). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y *relaciones internacionales*. En *Relaciones Internacionales*. Núm. 39. pp. 103-119. DOI: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006>
- VIVEROS, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista* Núm. 52. pp. 1-17. Disponible en <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>
- ZABLUDOVSKY, G. (1993). Autoridad, liderazgo y democracia (una revisión teórica). En *Estudios. filosofía-historia-letras*. Núm. 34. pp. 33-49. DOI: <https://doi.org/10.5347/01856383.0034.000172627>

Fecha de recepción: 13 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 21 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.999>

ALFONSINA STORNI: LA MUJER QUE TRASCENDIÓ SU ROL EN LA ARGENTINA DE INICIOS DEL SIGLO XX

Nora Beatriz Lemmi*

RESUMEN. Alfonsina Storni, popularizada en la famosa canción “Alfonsina y el mar”, se destacó como una de las principales poetas de Sudamérica. Fue una mujer plena que desafió las reglas patriarcales argentinas establecidas al inicio del siglo XX: fue madre soltera e hija de una familia rota del interior del país; fue una mujer de clase trabajadora sin educación superior; pero también fue amante de quien quiso desafiando las duras reglas de la época impuestas a las mujeres, feminista, socialista. Su figura y sus escritos en contra de la sociedad machista de su época y del conformismo femenino, la fama que conoció en vida, la hacen trascender su tiempo. Aquí su legado.

PALABRAS CLAVE. Alfonsina Storni; feminismo; machismo; siglo XX; Argentina.

ALFONSINA STORNI: THE WOMAN WHO TRANSCENDED HER ROLE IN ARGENTINA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

ABSTRACT. Alfonsina Storni, popularized in the famous song “Alfonsina and the sea”, stood out as one of the main poets of South America. She was a woman who defied the Argentine patriarchal rules, established at the beginning of the Twentieth Century: sin-

* Catedrática e investigadora de la Universidad Iberoamericana. Correo electrónico: nora.lemmi02@correo.uia.mx

gle mother, daughter of a broken family from the interior of the country, a working-class woman without higher education, lover of whomever she wanted, a feminist, a socialist. Her figure and her writings against male chauvinist society and female conformism also, the fame she met during her lifetime, made her transcend her time. Here is her legacy.

KEY WORDS. Alfonsina Storni; feminism; chauvinism; twentieth century; Argentina.

INTRODUCCIÓN

*Te vas Alfonsina con tu soledad, ¿Qué poemas nuevos fuiste a buscar?
Una voz antigua de viento y de sal, te requiebra el alma y te está llevando,
y te vas hacia allá como en sueños, dormida Alfonsina, vestida de mar.*
Fragmento de *Alfonsina y el Mar*, de Ariel Ramírez y Félix Luna

La República Argentina de principios del siglo XX, se constituía como una sociedad de “mezclas” (Sarlo, 1988). Una *mélange* compuesta de nativos e inmigrantes con el impacto cultural que eso suponía; en ese ambiente, sin embargo, permanecía una sociedad de pasado y presente patriarcal. Desde ese contexto, se construían las diferencias de género y los reclamos de algunas mujeres, sobre todo educadas, por espacios y reconocimiento de derechos. Lo interesante es que en esos grupos se insertaban varias mujeres destacadas que habían nacido en el extranjero, como Alicia Moreau de Justo, Julieta Lanteri o Alfonsina Storni, pero que se sentían tan locales como los naturales, espejo de esta cultura de retazos de nacionalidades donde la inmigración se convertía en rasgo propio, no extraño. Tenían ellas sus razones y experiencia en lo público, como para expresar sus reclamos verbalmente, por lo menos; ya que ni por su nacionalidad, ni por su género, podían ejercer en política, en principio.

En un contexto argentino donde el Código Civil reconocía a la mujer como subordinada al varón, bajo la potestad del padre primero, del marido después, las voces de protesta por equidad fueron, finalmente, escuchadas

por el Partido Socialista, donde muchas de las “díscolas”, militaban. Fue entonces, este partido,¹ con Alfredo Palacios a la cabeza, el que logró hacer ley el proyecto de Mario Bravo y Juan B. Justo por los derechos civiles femeninos en 1926. En otros campos, el cambio legal fue más lento. A pesar de los esfuerzos de las sufragistas, como la Dra. Julieta Lanteri (Diz, 2014), y las declaraciones de los Congresos feministas que habían iniciado en 1910, el voto femenino recién fue aprobado en 1951, en la llamada “Ley Evita”. Mucha agua debía correr bajo el puente, teniendo en cuenta la oposición de los hombres, por un lado, y de las mismas mujeres del otro, aún de ciertas feministas, como Alfonsina Storni que proclamaban que se requería de educación cívica antes de poder votar. Mientras tanto, las fuerzas sociales de varios grupos, sobre todo los más influyentes, lograban mantener el statu quo. Las clases altas provenientes del campo conservaban sus tradiciones y prerrogativas, mientras el resto de la sociedad crecía y se transformaba. En un país inmenso con solo un millón y medio de habitantes a la época de Alberdi (Lemmi, 2006), el difusor de la frase “gobernar es poblar”, la solución parecía ser atraer extranjeros del “Viejo Mundo” que buscaran “hacerse la América”, como se veía en esa época. Extranjeros que, como los Moreau, o Julieta Lanteri, trataban de remover la cultura y sus creencias, para dar lugar a una sociedad más inclusiva.

Mientras tanto, la Constitución y su Preámbulo parecían dar garantías para propios y extraños, señalando que se buscaba: “promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino” (Preámbulo Constitución Nacional, 1853). La fusión en un pueblo parecía asegurada, independientemente del origen; claro que se hablaba de los hombres, más como sexo que como un genérico.

Sin embargo, como todo cambio, culturalmente la aceptación de lo extranjero fue algo más lenta en las clases más afluentes, teniendo en cuenta

¹ El Partido Socialista Argentino fue creado en 1896 por Juan B. Justo. A instancias del Partido donde se destacaría Alfredo Palacios se introdujeron numerosos proyectos de leyes sociales: como el Estatuto del Docente, Leyes de Educación Superior, Sábado inglés, vacaciones etc. También se incluyeron proyectos relacionados a las mujeres y sus derechos civiles (1907) que terminaron convirtiéndose en Ley en 1926. Las iniciativas sociales de este gran parlamentario argentino se encuentran en su libro “En defensa del Valor Humano” (Palacios, 1939).

que los recién llegados se acomodaría en los estratos populares y las clases medias, mayormente. En ese contexto, la sociedad que ofrecía oportunidades notables de educación, bullía con reclamos a las elites gobernantes, más teniendo en cuenta que el derecho consagrado en la Carta Magna parecía justificar esos reclamos, aún los de aquellos que se instalaban en la Nación nueva (algunos con ideas socialistas o anarquistas), con cuentas ideológicas pendientes en sus países del Viejo Continente.

Las naves de ultramar, entonces, transportaban la que sería luego una de las fuentes de la sangre argentina, sangre de mezclas, de locales tradicionales y de culturas diferentes, pero también de desarraigo; de prerrogativas, aunque también de deseos de movilidad social; sangre católica pero también de otras religiones; la base de la cultura que recibirían los “hijos de los barcos”, tal como denominó a los argentinos, Octavio Paz (2015).

Venían esos ancestros trayendo idiomas que se iban a plasmar en términos nuevos, en la manera de llamar las cosas a veces importadas de otras lenguas, la cadencia y el tono. Sonidos que reverberaban en los conventillos, primer albergue de tantos migrantes que iban a hacer de esas tierras lejanas del Sur, su hogar; constituyendo, así la tercera Nación del mundo en cantidad de extranjeros (después de Estados Unidos y Canadá). Esa sociedad emergía llena de oportunidades, las propias de un país nuevo que se presentaba como el décimo en ingreso per cápita en el globo (Lemmi, 2006). Un país que ofrecía una ciudad puerto moderna y cosmopolita con niveles de alfabetismo desconocidos en otros rumbos de la región. Un futuro que se veía venturoso y que se esfumó en las décadas siguientes. Pero volvamos al tiempo de nuestro análisis.

Era esa ciudad puerto de Buenos Aires donde arribaban barcos de Europa todas las semanas, a la que llegaron los Storni, una familia de tres hermanos suizo-italiana que en las nuevas tierras armó relaciones y que contaba, entre sus descendientes, a Alfonsina Storni. Venían con claros propósitos de iniciar un negocio y, a diferencia de muchos que se quedaban en el Litoral y las grandes ciudades de la Pampa Húmeda, decidieron instalarse en la lejana San Juan, al borde de la inmensa cordillera que, probablemente, les recordaba a sus propias montañas. Su historia no difiere mucho de las de tantos otros. Quizás no muy distantes de los ancestros de la también muy relevante y coetánea inglesa Alicia Moreau de Justo y sus padres militantes

socialistas franceses o de Julieta Lanteri, que había nacido en Italia. Mujeres de armas tomar, marcaron su huella en la sociedad patriarcal de su época, esa que veía a las mujeres como adorno en los hogares o como peones baratos de las fábricas, subordinadas, dominadas.

De todas formas, nuestro tema central es Alfonsina Storni, una mujer fuerte que excede su inmortalización como una figura romántica. Una figura retratada, quizás reductivamente, en la hermosa canción que tan magistralmente cantaba Mercedes Sosa. Alfonsina, la que caminó al mar para terminar la vida que pensaba destruir el cáncer. La que había renegado de los poemas de amor correspondido, para escribir de sus pares, las mujeres, ella que se veía como una loba en medio de un rebaño de ovejas. Esa que, sin embargo, no pudo dejar su corazón de lado en sus últimos versos de despedida: “Si él llama por teléfono, dile que no insista, dile que he salido”.

¿A quién se refería Alfonsina? Para su muerte en octubre de 1938, su amado Horacio Quiroga ya se había suicidado hacía más de un año... El suicidio, esa peste que aquejaba a los hombres y mujeres de letras de la sociedad argentina de la época.

La Alfonsina que queremos recordar, excede la canción. Es la mujer que fue considerada como una de las tres poetas más grandes de Sudamérica en su tiempo, junto con Gabriela Mistral y Juana de Ibarbourou, una poeta que era también una gran ensayista y cronista de su época. Quizás esa faceta era por necesidad, porque esta mujer que se mantenía a sí misma, debía pagar cuentas que los libros de poesías dificultaban cubrir. Era Alfonsina una mujer moderna, “multitask” como la llamaríamos ahora, que ponía en tela de juicio las dicotomías, hombre-público/mujer-privado, la del interior/Buenos Aires o la de clase popular/alta en la literatura. Nos la imaginamos yendo por la vida, con su voz armoniosa con cadencias italianas, su risa ostentosa y su gusto por cantar milongas. Ella invadió el universo público masculino y plantó bandera, discutió roles, pero también criticó la falta de agallas de la mujer que se hacía débil por conveniencia o que competía con todas las armas, por los varones proveedores. Nuestra autora no se callaba ni era indulgente.

Alfonsina, la poeta adquirió fama desde sus escritos y el recitado público de sus textos y luego usó el poder de sus letras para poner en evidencia a la sociedad machista de su época. A esa Alfonsina contestataria, madre soltera,

proveedora, poeta mujer de clase popular en medio de hombres de letras destacados, la mayoría proveniente de familias “patricias”, amante de quien quiso, con gran influencia en su época, es a la que nos referiremos. Su voz, agigantada por las voces de otras, como Cecilia Grierson, la primera médica, Lola Mora, la escultora, Julieta Lanteri,² Elvira Rawson³ y Alicia Moreau de Justo, médicas y políticas, Victoria Ocampo y tantas otras, cuestionaba el mundo injusto del poder masculino. Una tarea nada fácil teniendo en cuenta su origen extranjero y humilde, su niñez en el interior del país o su carácter de mujer sola.

¿Cuál fue su contribución dentro del mundo intelectual de su tiempo? ¿Cuál fue su trascendencia? Trataremos de revisarla en su propio contexto histórico, desgranando palabras de su prolífica obra y dejando de lado la hermosa canción que la inmortalizó, pero que no le hace justicia.

EL CONTEXTO: LA SOCIEDAD ARGENTINA

La República Argentina recibió, entre 1880 y 1940, casi cinco millones de inmigrantes. Inmigrantes que provenían, mayormente de Italia y España, de Francia, Alemania e Inglaterra, en menor medida (Lemmi, 2006; Sarlo, 1988). Esa masa migratoria debió tener un impacto mayúsculo, si consideramos, que hacia fines del siglo XIX, en el enorme territorio se distribuían 1,500,000 habitantes solamente (Lemmi, 2006). Aunque la mayoría se ubicó en las ciudades donde la construcción y las fábricas proveían de trabajos inmediatos, muchos también, campesinos en sus lugares natales, eligieron la pampa húmeda y el sistema de arrendamientos de campo, un mecanismo que creó muchas controversias y protestas con el tiempo, dada la asimetría de las obligaciones y beneficios entre los arrendatarios agricultores y los

² Julieta Lanteri fue una italiana recibida de médica. Fue fundadora del Partido Feminista Nacional en 1920. (Vassallo y Calle, 2014). Se presentó como candidata a diputada cuando las mujeres no podían votar porque “logró inscribirse en el padrón electoral” (Ibídem, 2014)

³ Aunque Elvira Rawson de Dellepiane parece hoy menos trascendente que las otras mujeres mencionadas, es justo notar que ella fue la segunda mujer en recibirse de médica y la fundadora de la Asociación pro Derechos de la Mujer en 1919 y luego simpatizante del partido radical, en su asociación militó Alfonsina (Vassallo y Calle, 2014).

estancieros (Balsa, 2012; Djenderedjian, 2008).⁴ Un pequeño grupo, sin embargo, se aventuró tierra adentro, hacia la cordillera, quizás porque las montañas les permitían un poco del paisaje familiar de una Europa, la de su historia personal, que, para esos días, parecía pródiga en privaciones y conflictos. Argentina se convirtió en poco tiempo en un crisol de idiomas, costumbres, comidas, ideas y apariencias diferentes. Y en eso Buenos Aires, era el lugar de la “mezcla” más extrema entre nativos e inmigrantes, el lugar protagonista en el que se hablaba una “panlingua, un pidgin cooliche de puerto inmigratorio” (Sarlo, 1988): “Este era el escenario de la heterogeneidad y de las corrientes diversas que se atravesaban, colisionaban o se amalgamaban”; la ciudad de las dicotomías donde la: “Modernidad europea y diferencia rioplatense, aceleración y angustia, tradicionalismo y espíritu renovador; criollismo y vanguardia. Buenos Aires: el gran escenario latinoamericano de una *cultura de mezcla*” (Sarlo, 1988). Es que la ciudad puerto acompañaba los cambios poblacionales con cambios edilicios, cableado eléctrico, con las avenidas que crecían hacia arriba en edificios y cúpulas; la urbe donde “el paseante anónimo” establecía: “su circuito de gran ciudad que, más que un concepto demográfico o urbanístico, es (sic) una categoría ideológica y de valores” (Sarlo, 1988). Todo en un breve espacio de pocas décadas. Una ciudad con más de un tercio de su población extranjera, con hombres nuevos que muchas veces sabían de anarquismo y sindicalismo y podían ser contestatarios, con familias diferentes, con costumbres propias. Es difícil imaginar el choque cultural de muchos, acostumbrados a la sociedad patriarcal de los criollos de antaño, sobre todo de aquellos que formaron las familias de la mayoría de los intelectuales de la época y que también compartían la ciudad que parecía invadida. “Una ciudad que duplica su población en poco menos de un cuarto de siglo” (Sarlo, 1988), que

⁴ El Sistema de arrendamiento se prestó a muchos excesos. De ordinario, la relación se establecía entre un estanciero y un arrendatario (generalmente extranjero) quien cultivaba la tierra en contratos muchas veces desventajosos, para estos últimos, lo cual fue una fuente permanente de conflictos en la primera parte del siglo XX. Ver en Balsa, Javier (2012), “Discursos y políticas agrarias en Argentina” 1920-1955 en *América Latina en la historia económica*, 19 (3), 98-128. Recuperado en 11 de diciembre de 2020 o en Djenderedjian, Julio C (2008), “La colonización agrícola en Argentina, 1850-1900: problemas y desafíos de un complejo proceso de cambio productivo en Santa Fe y Entre Ríos” en *Am. Lat. Hist. Econ* [online]. 2008, n.30

sufría cambios que sus habitantes, viejos y nuevos, debieron procesar. Sarlo se explaya en otros datos demográficos adicionales, tratando de imaginar lo que pasaba en la Buenos Aires de esos años:

...todavía en 1936 el porcentaje de extranjeros superaba el 36.1% y el índice de masculinidad alcanzaba el 120.90% para los no nativos (...) los no nativos, por otra parte, se agrupaban en las franjas de adultos jóvenes de la pirámide poblacional y sus mujeres eran más fértiles. Inmigrantes e hijos de inmigrantes contribuyen de este modo, según estimaciones, al 75% del crecimiento de Buenos Aires. (Sarlo, 1988)

Por otro lado, el escenario cambiante, muestra grandes rasgos de movilidad ascendente: tal como se retrataba en la parodia teatral “Mi’jo el dotor” (Sic) de Florencio Sánchez, muchos hijos de los inmigrantes que arribaron casi analfabetos tenían la ambición de una carrera universitaria que enorgulleciera a sus padres. Muchos lo lograron. La educación se presentaba como la gran ventaja de las tierras del Plata. Un dato no menor, junto con el índice bajo de analfabetismo, cercano al 5% en la ciudad, cuestión que explica el crecimiento de la industria editorial en todas sus formas: libros, revistas, periódicos, folletines. Ya no eran los “señores” los lectores, sino la masa de la clase media, y aún la obrera, los hombres, pero también las mujeres. *La Nación*, *Crítica* y *El Mundo* entre los periódicos, *El Hogar*, *Caras y Caretas*, pero también *Para ti* como revista femenina, o *Billiken* para los niños, aparecían como lecturas muy populares (Vassallo y Calle, 2014). Ya lo señalaba la misma Alfonsina en su crónica tan famosa de las mujeres en el tranvía: ella identificaba en esos grupos de mujeres trabajadoras, cuál era su ocupación según su lectura, sin ningún temor a equivocarse con sus estereotipos, en su prosa clara y con sabor a decir cotidiano, que culmina con la mujer que “asustaba”, la feminista, la que no le temía a la realidad, la que la misma Alfonsina, aprobaba por disruptiva:

Si una jovencita lectora lleva una revista policial, podemos afirmar que es obrera de fábrica o costurera; si apechuga (sic) con una revista ilustrada de carácter francamente popular, dactilógrafa o empleada de tienda; si la revista es de tipo intelectual, maestra o estudiante de

enseñanza secundaria; si lleva desplegado negligentemente un diario, no lo dudéis... consumada feminista, espíritu al día; punible Eva". (Alfonsina en Diz, 2014, p. 45)

En el mundo de Alfonsina, las mujeres de clase alta no trabajaban, podían dedicarse a las letras o a la enseñanza como "hobbie", las que tenían obligaciones de conseguir dinero, eran las mujeres pobres en fábricas o en el servicio doméstico o las de clase media en oficinas, tiendas o escuelas. Categoría aparte, lo constituían las mujeres "de vida ligera" que cobraban por los servicios carnales. Una forma que Alfonsina no condenaba abiertamente, ya que sugería que era una manera menos velada, de conseguir dinero de los hombres.

Alfonsina conoció todas las instancias laborales lícitas: pasó su niñez y pubertad sirviendo mesas o cocinando en una fábrica de gorras, y su madurez en tareas administrativas en empresas, enseñando o escribiendo poesía (Diz, 2014). Alfonsina sabía de esas mujeres porque transitó en su vida las mismas actividades, sin embargo, como espectadora, da la sensación de que las menospreciaba por sus lecturas fútiles.

Todas son ella y, sin embargo, hay diferencias. Alfonsina llegó al final del camino intelectualmente, era la mujer que alcanzó la consagración del periódico, el despertar a la realidad pública, propia de los hombres: Alfonsina es la última especie, la feminista. No en balde escribió en 1920 su reclamo más claro: "En nombre del derecho de la modernidad, un pequeño grupo de mujeres pide la igualdad moral para ambos sexos" (Storni en Vassallo y Calle, 2014). Alfonsina se refería a las mujeres de avanzada, como Cecilia Grierson, mujeres que fundaron primero *El Consejo de la Mujer* para luego organizarse en la *Asociación de Universitarias Argentinas*, grupo de estudiosas que habían logrado cruzar la barrera masculina en la Academia y que pedían la igualdad de derechos (Storni en Vassallo y Calle, 2014).⁵

Por otro lado, Alfonsina Storni invocaba la modernidad que se paseaba por las calles de la gran ciudad con el progreso claro en los edificios, los

⁵ Uno de los ejemplos de mayor influencia en el feminismo argentino fue Alicia Moureau de Justo, cofundadora del Partido Feminista Argentino. Alicia había nacido en Inglaterra, hija de un protagonista de la comuna francesa, Armand Moreau y como niña creció en el ambiente y las reuniones anarquistas de su padre. Su campo sería la medicina, la política, el feminismo y la sociología. (Pérgola y Pérgola, 2018)

transportes, las comunicaciones, el alumbrado; en base a esos progresos materiales que empujaban el consumo y la lectura; la astuta Alfonsina reclamaba cambios sociales que reflejaran ese contexto evolucionado. Es así como “moralmente” señalaba que no podía mantenerse la diferencia legal y de trato de los sexos, algo que venía, por tradición, de la antigüedad superada. Después de todo, el Código Civil escrito por Dalmasio Vélez Sarsfield promulgado en 1871 establecía el derecho de familia y la posición de la mujer en una combinación del derecho español proveniente del siglo XV y del Derecho Francés del XIX (Vassallo y Calle, 2014).⁶ El resultado era considerar a la mujer como una eterna menor de edad, subordinada a los varones de su vida, “sometida a su tutela” (Vassallo y Calle, 2014), en una consideración familiar de sumisión y subordinación.

En esa sociedad patriarcal que Alfonsina ponía en tela de juicio, el despertar, sin embargo, debía ser el femenino.⁷ Un género sojuzgado y disminuido por el hombre, pero también por cadenas autoinfligidas: ¿Comodidad, sumisión?

⁶ EL Código Civil de 1871 consideraba a las mujeres “incapaces con relación a ciertos actos” (Art.55), mientras las solteras las subordinaba a padre, las casadas eran dependientes del marido. Bajo esos supuestos, en el domicilio del marido donde debía fijar residencia la mujer casada, aún separada (Art.90), mientras no podía ejercer profesión sin autorización expresa ni celebrar contratos o firmar escrituras (Art.189,190,197, 1042), tampoco disponer de sus bienes propios o aceptar herencias (Art.186, 187, 3334). El caso de incapacitarse el marido o fallecer, la mujer no podía ser tutora de los hijos, condición que se reservaba, extrañamente, a la abuela viuda (Art 398). Por otro lado, al momento del casamiento debía entregar todos sus bienes propios sin tener derecho a los beneficios que estos generasen (Art.1226, 1276), de ejercer profesión, el producido debía ser administrado por el marido (Art.1936), entre otras restricciones económicas (Código Civil Argentino, 1871). Tal como le dijo un juez a Victoria Ocampo en 1936, ante un proyecto de ley del gobierno conservador de ese momento que quería revertir los cambios de derechos civiles femeninos introducidos por una reforma en 1926 y volver a los dictados del Código Civil original, la idea rectora era la siguiente “Es preciso que haya un jefe de familia como hay un capitán de barco, De otro modo, el desorden se establece en el hogar” (Victoria Ocampo en Giordano, 2015).

⁷ Varias organizaciones femeninas de mujeres profesionales empujaban por el reconocimiento de derechos. Desde las letras Victoria Ocampo reclamaba romper “el monólogo” masculino y la repetición de las palabras de ese monólogo por parte de las mujeres (Ocampo, 2016). Y es desde esta perspectiva, de la necesidad de un cambio cultural femenino que militaba Alfonsina.

Es preciso aquí, sin embargo, ubicarse en la época. Las que se rebelaban exigían derechos acompañadas por los partidos políticos más modernos,⁸ pero no renegaban del papel que les había tocado desde siempre en el hogar. No eran las feministas de hoy que establecen el derecho completo a elegir sobre el cuerpo y el destino. Ellas reclamaban un lugar en la escena pública, afirmando también el papel de cuidadoras, que parece ser el distintivo de la mujer en lo privado. Veamos la declaración de una representante feminista en uno de los Congresos de su tiempo, a principios de siglo:

Por feminismo ha de entenderse la acción inteligente y bien intencionada de la mujer que, compenetrándose de su papel trascendental en la sociedad, no quiere vivir una vida de egoísmo tranquilo pero estéril encerrada entre las cuatro paredes de su casa, sino que intenta irradiar su influencia fuera de ella, sea contribuyendo al mejoramiento material de la sociedad, cooperando a su elevación intelectual, suavizando los dolores ajenos, dulcificando las costumbres o embelleciendo la vida por la influencia del arte, propagando ideas sanas, amparando al niño, defendiendo el derecho al débil, o simplemente preocupándose de hacer de sí misma, un ser capaz de empuñar la vida, en lugar de un cuerpo inerte abandonado a la corriente. (cita en Vassallo y Calle, 2014)

Todavía faltaba mucho, pero los pasos individuales se habían dado, por lo menos, para hacerse preguntas sobre las reglas de género de una sociedad que dificultaban la elección del propio destino para la mitad de su gente, tal como sostenía Alfonsina.

⁸ Varios proyectos de ley se introdujeron desde el Partido Radical y, sobre todo, del Socialista, ambos partidos (en la oposición al gobierno conservador). EL proyecto de Alfredo Palacios fue una contribución importante que no fue promulgado, pero que sirvió de base para considerar otras legislaciones anglosajonas, como la alemana, en la consideración de la mujer. En 1926, finalmente, fue consagrada la Ley 11,357, titulada “Derechos civiles de la mujer soltera, divorciada o viuda” que liberaba los derechos de las mujeres solas, e introducía algunos pasos en la liberación de la mujer casada, ya que, aunque todavía dependiente del marido, le permitía ejercer profesión, administrar sus ganancias, tener la patria potestad de los hijos de matrimonios anteriores, y aceptar herencias (Giordano, 2015).

EL PERSONAJE: ALFONSINA STORNI

Señor, el hijo mío que no nazca mujer
Alfonsina Storni

Nacida el 29 de mayo de 1892 en Suiza, Alfonsina Storni fue una de las principales poetas argentinas. Volvió al que reconocía como su país en la niñez temprana, pero a pesar de su prolífica obra que hablaría de muchos años, su vida fue corta, limitada por el suicidio antes de que la terminara el cáncer, a la edad de 46 años.

Como tantos, Alfonsina nació en el seno de una familia de inmigrantes, suizos; su padre Alfonso y sus tíos paternos (Delgado, 2012) se instalaron en la provincia de San Juan en 1880, creando una cervecería, relativamente próspera. ¿Qué pasó, entonces, para que Alfonso Storni y su esposa Paulina, abandonaran esa vida aparentemente buena? Corría el año 1891 y la causa era Alfonso, un hombre taciturno, colérico, difícil:

De mi padre se cuenta que de caza partía / Cuando rayaba el alba,
seguido de su galgo (...) / que por días enteros, vagabundo y hurraño,
/ No volvía a la casa y como un ermitaño, / se alimentaba de aves,
dormía sobre el suelo. (*De mi padre se cuenta*, 1925 en Storni, s/f)

Después de numerosas discusiones familiares e idas al médico para “curar” ese mal de carácter, Alfonso quizás pensó que volver a sus tierras en Suiza mejoraría las cosas para él y su familia nuclear. Quién sabe... Lo que si se intuye es la vida difícil de la “pobre” Paulina con ese marido que gustaba de la bebida y de desaparecer por días (Diz, 2014), un hombre con el que era casi insoportable convivir. En las palabras de Alfonsina: “Tu me dijiste: no lloró mi padre; / tu me dijiste: no lloró mi abuelo; / no han llorado los hombres de mi raza, / eran de acero” (*Peso Ancestral*, Storni, s/f). De acero, ese metal duro; así sentía Alfonsina al que le había tocado como padre: un hombre que no se doblaba, frío y que explicaba sus durezas y faltas de compasión en la propia estirpe, la que indicaba los cánones de comportamientos masculinos.

Siguiendo entonces los dictados de ese padre que ordenaba siempre, la familia regresó a Suiza donde nació Alfonsina (cuyo nombre significa,

como ella solía remarcar, “dispuesta a todo”). Cuatro años después, el interludio suizo terminaba y la familia regresaría a San Juan (Delgado, 2012). Un lugar en el que la niña pareció crecer bastante desprotegida. Una realidad que Alfonsina no olvidaba en su adultez, tal como recordó, en su momento de más gloria, cuando fue agasajada como una de las tres grandes poetas de la región, junto a Gabriela Mistral, Juana de Ibarbourou. En su discurso, la poeta recordó la anécdota del robo de un libro. Alfonsina, entre orgullosa y divertida, se justificaba en ese su último año de vida, en 1938:

A los seis, robo con premeditación y alevosía, el texto de lectura en que aprendí a leer. Mi madre está muy enferma en cama; mi padre perdido en sus vapores. Pido un peso nacional para comprar el libro. Nadie me hace caso. Reprimendas de la maestra. Mis compañeras van a la carrera en su aprendizaje. Me decido. A una cuadra de la escuela normal a la que concurro, hay una librería. (Storni, 2021b)

¿Sería verdad esta anécdota que la mostraba como una niña dispuesta a aprender a toda costa? Alfonsina se preció más de una vez de la cantidad de mentiras que decía de niña, muestra de su imaginación notable. Otro caso que ella relató en sus numerosas anécdotas personales pareció contradecir el pasaje anterior sobre su escasa preocupación ante una trasgresión considerada grave en su niñez. Un nuevo robo, esta vez en su casa, fue adjudicado a la joven Alfonsina, sin haber sido su culpa. Se puede palpar a la Alfonsina indignada y, ahora sí, a la rebeldía que se despertó con esa acusación: “Recuerdo que aquella noche / Tendida sobre mi lecho, / Llegó un germen de anarquía / A iniciarse en mi cerebro” (*Injusticia*, Storni en Delgado, 2012).

En el mismo discurso donde relataba el robo que confesaba jocosamente, el primero, Alfonsina proveyó de una imagen de esa niñez dura, de familia numerosa con un padre desatento y una madre desbordada:

Crezco como un animalito, sin vigilancia, bañándome en los canales sanjuaninos, trepándome a los membrillares, durmiendo con la cabeza entre pámpanos (SIC). A los siete años me aparezco en mi casa a las diez de la noche, acompañada por la niñera de una casa amiga, a donde voy después de mis clases y me instalo a cenar. (Storni, 2021b)

Estos testimonios de una niñez dura, impresos para la posteridad, fueron recreados por la prensa a la muerte de Alfonsina, tan trágica, repentina. Junto con los relatos se agregan las adjetivaciones de su “origen oscuro” y aún de “orígenes indígenas”, lo que para una familia de inmigrantes era como una negación de ancestros, y en esos tiempos, como una afirmación de falta de educación. Entonces, apareció la madre de Alfonsina, saliendo de su ostracismo, para refutar esas acusaciones que no le parecían justas. Lo extraño es que en su carta no negaba ninguno de los hechos relatados por Alfonsina, pero sí se concentraba en aclarar el “origen” de su familia. Paulina, la madre, sostenía que se vio en la obligación de salir a la luz y contar su verdad, la verdad decía, escribiendo esa carta pública para explayarse sobre las “encomiables” raíces de Alfonsina, aunque en ningún lado mencionaba a Alfonso, el complicado padre:

Publicaré los verdaderos informes sobre el tan zarandeado origen y el lector que desee cerciorarse puede dar un paseíto por Lugano (Suiza) donde hallará quien se lo confirme (...) Alfonsina Storni, por los dos costados, materno y paterno, luce un origen envidiable, y de unas razas que, si no fueron ricas en dinero, lo fueron en talento e inteligencia. Por mi parte, tengo un hermano sacerdote, un tío poeta, un primo hermano que fue ministro de gobierno por muchos años, dos tíos abuelos, uno ingeniero y otro escultor. (Paulina Storni en Delgado, 2012)

A pesar de que no habla del padre, enumeraba también las cualidades intelectuales de la familia política “el abuelo paterno era un hombre inteligentísimo que tanto sabía manejar la azada como la pluma. La abuela mi suegra, una mujer como pocas. Tuvo dos hermanos sacerdotes, un sobrino médico” (Paulina Storni en Delgado, 2012). Pero sigamos con la historia de la niñez y adolescencia de Alfonsina, períodos difíciles, que no fueron refutados por su madre.

Alfonsina y su familia, se trasladaron nuevamente, sin empresa familiar que los recibiera, esta vez, en un movimiento que parece hablar de la inestabilidad en que vivían. Durante una crisis económica, la empresa en San Juan empezó a tener dificultades, o los hermanos mayores de Alfonso em-

pezaron a tener problemas con él, que no “podía manejar nada” (Delgado, 2012), por lo que la familia de Alfonso y Paulina, ahora con cuatro hijos, se trasladó a la ciudad de Rosario, Santa Fe, un destino nuevo en la Pampa Húmeda, al Norte de Buenos Aires. Instalaron un café /bar, el *Café Suizo*, con la esperanza de mejorar su bienestar. De todas formas, nos preguntamos hoy, si era una buena idea instalar un bar bajo el mando de un alcohólico. La respuesta se la imaginan. Al poco tiempo, murió Alfonso, el padre, dejando a la madre con su familia numerosa para forjar su destino, con un bar en quiebra, y una escuela que Doña Paulina manejaba en casa y que apenas le dejaba para comer (Delgado, 2012). Es así, como desde niña, Alfonsina aprendió de desconsuelo y de trabajo y también de los problemas que puede suponer poner todas las esperanzas en un hombre proveedor.

Después que cerraron el bar, su niñez abundante en servir bebidas, pasó a la aguja y la costura hasta que llegó a Rosario una compañía ambulante de teatro, a la que se le enfermó una actriz. Era la oportunidad para la pequeña Alfonsina, que estaba “dispuesta a todo” y que amaba declamar y leer versos. A los trece, cuando otras niñas peinaban sus trenzas en la protección de su hogar, Alfonsina, que ya escribía poesías, decidió convertirse en actriz en esa compañía trashumante, la de Manuel Cordero, recorriendo el norte y oeste del país (Delgado, 2012). Según su hijo Alejandro Storni, esa vida no la hizo feliz, aunque le permitió aprender de independencia y de dramaturgos. En la misiva de Alfonsina al filósofo Julio Cejador, ella explicaba:

A los trece años estaba en el teatro. Este salto brusco, hijo de una serie de casualidades, tuvo una gran influencia sobre mi actividad sensorial, pues me puso en contacto con las mejores obras del teatro contemporáneo y clásico [...] Pero casi una niña y pareciendo ya una mujer, la vida se me hizo insoportable. Aquel ambiente me ahogaba. Torcí rumbos. (Alfonsina en Delgado, 2012)

Mientras tanto, su madre se volvió a casar y se trasladó a Bustiza, un pueblito de Santa Fe, “iniciando una vida de paz y módica seguridad” con su nuevo marido (Delgado, 2012). Alfonsina se instaló un tiempo con la familia, ayudando a su madre con la escuela domiciliaria que había inaugurado en el pueblo, pero esa actividad no era suficiente para la joven que ya había

aprendido de independencia: en 1909 se mudaba a la vecina Coronda, para iniciar su carrera de dos años como maestra rural, a pesar de su falta de educación formal anterior. Señalaba la directora del lugar, la señorita Gervasoni: “El examen que rindió no satisfizo a la mesa, pero era necesario ser complacientes. La escuela acababa de fundarse y necesitaba alumnos. Por otra parte, habíamos descubierto en Alfonsina un afán de surgir, de sobresalir, de ser algo” (cita en Delgado, 2012). Buena lectura de carácter de la docente, lectura que permitió abrir las alas de esa Alfonsina que necesitaba de cierta educación formal para dar respaldo a sus talentos.

Todo parecía encaminado. Alfonsina iba a dedicarse a la que se veía como la mejor profesión de una señorita en la sociedad de su época. Sin embargo, en su último año de estudios, ya no iba a ver a su madre los fines de semana, sino que sus viajes la llevaban a Rosario, la principal ciudad de Santa Fe: algunos dicen que, para cantar en un cabaret lo que le permitía completar sus magros ingresos, otros a ver a su amante, un político casado. Lo cierto es que, al cantar una oda en italiano en el lugar histórico de la provincia con su instituto, alguien la reconoció como la artista de un turgurio en Rosario, y corrió la voz de su hallazgo. Lo que sigue, es quizás su primer intento de suicidio, por suerte, abortado y que le permitió a la joven percibir la angustia de los que creía, la iban a condenar (Delgado, 2012). Su vida siguió, pero se complicó nuevamente, y como siempre, los conflictos la iban a llevar a una mudanza, esta vez definitiva.

Es así como a sus diecinueve años, con un embarazo de un hombre que nunca identificó públicamente, decidió partir a la ciudad de Buenos Aires, sola, su hijo próximo y su pequeña maleta: “En su maleta traía pobre y escasa ropa, unos libros de Darío y sus versos” explicaba su hijo Alejandro que nacería al año siguiente (Storni, 2002). En la gran ciudad, Alfonsina haría malabares, para ser madre y padre, poeta y ensayista, cronista en varias revistas como *El Hogar* o la popular *Caras y Caretas*, asistente a tertulias de intelectuales, empleada administrativa y maestra. Su vida era una transgresión de la dicotomía público/privado, masculino/femenino, tan vigente en la época. Pero Alfonsina necesitaba trabajar para mantenerse, sin tener respaldo económico familiar como muchos de los escritores de su época.

Fue en Buenos Aires donde publicó su primer libro de poemas *La inquietud del Rosal* (1916), libro que anunciaba con su voz irónica, desde

su juventud: “Dios nos libre de este libro” (Delgado, 2012). El volumen, cuya edición nunca llegó a pagar, era de poemas de amor y se enrolaba en el Modernismo tardío, tan prolífico en ese ambiente literario de Buenos Aires, admirador de Rubén Darío (Diz, 2014). Eran años de mucho trabajo para Alfonsina: como maestra, como empleada administrativa de una empresa de importación, como periodista en revistas varias, algunas de mucha repercusión, como madre, como mujer sola. Sin embargo, era esa exposición periodística en tiempos de feministas que se congregaban en Congresos y protestas por las diferencias de trato establecidas en el Código Civil de Vélez Sarsfield, la que la hizo famosa y controversial. Imposible, para una mujer independiente como ella no indignarse ante una ley que ubicaba a la mujer a la sombra del varón siempre, como menor de edad eterna, primero del padre, luego del marido.

¿Cómo no protestar? Ella que había tenido un padre tan complicado y que no tenía marido. ¿Quién firmaría sus contratos, quién abriría sus cuentas? No estaba sola en su descontento, sin embargo. Las consideradas feministas como Julieta Lanteri, Cecilia Grierson y Alicia Moreau, médicas todas, también habían iniciado esa cruzada en defensa de los derechos de la mujer, sobre todo, como profesionales, con acento en la salud pública y la reproductiva (Diz, 2014; Valobra, 2012; Drovetta, 2019). Como ya señalamos, a iniciativa del Partido socialista y de Alfredo Palacios las modificaciones en la consideración de los derechos femeninos, después de muchos proyectos de ley fallidos, vendrían de la mano de la Ley 11,357 de 1926, primero con intento de igualar derechos para las mujeres sin pareja, adultas que se hallaban en una especie de limbo (solteras, divorciadas, viudas), y con algún reconocimiento a las mujeres profesionales para el caso de las casadas.⁹

Lo interesante es que Alfonsina que hacía malabares para pagar las cuentas, y que se vio beneficiada por la nueva ley, no estaba sola en sus deseos de ser reconocida como mujer autónoma e independiente, más allá de la condición marital. A veces, sin embargo, el mayor yugo provenía de los progenitores, los primeros en ejercer el patriarcado. Otras mujeres tan inteligentes como Alfonsina, pero de familia acomodada, llenas de aparentes privilegios, terminaron derrotadas en la empresa, eligiendo el camino del

⁹ Ver notas 6 a 8.

matrimonio obligado, para salir de familias (o de padres) que las limitaban en sus deseos de vida independiente.¹⁰

Además, en el caso de Alfonsina, estaba el ejemplo de su propia vida: una existencia fuera de los cánones de la época. Ella era una mujer que venía de una existencia humilde, de un aprendizaje a los saltos, sin trabas, destacada en el mundo de hombres que eran los grandes escritores de la época, en su mayoría provenientes de una clase privilegiada.¹¹ Le costó, incluso no tuvo aprobación unánime,¹² pero con el tiempo su obra trascendió las críticas. Alfonsina siguió publicando poemas, prosas, notas, cambiando vidas, declamando su obra en espacios públicos, haciendo pensar desde sus escritos, pero también desde su posición de maestra. Escribió libros, ensayos, obras de teatro. Fue una mujer fuerte en convicciones y actitudes. De ser considerada una depravada, terminó siendo consagrada por muchos, como una adelantada. Ganó su derecho a ser ella, con mucho trabajo y esfuerzo. Una de las tres más grandes poetas de Sudamérica, no se inclinaba por la falsa vanidad, sin embargo. Como contaba su hijo Alejandro:

Un día cuando yo tenía doce años, le dije que ella era *'la mejor poetisa de América'*.

Ella se puso furiosa y me dijo 'eso lo puede decir sólo un ignorante y yo no quiero que seas un ignorante. ¿Te has olvidado de Gabriela Mistral?'

Mire si me voy a olvidar... Yo le abrí la puerta de mi casa.

Ni sabía quién era. Le dije a Alfonsina 'mamá una Señora que se llama Gabriela Mistral'. (Storni, 2002)

¹⁰ Ante la presión de su tradicional familia, La gran Victoria Ocampo presenta un ejemplo de esta dificultad para seguir el propio destino, aún perteneciendo a una de las familias más ricas del país. Se casó para cumplir los deseos de su padre y salir de su órbita. Necesitó diez años de matrimonio fallido y un padre occiso, para asegurar cumplir su objetivo.

¹¹ Aunque había representantes de clases más humildes como Roberto Arlt, la mayoría de los escritores famosos contemporáneos a Alfonsina, provenían de familias acomodadas o eran profesionales (J.L. Borges, Bioy Cásares, Manuel Mujica Láinez, Conrado Nalé Roxlo, etc.) También las mujeres como Victoria o Silvina Ocampo o Norah Lange, entre otras.

¹² Jorge Luis Borges nunca le tuvo simpatía como lo atestigua el hijo de Alfonsina, Alejandro. (Alejandro Storni, 2002). Otros testimonios sugerían que Borges la llamaba "chiruzza", un término despectivo.

Desde su vida, de mujer trabajadora, frente a otras poetas surgidas de los estratos más acomodados de la sociedad, Alfonsina podía juzgar y declamar, participar a otros (otras) de su mirada privilegiada de mujer exitosa por mérito propio, cuando tenía todo en contra. Y no se calló, traspasó los límites de lo políticamente correcto. Alfonsina fue una mujer realista que fue capaz de escribir como pocas y resaltar con ironía las hipocresías de la sociedad de su época, tal como sostiene en “Tú me quieres blanca”, uno de sus poemas más famosos que habla de la pureza que le exigían a las mujeres y que la mayoría de los hombres no ofrecían. Un poema que recuerda a Sor Juana Inés de la Cruz:

Tú me quieres alba, / Me quieres de espumas, / Me quieres de nácar,
/ Que sea azucena / Sobre todas, casta, / De perfume tenue, / Corola
cerrada. / Ni un rayo de luna / Filtrado me haya / Ni una margarita
/ Se diga mi hermana; / Tú me quieres nívea, / Tú (SIC) me quieres
blanca”. (*El Dulce Daño*, 1918, Storni, 2021b)

El largo poema, termina con un pedido de reciprocidad, que se sabe imposible cuando se conocen experiencias, las mismas que según Alfonsina, se le prohibían al género femenino:

Y cuando las carnes/ Te sean tornadas, / Y cuando hayas puesto / En
ellas el alma / Que por las alcobas / Se quedó enredada, / Entonces,
buen hombre / Preténdeme blanca / Preténdeme nívea / Preténdeme
casta. (*El Dulce Daño*, 1918, Storni, 2021b)

¿Qué deseaba Alfonsina al escribir este poema? Pretendía derribar las barreras culturales que establecían los roles y los lugares en la sociedad de acuerdo con el sexo, pero también pretendía terminar con las etiquetas que se aplicaban sólo al género femenino, por haber nacido dentro del sexo considerado débil y desde ese rótulo, dominado y sin posibilidades de autonomía.

En su libro *Irremediablemente* (1919) escribió el poema *Hombre* con esta estrofa que parece indicarnos esa ambición de poder elegir el destino, emulando al sexo considerado “fuerte”: “Hombre, yo marchó por tus mismas sendas”. Alfonsina, una mujer que establecía su derecho a lo público, ese que era un dominio masculino, impuesto por los mismos hombres.

Pero como dijimos previamente, la posición de Alfonsina es más compleja que un ataque al sexo masculino que dominaba e imponía; también suponía un anhelo por despertar a su propio sexo del letargo de un destino subordinado y recluso. No sólo pedía ese despertar, sino que le indignaba la pasividad o la aceptación de ese destino, a veces, cómodo.

En su poema más disruptivo, Alfonsina era “La Loba”, un animal que asustaba a las que no veía como pares sino, más bien como sus inferiores domesticadas. Lo publicó en su primer libro *La inquietud del rosal*, cuando Alfonsina era muy joven, madre sola de un niño pequeño y, nos imaginamos, con muchas dificultades para insertarse en una sociedad donde las madres solteras debían estar estigmatizadas. En este poema se asume como un animal amenazante y diferente, declarada madre soltera, independiente, en medio de un rebaño de ovejas, dóciles, pero que podían mostrar los dientes, cuando veían amenazada su existencia sin preguntas. Otro de los rasgos femeninos que sublevaban a Storni era la competencia feroz entre las de la misma especie, sobre todo, por el “pastor”, que suponían, les pertenecía. Alfonsina terminaba el poema con una burla (¿dolor?, ¿resentimiento?), la de la loba que se reía insolente, mientras entraba al corral porque sí, sólo por desafiar: ella no les robaría a las “ovejas” lo que tanto querían conservar, más bien, entraba para contemplar el susto irracional del rebaño por mantener el yugo de quien las esclavizaba:

Yo soy como la loba. / Quebré con el rebaño / Y me fui a la montaña
 / Fatigada del llano. / Yo tengo un hijo fruto del amor, amor sin ley,
 / Que yo no pude ser como las otras, casta de buey / Con el yugo al
 cuello; ¡libre se eleve mi cabeza! (...) / Mirad cómo se ríen y cómo me
 señalan / Porque lo digo así: (Las ovejitas balan / Porque ven que
 una loba ha entrado en el corral / Y saben que las lobas vienen del
 matorral). / ¡Pobrecitas y mansas ovejas del rebaño!/No temáis a la
 loba, ella no os hará daño (...)/ No os robará la loba al pastor, no
 os inquietéis; / Yo sé que alguien lo dijo y vosotras lo creéis / Pero
 sin fundamento, que no sabe robar (...) / Ha entrado en el corral
 porque sí, porque gusta / De ver cómo al llegar el rebaño se asusta.
 (*La inquietud de un rosal*, 1916 en Storni, 2021b)

Este es uno de los poemas más crudos de Alfonsina y su final no deja dudas sobre la opinión que le merecen las mujeres de su época en la compañía de quien las dominaba pero que también las anulaba, dejándolas indefensas y dependientes: “Ovejitas, mostradme los dientes. ¡Qué pequeños! / No podréis, pobrecitas, caminar sin los dueños” (*La inquietud de un rosal*, 1916 en Storni, 2021b).

Y Alfonsina, la tan criticada por su vida poco convencional, terminaba sus versos con esta declaración de redención posible, después de haber criticado con saña la pasividad de las que aceptaban una vida de subordinación. Ella, la loba, era independiente y gozaba de libertad de actuar y elegir, porque trabajaba para ello, se esforzaba. Esos que mandaban pasividad y encierro para unas, y libertad y actividad para otros, eran los verdaderos “enemigos”. Finalmente, aún para las “ovejas” el despertar a la realidad y el cambio subsiguiente, era posible:

Yo soy como la loba. Ando sola y me río / Del rebaño. El sustento me lo gano y es mío / Donde quiera que sea, que yo tengo una mano / Que sabe trabajar y un cerebro que es sano. / La que pueda seguirme que se venga conmigo. / Pero yo estoy de pie, de frente al enemigo. (*La inquietud de un rosal*, 1916 en Storni, 2021b)

Años más tarde, sin embargo, quizás porque sus experiencias así se lo indicaban, volvió a quejarse del “hombre” que encadenaba y no veía más allá de los roles de género. Este es el hilo conductor, en principio, de otro de sus poemas: *Hombre pequeñito*. Esta vez, se refería al “hombre”, ese que trataba de impedirle ser ella y que por querer ponerle cadenas y encerrarla en la “jaula” de lo doméstico, por querer empequeñecerla, en realidad, terminaba empequeñeciéndose:

Hombre pequeñito, hombre pequeñito, / Suelta a tu canario que quiere volar... / Yo soy el canario, hombre pequeñito, / déjame saltar. / Estuve en tu jaula, hombre pequeñito, / hombre pequeñito que jaula me das. (en *Irremediablemente*, 1919, Storni, 2021b)

Extraño poema, que parece una reprimenda a un hombre sin vuelo, para luego, asombrar con un giro que no se esperaba. En las últimas estrofas,

los reclamos terminan. Alfonsina, más suave, enamorada, pareciera pedir un espacio común donde poder convivir, con la jaula abierta, con libertad para ambos, dentro de una reciprocidad en la entrega, tal como señala en la “Noche lúgubre”:

Dame un rincón blando dentro de tu pecho (...) / Me echaré a tus plantas, humilde, sumisa, / Guardaré tus ojos, beberé tus penas, / Viviré de tu alma, pero dame, dulce, / Dame el alma entera. (en *Irremediablemente*, 1919, Storni, 2021b)

Pero el impasse duró poco, los humores cambiaban en nuestra autora que dejaba pronto la ternura. En el mismo libro, *Irremediablemente* (1919), la visión negativa volvía en la forma de un varón, ya no pequeñito, pero que se convertía en un “Hombre sombrío”. Un hombre que, a pesar de su arrogancia, no podía sortear la muerte, el castigo irremediable:

Altivo ese que pasa, miradlo al hombre mío. / En sus manos se advierten orígenes preclaros, / no le miréis la boca porque podéis quemaros, / no le miréis los ojos, pues moriréis de frío. (...) / Ama a muchas mujeres, no domina su suerte; / en una primavera lo alcanzara la muerte. (*Irremediablemente*, 1919, Storni, 2021b)

¿Estaría este poema dirigido a Horacio Quiroga, el de los ojos grises fríos y las relaciones con mujeres múltiples? Aunque los reportes de la época sostienen que Horacio y Alfonsina se conocieron en 1916, la relación amorosa se reporta recién en 1922, con un beso robado en las tertulias de los sábados en la casa de la también escritora, Norah Lange (Balmaceda, 2013). Una anécdota que Alfonsina recrearía en un poema de 1925, quizás con la experiencia fallida de una convivencia imposible. Se trata del poema *Tú, que nunca serás* ...donde Alfonsina se recordaba sutilmente como “la loba” de su poesía de 1916:

Sábado fue, y capricho el beso dado, / Capricho de varón, audaz y fino, / mas fue dulce el capricho masculino / A este mi corazón, lo bezno alado. (...) / Yo soy esa mujer que vive alerta, / Tú el tremendo

varón que despierta / Y es un torrente que se ensancha en río, (...)//
Ah, me resisto, más me tiene toda, / tú, que nunca serás del todo
mío. (*Ocre*, 1925, Storni, 2021b)

Alfonsina, esa mujer independiente, parecía no destinada a ser feliz. Se cuenta que Horacio Quiroga decidió volver a la selva misionera y le ofreció incorporarla en la aventura. Alfonsina, mujer ya de ciudad, dudaba, y al consultarle que hacer al pintor Quinquela Martín (dicen, secretamente enamorado de ella), éste le contestó: “¿Con ese loco?” (Balmaceda, 2013). Alfonsina se quedó en Buenos Aires (decidió no mudarse, esta vez), y Quiroga pronto encontró reemplazante para el viaje; una mujer aún más joven que la poeta. Así recordaba este episodio Alfonsina en su poema “Olvido”:

...¿Aún guardas tu pecho enamorado, / ya que de amor moriste? Te
diré lo que pasa: / el hombre que adorabas, de grises ojos crueles/
En la tarde de otoño, fuma su cigarrillo (...) / Las cinco. Tú caías a
esta hora en su pecho, / y acaso te recuerda... Pero su blando lecho
/ ya tiene el hueco tibio de otro cuerpo rosado. (*Ocre*, 1925, Storni,
2021b)

La poeta, fuerte y racional, también reflexionaba, “¿De que me quejo?”; se había dejado engañar, y eso no se lo perdonaba:

¿De qué me quejo? Es cierto que me bajé hasta el fondo / Del alma
del que amaba, y lleno de sí mismo / Lo hallé, y al viento helado de
su helado egoísmo / Dudé que el globo fuera, como dicen, redondo.
(*Ocre*, 1925, Storni, 2021b)

Pero la vida siguió, según nos contaba Alfonsina en el mismo libro, y la vida le permitió una pequeña venganza (la gran Alfonsina hasta se permitía ciertas bajezas). Tal como contaba en el poema “Encuentro”, cuando lo vio por casualidad, años después, protagonista de un matrimonio infeliz con otra:

Lo encontré en una esquina de la calle Florida, / Más pálido que
nunca, distraído como antes;/ Dos largos años hubo poseído mi

vida... / Lo miré sin sorpresa, jugando con mis guantes. / Y una pregunta mía, estúpida, ligera, / De un reproche tranquilo llenó sus transparentes / Ojos, ya que le dije de liviana manera: / –¿Por qué tienes ahora amarillos los dientes? (Storni, 2021b)

El desengaño, sin embargo, no le impidió a Alfonsina seguir su vida, lo testimonian versos como el de *A un desconocido, Palabras a un habitante de Marte o Ante un héroe de Iván Mestrovic*. La Storni¹³ seguía alerta, no había perdido la esperanza del goce, aunque como sostenía en el poema *Dolor*, esa satisfacción física ya no le apeteciera tanto. Sin embargo, a pesar de su prosa juguetona en estos últimos poemas, el libro *Ocre* finalizaba con un contundente *Epitafio para mi tumba*. Un poema que parece no inscribirse adecuadamente en la vida de una mujer en la plenitud, en su tercera década de vida, pero que dice de depresiones, de cambios de humor, de luchas y de necesidad de descanso y, a pesar de las dudas, con capacidad y deseos para continuar:

Aquí descanso yo: dice “Alfonsina” / el epitafio claro al que se inclina / Aquí descanso yo, y en ese pozo / Pues que no siento, me solazo y gozo. / Los turbios ojos muertos ya no giran / Los labios desganados, ya no suspiran. / Duermo mi sueño eterno a pierna suelta; / Me llaman y no quiero darme vuelta. / Tengo la tierra encima y no la siento, (...) / La mujer que en el suelo está dormida / y en su epitafio ríe de la vida. / Como es mujer, grabó en su sepultura / una mentira aún: la de su hartura. (*Ocre* 1925 en Storni, 2021b)

¹³ Argentina fue un país de inmigración, con una composición de más de un 50% de origen italiano, de donde provienen las cadencias de la forma de hablar y muchas de las expresiones. De ahí que se diga “La Argentina” para denominar al país, título que deriva de la forma italiana: “L’Italia” y que está aprobada por la Real Academia Española.

De la misma manera, y para los inicios del siglo XX, se adoptó el “la” antes del apellido para denominar a las personalidades notables femeninas, una forma que tiene su origen en la costumbre italiana de llamar a las grandes sopranos consagradas, “las prima donnas”. Por ejemplo, la esposa del que sería presidente de la Nación desde 1922, Marcelo T de Alvear, una de las mayores artistas de la ópera mundial, Regina Pacini, se la llamaba “La Pacini”. No confundir con el “la” o “el” antes del nombre que se usa coloquialmente en Chile o algunas provincias argentinas. En nuestro caso, decir “La Storni” tenía que ver con un reconocimiento a su singularidad por parte de sus pares y la prensa en general.

La muerte, como el cansancio, y el desengaño, rondaban a Alfonsina, esa loba que ya no quería estar sola. Mientras, sus poemas empezaban a dejar notar el peso de la vida elegida, repleta de obligaciones, con necesidad de descanso.

La muerte y el mar iban a repetirse en sus poemas. Se entiende, porque Alfonsina adoraba el océano, tanto en Mar del Plata, como en Uruguay, así lo describió en muchos de sus poemas cuando ya sus posibilidades económicas le permitieron vacacionar en ambas orillas del Río de la Plata, hasta en Europa. Tal como retrataba en su poema famoso, *Dolor*, el mar en sus palabras se percibe vivo, como vehículo a la paz final:

Quisiera esta tarde divina de octubre / Pasear por la orilla lejana del mar; / Que la arena de oro y las aguas verdes / y los cielos puros me vieran pasar. (...) / Pensar que pudieran las frágiles barcas / Hundirse en las aguas y no despertar; / Ver que se adelanta, la garganta libre / el hombre más bello: no desear amar / Perder la mirada, distraídamente, / Perderla y que nunca la vuelva a encontrar / Y, figura erguida entre el cielo y la playa, / Sentirme el olvido perenne del mar. (Ocre 1925 en Storni, 2021b)

Muchos años más tarde, sus libros serían más oscuros, más alejados de la métrica del modernismo, más “vanguardistas”. En *El mundo de siete pozos* de 1934, las palabras se endurecen. Versos como: “el cráter de la boca”; “el azufre de las palabras violentas”, “sobre la negra pared, se abría el cuadrado que daba al más allá”; “agrio está el mundo, inmaduro” y “más aguas se coloran, de llamaradas por morir” se multiplican y dan indicios de una Alfonsina algo depresiva.

En poesías posteriores a 1934, el mar aparece como una obsesión en los títulos y en los poemas: tal como en *Sapo y mar*, *Perro y mar*, *Cabeza y mar*. Es un mar que ya no es tranquilo, que acecha, que se liga a la muerte, pero que ofrece una paz.

El suicidio sobrevuela en sus escritos, una y otra vez, como una sombra y se hace visible con la muerte de Quiroga en 1937, cuando el amante, antes despreciado, se agiganta y se hace merecedor de un poema con nombre y apellido: *A Horacio Quiroga*. Para esos días, Alfonsina ya sabía de su propio

cáncer, y dejaba entrever que aprobaba la decisión de Quiroga, decisión que sería, finalmente, la suya:

Morir como tú, Horacio, en tus cabales, /y así como en tus cuentos, no está mal; / un rayo al tiempo y se acabó la feria.../ Allá dirán. / No se vive en la selva impunemente / ni cara al Paraná. / Bien por tu mano firme, gran Horacio... Allá dirán (...) / Más pudre el miedo, Horacio, que la muerte / que a las espaldas va. / Bebiste bien, que luego sonreías / Allá dirán. (en *Antología Poética*, Storni, 2021b)

El tema del veneno, el agente preferido en su época y en su ambiente literario para pasar al más allá, ya había aparecido en 1919 en su libro *Irremediablemente* cuando aún la muerte no la rondaba y la finalidad de la existencia se percibía con romanticismo:

Un día estaré muerta, fría como la piedra, / Quieta como el olvido, triste como la hiedra. / Un día habré logrado el sueño vespertino, / El sueño bien amado donde acaba el camino. / Un día habré dormido con el sueño tan largo / Que ni tus besos puedan avivar el letargo (...) / La muerte justiciera que nos lleva al olvido / Como el pájaro errante la acogen en el nido. (Storni, "Silencio", 1919, Storni, 2021b)

Pero la vida cambia, sigue su curso, y nos cambia. Y Alfonsina que, ante el suicidio de otro poeta se había prometido con Lugones y Quiroga nunca matarse, se terminó suicidando en ese mar que la obsesionaba. Releyendo sus poemas el tema aparece una y otra vez, del mar gozoso, se pasa al mar que engulle y finaliza, con la muerte como un hecho amenazante y oscuro:

El agua no cede, / mis hombros se abren en alas. / Toco con sus extremos los extremos del cielo (...) / Me aligero: / la carne cae de mis huesos / Ahora / El mar sube por el canal de mis vértebras. / Ahora / el cielo rueda por el lecho de mis venas / ahora. (*Partida*, Storni, 2021b)

Como había escrito en su juventud, Alfonsina podría haber repetido a su Horacio, “Hombre yo marchó en tu misma senda”. Lo hacía la poeta autónoma y libremente, dejando sus cuentas claras, con un trabajo apalabrado para su hijo y un poema de despedida a publicarse en el diario de mayor circulación. *Te vas Alfonsina vestida de mar*, dice la famosa canción, y fue su decisión de mujer que ejerció el poder que supo conseguir, poder que alcanzó hasta su propia vida.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Entre todas las mujeres de gran influencia en la sociedad de las primeras décadas del siglo XX en Argentina, Alfonsina Storni se erige como un ejemplo singular. No fue producto de una familia patricia como Las Ocampo, ni provenía de una familia afluente como la de Norah Lange. Alfonsina era una inmigrante, de familia de recursos escasos, hija de una madre viuda, del interior del país, lejano de Buenos Aires y sin educación universitaria como Cecilia Grierson, Julieta Lanteri o Alicia Moreau. Con todo en contra, sin embargo, tuvo la determinación de superar sus limitaciones familiares y destacarse, con su personalidad y su obra, en la gran ciudad, en el medio literario, reino de hombres, encima.

Alfonsina fue una transgresora, se decía feminista y socialista, y desde estas ideas, con el ejemplo de su propia vida de esfuerzo, es que atacaba la sociedad machista de su tiempo, sociedad que entronizaba al hombre, que le permitía autonomía y libertad, mientras a la mujer se la relegaba a un papel secundario, subsidiario, decorativo, casi. Pero el feminismo de Alfonsina alcanzó también a las mujeres a las que pedía despertar y rebelarse, aún en contra de las propias aspiraciones de estabilidad.

Alfonsina, por otro lado, sabía cómo comunicarse y lo hacía en espacios públicos recitando magistralmente sus versos, pero también desde la prensa escrita, de periódicos y revistas de alta circulación, donde, con su letra amena, transmitía sus ideas de mujer de vanguardia.

Alfonsina nació accidentalmente en Suiza, pero se iba a convertir en una de las poetisas más importantes del siglo XX en Argentina. Fue poco convencional, vivió el feminismo cuando ni siquiera se pronunciaba esa palabra con respeto. Era Alfonsina, la gran poeta en un mundo de hombres,

la rebelde amante de Quiroga, que terminó con su vida cuando el cáncer se le anunciaba. Decisión discutible, pero no por eso menos valiente. Una mujer instintiva que hizo pública su propia vida en las letras de los poemas que recitaba. Una mujer fuerte que tomó las riendas de su vida, y que no dejó de aconsejar la autonomía, a las que veía como sus iguales adormecidas. Una autonomía que la consagraba como mujer libre, pero que no era fácil. Tal como proclamaba, cuando todavía no cumplía treinta años, Alfonsina aconsejaba volar, a pesar de todo. Y con estos hermosos versos terminamos esta recreación de su legado:

Date a volar / Anda, date a volar, sé golondrina; / Busca la playa de los soles de oro / Gusta la primavera y su tesoro; / La primavera es única y divina / Mueres de sed: no he de oprimirte tanto... / Anda, camina por el mundo, sabe; / Dispuesta sobre el mar, está tu nave / Date a bogar hacia el mejor encanto. / Corre, camina más, es poco aquello... / Aún quedan cosas que tu mano anhela, / Asciende, ronda, gira, sube y vuela. (en *Irremediablemente*, 1919, Storni, 2021b)

FUENTES CONSULTADAS

- BALSA, J. (2012). Discursos y políticas agrarias en Argentina 1920-1955. En *América Latina en la historia económica*. Núm. 19. Vol. 3. pp. 98-128.
- BALMACEDA, D. (2013). *Romances argentinos de escritores turbulentos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CÓDIGO CIVIL ARGENTINO (1871). En https://www.oas.org/dil/esp/codigo_civil_de_la_republica_argentina.pdf
- DELGADO, J. (2012). *Biografía de Alfonsina Storni*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Miguel Cervantes Recuperado en https://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonsina_storni/autora_apunte/ el 8 de Diciembre de 2022
- DJENDEREDJIAN, J. (2008). La colonización agrícola en Argentina, 1850-1900: problemas y desafíos de un complejo proceso de cambio productivo en Santa Fe y Entre Ríos. En *América Latina Historia Económica*. Núm. 30 pp. 127-157. Recuperado en <https://www.>

- scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-22532008000200004&script=sci_abstract el 28 de junio de 2022.
- DIZ, T. (2014). Estudios preliminares. Alfonsina Storni: femeneidades insurgentes. En Alfonsina Storni, *Escritos. Imágenes de Género*. Villa María, Córdoba: Eduvim.
- DROVETTA, R. (2019). Movimiento por el parto humanizado. Algunos elementos sobre el análisis en Argentina. En Castañeda, M. *et al.* (Coords.). *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio*. México: UNAM.
- GIORDANO, V. (2015). *Los derechos civiles de las mujeres y el proyecto de reforma del Código Civil de 1936: el acontecimiento, la estructura, la coyuntura*. En Jornadas de Jóvenes en Ciencias Sociales. Buenos Aires: UBA. Disponible en <http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/107/2015/04/GIORDANO-ORDEN.pdf>
- LEMMI, N. (2006). *Las crisis de la transición democrática argentina*. Tesis de Maestría. México: Universidad Iberoamericana.
- PALACIOS, A. (1939). *En defensa del Valor Humano*. Buenos Aires: Claridad.
- PAZ, O. (2015). *El laberinto de la soledad*. México: Cátedra.
- PÉRGOLA, L. y Pérgola, F. (2018). Alicia Moreau de Justo, médica y política. En *Revista Argentina de Salud Pública*. Vol. 9. Núm. 35. pp. 42-43. Recuperado en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-810X2018000200008&lng=es&tlng=es. El 5 de Diciembre de 2022
- OCAMPO, V. (2016). *Darse: autobiografía y testimonios. Colección Obra Fundamental No.43*. España: Banco Santander.
- PRÉAMBULO CONSTITUCIÓN NACIONAL ARGENTINA (1853). Recuperado en https://es.wikipedia.org/wiki/Pre%C3%A1mbulo_de_la_Constituci%C3%B3n_de_la_Naci%C3%B3n_Argentina#:~:text=Nos%2C%20los%20representantes%20del%20pueblo,interior%2C%20proveer%20a%20la%20defensa
- SARLO, B. (1988). *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- STORNI, A. (2021a). Entre un par de maletas a medio abrir y las manecillas del reloj. En M. Rodríguez (Ed.). *Poetas hispanoamericanas contemporáneas. Poéticas y Metapoéticas (Siglo XX-XXI)*. Alemania: Gruyter.
- STORNI, A. (2021b). *Antología poética*. Buenos Aires: Planeta.
- STORNI, A. (2002). *Alejandro, hijo de Alfonsina Storni*. Recuperado de <https://sepaargentina.com/2020/05/04/16-06-2002-alejandro-hijo-de-alfonsina-storni/>
- TIEMPO ARGENTINO (2019-10-25). Alfonsina Storni y el grupo de poetas suicidas. En *Cultura*. Recuperado de <https://www.tiempoar.com.ar/cultura/alfonsina-storni-y-el-grupo-de-los-poetas-suicidas/> 20 de Noviembre de 2022
- VALOBRA, M. (2012). Recorridos, tensiones y desplazamientos en el ideario de Alicia Moreau. En *Nomadías*. Vol. 15. pp. 139-169. Recuperado de <https://lajtp.uchile.cl/index.php/NO/article/view/21068> el 10 de Noviembre de 2022
- VASSALLO, J. y CALLE, L. (2014). *Alfonsina Storni: literatura y feminismo en la Argentina de los años XX*. Villa María, Córdoba: Eduvim.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 12 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1000>

MARIANNE SCHNITGER WEBER Y EL FEMINISMO ALEMÁN DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Victoria Estermann*

Eliana Debia**

RESUMEN. Este artículo se propone rescatar de manera inédita los aportes de una pensadora invisibilizada de la sociología clásica, Marianne Schnitger Weber (1870-1954), con el fin de repensar las discusiones y reivindicaciones de la denominada primera ola del feminismo alemán. A través de sus escritos afirmamos que las problemáticas que se realizaban en dicho momento excedían los reclamos por los derechos políticos y el sufragio femenino y que los movimientos feministas de aquel entonces discutían también sobre la división sexual del trabajo, la doble jornada laboral, el acceso formal de las mujeres a la educación y la inclusión de sus aportes a la cultura.

PALABRAS CLAVE. Marianne Schnitger Weber; feminismos; trabajo doméstico; división sexual del trabajo; doble jornada.

MARIANNE SCHNITGER WEBER AND THE EARLY 20TH CENTURY GERMAN FEMINISM

* Profesora y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata. Becaria doctoral CONICET en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLP. Correo electrónico: victoria.estermann@gmail.com

** Licenciada en Sociología por la UBA y Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades por la UNQ. Becaria Doctoral de Finalización del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: edebia@sociales.uba.ar

ABSTRACT. This article aims to rescue in an unprecedented way the contributions of an invisible thinker of classical sociology, Marianne Schnitger Weber (1870-1954), in order to rethink the discussions and demands of the so-called first wave of German feminism. Through Marianne Schnitger Weber's writings, we argue that the issues that were being raised at that time went beyond demands for political rights and women's suffrage, and that the feminist movements of that time were discussing the sexual division of labour, the double working labour, women's formal access to education and the inclusion of their contributions to culture.

KEY WORDS. Marianne Schnitger Weber; feminisms; domestic work; sexual division of labour; double working labour.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo¹ expone los avances de investigación realizados en el proyecto “*El feminismo materialista francés: aportes epistemológicos y debates contemporáneos*” (PICT 2020-A-00410), dirigido por la Dra. Luisina Bolla, en el marco del *Grupo de Estudios sobre Feminismos Materialistas (GEFeMa)* del CInIG-UNLP. Este proyecto, dentro de sus objetivos, se propone establecer diálogos entre los feminismos materialistas francófonos y otras corrientes feministas. El trabajo que aquí presentamos establece algunos puntos de vinculación entre las reivindicaciones de los feminismos de la llamada segunda ola² con las ideas desplegadas por Marianne Schnitger Weber³ en sus textos del primer decenio del siglo XX, escritos en el contexto

¹ Una versión preliminar y parcial del mismo fue presentada en las XI Jornadas de Sociología de la UNLP *Sociologías de las emergencias en un mundo incierto*, realizadas del 5 al 7 de diciembre de 2022.

² Véase el trabajo de Santana, Moreno Espinosa y Vázquez Villanueva (2020) sobre los diálogos entre el feminismo radical norteamericano y el pensamiento de Marianne Schnitger.

³ Conviene destacar que en la revista *Andamios* se insiste en colocar el nombre de Marianne Schnitger Weber en el contenido del texto pese a que editorialmente su obra se ha difundido con el nombre Marianne Weber. De tal manera que para la citación, asumimos que editorialmente es más conveniente continuar reproduciendo la práctica ya habituada del apellido

del movimiento feminista alemán de esa época y dentro de las discusiones y reclamos de la primera ola del feminismo.

Como veremos, el movimiento feminista alemán no fue un movimiento homogéneo a su interior. Las discusiones y las diferencias sostenidas sobre cuáles eran las reivindicaciones que debían sostenerse y las formas en las cuales debían obtenerse, se cristalizó en la conformación de diferentes sectores hacia la década de 1890. Ello coincidió con la denominada primera ola del feminismo, también llamada sufragismo o feminismo sufragista (Gamba, 2019).⁴

En este sentido, nos proponemos aquí aproximarnos a las discusiones que tuvieron lugar en el movimiento feminista alemán a principios del siglo XX, a través de los escritos de Marianne Schnitger Weber⁵ para recuperar cuáles eran las problemáticas que se discutían y qué conceptos se utilizaban para categorizarlas. Ello nos permitirá ampliar la visión que se tiene del feminismo alemán de principios de siglo, profundizando en ciertas problemáticas que se estaban abordando, tanto en las discusiones políticas como académicas, y que exceden el reclamo por el derecho al sufragio femenino.

En un primer apartado realizaremos un breve recorrido sobre la formación del movimiento feminista alemán, sus diferentes sectores y sobre las discusiones que se estaban dando dentro del mismo a principios de siglo XX, señalando sus divergencias y similitudes, preocupaciones e interpelaciones. Luego, nos detendremos en la figura de Marianne Schnitger Weber, rescatando brevemente su biografía, donde la situaremos histórica y políticamente, señalando su desarrollo tanto intelectual como político. Por último, profundizaremos en las problemáticas que la autora analiza y su forma de construir conocimiento sociológico, presentando atención al contexto de producción y difusión de sus obras. Las reflexiones finales versarán sobre el proceso de borramiento ocurrido posteriormente y los desafíos en la construcción de conocimiento y difusión de la lucha feminista.

Weber y en tanto que la fuente citada también fue publicada con el nombre de Marianne Weber.

⁴ Sobre las discusiones en torno a la periodización del feminismo en diferentes olas, sus puntos de tensión y problematización véase los trabajos de Nicholson (2010), Gamba (2019), Garrido Rodríguez (2021) y Esquivel (2022).

⁵ Dentro de la producción escrita por Marianne Schnitger Weber tomaremos como referencia algunos de los ensayos que ella misma recopiló en el libro en *Frauenfragen und Frauengedenken* (1919).

EL CONTEXTO ALEMÁN DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX Y LAS
DISCUSIONES DE LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES

Antes que nada debemos realizar aquí una breve mención a la historia del movimiento feminista alemán. Siguiendo a Fabiana Piacello (2020) existe acuerdo en el hecho de que el movimiento feminista alemán tuvo su nacimiento en el contexto de los procesos revolucionarios de 1848. En dicho escenario apareció la figura de quien fue considerada la primera feminista alemana, la escritora Louise Otto-Peters (1819-1985), y fundadora del primer periódico feminista *El diario de la Mujer (Die Frauenzeitung)* en 1849, del cual fue su directora hasta que en 1852 las leyes sobre la prensa prohibieron a las mujeres cumplir ese rol. De la mano de Otto-Peters nació también, en 1865, la primera asociación feminista alemana, la Asociación General de Mujeres Alemanas (ADF) (*Allgemeiner Deutscher Frauenverein*), a la cual le siguieron otras como la Asociación General de Profesoras Alemanas (ADLV) (*Allgemeiner Deutscher Lehrerinnenverein*) a la cual perteneció, por ejemplo, Helene Lange (1848-1930). Cada asociación feminista tenía, por lo general, su revista o periódico que las representaba, a excepción de *La Mujer (Die Frau)*, fundada por Lange en 1893, la cual no representaba a ninguna asociación en particular.⁶

Debemos mencionar, entonces, que el movimiento feminista en Alemania no fue un movimiento homogéneo. Lejos de eso, según Piacello (2020), hacia finales del siglo XIX, más precisamente en la década de 1890, el movimiento feminista se dividió en dos grandes sectores: el burgués y el proletario. Dicha división respondía a los diferentes reclamos que cada sector impulsaba y que se visualizaron en el Congreso de las Mujeres socialdemócratas de 1894, donde quedaron en claro las posiciones de ambos (Álvarez-Uría 1999). Por el lado de las feministas burguesas, se reivindicaba el derecho de las mujeres a ser independientes económicamente y contribuir al desarrollo de la sociedad, mientras que desde las feministas proletarias, entre las que se encontraban Clara Zetkin (1857-1933) y Lily Braun (1865-1916), se luchaba por obtener mejoras en las condiciones laborales.

⁶ Sin embargo, a partir de 1910, comenzó a ser una de las principales revistas de la federación de asociaciones feministas alemanas BDF y una en las cuales Marianne Schnitger publicaba sus artículos.

En este contexto es que, en 1894, se fundó la Federación de Asociaciones de Mujeres Alemanas (BDF) (Bund Deutscher Frauenvereine),⁷ que era una federación que reunía a las asociaciones feministas más importantes del país bajo el liderazgo de las burguesas, y su órgano oficial era la revista *Zentralblatt des Bundes Deutscher Frauenvereine*.

Paciello (2020) señala que había dos divisiones al interior del feminismo burgués, el ala moderada y el ala radical. La diferencia residía en que para las moderadas –liderada por Helene Lange y Gertrud Bäumer⁸– la prioridad era que las mujeres recibieran una educación adecuada no solo para ser buenas madres y esposas sino, fundamentalmente, para ser buenas ciudadanas. Dentro de este sector se ubica Marianne Schnitger Weber, quien como veremos, asumió la presidencia de la BDF durante el período de 1919-1923. Para el ala radical –liderada por Marie Stritt (1855-1928), quien hasta 1910 presidió la BDF– por otra parte, lo prioritario era el ingreso de las mujeres a la política partidaria, pues solo mediante la representación política en las instituciones podrían alcanzar las mejoras en la situación de las mujeres.⁹

Con la llegada de la Primera Guerra Mundial, el sector burgués del movimiento feminista, a través de su ayuda a la Cruz Roja, logró posicionarse de manera favorable en términos políticos (Paciello, 2020). Sin embargo, los puntos de desencuentro que generó en relación con el posicionamiento frente a la misma (pacifismo o nacionalismo) también impactó al interior del movimiento feminista alemán (Roth, 1997).

Al finalizar la Gran Guerra, las mujeres alemanas lograron la obtención del derecho al sufragio, así como el derecho de ser representantes en la función pública. Ese hecho le permitió, en 1918, a Marianne Schnitger Weber la posibilidad de afiliarse al Partido Democrático Alemán (DDP) y, poco tiempo después, fue elegida la única mujer constituyente por el estado de Baden.

⁷ Del cual las feministas socialistas alemanas decidieron no participar ni formar parte, justamente, por la diferencia que tenían en sus reivindicaciones y reclamos.

⁸ Gertrud Bäumer (1873-1954) estableció vínculos de militancia feminista con Marianne Schnitger Weber, invitándola a escribir en las revistas que dirigía y acercándola a la participación en política partidaria.

⁹ Para profundizar sobre las discusiones al interior de las distintas facciones del movimiento feminista alemán, en especial a la discusión sobre la despenalización del aborto que se dio en la Asamblea Anual de la BDF de 1908, véase especialmente Dickinson (2005) y Matysik (2018).

En este breve recorrido histórico podemos señalar que, ya a principios de siglo XX, había diversas propuestas políticas sobre cómo pensar la “problemática de las mujeres”, con una fuerte impronta militante y de disputa política. En este sentido, nos interesa ejemplificar estos intercambios y discusiones a través de la obra de Marianne Schnitger Weber, socióloga, feminista, activista y política alemana que colaboró en la consolidación de la sociología como disciplina científica y, que a través de ésta, buscó abonar a la reflexión y análisis de las problemáticas de las mujeres y encontrar soluciones a partir de propuestas de reforma legislativa como en el caso de la legislación del matrimonio civil y la legalización del divorcio.

MÁS ALLÁ DEL CANON Y MÁS ALLÁ DEL SUFRAGISMO

A lo largo de la historia del conocimiento sociológico se nos ha presentado a Marianne Schnitger Weber sólo como la biógrafa y editora de las obras de su esposo Max Weber –considerado uno de los sociólogos clásicos– y no como lo que fue, una socióloga alemana. Esto se debe a un proceso de invisibilización y de borramiento de su rol al interior de las discusiones dentro de la sociología alemana de inicios del siglo XX. Sin embargo, a lo largo de su vida, Marianne realizó una prolífica producción teórica que supo poner en diálogo con otros autores y autoras, como Georg Simmel, Emile Durkheim, Friedrich Engels, Friedrich Paulsen, el propio Max Weber y autoras como Charlotte Perkins-Gilman, Jane Addams y Florence Kelley –sociólogas norteamericanas y activistas feministas, a quienes conoció en su viaje a Estados Unidos–, posicionándose como una referente en el campo sociológico alemán de principios de siglo XX. Con este trabajo buscamos no solo reconstruir las discusiones que se estaban dando al interior del movimiento de mujeres alemán de principios de siglo sino también generar un intento de justicia epistémica (Fricker, 2007),¹⁰ recuperando su propuesta teórica y su análisis de la sociedad finisecular.

¹⁰ El término lo utilizamos en relación con la propuesta de Fricker de “injusticia epistémica”, la cual refiere a las formas de trato injusto que se infringen hacia un autor en su calidad de sujeto del conocimiento, un proceso de justicia epistémica busca restituir esta injusticia a través de su reconocimiento como sujeto del conocimiento.

Contexto personal

Marianne Schnitger Weber nació en 1870 en Oerlinghausen, al sureste de Bielefeld, en el actual estado de Renania del Norte-Westfalia y murió en Heidelberg en 1954. Su madre, Anna, pertenecía a la familia Weber, de renombre en la industria, política y vida intelectual alemana, pero su padre, el médico Eduard Schnitger, era considerado por la familia Weber por debajo de su estrato social (Lengermann y Niebrugge, 2019).

Cuando ella tenía dos años de edad, su madre murió en el parto de la segunda hija –quien falleció también–, y quedó al cuidado de su abuela paterna, en una situación de “adversidad y pobreza gentil” (Lengermann y Niebrugge, 2019, p. 340), la cual se profundizó con la enfermedad mental de su padre y de sus tíos.¹¹ Estas experiencias hicieron crecer la determinación de Marianne de “escapar” con su familia materna, los Weber, quienes tenían mayor estabilidad económica.

Luego de transitar por una escuela “para señoritas” en Hannover y vivir en casa de una tía materna, Marianne pasó, en 1891, unas semanas en Berlín, con la Familia de Max Weber padre y conoció la vida cultural berlinesa, quedando muy impactada con esta experiencia (Lengermann y Niebrugge, 2019). Al año siguiente logró irse a vivir a Berlín con sus primos y construyó una relación con su primo, Max hijo, y con su tía Helene.

Marianne se casó con Max en 1893 y su matrimonio duró hasta la muerte del esposo en 1920. El vínculo que tenían ambos le permitió a Marianne desarrollar su vida intelectual, compartiendo con Max sus reflexiones e investigaciones sobre la sociedad, y su militancia feminista. Con la cual se involucró de manera más sostenida luego 1895, tras su asistencia a un congreso sobre política en el cual disertaron reconocidas feministas. Una vez en Heidelberg, en 1897, dirigió una sucursal del Club de Educación y Estudio de las Mujeres (*Vereins Frauenbildung-Frauenstudium*) –asociación nacional que se dedicaba a la promoción de la educación femenina–; y, a partir de 1901, formó parte de la dirección de la BDF, a la par de organizar una oficina de ayuda jurídica para las “socialmente marginadas” (Arango, 2007, p. 10).

¹¹ Estas experiencias le ayudaron luego a sobrellevar la enfermedad mental de Max Weber (Lengermann y Niebrugge, 2019).

Este período de discusión intelectual y política se ve interrumpida por el colapso nervioso de Max Weber, a raíz de la muerte de su padre. Por lo cual el período 1898-1904 estuvo marcado por la entrada y salida de Max de instituciones mentales, la necesidad de viajar constantemente y por la renuncia de éste a su puesto de catedrático. A pesar de tener como primera preocupación acompañar a Max en su recuperación, Marianne continuó trabajando, tanto en su militancia feminista como en su desarrollo intelectual (Lengermann y Niebrugge, 2019).

En 1904 hicieron un viaje a Estados Unidos que los marcó profundamente a nivel intelectual (Aguiluz Ibargüen, 2011). En el caso de Max, desarrolló su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, mientras que Marianne se contactó con sociólogas y feministas norteamericanas como Jane Addams (1860-1935) y Florence Kelley (1859-1932) y publicó varios artículos sobre la “cuestión de las mujeres”, particularmente, contrastando con las teorías de Charlotte Perkins Gilman (Lengermann y Niebrugge, 2019). Hacia 1908, Marianne era reconocida en los círculos intelectuales y políticos como feminista, siendo incluso más reconocida que su marido, en ciertos ámbitos. Organizaba debates en su hogar, donde concurrían intelectuales como Werner Sombart, Robert Michels y Georg Simmel, así como también era frecuente que participaran feministas como Marie Baum, Gertrud Bäumer o Gertrud Simmel (Arango, 2007).

En 1919 publicó el libro *Cuestiones y pensamientos de mujeres (Frauenfragen und Frauengedanken)*, donde recopiló sus ensayos más importantes, algunos escritos durante la Primera Guerra. Además, se convirtió en la primera y única mujer electa como representante constituyente para la asamblea de Baden por el *Partido Demócrata Alemán* (DDP), siendo también la primera mujer en dar un discurso en un parlamento alemán.

En 1920 fue nombrada presidenta de la Federación de las Asociaciones Alemanas de Mujeres (BDF), pero en este mismo período tuvo que enfrentarse a varias situaciones adversas, entre las que se cuentan la muerte de su tía Helene Weber, de la hermana de Max, Lily Weber Schäfer, cuyos cuatro hijos fueron luego adoptados por Marianne; y la muerte de Max a causa de una neumonía tras contagiarse de la gripe española (Lengermann y Niebrugge, 2019).

Entre los años 1920 a 1954 transcurrió su periodo de viudez, atravesado por las convulsiones propias de esa época, de la República de Weimar, el ascenso del Nazismo, la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de posguerra, con la división alemana entre la RDA y la RFA.

Luego de la muerte de su esposo, Marianne entró en una gran depresión y se retiró de la vida política. Por ello se dedicó a editar la obra póstuma de su marido, tarea que realizó entre los años 1920 y 1922 y, también, a escribir la biografía de él, entre 1923 y 1926. Hacia 1924 recibió un doctorado honorario de la Universidad de Heidelberg por sus estudios sobre las mujeres y por la edición de la obra de Max. En 1926 volvió a organizar las reuniones semanales de su grupo intelectual –círculo de Heidelberg–, que mantuvo hasta su muerte en 1954 (Lengermann y Niebrugge, 2019). Durante el nazismo, siguieron reuniéndose en su casa de Heidelberg cada domingo. Este círculo operó como una especie de refugio intelectual para académicos proscritos y de oposición, como señala Roth (1997), por la confianza que había entre ellos y porque no hablaban de política sino de temas religiosos.

Ese mismo año –1926– retomó también su actividad como conferencista, entrando en una fase intensa de intervenciones políticas que realizaba como activista feminista en temas relacionados con la “cuestión de las mujeres”. Como indican Roth (1997) y Aguiluz Iburgüen (2011), sus charlas eran en su mayoría sobre la relación entre el matrimonio y el amor libre y sobre el lugar de la mujer en la cultura. Sus charlas sobre ética social y sexual reunían a un grupo variado pero numeroso de asistentes que abarcaban desde jóvenes, estudiantes, teólogos y educadores. También brindó conferencias sobre otras temáticas como la cultura paneuropea para la Federación Cultural Internacional de Heidelberg, ocasión en la cual conoció a Peter Wust con quien entabló una profunda amistad y una importante correspondencia (Aguiluz Iburgüen, 2011). Mientras que en su vida doméstica tuvo que ingeniárselas para cuidar a sus cuatro hijos adoptivos en medio de la hiperinflación alemana.

Todo este periodo de intensidad política e intelectual como oradora pública feminista, mostraba que Marianne había llegado a “la cúspide de su popularidad” (Roth, 1997, p. 45). Si bien, todo ello terminó con el ascenso de Hitler al poder y con la disolución de la Federación de Organizaciones de Mujeres Alemanas (BDF) en 1935, toda su actividad oratoria se trasladó a

la escritura y publicación de un libro sobre las temáticas de sus charlas, nos referimos a *Las mujeres y el amor* (1935). Asimismo, y a pesar de la peligrosidad, continuó con su círculo intelectual y ayudó a sus amigos judíos y otros disidentes en lo que pudo (Lengermann y Niebrugge, 2019; Arango, 2007).

En lo que sigue nos dedicaremos a analizar los textos de su primer período de producción, la mayoría recopilados en el libro *Cuestiones y pensamientos de mujeres (Frauenfragen und Frauengedanken)* (1919) debido a que consideramos que son los textos que se ven más influenciados por las discusiones feministas de época, fundamentalmente, por otras pensadoras feministas, además de señalar elaboraciones teóricas interesantes para pensar el feminismo alemán de principios de siglo XX.

Problematizaciones feministas

En este apartado nos interesa rescatar las problemáticas que indaga Marianne Schnitger Weber en sus obras. Con el objetivo de demostrar que, a principios del siglo XX, las discusiones que se daban en la sociedad alemana excedían la categorización que habitualmente se hace del “sufragismo”, en donde solo se prioriza la lucha por la igualdad política. Los aportes de Marianne Schnitger Weber varían desde el rol de la educación en las mujeres, pasando por el valor del trabajo de la ama de casa, las relaciones de dominación al interior del matrimonio, etc.

Consideramos que estas discusiones dan cuenta del proceso de consolidación que estaba teniendo el feminismo, no sólo en Alemania, sino en buena parte del norte global, y que esto implicaba un intercambio de ideas entre feministas de distintas latitudes, que a lo largo del tiempo se han perdido en la transmisión de la historia, y que ocasionan una invisibilización tanto de las autoras como de sus teorías.

Los textos que retomaremos para el análisis de estas categorías son: *El desarrollo histórico de la ley de matrimonio* (1904) (*Die historische Entwicklung des Eherechts*), *Profesión y matrimonio* (1905) (*Beruf und Ehe*), *El problema del divorcio* (1909) (*Das Probleme der Ehescheidung*), *Sobre la pregunta del valor del trabajo de la ama de casa* (1912) (*Zur Frage der*

Bewertung der Hausfrauenarbeit), y *La mujer y la cultura objetiva* (1913) (*Die Frau und die objektive Kultur*).¹²

Concepción del matrimonio y la mujer

A lo largo de todos sus escritos, podemos ver que el interés fundamental de Marianne Schnitger Weber gira en torno a la discusión sobre la situación de subordinación que presenta la mujer al interior del matrimonio y la búsqueda de propuestas para avanzar hacia una figura matrimonial que permita el libre desarrollo de las mujeres. Esta preocupación aparece en sus estudios *El desarrollo histórico de la ley de matrimonio*¹³ (1904) y *El problema del divorcio* (1909), en los cuales –a través de una forma de trabajo que nos recuerda a los escritos de Max Weber– la autora parte de la reconstrucción histórica de las leyes y las costumbres, para finalizar con el análisis de la situación de aquella época.

La búsqueda por la comprensión de ambos fenómenos es la búsqueda por la obtención de la igualdad en el desarrollo de las mujeres y los varones. Es por ello por lo que la autora plantea la premisa en la cual, a lo largo del tiempo, el desarrollo tanto del matrimonio como del divorcio han sido orientadas hacia la búsqueda de mayor libertad y autonomía por parte de ambos cónyuges. A pesar de que, en la actualidad, el desarrollo se haya detenido en la libertad de los varones.

Así, en ambos fenómenos la autora encuentra una periodización en sociedades más antiguas, las cuales señala como la expresión máxima del poder paterno o masculino en cuanto a la relación matrimonial y a la decisión de finalizar dicho vínculo.¹⁴ Es por ello que se centra, en el análisis

¹² En los textos *Sobre la pregunta del valor del ama de casa*, *El desarrollo histórico de la ley de matrimonio* y *El problema del divorcio* utilizamos traducciones propias de la obra original publicada en *Frauenfragen und Frauengedenken* (1919); para el caso de *Profesión y matrimonio* y *La mujer y la cultura objetiva* utilizamos la traducción publicada en Aguiluz Ibargüen (2011).

¹³ Para una mejor comprensión de este libro, véase la tesis doctoral de Giulle Vieira da Mata (2017) en la cual analiza y problematiza el ideal del matrimonio en el pensamiento de Marianne.

¹⁴ En *El desarrollo histórico de la ley de matrimonio*, Marianne discute la idea del matriarcado de Bachofen, según la cual la matrilinealidad de las sociedades le otorgaría a las mujeres un

de la autoridad del esposo como variable a tener en cuenta, donde en estas sociedades es ilimitada, ya que adquiere a su mujer de sus familiares varones, comprándola como a cualquier otra propiedad, y también poseyendo sus frutos, es decir, su descendencia.¹⁵ En estas sociedades el divorcio es algo unilateral, donde el marido puede decidir no solo por su vínculo con su esposa, sino también por sobre su vida y la de sus hijos.

Esta forma se modificó en el medioevo, debido al creciente poder del cristianismo y su énfasis en el carácter sacramental del matrimonio.¹⁶ En este sentido cambió el intercambio, pasando de ser el pago por una mercancía a la entrega de una “dote matrimonial” por parte de la familia de la esposa. A pesar del avance en cuanto a los límites de la autoridad del marido –ya que fue despojado de su “brutalidad primitiva”–, el gobierno y su autoridad hacia las mujeres y los niños no se vio afectado, manteniéndose la figura de la “tutela del marido” (*Ehevoget*) que impedía a las mujeres concluir transacciones legales y comparecer independientemente en la corte, mientras que le continuó garantizando al marido un amplio derecho al castigo de su esposa e hijos. No obstante, la escasa modificación en relación con el matrimonio, el cristianismo tuvo impacto en el proceso del divorcio, ya que, en este momento del desarrollo, se generó un fortalecimiento de la institución matrimonial como sacramento religioso y, por lo tanto, la posibilidad del divorcio se vio disminuida.

Con el desarrollo de la Ilustración se generó un proceso de individuación en los sujetos, donde se modificaron ciertas cuestiones relacionadas al con-

gran valor en la sociedad. Ella diferencia entre “dominación femenina” (*Frauenherrschaft*) y matriarcado (*Mutterrecht*) planteando que, a pesar de tener sociedades matriarcales, en la mayoría de los casos, las mujeres se encuentran en una situación de servidumbre total.

¹⁵ En este punto, vale recordar el contundente texto de Gayle Rubin (1986) titulado *Tráfico de mujeres* de 1975, en el cual al analizar el intercambio de mujeres afirma que, las mujeres son el objeto de la transacción, es decir, los “regalos” (objetos sexuales) en un intercambio que, en realidad, se da entre los varones (sujetos sexuales, los intercambiadores). Vemos aquí cómo aparece esta idea de la compra de la que hablaba Marianne a inicios del siglo XX, será problematizada hacia finales de la década del ‘70 dentro de las reivindicaciones de la denominada segunda ola.

¹⁶ La autora discute con la tesis que propone el establecimiento del matrimonio como forma patriarcal para garantizar a los varones la legitimidad de sus herederos. El planteo de la importancia de la expansión de la moral cristiana para la modificación a nivel institucional muestra un claro vínculo con los trabajos de Max Weber.

trato matrimonial. No obstante, el derecho a la independencia y la participación política, económica y social de las mujeres continuó sin ser garantizado. Esta línea argumental es fundamentada con el análisis de las transformaciones en diferentes países europeos (Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia, Austria) señalando los distintos caminos por los cuales se desarrollan.

La conclusión de Marianne Schnitger Weber es que la libertad política de Europa occidental se pensó desde la mirada masculina, debido a que las transformaciones acaecidas desde la Edad Media hasta el Iluminismo se dieron dentro de un proceso que permitió el desarrollo de las ideas individualistas, pero solamente por parte de los varones. Las mujeres no fueron beneficiadas en relación con su posición bajo el derecho privado. Ello generó que las mujeres sigan siendo subordinadas en las sociedades y, fundamentalmente, a través del contrato matrimonial, que las recluye al ámbito privado y no les permite relacionarse en su individualidad. Por ello la autora hace un llamamiento a modificar la ley de matrimonio de aquel momento para garantizar, por un lado, que las mujeres que busquen el desarrollo de su individualidad no lo vean con malos ojos, pero también para que el matrimonio permita a sus partes generar una comunidad de intereses donde ambos cónyuges sean libres e iguales.

En el caso del divorcio y su desarrollo histórico, la conclusión es similar. La autora reconoce la importancia del trasfondo religioso de las sociedades que analiza, a la hora de pensar el proceso legislativo, pero también señala la importancia del desarrollo cultural y las particularidades de cada sociedad.

Las conclusiones a las que arriba es que los factores más importantes para pensar una posibilidad que sea compatible con el desarrollo individual de las mujeres están relacionados a los grados de flexibilidad en dicha posibilidad. Un divorcio poco flexible desincentiva a las personas a casarse, debido a que quedan atados de por vida a un cónyuge.¹⁷ Esto se traduce, en los sectores más acaudalados, en una flexibilización en cuanto a la tolerancia al engaño y el adulterio.

¹⁷ Este es uno de los puntos más cuestionados por Durkheim en su reseña crítica del libro de Marianne, véase Álvarez-Uría (1999). Por otra parte, la posibilidad del divorcio que defiende Marianne Schnitger Weber es uno de los puntos que analiza Bacca Mejía (2020) en el proceso de individualización de la mujer.

Por otro lado, un divorcio muy laxo hace que no se tome en serio al matrimonio, a sabiendas de su facilidad de disolución. Esto además de desdibujar el objetivo que, según la autora debe tener el matrimonio, también deja en desventaja a las mujeres, ya que se presentan más vulnerables frente a las decisiones unilaterales de sus maridos de finalizar el vínculo matrimonial.

Es así como, para la autora, el matrimonio es visto como una “comunidad de obligaciones” donde se asumen la plena responsabilidad el uno por el otro (Weber, 1919) y se debe diferenciar, en relación con las actitudes internas de los cónyuges, frente a una “comunidad sexual” ocasional. Si bien es cierto que Marianne Schnitger Weber presenta al matrimonio como una comunidad de obligaciones donde la pareja busca un acuerdo igualitario que permita no solo el desarrollo individual sino el acompañamiento y la construcción de un proyecto colectivo. También es cierto que la autora hace un análisis crítico de la situación actual de la mujer, donde se ve una situación de dominación y de subordinación no solo al interior del matrimonio, sino también de la sociedad. Es por ello que introduciremos a continuación los análisis que realiza la autora en relación a la problemática de las tareas de la ama de casa y su retribución monetaria.

Valor del trabajo doméstico

Marianne Schnitger Weber logra, a lo largo de su obra, problematizar distintas aristas desde las cuales se analizan las “cuestiones de las mujeres”. En este sentido, el trabajo doméstico y el valor que éste genera es un tópico al que le dedica un artículo entero. En *Sobre la pregunta del valor del trabajo de la ama de casa* de 1912, la autora expone las discusiones que se estaban dando en los espacios académicos y feministas.

Estas discusiones son sistematizadas en tres propuestas, cada una identificada con una serie de interlocutoras del feminismo alemán e internacional. Si bien el objetivo que plantea en este texto es avanzar en la propuesta de una reforma de la ley de matrimonio en general, también se permite argumentar sobre las distintas formas de ver la relación conyugal y la división de sus tareas.

La problemática de la independencia económica al interior del matrimonio es una de las discusiones que atravesaba al feminismo en ese momen-

to, ya que se buscaba que, a través de ésta, las mujeres puedan garantizar tanto la realización de las tareas domésticas, así como sus propios consumos en tanto individuos. Marianne plantea que en tanto no posean una esfera propia de disposición sobre el dinero, las mujeres no podrían sentirse una individualidad libre, y esto impediría que las mismas aprueben al matrimonio como una institución legal fundamental.

Es por ello que las feministas han discutido sobre el valor del trabajo del ama de casa. Podemos señalar las posturas socialistas, que planteaban la emancipación económica real de las esposas mediante la obtención de ingresos independientes, como condición previa indispensable, no solo de la independencia financiera frente a los varones sino también de su igualdad general.

Esta postura es fuertemente discutida por Marianne, debido a que una de las representantes es Charlotte Perkins-Gilman (1869-1935), feminista estadounidense con la cual tuvo varios desencuentros teóricos.¹⁸ Al tratarse de una propuesta que plantea como solución la incorporación de las mujeres al mercado laboral la discutiremos en el siguiente apartado sobre la división sexual del trabajo.

Otra de las propuestas que trae a discusión, es la de los sectores que pretenden la obtención de esta independencia económica a través de una pensión general de maternidad, que garantice a cada madre una asignación de crianza por cada hijo, financiado con los impuestos recaudados por la comunidad. Ente quienes promueven esta propuesta, nuestra autora cita a la feminista sueca Ellen Key (1849-1926).¹⁹

Los argumentos de Marianne Schnitger Weber son de tipo presupuestario, por un lado, sostiene que el monto de dinero no sería posible de recolectar por el estado alemán, pero, por otro lado, ello implicaría que se traslade los costes de la crianza a la comunidad, en vez de ser encarados por las familias. De ahí que plantea que la única real emancipación económica será la del marido y el padre, ya que serían estos quienes no deberán garantizar su parte económica, mientras que la madre deberá seguir cuidando de sus hijos y administrando estos ingresos.

¹⁸ Estas citas también nos dan una idea de la internacionalización de las discusiones de Marianne, así como de las redes feministas que se estaban gestando a principios del siglo XX. Cfr. también Roth (1997).

¹⁹ Otra prueba más que demuestra la internacionalidad de las temáticas y sus discusiones.

Por último, Marianne retoma la propuesta de la Dra. K. Schirmacher,²⁰ feminista alemana, la cual plantea que se evalúe nuevamente y de una manera mas justa el desempeño específico de la ama de casa, y que el mismo sea considerado como un desempeño profesional, y que sea remunerado por el “derecho de pensión alimenticia por parte del cónyuge” (Weber, 1919c, p. 88).

No obstante, la autora presenta algunos problemas a la hora de efectivizar dicha propuesta. Debido a que, a la hora de pensar su tarifación y su pago por parte de los varones, a modo de un salario presenta consecuencias difíciles de sortear. Por un lado, rompería con la lógica del matrimonio como una unión de socios iguales basados en la camaradería, ya que sería ahora una relación laboral, con todo lo que implica en términos de lucha, dominación y opresión. Por otro lado, plantea, a nivel técnico dicha estimación es imposible de generalizar debido a los consumos diferenciados por estratos sociales, donde el trabajo realizado por las mujeres de las clases altas sería de una remuneración muy pequeña, mientras que en los estratos bajos dicho trabajo será tan costoso que no podría ser garantizado por el esposo. Con lo cual no se podría generalizar una tarifa en relación con las tareas domésticas y, si se hiciese, no sería beneficioso para ningún estrato.

Todas estas teorías presentadas le permiten a Marianne introducir su propia sugerencia, que va de la mano con su propuesta general sobre la modificación de la ley de contrato matrimonial, que mencionamos anteriormente. La autora sostiene que la determinación de un derecho a un acuerdo de asignación familiar fija por hogar debe acompañarse con una asignación especial para las cargas maritales, pero que la misma debe ser consensuada entre los cónyuges a través de la elaboración de un presupuesto anual acorde con sus ingresos. Con lo cual, en una situación ideal, es la pareja matrimonial la que establece la forma y cantidad de remuneración que debe percibir el ama de casa, mientras que para los casos en los que esto no se cumpla por falta de voluntad o mala administración por parte del marido, deberán obrar los juzgados de familia.

²⁰ Käthe Schirmacher (1865-1930) fue una de las primeras mujeres europeas en obtener un doctorado, en 1895. Marianne Schnitger Weber cita su artículo *Die Frauenarbeit im Hause, ihre ökonomische, rechtliche und soziale Wertung*, publicado en Leipzig en 1905, con lo que la discusión sobre esta temática también se encuentra presente en los campos intelectuales de la época.

Este texto ejemplifica el diálogo constante y fluido que tenían las mujeres en relación con estas temáticas, tanto a nivel teórico como a nivel político. La mayor parte de las propuestas que Marianne retoma en sus textos tienen que ver con discusiones sobre leyes, modificaciones de las mismas o su historización. Esto va de la mano con su tarea política feminista en el *Bund Deutscher Frauenvereine* (BDF) y su actividad parlamentaria.

Asimismo, vemos que las discusiones que estaban dándose en ese momento no tiene que ver sólo con los derechos políticos, sino que tocan temáticas y planteos que tienen que ver con otras problemáticas, relacionadas con el trabajo doméstico, la doble jornada laboral, entre otros. En este caso, la búsqueda de modificar la ley de matrimonio le permitió a Marianne recuperar las discusiones que se daban en relación con las tareas que les corresponden a las mujeres al interior del matrimonio y problematizar las soluciones que se presentan.

División sexual del trabajo

Estos análisis basados en su búsqueda de la modificación de la ley de matrimonio de aquel entonces conllevan la idea de que la mujer se encuentra en una situación de desigualdad y debe luchar por su liberación. En este sentido, una de las causas de esta desigualdad es la desigualdad a nivel tareas y responsabilidades que las mujeres tienen tanto a nivel social como a nivel individual al interior del matrimonio, lo que en términos actuales denominamos la “división sexual del trabajo”.

Para profundizar en esta problemática retomamos la crítica que realiza a la propuesta socialista sobre la incorporación de las mujeres al mercado laboral como forma de emancipación en *Sobre la pregunta del valor del trabajo de la ama de casa* de 1912 (1919c). Para argumentar su negativa a esta propuesta, la autora se detiene a analizar datos económicos y poblacionales y señala problemáticas relacionadas a la división sexual del trabajo.

Por un lado, hay una doble jornada que las mujeres deben cumplir y que implica una incompatibilidad a nivel ingresos, que no se equipara a la de los varones. Por otro lado, plantea que la maternidad, con sus demandas a nivel tanto biológico como familiar, impide a las mujeres la independencia económica si esta se obtiene sólo a través de la incorporación al mercado

laboral, e incluso, impide que las mujeres puedan tener tiempo de ocio o de formación por fuera.

En estos dos argumentos, la autora plantea la problemática de la conciliación entre trabajo doméstico y trabajo asalariado, planteando que la maternidad y las tareas domésticas y de cuidado son un factor que les impide a las mujeres incorporarse al mundo laboral de la misma forma que los varones. Este argumento se profundiza en el texto *Profesión y matrimonio* de 1905 (2011b) donde introduce la problemática del trabajo doméstico por parte de las mujeres y la complejidad de su conciliación con una profesión/vocación distinta a la de “un matrimonio feliz con niños”. En el mismo, la autora plantea que esta problemática parte de una expectativa de lo que las mujeres deben hacer y cómo esto impacta la subjetividad de las mismas, pero menciona que una de las causas por las cuales también resulta difícil desarrollarse profesionalmente por fuera del hogar es por las diferenciaciones que ocurren al interior del mercado laboral.

A las mujeres solo le tocan los puestos de menor sueldo y los mal valorados en la escala social, pero en los mejores pagos, donde deben competir con los hombres, solo triunfan cuando están dispuestas a “trabajar a cualquier precio” y en consecuencia, influyen negativamente en el nivel salarial masculino. (Weber, 2011b, p. 94)

Podemos ver como Marianne señala la problemática de la segregación horizontal y vertical, influenciados por la división sexual del trabajo, a pesar de que no lo diga con estos conceptos, posteriores a la época en la cual nos situamos.

También podemos ver que señala problemáticas como el “techo de cristal” y las “brechas salariales”:

Sólo un número pequeño de ellas logra ascender de los puestos más bajos a los medios y superiores, e incluso en los que cuentan con la misma capacitación y productividad que la de sus colegas hombres reciben una paga menor que la de estos últimos. (Weber, 2011b, p. 94)

Con estas categorías en mente señala, como crítica a la propuesta de las socialistas, que sería imposible que las mujeres se liberen solamente en su

inserción desde el mercado laboral. De acuerdo con las entrevistas que analiza, la mayor cantidad de trabajadoras mujeres se dan en los sectores poco cualificados, donde la actividad no se lleva adelante por inclinación por su profesión/vocación sino por necesidad económica. Además, cuando se intentan capacitar, para poder insertarse en los sectores profesionales “Con vistas al matrimonio a la mujer se la capacita mal y rápido para la mayoría de las profesiones” (Weber, 2011b, p. 95).

La autora también problematiza el uso del tiempo y la cantidad de tiempo que consume la doble jornada laboral, lo que impide tener tiempo libre para su desarrollo personal: “No podemos aceptar que ellas encuentren divertido dedicar su tiempo libre, después de ocho horas de trabajo, al cuidado de los exigentes pequeños y a la satisfacción de las necesidades espirituales de los mismos” (Weber, 2011b, p. 97). En estos textos podemos ver que, además de plantear diferencias con otras feministas, desarrolla una serie de conceptos y propuestas analíticas para pensar las problemáticas que están atravesando las mujeres en este periodo histórico y que son la causa que hay que modificar para avanzar en la liberación de las mujeres, lo que permitiría su individualización en tanto personas.

Participación de la mujer en la cultura objetiva

En este último apartado, nos interesa retomar las discusiones de Marianne Schnitger Weber sobre la participación de la mujer en la cultura objetiva, pues consideramos ejemplifica, por un lado, la situación de privilegio en la que se encontraba en relación con su posibilidad de discusión teórica con el círculo intelectual de la época y, por otro lado, porque explicita claramente su opinión acerca de la relación entre mujeres y poder, entre mujeres y participación política.

En relación con la posición de Marianne Schnitger Weber a nivel intelectual, ya mencionamos que en su época tuvo incluso más reconocimiento que su marido,²¹ siendo no solo una intelectual muy capaz sino también referente a nivel político, ya que ocupó cargos legislativos y condujo espacios

²¹ La importancia intelectual de Marianne llega a ser tal, que Durkheim reseña su libro *Esposa y madre en el desarrollo jurídico* en el *L'Année sociologique* (Álvarez-Uría, 1999).

de participación feminista. Asimismo, Marianne participaba en los círculos de discusión filosófica que organizaban en su casa de Heidelberg, de ahí que haya podido intercambiar posturas con distintos teóricos alemanes. Su intercambio más documentado es con Georg Simmel (1858-1918) en relación con la idea de la diferenciación de los varones y las mujeres en su aporte a la cultura objetiva. La idea de “cultura objetiva” de Simmel supone la diferenciación entre los objetos y textos que trascienden y moldean la existencia social individual (cultura objetiva) y la realización psíquica individual, a través del enriquecimiento, de un sentido del significado de la existencia (cultura personal).

Siguiendo al autor, la cultura objetiva se presenta como un medio alienante que a partir de su aporte a la construcción de lo supraindividual separaría a los varones de la totalidad de la cultura personal o subjetiva. Por otro lado, las mujeres serían las privilegiadas a la hora de enriquecer su cultura personal. Como contrapartida, estas tendrían un lugar secundario y distante en la construcción de la cultura objetiva (Arango, 2005).

Marianne Schnitger Weber discute con Simmel, ya que plantea que las mujeres tienen igual participación en la cultura objetiva y sugiere que dicha afirmación excluye a las mujeres de dicha esfera, ya que las destina a ser personajes secundarios:

Puesto que las mujeres en tanto tales tienen una tarea específica, no precisan empeñarse en colaborar en la creación del arte, la ciencia, la religión, la ética, la formación consciente de la vida en común. No se necesita la contribución de las mujeres en esta esfera de lo suprasubjetivo, y –quizás sea esta la intención del pensador– en el fondo es mejor que no lo hagan. (Weber, 1913, p. 99)

En este sentido, el planteo que sugiere a nivel teórico es añadir una tercera esfera, la de la producción de la vida cotidiana, que sirve de vínculo entre lo social y lo individual y se traduciría en la producción de objetivos concretos para mediar y traducir los productos de la cultura objetiva de forma utilizable en la vida cotidiana (Arango, 2005).

Pero más allá de la solución teórica, la autora discute tres aspectos fundamentales en relación con la propuesta de Simmel. Por un lado, que entre

varones y mujeres hay una igualdad concreta en cuanto capacidades, siendo que la diferenciación pasa por la formación y la educación que reciben ambos sexos por separado, donde la mujer ve imposibilitada su libertad y desarrollo efectivos en la esfera de la cultura objetiva, ya que “Si servir en el hogar fuese una incuestionable función de la naturaleza femenina, no sería forzoso aprenderla y recordarla permanentemente” (Weber, 1913, p. 116).

En segundo lugar, para las mujeres, la diferenciación entre cultura objetiva y cultura personal, y su reclusión a esta última, también generan una fractura en la unidad del ser, ya que al estar reclusas a una esfera donde los resultados de su labor desaparecen prontamente “en las mareas de la cotidianidad” y que no pueden materializarse a través de habilidades objetivas, hacen que se genere una tensión entre deseo y obligación. Asimismo, señala la importancia de lo afectivo cuando menciona “un sacrificio que para el sujeto muda en bendición cuando, y sólo cuando, brota instantáneamente del amor, del amor erótico, maternal o del amor hacia la familia” (Weber, 1913, p. 115).²²

Por último, plantea que la propuesta de Simmel, argumentativamente excluye a la mujer de la esfera de la cultura objetiva porque al presentarse lo femenino como tal, no se lo puede pensar como supraindividual, no se puede acceder a esta esfera, ya que se le exige, para ello, despojarse de lo femenino:

¿es compatible la actividad objetiva con la idea del ser de la mujer como unidad del ser que reposa en sí misma, como existencia plena semejante a la de una obra de arte, como diferencia radical, como determinación universal del sexo? Ciertamente no. (Weber, 1913, p. 110)

Con estos tres planteos, podemos ver cómo Marianne Schnitger Weber no solo escribía sobre temáticas relacionadas a su actividad parlamentaria y a su lucha feminista en la búsqueda de estrategias para avanzar hacia la igualdad de las mujeres, sino que también se posicionaba desde la discusión teórica y el intercambio de ideas con otros intelectuales de la época, situándose como referente de la sociología alemana, pero sin abandonar la matriz de inteligibilidad elegida, es decir, la perspectiva feminista. No obstante, resulta inte-

²² Imposible no relacionar dicha afirmación con la propuesta de Silvia Federici (2013, p. 35) y las italianas de la campaña de Salario por el trabajo doméstico, que plantean “eso que llaman amor, es trabajo no pago”.

resante ver el proceso de borramiento que se realizó sobre la autora, ya que muchos de sus interlocutores han sido rescatados y “canonizados” al interior de la disciplina sociológica, pero es solo a partir de los últimos años que la obra de Marianne Schnitger Weber vuelve a surgir, más vigente que nunca.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos situado la obra de Marianne Schnitger Weber en su contexto histórico y político, señalando el clima de época que rondaba en la Alemania de principio de siglo XX. Pudimos caracterizar al feminismo alemán como amplio, con vínculos internacionales y con una trayectoria histórica de larga data.

En este sentido, la obra de Marianne se vuelve más interesante al ponerla en diálogo con su trayectoria intelectual y política. Por un lado, buscaba desarrollar desde su labor política, fundamentos teóricos para avanzar en la legislación y las luchas por la igualdad de género, por el otro, los anteojos violetas que tenía de su lucha política lo aplicaban a la hora de discutir teoría social con sus congéneres. En esta conjunción de “la política y la científica” es que Marianne logra un desarrollo teórico y una propuesta epistemológica que toma parte de los “padres fundadores” de la disciplina, y le permite ampliar el campo de visión de las problemáticas sociales, incorporando la “cuestión de la mujer” a sus inquietudes.

Pero este recorrido también nos ha servido para vislumbrar otras características de la obra de Marianne Schnitger Weber: su actualidad, al ser contemporánea y situada al mismo tiempo. Situada, porque se desarrolla a través del análisis histórico de sociedades y procesos, para discutir problemáticas que estaban ocurriendo en su época, pero también contemporánea, no solo porque, como todo buen clásico, siguen estando vigentes sus preguntas, sus análisis, sus problematizaciones; sino porque también dichas intervenciones son pioneras en relación a cómo ha sido contada la historia feminista, ya que, en el criterio tradicional de las “oleadas”, el feminismo de principios de siglo XX, se centraba en la discusión sobre el sufragismo, en particular, y los derechos políticos a nivel general; mientras que en el caso alemán, podemos ver que dichas propuestas toman en cuenta, además, la participación de las mujeres en el trabajo asalariado, sus desigualdades, la doble jornada laboral, el trabajo doméstico y su valor, el rol de la mujer en el matrimonio, etc.

Lo que se observa es que, a lo largo de la historia, el desarrollo de las discusiones feministas se da a modo circular, en ciertos periodos discutimos sobre diversas problemáticas, como son la división del trabajo, valoración del trabajo doméstico, independencia económica, etc., pero luego todo este avance teórico se pierde con el correr de las décadas, para emerger nuevamente en un periodo histórico posterior. Parece que la falta de archivo propio, la invisibilización por parte de los varones y distintas circunstancias hacen que estemos volviendo a analizar nuestras problemáticas desde cero constantemente y que volvamos, una y otra vez, al punto de partida.

Nos debemos como movimiento el pensar una forma de transmisión y de difusión de los escritos que producimos desde distintas latitudes para poder saltar el proceso de invisibilización y olvido, y poder seguir avanzando en las discusiones de las problemáticas visibilizadas.

Resumiendo, en este trabajo pudimos observar un doble proceso, por un lado, un olvido de las discusiones que se estaban dando en la Alemania de principios de siglo XX, que ocurre a través del englobamiento de todos los procesos feministas bajo el término “sufragistas” y por otro lado, un borramiento de la figura de Marianne Schnitger Weber, dentro del ámbito político así como de la construcción del canon sociológico. Donde se borra su presencia de la sociología alemana y se la deja como figura subsidiaria de su marido, quien lo cuidó cuando enfermó y que hizo trabajo de archivo y compilación de su obra.

Si la pregunta de este dossier era, ¿qué opina el feminismo sobre el poder? podemos repreguntarnos ¿qué opina el poder sobre el feminismo? y en este caso, la respuesta es que al poder le interesa que el feminismo, en la teoría sociológica, se borre de los manuales de sociología, al menos en el caso de Marianne Schnitger Weber y las discusiones de las feministas alemanas de principio de siglo XX.

FUENTES CONSULTADAS

ÁLVAREZ-URÍA, F. (1999). Emile Durkheim crítico de Marianne Weber. En *Política y Sociedad*. Vol. 32. pp. 189-193. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999330189A/24710>

- ARANGO, L. (2007). Presentación. En Marianne Weber. *La mujer y la cultura moderna. Tres ensayos*. pp. 4-24. Calí: Archivos del índice. Recuperado de <http://archivosdelindice.com/mujer.html>
- ARANGO, L. (2005). ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría de género. En *Revista Sociedad y Economía*. Núm. 8. pp. 1-24. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/996/99616178006.pdf>
- BACCA, A. (2020). Marianne Schnitger: pionera en el estudio del proceso de individualización de la mujer. En *Acta Sociológica*. Núm. 81. pp. 225-248. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2020.81>
- DICKINSON, E. (2005). Dominion of the Spirit over the Flesh: Religion, Gender and Sexual Morality in the German Women's Movement before World War I. En *Gender & History*. Vol. 17. Núm. 2. pp. 378-408. <https://doi.org/10.1111/j.0953-5233.2006.00386.x>
- ESQUIVEL, J. (2022). La movilización feminista en el centro del debate. Hacia un estado del arte sobre la cuarta ola en Argentina. En L. Bolla (Ed.). *Caleidoscopio del género: nuevas miradas desde las ciencias sociales*. pp. 97-116. Temperley: Tren en Movimiento.
- FEDERICI, S. (2013). *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice, Power and the ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- GAMBA, S. (2019). Feminismo: oleadas y corrientes. Principales tensiones y debates. En S. Gamba. *Se va a caer. Conceptos básicos de los feminismos*. pp. 31-45. La Plata: Pixel.
- GARRIDO-RODRÍGUEZ, C. (2021). Repensando las olas del Feminismo. Una aproximación teórica a la metáfora de las "olas". En *Investigaciones Feministas*. Vol. 12. Núm. 2. pp. 483-492. <https://doi.org/10.5209/infe.68654>
- LENGERMANN, P. y NIEBRUGGE, G. (2019). *Fundadoras de la sociología y la teoría social 1830-1930*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MATYSIK, T. (2018). *The New Ethic. En Reforming the Mora Subject: Ethics and Sexuality in Central Europe, 1890-1930*. Nueva York: Cornell University Press.

- NICHOLSON, L. (2010). Feminism in “Waves”: Useful Metaphor or Not?. En *New Politics*. Vol. XII. Núm. 4. Recuperado de https://newpol.org/issue_post/feminism-waves-useful-metaphor-or-not/
- PACIELLO, F. (2020). *Helene Lange e Gertrud Bäumer. Pioneer del femminismo tedesco. Antología di testi*. Roma: Lithos.
- RUBIN, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo. En *Nueva Antropología*. Vol. VIII. Núm. 30. pp. 95-145. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf>
- ROTH, G. (1997). Marianne y su círculo. En Weber, M. *Biografía de Max Weber*. pp. 11-55. México: FCE.
- SANTANA, S., MOREN, I. y VÁZQUEZ, K. (2020). Marianne Schnitger y el feminismo radical de los setenta: aportes a la sociología para pensar las relaciones sociales en lo público y lo privado. En *Acta Sociológica*. Núm. 81. pp. 197-223. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2020.81>
- VIEIRA DA MATA, G. (2017). *O Ideal e sua Forma: Casamento e Condição Feminina na Sociologia de Marianne Weber*. (Tesis doctoral). Recuperado de <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34051>
- WEBER, M. (1919a). Die historische Entwicklung des Eherechts. En Weber, Marianne. *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen: Mohr.
- WEBER, M. (1919b). Das Probleme der Ehescheidung. En M. Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen: Mohr.
- WEBER, M. (1919c). Zur Frage der Bewertung der Hausfrauenarbeit. En M. Weber (1919). *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen: Mohr.
- WEBER, M. (2011a). La mujer y la cultura objetiva. En M. Aguiluz. (Ed.). *Marianne Weber, ensayos selectos*. México: UNAM-CIICH.
- WEBER, M. (2011b). Profesión y matrimonio. En M. Aguiluz (Ed.). *Marianne Weber, ensayos selectos*. México: UNAM-CIICH.

Fecha de recepción: 13 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1001>

BORDERLANDS: ONTOLOGÍA POLÍTICA EN GLORIA ANZALDÚA*

Roxana Rodríguez Ortiz**

RESUMEN. En el análisis que propongo de *Borderlands / La frontera. The New Mestiza* realizo una lectura del pensamiento filosófico de Gloria Anzaldúa mediado por la pregunta que se hace Hannah Arendt en *La promesa de la política* sobre si todavía tiene sentido la política. Las categorías que recupero de la teoría política de Arendt para demostrar que la escritura de Anzaldúa también es ontológica son pensamiento, acción, libertad y necesidad. Con estas cuatro categorías dibujo un espacio simbólico y territorial para diferir la alegoría de la aporía en el pensamiento fronterizo de la escritora chicana. Análisis en el que despliego la ontología política de la mujer que se dice de frontera.

PALABRAS CLAVE. Filosofía política; ontología política; alegoría; aporía; desplazamiento; filosofía de frontera.

BORDERLANDS: POLITICAL ONTOLOGY IN GLORIA ANZALDÚA

* Agradezco los comentarios que realizaron quienes revisaron el primer borrador de este artículo puesto que fueron de gran utilidad para reorganizar la propuesta que originalmente presenté.

** Profesora e Investigadora en filosofía en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México donde fundó los grupos de investigación Estudios Fronterizos y Ecología del Afecto. Correo electrónico: roxana.rodriguez@uacm.edu.mx

ABSTRACT. In the analysis that I propose for *Borderlands / La frontera. The New Mestiza* I undertake a reading of Gloria Anzaldúa's philosophical thought mediated by Hannah Arendt's question in *The Promise of Politics* as to whether politics still makes sense. The categories that I recover from Arendt's political theory to demonstrate that Anzaldúa's writing is also ontological are thought, action, freedom, and necessity. With these four categories, I draw a symbolic and territorial space to defer the allegory of aporia in the Chicana writer border thinking. Analysis in which I deploy the political ontology of the woman who claims to be a frontier woman.

KEY WORDS. Political philosophy; ontology; allegory; aporia; displacement; border philosophy.

*Dad, I've been given
the death penalty.
But don't tell mum,*
Mohammad Mehdi Karami

Gloria Anzaldúa es un referente en los estudios chicanos, en la teoría feminista-*queer*, en los estudios culturales y en la teoría literaria desde finales del siglo XX. Podemos encontrar muchos y muy diversos análisis de su obra en diferentes antologías en todo el mundo. En este artículo propongo una lectura original de *Borderlands / La frontera. The New Mestiza* (2016) mediado por la pregunta que hace Hannah Arendt en *La promesa de la política*: “¿Tiene todavía la política algún sentido?” (2019, p. 216).

Para mí, que me he dedicado a estudiar las fronteras por más de dos décadas, la respuesta es siempre afirmativa puesto que, como menciona Arendt, “allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política” (2019, p. 151). Esta aseveración es la base de una teoría política más compleja que la teórica alemana desarrolla gracias a que desdobra múltiples categorías filosóficas.

Las categorías que recupero de la teoría política de Arendt para demostrar que la escritura de Anzaldúa es ontológica, son pensamiento, acción, libertad y necesidad. Con estas cuatro categorías dibujo un espacio simbólico y territorial para diferir la alegoría de la aporía en el pensamiento fronterizo

de la escritora chicana. Análisis en el que despliego la ontología política de la mujer que se dice de frontera.

He dividido el texto en cuatro apartados, en el primero aludo al pensamiento fronterizo de Gloria Anzaldúa; en el segundo aplico la teoría política de Hannah Arendt en dos casos del pensamiento-acción de Anzaldúa (activismo pedagógico y activismo chicano); en el tercero desarrollo la parte medular de este estudio que consiste en proponer una lectura de la ontología política en la obra de Anzaldúa; y en el cuarto realizo, a modo de ejemplo de la ontología política, el desplazamiento de la alegoría a la aporía en *Borderlands / La frontera. The New Mestiza*.

GLORIA ANZALDÚA: FILÓSOFA DE FRONTERA

Leí a Gloria Anzaldúa por vez primera entre 2002 y 2004 para realizar mi tesis de posgrado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad Autónoma de Barcelona, España, cuando la literatura chicana recién empezaba a estudiarse en los departamentos de teoría y crítica literaria en el otro lado del Atlántico. Esta investigación, presentada hace más de quince años, consistió en comparar la literatura del norte de México con la literatura chicana.¹

En ese primer ejercicio de escritura sobre la literatura chicana me enfoqué en identificar la construcción identitaria y el agenciamiento político de los sujetos (trans)fronterizos en la literatura existente. Para dicha investigación preferí recuperar la obra de Sandra Cisneros, dado el crisol y polifonía de sus personajes, en lugar de analizar los textos de Gloria Anzaldúa.

¹ La investigación doctoral a la que me refiero se titula “Alegoría de la frontera México-Estados Unidos: Análisis comparativo de dos escrituras colindantes” (2008). El análisis consistió en poner a dialogar a tres representantes de la literatura fronteriza del norte de México con tres representantes de la literatura chicana del sur de Estados Unidos mediante una perspectiva intercultural del fenómeno fronterizo. Nunca me imaginé los alcances de esta investigación puesto que de ella he podido publicar dos libros (uno de ellos lleva el mismo título de la tesis de doctorado, solo cambio “escritura” por “literatura” publicado en 2013a) y más de veinte artículos y capítulos de libro. La primera versión resumida de dicha investigación la publiqué en *Andamios* y lleva por título “Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos” (2008a). De ahí que para mí resulte inspirador volver a publicar un texto sobre el pensamiento político de Gloria Anzaldúa en esta revista.

En ese momento no estaba consciente de la importancia que décadas más tarde tendría su escritura autobiográfica en la filosofía feminista y en la ontología política, de ahí que el análisis que propongo en este artículo es la continuidad de esa primera aproximación:

Por su parte, Gloria Anzaldúa, comenta en su libro *Borderlands / La otra frontera*, que como la frontera México-Estados Unidos es una “herida abierta”, ésta ha permitido la conformación de un tercer país, con el establecimiento de la comunidad chicana o mexicoamericana en los estados fronterizos de Estados Unidos [...]. aunque en este tercer país no están considerados los estados del norte de México, por lo que la herida sigue abierta. (Rodríguez, 2008, p. 33)

Regresé a los textos de Anzaldúa hace un par de años. *Borderlands / La frontera. The New Mestiza* se convirtió en una lectura obligada para los cursos de ontología y filosofía feminista que impartí en la universidad. Una lectura que empecé a realizar con los lentes de la filosofía y nuevamente me sorprendió porque Anzaldúa propone una epistemología de la frontera que la cruzó; una filosofía de frontera basada en su propia existencia y en los modos de ser de la frontera:

La verdadera frontera a la que hago referencia en este libro es la situada entre Texas, en el suroeste de Estados Unidos, y México. Los territorios fronterizos psicológicos, sexuales y espirituales no son específicos del suroeste. De hecho, las tierras fronterizas están presentes de forma física siempre que dos o más culturas se rozan, cuando gentes de distintas razas ocupan el mismo territorio, cuando la clase baja, media, alta e infra se tocan, cuando el espacio entre dos personas se encoge con la intimidad compartida. (Anzaldúa, 2016, p. 35)

En este y otros textos, Anzaldúa aborda el epistemicidio de quienes fueron cruzados por la frontera y propone un pensamiento ecológico que deconstruye la performatividad discursiva del racismo, como en su momento lo expresé:

El tercer país al que se refiere Anzaldúa está cimentado en un complejo sistema de redes de convivencia que reproduce patrones de conducta adquiridos por los migrantes para enfrentar la dinámica colonizadora, las prácticas racistas y los enfrentamientos violentos perpetrados por los sectores radicales de la población estadounidense. En este sentido, la franja fronteriza se debe entender como un ente central conformado por varias comunidades y no como un ente periférico que se divide en norte y sur. (Rodríguez, 2008, p. 33)

A diferencia de lo que estudiamos en los fenómenos fronterizos contemporáneos, donde caravanas de personas migrantes cruzan las fronteras de diferentes países para solicitar refugio (ya sea en Estados Unidos o en la Unión Europea) porque están huyendo de la violencia, la precariedad o el cambio climático en sus países de origen (los ejemplos más emblemáticos de estos desplazamientos humanos en los últimos años son el caso de las personas sirias, venezolanas, haitianas y los ucranianas), en el siglo XIX la frontera estadounidense cruzó a miles de mexicanos y es desde ese punto diegético donde Anzaldúa escribe:

Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas, la mexicana (con una gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera tejana-mexicana, y sobre otras, toda la vida. No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones. Los rasgos más sobresalientes de este paisaje con el odio, la ira y la explotación. (Anzaldúa, 2016, p. 35)

¿Qué implicación política subyace al ser una mujer de frontera en el caso de Anzaldúa? Desde mi perspectiva, la libertad de su escritura. Hannah Arendt en *La promesa de la política* afirma que “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 2019, p. 163).

PENSAMIENTO-ACCIÓN: SENTIDO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA FRONTERA

Las fronteras entre estados-nación existen con la intención de (en)cerrarse a lo otro. Casi todos los países en el mundo han cerrado sus fronteras territoriales en algún momento, una práctica global que en este siglo ha sido cíclica: primero en 2001 (posterior al 9/11, Estados Unidos), después en 2015 (durante la mal llamada crisis de los refugiados sirios, Unión Europea) y finalmente en 2020 (con el confinamiento mundial).

Cerrarnos al otro es un llamado a la barbarie, a la decadencia de nuestras sociedades, de nuestra condición humana, cuando a lo que nos deberían convocar las fronteras en general (no solo territoriales) es a pensarlas en su apuesta ontológica, política, estética, epistemológica, ética cosmopolita que podemos inferir de los atenienses: los espartanos se mofaban de a los atenienses por no querer defender sus fronteras con la guerra; los atenienses por su parte, favorecían la contemplación, el pensamiento, el conocimiento porque tenían un sistema de gobierno que favorecía el intercambio comercial que incluía la relación con el extranjero.

La concepción griega de organizar la actividad política en las ciudades es distinta a la que sucede en este siglo: erigimos muros más altos con la intención de acumular más, abonando a la desigualdad mundial y a las crisis ecológicas. ¿Cuántos gobiernos en la actualidad estarían en la posición de los atenienses? Ninguno. Cada vez es más notorio y redituable el levantamiento de muros, vallas en las fronteras territoriales y entre países, como lo observamos durante la pandemia de Covid 19 donde prácticamente todos los gobernantes optaron por cerrar sus fronteras a las personas, no así a las mercancías.

Además, es más probable que los gobernantes prefieran las guerras (incluso las silenciadas) con la intención de defender la nación del otro, una falsedad a todas luces, como lo observamos actualmente en cualquier frontera del mundo, porque las guerras también favorecen la economía de los países: “Al destruir el mundo no se destruye más que una creación humana y la violencia necesaria para ello se corresponde exactamente con la violencia inherente a todos los procesos humanos de producción” (Arendt, 2019, p. 185).

Hannah Arendt realiza el análisis de la filosofía política con la intención de mostrar la paradoja entre la conformación del pensamiento filosófico y

el declive de las *polis* griegas partiendo de la siguiente afirmación: “De este modo, el problema que surgió es el de cómo el hombre, teniendo que vivir en una polis, puede vivir al margen de la política” (Arendt, 2019, p. 44).

Anzaldúa hace eco de esa filosofía política, la que no debe ser eurocéntrica, falocéntrica, logocéntrica, sino plural. Una filosofía política donde coinciden y conviven los diferentes modos de ser (pluralismo ontológico). Aquella que se piensa al tiempo que se van dando los acontecimientos de quienes, como ella, cuestionan la cultura predominante:

Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas — la blanca, la mexicana, la indígena—. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. Y si me niegan la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —*una cultura mestiza*— con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 2016, p. 63-64)

La libertad de expresión no es una obviedad. La pregunta por el sentido de la política sigue más vigente que nunca pues lo que está en juego es la necesidad vital de ser libre y solo podemos defender esa libertad si hacemos coincidir el pensamiento con la acción, la filosofía con la política, especialmente en estos tiempos donde alzar la voz es condena de muerte.²

Existen muchas maneras de perseguir la libertad, aunque no siempre se consiga. Anzaldúa es un claro ejemplo de ello con distintos alcances. Los menos conocidos de su trayectoria intelectual y a los que me voy a referir a continuación son su activismo pedagógico y su activismo chicano.

El pensamiento y la acción, la filosofía y la política en la academia, según Arendt, están estrechamente relacionados: “la existencia simultánea de la

² Para las mujeres iraníes ir en contra de la policía de la moral es la hoguera. Mahsa Amini murió el 14 de septiembre de 2022 por los golpes perpetrados contra ella por la seguridad moral iraní sólo por no portar adecuadamente el velo. La población salió a manifestarse a las calles el 16 de septiembre, sabiendo de antemano que era una afrenta mortal. Tres deportistas han sido sentenciados a muerte por su activismo político Mohammad Mehdi Karami, campeón nacional de karate; Amir Nasr-Azadani, futbolista; Majid Reza Rahvanrd, luchador, es el único ejecutado hasta el momento.

polis es para la existencia de la academia —la platónica o la posterior universidad— una necesidad vital” (Arendt, 2019, p. 167). Situación que a veces se nos olvida en la práctica docente en cualquier nivel de educación, pues “lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la *polis* y la política desde la academia, sino el alejamiento de la polis, la *apolítica*, la indiferencia respecto a la política” (Arendt, 2019, p. 167).

Es por ello que me interesa proponer esta lectura de la obra de Anzaldúa con base en la filosofía política del aula; es decir, el activismo pedagógico no consiste en solamente dar a conocer la escritura de Anzaldúa y leerla en clase, sino leerla en clave activista para dar cuenta de la filosofía de frontera.

Gloria Anzaldúa fue maestra de primaria, “trabajaba sobre todo con niñas y niños en el sur de Texas —niños migrantes, niños con problemas emocionales, niños con deficiencias mentales” (Anzaldúa, 2016, p. 272) en una época donde la comunidad chicana estaba expuesta al insulto por parte de la sociedad angla, como la nombra Anzaldúa. Insulto que paradójicamente la hace visible, la nombra: un movimiento que al diferirse con los años permite el agenciamiento político de los y las mexicanoamericanos que observamos actualmente (Rodríguez, 2008, p. 75).

Es por ello que Anzaldúa no podía permitirse ser *apolítica*, tenía un compromiso intelectual con el devenir de su comunidad; una necesidad vital con la libertad propia y ajena. Un pensamiento plural que sumó a su escritura y a su activismo como integrante del Movimiento Chicano (MECHA):

En realidad, comencé con MECHA, una organización de jóvenes mexicano-americanos. Además, estuve implicada en diversas actividades de trabajadores agrícolas en el sur de Texas y, posteriormente, en Indiana. Cuando fui siendo más conocida como escritora, empecé a desarrollar muchas ideas feministas, que eran una continuación del Movimiento Chicano. Pero yo lo denominé *Movimiento Macha*. Una *marimacha* es una mujer muy asertiva. Así es como se solía llamar a las bolleras, *marimachas*, *mitad y mitad*. Eras distintas, eras queer, anormal, eras una *marimacha*. Yo veía a todas estas escritoras, activistas, artistas y profesoras chicanas muy fuertes y, por lo tanto, muy *marimachas*. (Anzaldúa, 2016, pp. 273-274)

Arendt es quien, desde mi perspectiva, mejor comprendió y expuso la formulación directamente proporcional que se establece entre acción y pensamiento, política y filosofía. La pregunta por el sentido de la filosofía política en el pensamiento-acción fronterizo de Anzaldúa me permite identificar las heridas abiertas que dejan las fronteras en cualquier lugar del mundo y me permite trazar la arquitectura de la ontología política de la nueva mestiza que está siendo con el devenir presente, pasado, futuro de quienes proponen miradas distintas a la hegemonía globalizante. Un ejercicio especulativo indispensable cuando estudiamos las fronteras territoriales en relación con el pensamiento fronterizo que emana de comunidades que fueron atravesadas por la frontera (y no a la inversa).³

Dar cuenta de la paradoja de vivir en la frontera y mantenerse al margen de la política es algo que para Gloria Anzaldúa resulta incomprensible. En función de esto coincido con Arendt cuando afirma que “las categorías filosóficas del pasado” ya no bastan para comprender el presente pues “vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común conserva algún sentido. –Por lo tanto, necesitamos– Una nueva filosofía política de la cual pudiese surgir una nueva ciencia de la política” (Arendt, 2019, p. 75). Para mí, dicha ciencia de la política es la ontología política.

³ Conozco dos casos de delimitación fronteriza posterior a la conformación del estado moderno o del estado-nación como actualmente lo conocemos, resultado de la anexión y/o ocupación de territorio por parte de otro estado-nación. El primero y quizá más emblemático para el continente americano es la frontera territorial que se establece entre Estados Unidos y México con la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo en 1848, momento en el que se acordó que México vendería más de un millón y medio de kilómetros cuadrados a Estados Unidos, que incluían los estados de Arizona, California, Nuevo México, Utah, Nevada y parte de Colorado: tierra rica en petróleo, minerales y propicia para la agricultura y la ganadería, a cambio de terminar con la guerra. Estados Unidos, por su parte, se comprometió a respetar las propiedades de los mexicanos establecidos en esos estados y a reconocerlos como ciudadanos estadounidenses. No obstante, los asentamientos demográficos existentes entre ambos países se empezaron a regular a finales del siglo XIX (Rodríguez, 2008, p. 25). El otro caso que es más complejo de explicar se da con la autoproclamación del estado israelí a partir de 1948, posterior a la segunda guerra mundial, con la intención de poblar esas tierras con judíos exiliados de Europa. A la fecha el gobierno israelí sigue ocupando los pocos territorios palestinos que quedan. La población palestina es otro ejemplo de la necesidad vital de libertad para poder existir como cultura (Rodríguez, 2016).

LA NUEVA MESTIZA: ONTOLOGÍA POLÍTICA

La mayor parte de los análisis que hasta ahora se han realizado sobre los textos de la escritora chicana se vinculan con la construcción identitaria de los sujetos fronterizos o transfronterizos. Los sujetos que cruzan la frontera en busca de mejores oportunidades de vida: el eufemismo del sueño americano. Los sujetos (trans)fronterizos que fueron cruzados por la frontera Estados Unidos-México con la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo, como afirma Anzaldúa cuando se refiere a su propia familia:

Los Anzaldúa vivían justo en esa frontera. Así que los miembros de nuestra familia que terminaron al norte de la línea fronteriza, en Estados Unidos, fueron los Anzaldúa con acento, mientras que quienes vivían aún en México perdieron su acento al cabo de un tiempo. A medida que pasaron las generaciones perdimos el contacto. Hoy en día los Anzaldúa de Estados Unidos ya no conocen a los de México. La frontera dividió a mi familia, por así decirlo. (Anzaldúa, 2016, p. 280)

Estos análisis de la construcción identitaria del sujeto (trans)fronterizo sin duda fueron necesarios en los años noventa del siglo pasado, incluso a inicios de este siglo, porque permitieron una serie de reivindicaciones culturales de la población con ascendencia mexicana que conformó la comunidad chicana o mexicoamericana primero en el sur de y posteriormente en prácticamente todo Estados Unidos (véase Rodríguez, 2008).

Reivindicación que incluía a las mujeres, a los indígenas, a lo mestizo, a las mujeres de color, de piel oscura, a las lesbianas: a lo que en ese momento era lo otro, lo no nombrado, lo (in)visibilizado por un sistema hegemónico eurocéntrico, blanco, heteronormado. De ahí que los estudios culturales, los estudios pos/de/coloniales y los departamentos de estudios chicanos estadounidenses hayan sido determinantes en la visibilidad académica de *la nueva mestiza*.

Ahí en la juntura de culturas, las lenguas se entre-polinizan y adquieren una nueva vitalidad; mueren y nacen. Hasta este momento, esta lengua niña, esta lengua bastarda, el español chicano, no ha recibido

la aprobación de ninguna sociedad. Pero los y las chicanos ya no pensamos que tenemos que mendigar entrada, que siempre tenemos que hacer el primer movimiento —para traducir a los anglos, mexicanos, latinos—, con una disculpa saliendo de nuestra boca a cada paso. Hoy pedimos un encuentro a mitad de camino. Este libro es nuestra invitación para ustedes —de las nuevas mestizas—. (Anzaldúa, 2016, p. 36)

Varias generaciones de chicanas y/o mexicoamericanas han habitado Estados Unidos en diferentes situaciones de precariedad, violencia, desigualdad, injusticia y la realidad de las personas fronterizas en este siglo es diametralmente opuesta por circunstancias que hemos experimentado en por lo menos en las últimas décadas. Los racismos, la xenofobia, las vejaciones en las fronteras no han cesado desde entonces, sino todo lo contrario.

Cada vez es más evidente el odio-miedo a lo otro, que se exacerbó durante y después de la pandemia del Covid 19. Una pandemia que fue la oportunidad de los gobiernos de ultraderecha para subirse nuevamente a la palestra política y evidenciar la ausencia de un estado de derecho en muchos países del mundo, incluyendo México, que sigue orillando a las personas a migrar, ya no en busca del sueño americano, sino por la necesidad vital de libertad: libertad de pensamiento, libertad de existir, libertad de ser.

¿Cuál sería entonces la pregunta ontológica del ser que pregunta por su vida y por ello decide cruzar fronteras? ¿Por dónde empezar a pensar al ser? ¿A qué tipo de ser me estoy refiriendo cuando pienso en el ser-frontera? ¿Qué importancia tiene pensar en el ser-siendo? ¿Referirse al ser implica únicamente aludir a la ipseidad?

La nueva mestiza es la representación de la libertad de ser y es la posibilidad de pensarlo a partir de la ontología política. Esto es, pensar al ser no en los términos de la tradición filosófica, de la metafísica, de lo ya dado;⁴

⁴ La tradición filosófica utiliza indistintamente metafísica y ontología, a veces la ontología depende de la metafísica: “Si el término «metafísica» parece algo prematuro, podemos por lo menos arriesgarnos al de *ontología* para caracterizar esta solidaridad en la que el *Poema [Poema de la naturaleza* de Parménides por su contenido también se conoce como *Poema del ser*] nos insta a pensar, aunque sea más anacrónico (el término ontología no apareció hasta el siglo XVII)” (Grondin, 2006, p. 49). Es decir, cuando estudiamos la ontología mediante la genealogía, la filología y la etimología en la literatura griega observamos que la referencia primera al estudio del ser le corresponde a Parménides. De Aristóteles es de quien deviene

sino a partir de lo que está siendo. Para mí, la ontología política de Anzaldúa deconstruye la arquitectura apolítica del ser dándole vida a la nueva mestiza.

La ontología política es el desplazamiento que observamos en el ser de quien escribe, de quien vive, de quien es-siendo mujer de frontera, de color, de piel oscura, mestiza, lesbiana. Un desplazamiento que delata la no existencia del Mundo como tal y, por consiguiente, evidencia la presencia de mundos singulares que surgen de la mediación conflictiva entre el pensamiento y la acción, la necesidad y la libertad, la filosofía y la política; entre seres humanos-no-humanos; entre fronteras: “En lugar de arrebatar la energía vital de la gente de color mediante un atraco clandestino y darle un uso comercial, los blancos podrían permitirse compartir, intercambiar y aprender de nosotros de forma respetuosa” (Anzaldúa, 2016, p. 123).

Releer la tradición filosófica con los lentes del siglo XXI quizá nos pueda permitir deconstruir el propio principio del quehacer filosófico del proyecto de la modernidad con la intención de evitar el pensamiento del ser con la mirada del antropocentrismo. En este sentido, la ontología es “política desde que nombra los procesos precarios de institución de un mundo singular” (Biset, 2013, p. 132), como lo observamos en la escritura de Anzaldúa:

La respuesta al problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y mujeres, se halla en sanar el quiebre que se origina en los cimientos mismos de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos. Un desplazamiento enorme del pensamiento dualista en la conciencia individual o colectiva es el principio de una larga lucha, pero se trata de una lucha que podría, según nuestras mejores esperanzas, conducirnos al fin de la violación, la violencia, la guerra. (Anzaldúa, 2016, p. 137)

el término de metafísica; mientras que Christian Wolf sistematiza el término “ontología” y Heidegger lo replantea al referirse al sentido por el ser (*El ser y el tiempo*, 2007). Para hablar de ontología política es importante considerar que la metafísica y la ontología son disciplinas de abordaje del ser distintas: la metafísica es “la esperanza de un discurso universal y fundamental sobre el ser” que a su vez “funda la disciplina” (Grondin, 2006, p. 22). Este discurso, desde mi perspectiva, se basa en un principio externo al ser (dios, sustancia, alma, idea). En este sentido, considero que la ontología difiere de la metafísica cuando la pregunta por el ser no quiere explicar el principio (ni el fin del ser) como parte de una «ciencia» primera ni como fundamento de la razón (Descartes versus Spinoza), sino dar cuenta del modo simbólico de existir, de los diferentes modos de existir o de las diferentes singularidades.

La ontología política en Anzaldúa es lo que nos permite abstraer una propuesta epistemológica nueva, aquella que se refiere explícitamente a la filosofía de frontera. Un campo de estudio reciente que no es exclusivo de la investigación sobre el espacio y las fronteras geopolíticas ni de la importancia del otro o la diferencia, sino el campo estudio de la ontología social: la metáfora del *acontecimiento* político y filosófico de las fronteras geopolíticas.

BORDERLANDS. DE LA ALEGORÍA A LA APORÍA

Como lo mencioné al principio de este artículo, la intención de escribir este texto es darle continuidad a una investigación que dejé en suspenso sobre el pensamiento filosófico-fronterizo de Gloria Anzaldúa. En la investigación doctoral que realicé hace ya varios años propuse el análisis de la “alegoría del paraíso perdido” para referirme a la escritura chicana:

¿Por qué alegoría del paraíso perdido? Porque el paraíso perdido, entendido como el territorio o la tierra que vendió México a los Estados Unidos con la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo (1848) o aquél que abandonaron los migrantes mexicanos para buscar mejores condiciones de vida en el “otro lado”, sólo existe alegóricamente y forma parte del imaginario cultural de los chicanos. (Rodríguez, 2008, p. 119)

En el análisis de la alegoría que elaboro en este texto sobre *Borderlands / La frontera*, para ejemplificar la ontología política de *la nueva mestiza* y diferir la aporía en el pensamiento filosófico de Anzaldúa, recupero la interpretación que Arendt propone de la caverna de Platón:

La alegoría, a través de la cual Platón pretende aportar una especie de biografía resumida del filósofo se desarrolla en tres etapas, designando a cada una de ellas un punto de inflexión, y formando las tres juntas ese giro radical del ser humano en su totalidad que para Platón constituye la formación misma del filósofo. (Arendt, 2019, p. 66).

Esas tres etapas se refieren a 1) lo que ve el hombre que está en la caverna (la vista es el sentido más importante para la filosofía platónica, de ahí deviene el *eidos*, la idea); 2) la pregunta de dónde proviene el fuego y la acción inmediata de voltear hacia fuera de la caverna (“una escalera que le conduce al cielo claro, un paisaje sin cosas u hombres”); 3) el retorno a la caverna, aunque ya no la sienta como su casa: “donde empieza la tragedia” pues el exterior es un lugar que no le pertenece (Arendt, 2019, p. 67).

El giro ontológico que propone Arendt para la alegoría de la caverna consiste en que ésta no fue escrita con el propósito de “describir el aspecto de la filosofía desde el punto de vista de la política”, sino “para describir el aspecto de la política, del terreno de los asuntos humanos, desde el punto de vista de la filosofía” (Arendt, 2019, p. 68). Desde mi perspectiva también Anzaldúa hace ese giro de cara a lo ontológico-chicano entendido no sólo como una escritura o una comunidad, sino específicamente como un ser político:

Y al descender a las profundidades, me doy cuenta de que abajo es arriba, y subo desde y hacia lo profundo. Y una vez más me doy cuenta que esa tensión interna de los opuestos puede impulsar y sacar (si no desgarrar) a la escritora mestiza del metate donde es molida con maíz y agua, lanzarla fuera como nahual, agente de transformación, capaz de alterar y moldear la energía primordial y, por lo tanto, capaz de transformarse, a sí misma y a otras personas en guajolote, coyote, árbol, o ser humano. (Anzaldúa, 2016, p. 131)

Lo que no sucede en la caverna de Platón sucede en la filosofía política que puedo abstraer de *Borderlands*. Para mí, Anzaldúa describe el aspecto de la política no antropocéntrica que se da en lo que denomino filosofía de frontera: la apertura a un pensamiento-acción que le da sentido a la política en las zonas de convivencia fronteriza donde se encuentran los diferentes lenguajes, culturas, tradiciones, personas, afectos y cuerpos como los escenarios estéticos, ontológicos, éticos que nos ofrece Anzaldúa mediante la capacidad de sentir más que razonar esos otros mundos singulares, esas otras epistemologías que no están dadas, aquellas que cuestionan cuando nos dicen “que el cuerpo es un animal ignorante; que la inteligencia reside solo en la cabeza” (Anzaldúa, 2016, p. 84).

Rehusarse, rebelarse, resistirse a lo dado, a lo que ha funcionado en el sistema tecnocapitalista encontró en las fronteras del norte de México su principal laboratorio; así como favorecer lo que está siendo permitió la capacidad de encontrarle sentido al ser político:

La facultad es la capacidad para distinguir en los fenómenos superficiales el significado de realidades más profundas. Es un «sentir instantáneo, una percepción rápida a la que se llega sin razonamiento consciente. Se trata de una conciencia aguda mediada por la parte de la psique que no habla, que se comunica mediante símbolos e imágenes que representan los rostros de los sentimientos, es decir, tras los cuales residen o se ocultan los sentimientos. Quien posee esta sensibilidad se encuentra dolorosamente vivo y abierto al mundo. (Anzaldúa, 2016, p. 85)

Esta facultad de sentir, imaginar abrirse al mundo es donde encuentro el desplazamiento de la alegoría a la aporía: un desplazamiento que se da entre las fronteras del pensamiento y la acción; entre la realidad y la representación; entre la política y la ontología. Este desplazamiento entendido como la “venida sin paso” es lo que Derrida llama aporía: “pasar, atravesar, transitar, el «pasar» o el suceder de un acontecimiento que ya no tendrá la forma o el aspecto del paso” (Derrida, 1998, p. 25).

La aporía aparece entonces como detenerse en el tiempo de la frontera, en la atemporalidad del ser, en la pertinencia de establecer los límites de verdad en la política, en los mundos singulares, en la pluralidad, en la apertura epistemológica del pensamiento fronterizo y en la poesía de Anzaldúa, que es donde encuentro con más precisión la ontología política:

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;

Vivir en la *Borderlands* significa
que el molino con afilados dientes quiere destrozarte
tu piel morena cobriza, aplastar la semilla, tu corazón
molerte, amasarte, aplanarte
con aroma a pan blanco pero muerta:

Para vivir en las *Borderlands*
debes vivir *sin fronteras*
ser cruce de caminos. (Anzaldúa, 2016, 262)

Para mí, pensar, atravesar, vivir las fronteras, es la posibilidad del encuentro dialógico con lo otro.⁵ La posibilidad de la traducción, del desplazamiento de la identidad al ser, del proponer nuevas realidades como lo hace Anzaldúa, donde la intención estética se diluye en la afirmación política de la mujer de frontera.

Al enunciar la realidad, su realidad, es donde tiene sentido la filosofía política. En la intención de hacerse ver, de hacerse escuchar y con ella a toda una comunidad, a la comunidad chicana mestiza, a sus mujeres, a sus ancestas, es donde ubico la ontología política de la nueva mestiza y el desplazamiento de la alegoría a la aporía. Finalmente, ese habitar sin fronteras (la aporía) de la “venida sin paso” es la creación de otros mundos singulares.

⁵ El principal aporte que he realizado a los estudios fronterizos consiste en el modelo epistemológico de la frontera (Rodríguez, 2014) que desarrollé después de analizar comparativamente la literatura chicana y la literatura del norte de México (Rodríguez, 2013b); proponer el devenir (y representación) del sujeto fronterizo (Rodríguez, 2013a) en ser de frontera (ontología política); cruzar distintas fronteras geopolíticas en diferentes continentes (Rodríguez, 2016); y participar activamente en incidencia política en México de 2013 a 2018 (Rodríguez, 2020). La hipótesis del modelo epistemológico consiste en estudiar la(s) frontera(s) geopolíticas como la (im)posibilidad dialógica del encuentro con lo otro. El modelo epistemológico de la frontera consiste en un Pantone conceptual, metodológico y de categorías analíticas; un ejercicio teórico que me ha permitido corroborar la pertinencia de pensar las fronteras como espacios donde se establecen relaciones ontológicas que dan cauce a nuevas *epistemes* locales, donde lo ético y lo estético difícilmente es considerado por quienes redactan las políticas fronterizas y migratorias, no así por quienes resisten la inercia de la globalización. Se puede consultar la síntesis del modelo epistemológico de la frontera en el siguiente link: <https://roxanarodriguezortiz.com/estudiosfronterizos/>

COROLARIO: LA FILOSOFÍA DE FRONTERA

La filosofía de frontera es esta mirada polifónica de las fronteras geopolíticas; del diferir culturas, tradiciones, sexualidades, corporalidades (otro tipo de fronteras); de transitar indistintamente entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política. En la filosofía de frontera se dan cita un crisol de categorías analíticas que hacen posibles lecturas distintas de la escritura de Anzaldúa.

Si bien es cierto que Anzaldúa debe seguir siendo un referente de la teoría feminista, de la disidencia sexual, de la rebeldía capitalista, de la configuración de un mundo singular-chicano; también es cierto que Anzaldúa representa más que eso. Su voz, su escritura, su lucha, como lo he demostrado en las diferentes perspectivas que abordo en este texto me permiten volver a la pregunta inicial: ¿tiene sentido pensar la política?, ¿tiene sentido escribir textos sobre el pensamiento político de las mujeres?, ¿tiene sentido dar cuenta de la praxis política en la academia también como una forma de creación de mundos singulares? Mi respuesta es contundente: sí. No se alcanzará nunca la justicia en las fronteras si no hacemos, hablamos, escribimos, enseñamos y luchamos por la libertad de hacer política.

FUENTES CONSULTADAS

- ANZALDÚA, G. (2016). *Borderlands / La frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- ARENDT, H. (2019). *La promesa de la política*. España: Paidós.
- BISSET, E. (2013). Ontología Política. Esbozo de una pregunta. En *Nombres*. Núm. 27. pp. 121-136. Córdoba, Argentina.
- DERRIDA, J. (1998). *Aporías. Morir—esperarse (en) «los límites de la verdad»*. España: Paidós.
- GRONDIN, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. España: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2007). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: FCE.
- RODRÍGUEZ, R. (2020). *Migración cero. Reterritorializar la condición de refugiado en México*. México: Bajo Tierra.
- RODRÍGUEZ, R. (2016). *Cartografía de las fronteras*. Diario de campo. México.

- RODRÍGUEZ, R. (2014). *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas*. México: Ediciones Eón / UTEP.
- RODRÍGUEZ, R. (2013a). *Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos: Inmediaciones entre la comunidad mexicanoamericana y la comunidad fronteriza*. México: Ediciones Eón / UTEP.
- RODRÍGUEZ, R. (2013b). *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos: Análisis comparativo de dos literaturas colindantes*. México: Ediciones Eón / UTEP.
- RODRÍGUEZ, R. (2008a). Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos. En *Andamios*. Vol. 5. Núm. 9. pp. 113-137. México: UACM.
- RODRÍGUEZ, R. (2008b). *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos. Análisis comparativo de dos escrituras colindantes*. Tesis para obtener el grado de doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad Autónoma de Barcelona.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 12 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1002>

LA CRÍTICA FEMINISTA DE FRASER Y BENHABIB A LA TEORÍA CRÍTICA

Marla Vera*

RESUMEN. Nancy Fraser y Seyla Benhabib son autoras feministas que han incorporado la Teoría Crítica en su pensamiento; sobre la base de una crítica normativa a la teoría discursiva y la generalización en la teoría del reconocimiento, las autoras trabajan sobre los alcances y las limitaciones de la Teoría Crítica en tanto que teoría que busca reconciliar lo científico, lo pragmático y lo social para dar solución a los problemas de injusticia, visibilizar los movimientos por la lucha social y la emancipación. Este texto trabaja sobre la crítica de las autoras a la masculinización de la Teoría Crítica, de manera particular, a la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, para identificar el alcance de éstas como teoría social que permita visibilizar y clarificar la identidad colectiva de las feministas, así como la emancipación de la lucha feminista.

PALABRAS CLAVE. Feminismo; teoría crítica; generalización; individualización.

FRASER AND BENHABIB'S FEMINIST CRITICISM OF CRITICAL THEORY

* Estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Correo electrónico: salgado.estefania@gmail.com

ABSTRACT. Nancy Fraser and Seyla Benhabib are feminist authors who have incorporated Critical Theory into their work. Based on a normative critique of discursive theory and generalization in recognition theory, both authors analyze the reach and limitations of Critical Theory as one that seeks to reconcile the scientific, the pragmatic and the social research to offer prospective solutions to social injustice and to unveil the struggle for emancipation in social movements. This text focuses on the authors criticism of Critical Theory's masculinization, that of Jürgen Habermas's theory of communicative action and Axel Honneth's theory of recognition, to identify the scope of these as a social theory that could allow visibility and clarification of collective identities of feminism, as well as the emancipation of the feminist struggle.

KEY WORDS. Feminism, Critical Theory, generalization, individualization.

INTRODUCCIÓN

La Teoría Crítica¹ (TC) se distingue como rama metodológica de la filosofía práctica, y tiene una asociación inherente con la Escuela de Frankfurt y las tres generaciones que la conforman. En *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), Horkheimer, propuso hacer una crítica a la teoría y fomentó un saber clarificador que fuera más allá de la realidad efectivamente dada (Honneth, 1989). La Teoría Crítica es un ejercicio hermenéutico de la realidad que pretende confrontar a la teoría tradicional y su “compendio de facticidades” (Leyva, 1999, p. 70) desde luego, toma el camino materialista, pero inmanente porque, como asegura Honneth, “la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo” (Honneth, 1989, p. 34).

¹ Distingo la Teoría Crítica con mayúsculas a aquella relacionada directamente con el proyecto filosófico-práctico de la Escuela de Frankfurt, de cualquier otro tipo de teoría crítica o crítica social que se utilice en el ámbito de las ciencias sociales o la filosofía.

El carácter práctico de la TC se observa en sus principales temas de análisis: la crítica al capitalismo tardío, a la ideología y la respuesta institucional y normativa a los conflictos sociales. A diferencia de la teoría tradicional, que en sentido propio se dedica sólo a contemplar desde una perspectiva normativa los valores que rigen al pensamiento político, la Teoría Crítica supone una transformación social, por lo que se apoya en un fundamento histórico y propositivo.

La Teoría Crítica trabaja sobre los siguientes temas en común: 1) La decadencia de la razón (entendida como razón instrumental); 2) La crítica general del capitalismo y la reificación del individuo que le es propia; 3) La búsqueda de la emancipación y la libertad. Las dos últimas en concordancia con lo que la teoría feminista busca replantear en torno a la mujer y su identidad colectiva en el capitalismo tardío y su rol en los medios de producción.

Textos fundacionales de la Teoría Crítica como *La dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas o *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth, disertan sobre las distintas formas de organización social a partir de un predominante capitalismo que ha relegado a la participación social y política a meras operaciones de mercado, por lo que el surgimiento de nuevos planteamientos normativos desde la base social del mundo de la vida se convierten en una necesidad para contrarrestar la colonización del mercado sobre el mundo de la vida.

El pensamiento crítico ha suscitado nuevos planteamientos teórico-prácticos cuyo propósito resolutorio es prospectivo y se sustenta, sobre todo, en la voluntad de la participación social y la intersubjetividad libre de coacciones.

Por otro lado, el feminismo encuentra dichas resoluciones normativas poco factibles para los movimientos de luchas sociales, en particular, el feminista. Tanto Benhabib como Fraser reprochan la masculinización preexistente en la base normativa y que en realidad ésta no es modificada en las teorías previamente mencionadas; su caracterización masculina es reprochable en cuanto a las aproximaciones críticas hacia el sistema y las posibilidades que éste permite en las luchas por la liberación de la mujer.

El pragmatismo con un enfoque ético y social de la TC ha llamado la atención de feministas por sus aproximaciones propositivas, inclusivas y normativas. Sin embargo, esto no exenta de crítica a la Escuela de Frankfurt

por su generalización, universalismo y, en algunos casos, insuficiente crítica al capitalismo y antropocentrismo.²

Este texto se propone analizar temas generales de la crítica feminista a la Escuela de Frankfurt. Parte de un análisis de la relación teórica entre el feminismo y la TC y sus aspectos en común más relevantes. En el segundo apartado se revisan las obras de Nancy Fraser *¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?* y *Reconocimiento o Redistribución*, textos donde critica las obras principales de Jürgen Habermas y Axel Honneth, respectivamente. En éstos Fraser apunta la deficiencia que provoca la separación entre esfera privada y esfera pública en la teoría discursiva de Habermas para argumentar sólidamente a favor de la comunicación y la libertad de los individuos, mientras que se ignora de forma tácita el papel de la mujer en la sociedad contemporánea debido a la inevitable categorización de la esfera privada. Se sigue del argumento principal de Fraser contra Honneth sobre el abandono en la consideración de un análisis materialista para la realización de *La lucha por el reconocimiento*, en la cual el desentendimiento de la lucha de clases en un análisis basado en sociedades contemporáneas capitalistas permea en la clarificación de los movimientos por la justicia social.

En el último apartado, el texto analiza el planteamiento de Seyla Benhabib, en particular las obras de *El otro generalizado y el otro concreto* y *Crítica Norma y Utopía* donde plantea una nueva aproximación hacia el otro desde la perspectiva socioafectiva, misma que contemplan tanto Charles Taylor como Axel Honneth para hablar sobre el reconocimiento. Asimismo, se analiza la crítica al planteamiento discursivo de Habermas y el fracaso de éste en abandonar los vicios de la teoría tradicional en la medida en que mantiene los estándares normativos de la misma.

EL FEMINISMO FRENTE A LA TEORÍA CRÍTICA

La relación teórica entre el feminismo y la Teoría Crítica se desprende inicialmente de un revisionismo marxista y la interpretación de los fenómenos culturales y sociales sustentado por la investigación de hechos empíricos. Por un lado, el feminismo busca desapegarse del marxismo ortodoxo, en

² Como es el caso de Fraser frente a Habermas y Honneth. Y de Iris Young frente a Habermas.

la que se contemplan los modelos de actividad humana significativos a las principales actividades de las mujeres del siglo XX como son: la crianza de los niños y el trabajo doméstico, mismas que están ausentes de las relaciones de producción de la teoría marxista. Por otro lado, la Teoría Crítica, en específico, aquella de Habermas y Honneth, se aleja del materialismo histórico y la lucha de clases;³ el primero se enfoca en una teoría normativa fundamentada en la pragmática universal, el segundo en un hegelianismo pre-marxista y en el psicoanálisis social de Mead.

A pesar de la influencia marxista en ambas teorías, lo que se pretende realizar en el cambio paradigmático del planteamiento del marxismo ortodoxo a una crítica feminista, es desmitificarlo como una teoría sólida para la autodefinition de los movimientos feministas. Es decir, que más allá de la lucha de clases y de la emancipación, una teoría crítica feminista debe clarificar el papel de la mujer en la concepción de la razón, en los medios de producción del capitalismo tardío y, en general, en los ámbitos de las esferas privada y pública.

A pesar de que Nancy Fraser y Seyla Benhabib se identifican con el pensamiento comunitarista liberal de autores como MacIntyre, Taylor, Walzer y Sandel (Benhabib, 1990, p. 23) su crítica se ha visto muy orientada por la tradición frankfurtiana, el materialismo de la primera generación, el alcance comunicativo de Habermas y el reconocimiento de Honneth han conformado sus principales temáticas. Se han llevado a cabo importantes cuestionamientos e influencias de ambas partes, lo que ha permitido la integración entre la teoría feminista y la TC (Martin, 2002).

Una importante postura feminista desde la TC dice que la razón es masculina (Young en Benhabib y Cornell, 1990) porque no se ha logrado eliminar la dicotomía de la razón contra la emoción, la segunda atribuida a las mujeres (Martin, 2002). Los teóricos críticos han procurado generalizar la crítica universalizándola, es decir, más allá del sexo, raza o nacionalidad. La crítica feminista se dirige hacia el aspecto masculino de la razón y su inevitable dominación sistémica (Fraser, 1990) que, sin duda, se refleja en la perpetuidad del papel de la mujer como sujeta a las emociones y a las tareas del hogar.⁴

³ Esto en su obra magna *Lucha por reconocimiento*.

⁴ En este aspecto vale la pena poner en paréntesis la teoría honnethsiana sobre el reconocimiento y su lucha por el reconocimiento individual, cuya autorrealización permite la

A decir de Iris Young, la teoría aún adolece de una crítica de la razón imparcial, debido a una postura aferrada a la razón deontológica, lo cual genera déficit en las posturas normativas cuya generalización impide pensar en la diferencia y la particularidad (Benhabib y Cornell, 1990, p. 18). El principal interés de la crítica feminista es resaltar que dicha universalidad conceptual oculta intereses particulares que opacan las oportunidades emancipatorias. Un ejemplo claro es la igualdad de oportunidades que, sin embargo, no deja de reproducir comportamientos de dominación patriarcal que sostienen la desventaja de las mujeres, ya que no considera temas como las actividades domésticas y el trabajo de cuidados (Benhabib y Cornell, 1990).

La conciliación teórica entre la teoría feminista y la TC se puede categorizar de la siguiente manera:

1. Crítica de la razón generizada.
2. Crítica de la instrumentalidad y cosificación de la mujer en el papel social de la sociedad.
3. Dicotomía sexo-genérica entre lo público y lo privado.
4. El normativismo y la esfera ético-social.

Desde el feminismo la crítica a la razón visibiliza el problema de la masculinización en una terminología jerárquica reproducida mediante la ciencia y la filosofía, como lo hizo Bacon con la siguiente metáfora: “la naturaleza debe subordinarse a la investigación y a su acompañante la tecnología, como la mujer al marido” (Nagl-Docekal, 2016). Fraser (1990) argumenta que Habermas, por ejemplo, en su teorización de la reproducción material de las actividades y prácticas de la esfera del trabajo, se olvida de la esfera doméstica.

NANCY FRASER FRENTE A LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y EL RECONOCIMIENTO

En *¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?* Fraser analiza la *Teoría de la acción comunicativa* habermasiana para evidenciar “en lo que al género se refiere,

emancipación y, por lo tanto, la libertad. Su enfoque normativo toma en cuenta la contextualización de cada individuo y, por ende, de cada lucha social, donde tendría cabida las luchas feministas.

¿qué cosas son críticas y cuáles no lo son en la teoría social de Habermas?” (Fraser, 1990). El argumento principal de Fraser se relaciona con la deficiencia en la tematización de un interés feminista. A saber: la generalización de los conceptos que corresponde a la acción comunicativa, y sobre todo a la normatividad, no consideran que la reproducción, sea material o simbólica, es siempre masculina, incluso en la teorización.

De acuerdo con Habermas, la reproducción material y la simbólica en la lectura de Fraser se complementan idealmente para la supervivencia de una sociedad. La primera se enfoca en el trabajo que produce trabajo social y la segunda comprende la socialización, como la transmisión y permanencia de las tradiciones (Fraser, 1990, p. 52). Fraser argumenta que la primera está inclinada a contemplar el trabajo que produce económicamente y no al de la crianza de los hijos ni al trabajo doméstico, éste, en términos habermasianos, quedaría en la reproducción simbólica, antes que material.

Fraser considera que esta interpretación habermasiana contempla las actividades no pagadas como parte de la socialización y no como producción material. También asegura que en la crianza de los niños están en juego no sólo la construcción de la identidad sino la supervivencia biológica:

ocurre lo mismo con las actividades institucionalizadas en el trabajo pagado capitalista moderno. Concedido que la producción de alimentos y objetos contribuye a la supervivencia biológica de los miembros de la sociedad. Pero también, reproduce las identidades sociales. (Fraser, 1990, p. 53)

La cita de Fraser presenta la inevitable contradicción en la que cae Habermas; es decir, en el capitalismo, tanto la mercancía como las relaciones sociales y culturales están simbólicamente mediadas por el consumo. De igual modo, este tipo de razonamiento afecta indirectamente la identidad de las personas. La interpretación de Fraser permite considerar que la separación entre lo productivo y lo improductivo contribuye a la permanencia sistémica, o bien institucional, de exclusión legítima del trabajo no remunerado de las mujeres que se dedican a la crianza de los hijos.

La separación institucional que busca esta separación entre lo productivo (material) y lo social-cultural implica un evidente retroceso que

sometería a la mujer a una forma “legítima” de subordinación. Así, se pueden observar dos aspectos: 1) que la crítica a la reproducción material de Habermas adolece de un enfoque concreto sobre lo que corresponde al trabajo en las sociedades contemporáneas y; 2) que, si se habla de un aspecto dual, entonces se debe tomar en cuenta que la reproducción simbólica que surge de los afectivos de lo familiar contribuye a la reproducción material.

El segundo argumento sujeto a crítica de la teoría de la acción comunicativa es la distinción entre los “contextos de acción socialmente integrada” e “integrada en el sistema”. Los define de la siguiente manera:

Los contextos de acción socialmente integrada son aquellos en los que los agentes diferentes coordinan sus acciones mutuas por referencia a alguna forma de consenso intersubjetivo implícito o explícito acerca de las normas, valores y fines, consenso que se predica con habla e interpretación lingüísticas. Los contextos de acción integrados en el sistema, por otra parte, son aquellos en los que las acciones de agentes diferentes son coordinadas mutuamente mediante el entrelazamiento funcional de consecuencias no intencionales, mientras que la acción de cada individuo es determinada por cálculos interesados, maximizadores de la utilidad mantenidos característicamente en el lenguaje del dinero o del poder. (Fraser, 1990, p. 55)

De acuerdo con la interpretación de Fraser en la cita presentada, es en el mundo de la vida, es decir, el plano cotidiano de la vida social, donde se producen los procesos intersubjetivos que permiten tener acuerdos y consenso que llevan eventualmente a una vida social tranquila y segura. Según Fraser, para Habermas esto es distinto de la acción integrada por el sistema, donde predomina la acción con fines utilitarios que se transmite sistemáticamente.

No obstante, Habermas explica que el mundo de la vida se encuentra colonizado por el razonamiento instrumental que domina y perpetúa sobre la acción social. En este sentido, las relaciones de poder están en gran parte infundadas sobre un sistema con fines utilitarios económicos que sobrepasan la individualidad de los sujetos sociales convirtiéndolos en mercancía. Esta dominación inevitablemente relega a quienes no se encuentren en esta dinámica de producción.

Entonces, la pretensión habermasiana es mostrar que tanto la esfera social como la sistémica está influenciada por la racionalidad instrumental que tiene una densa carga simbólica y que se expresa de muchas formas, en lenguaje o acciones de supervivencia. La base normativa que se extrae del mundo de la vida es transformable si se apoya en los procesos comunicativos de comprensión. Aunque esto no suprime, como dice Fraser, la dimensión cultural-moral que el sistema económico capitalista infunde de manera cotidiana en los individuos.

Fraser argumenta que “la familia nuclear restringida moderna no está desprovista de cálculos estratégicos individuales e interesados en ambos medios. Estos contextos de acción, por tanto, tienen una dimensión económica, estratégica, aunque oficialmente no cuenten como contextos económicos” (Fraser, 1990 p. 58). Lo que nos explica es que incluso el núcleo familiar, que refiere a la esfera privada, no queda exento del alcance del poder capitalista. Así, Fraser encuentra un punto débil entre la distinción que hace Habermas sobre la esfera privada y la esfera pública, en tanto que se deshecha que el núcleo familiar o la esfera privada es también parte de la reproducción material, económicamente hablando.

Al realizar la distinción entre esfera pública y esfera privada, Habermas, diría Fraser, se olvida de la importante producción económica que se lleva a nivel privado y está también permeada por el dinero y el poder. Con esta argumentación Fraser atiende a una problemática desprovista por la teoría habermasiana, esto es, la individualización de la mujer en un sistema que se olvida constantemente de ella. Resulta contra fáctico hablar de la separación de la esfera privada y de la pública cuando el dominio del sistema sobre el mundo de la vida, no sólo se atribuye a la parte económica, sino también a la normativa social, en otras palabras, cuando se reproduce la cultura del poder patriarcal sobre el núcleo familiar y éste se apoya en el sistema institucional. Como ejemplo, los casos pragmáticos de violencia intrafamiliar.

La forma contrastante que Habermas utiliza entre la familia moderna y la economía capitalista imposibilita que se reconozca este tipo de núcleo (familiar), como un lugar de coerción y violencia (Fraser, 1990, p. 61). Argumenta Fraser, que en esta situación no existe un consenso logrado comunicativamente, sino, por “un consenso sospechoso por prerreflexivo o por haber sido logrado a través de un diálogo viciado por la injusticia, la coerción o la desigualdad” (Fraser, 1990, p. 62).

A pesar de que Fraser reconoce que la distinción que hace Habermas –entre sistema y mundo de la vida y, después, esfera pública y esfera privada– es “moralmente significativa y empíricamente útil” (Fraser, 1990, p. 62) le atribuye una deficiencia principalmente terminológica a la investigación, en específico, la conceptualización del poder, cuyo significado debería extenderse más allá del plano institucional hacia las relaciones de poder entre individuos y entre sistema e individuos. Con esta crítica, Fraser apunta que se está dejando de lado el poder doméstico-patriarcal y el poder burocrático-patriarcal (Fraser, 1990).

El argumento concluyente de Fraser dice que la distinción sistema y mundo de vida tiene implicaciones “androcéntricas e ideológicas” (Fraser, 1990, p. 65). Puesto que, la parte normativa habermasiana no excluye las posibilidades de reproducción sistemática patriarcal, ni siquiera en el nivel normativo del plano cotidiano.

Ahora bien, es importante conceptualizar la esfera pública habermasiana, dado que es uno de sus términos más relevantes para los temas de justicia y ética social, y la relación que ésta tiene sobre la esfera privada. Adelanto que Fraser asegura que no hay distinción entre los conceptos mencionados, más bien todo está vinculado a través del sistema económico de manera que influyen mutuamente en las respectivas acciones.

El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar el lenguaje natural; y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana. (Habermas, 2010, p. 440)

Como explica la cita, el espacio de opinión pública es un espacio en el que convergen distintas opiniones. El autor considera que la relevancia de los actos con vista al entendimiento está siempre en la práctica cotidiana, en la opinión pública, donde se expresan en un esquema comunicativo libre y sin

coerciones. No se debe dejar de lado la importancia de la complementariedad del mundo de la vida con la acción comunicativa, puesto que a través de los componentes del mundo de la vida: sociedad, cultura y personalidad se desplazan los horizontes de los sujetos que llevan a cabo la intersubjetividad y la acción comunicativa.

Se debe tener presente el rescate que hace Habermas del concepto fenomenológico del mundo de la vida, éste se tendrá siempre como un horizonte apromblemático de validez que permitirá que se desarrolle la acción comunicativa. Para Habermas es importante tomar en cuenta las perspectivas de integración social e integración sistémica como simultáneas, pero también en constante dominio la una de la otra. De modo que, no es una diferencia absoluta, entre lo que sucede en el plano social y lo que impone la esfera institucional o sistema, como lo ha presentado Fraser. Es decir, Habermas sustenta que es el aspecto dialógico intersubjetivo entre los individuos en su contexto lo que otorga validez, pero, de acuerdo con la perspectiva de Fraser, no toma en cuenta que aquello que ya está validado por la misma sociedad es una reproducción normativa que conlleva en sí una problemática de género, a saber, la esquematización del trabajo de la mujer fuera de los medios de producción y sobretodo de una reestructuración normativa dentro de nuevos planteamientos dialógicos.

Fraser habla de los roles generizados y como en las sociedades capitalistas clásicas el hombre es quien representa de forma mayoritaria el rol del trabajador, continúa parafraseando a Carole Pateman:

no es que las mujeres estén ausentes del puesto de trabajo asalariado; es más bien que están presentes de forma diferente -por ejemplo, como trabajadoras de servicios feminizados y en ocasiones sexualizados (secretarias, trabajadoras domésticas, dependientes) como miembros de las profesiones de ayuda que utilizan habilidades relativas al cuidado materno (enfermeras, asistentes sociales (...)) como trabajadoras mal pagadas, de trabajo doméstico o jornada doble. (Fraser, 1990, p. 68)

En concordancia con la cita de Fraser, los roles generizados inevitablemente influyen en la consideración normativa de las sociedades clásicas, demos-

trando que las injusticias sociales y los desplazamientos que provoca el sistema económico capitalista inciden en la opinión pública y se hace de manera consensuada. Por lo que, la falta de Habermas recae principalmente en la generalización del individuo como un todo que participa de manera igualitaria en el diálogo de la opinión pública y dicha omisión de particularidades actúa en detrimento de la justicia social para las mujeres en sociedades contemporáneas, al no otorgarles el mismo papel en la sociedad.

En este contexto de justicia social, Fraser también cuestiona el alcance de la teoría del reconocimiento honnethiana (Fraser, 2006). En tanto que paradigma, el reconocimiento se interpreta de dos formas:

En una versión, son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores. En otra versión, las diferencias de grupo no existen antes de su transvaloración jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea de la misma. (Fraser, 2006, p. 24)

A mi parecer la primera versión corresponde propiamente al alcance ético-moral y la segunda al modo sistémico-institucional del sistema político contemporáneo. El surgimiento del paradigma del reconocimiento, como lo llama Fraser, va de la mano con los patrones culturales que, hasta la actualidad, representan desafíos para las sociedades tradicionales. En este sentido, ya no son únicamente las diferencias generizadas las que permean en la integración sistémica y son afectadas por ésta, también se han visibilizado otras diferencias que llevan a distintos grupos minoritarios a sufrir injusticias sociales.

Fraser, filósofa feminista liberal, sostiene, en un diálogo con Axel Honneth, que la redistribución (su enfoque predilecto y ampliamente analizado) y el reconocimiento pueden integrar un enfoque bidimensional que armoniza ambas posturas para dar solución a la justicia social (Fraser, 2006, p. 34). No obstante, una de sus objeciones iniciales hacia la teoría honnethiana, es justo la exclusión de la perspectiva distributiva como núcleo de las injusticias sociales.

En sintonía con su enfoque sobre la teoría de la acción comunicativa, Fraser, considera que las omisiones, por un lado, deconstructivas de la parte

androcéntrica del normativismo y por otro, de la crítica a la distribución social e institucional por parte de los autores de la Escuela de Frankfurt pueden convertir sus planteamientos en ideológicos, más que críticos y propositivos.

Ahora bien, sobre la teoría del reconocimiento, mantiene la postura de que no es posible generalizar las funciones que le corresponden al orden institucional-económico a través de un planteamiento generalizado sobre el reconocimiento de los distintos grupos minoritarios que participan en las luchas sociales para incidir en la justicia social. En primer lugar, Fraser separa ambos aspectos de la siguiente manera:

El paradigma de la redistribución se centra en injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad (...). El paradigma del reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. (Fraser, 2006, p. 22)

En segundo lugar y, siguiendo la argumentación de la cita, la bidimensionalidad permite analizar por separado, pero con el mismo fin las faltas a la injusticia social. Entonces, Fraser divide como factores culturales todo aquello que atañe a la “devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política” (Fraser, 2006, p. 31). Por lo tanto, todo aquello que tenga que ver con lo productivo: los trabajadores, las clases sociales, las comunidades marginadas, tendría que analizarse a través de la redistribución económica.

La aportación de Fraser es muy clara en esta última crítica, no se trata de sólo reconocer que existen diversos grupos que sufren distintos tipos de injusticia social, sino de eliminar las diferencias económicas y culturales. Incluso Honneth reconoce y atiende las observaciones de la crítica feminista fraseriana hacia su teoría del reconocimiento (Fraser-Honneth, 2006).

Fraser en su crítica a la teoría de la Escuela de Frankfurt termina por argumentar a favor de la redistribución como forma emancipatoria de los movimientos feministas. Desde la crítica a Habermas, concluye que la práctica comunicativa no es suficiente para que el mundo de la vida tenga posibilidades emancipatorias. Esto quiere decir que la generalización del contexto del mundo de la vida seguirá siendo dominado por un lenguaje

antropocéntrico e, incluso si se llevan a cabo acuerdos, estos estarían sesgados por el sistema masculinizado. Así, la generalización en Habermas como la universalización de la pragmática formal impedirían la emancipación para las luchas feministas. Por otro lado, sobre el reconocimiento, concluye que la dualidad entre redistribución y reconocimiento sería la forma pragmática viable para incidir en los procesos morales de justicia social, no sólo a través de reconocer que existen diferencias y aceptarlas, sino, a partir de la eliminación de las diferencias de clases y culturales.

SEYLA BENHABIB Y LA OTREDAD GENERALIZADA

La otredad ha sido el tema más trabajado por Benhabib a lo largo de su carrera intelectual, y a pesar de que la filósofa se identifica con el comunitarismo liberal, la influencia de la TC ha sido determinante en su pensamiento feminista. Su análisis, más que adaptativo se concentra en una extensa crítica sobre el alcance de dicha metodología para las futuras soluciones de las injusticias sociales que se presentan en el mundo contemporáneo.

Una de las principales objeciones a la TC de Habermas es el abandono del hegelianismo y el marxismo en la contemplación del progreso histórico de los ideales normativos. La autora asegura que “una teoría normativa que no puede mostrar cómo el *debe* y el *es* deben ser mediados, es inútil desde el principio. La tarea de la teoría social crítica no es desarrollar los imperativos kantianos, sino mostrar el potencial de racionalidad y emancipación implícito en el presente” (Benhabib, 1986, p. 225). En el caso específico habermasiano, se relaciona con la pragmática universal que maneja el autor como marco normativo y que retorna a una razón universal.

Benhabib concibe dos aspectos de la teoría crítica social: 1) Diagnóstico-explicativo: “el propósito de este aspecto es analizar las contradicciones y disfuncionalidades del presente, y explicar las protestas o patologías –dependiendo del caso– que se presenten en la población” (Benhabib, 1986, p. 226); 2) Anticipado-utópico: “la teoría crítica aborda las necesidades y demandas expresadas por los actores sociales en el presente e interpreta su potencial para acercarse a una mejor sociedad” (Benhabib, 1986, p. 226). La filósofa reconoce el trabajo crítico que ha llevado a los autores de la primera y segunda generación de Frankfurt a cumplir alguno de estos aspectos; de Habermas,

reconoce principalmente el desarrollo fructífero que se dio de la unión de la filosofía y distintas ciencias sociales para cumplir con el primer aspecto.

Habermas ha analizado cómo se desarrollan las sociedades modernas del capitalismo tardío y ha diferenciado, como ya se ha explicitado en el presente texto, entre la esfera pública y la privada para darle lugar a cada uno sobre los asuntos normativos, esto es, que pertenecen ya sea al entramado social-cultural o al institucional-económico.

Al igual que Fraser, Benhabib (1986) resalta las ambigüedades y limitaciones en las que cae la teoría habermasiana en la distinción de las esferas (pública-privada) de su modelo discursivo. Denuncia que el pensamiento occidental tradicional ha relegado a las mujeres a las actividades de un dominio “privado” y a las actividades domésticas, reproductivas, crianza, etc. Al dejarlas fuera de la agenda pública (Benhabib, 1986, p. 108), inciden en la inaccesibilidad para las luchas de las mujeres de hacer públicas sus problemáticas.

La autora, cuestiona principalmente que las problemáticas generizadas sean tratadas como asuntos privados y relegados de los intereses generales del discurso público. En este sentido, las relaciones “privadas” no tienen el apoyo o interferencia del estado político y son considerados como “derechos privados” (Benhabib, 1986, p. 108), al respecto la autora comenta: “tal como lo invoca la tradición moderna del pensamiento político, se han incluido al menos tres dimensiones distintas, 1. La esfera de la conciencia moral y religiosa (...) 2. La separación de la iglesia y Estado. (...) 3. la esfera íntima, esto es el dominio del hogar, de la satisfacción de las necesidades cotidianas de la vida, de la sexualidad y la reproducción, del cuidado de los jóvenes, enfermos y los ancianos” (Benhabib, 1986, p. 108-109).

De modo tal, que la no interferencia del Estado implicaba que los asuntos tratados de manera privada también quedaban relegados del reino de la justicia. Benhabib considera que esto no ha cambiado en los análisis contemporáneos, pues dichas concepciones se han traducido en la política y moral normativa contemporánea y, la ética discursiva de Habermas no queda exenta de ser “*gender blind*” (ciega al género). Benhabib argumenta que la teoría crítica contemporánea ha ignorado el tema de la diferencia en cuanto a las vivencias entre hombres y mujeres en todos los aspectos de la vida y no únicamente en la esfera privada; asimismo se ignora que dentro de estas esferas “íntimas” también existen relaciones de poder, donde co-

múnmente son las mujeres las que se encuentran sometidas ante un poder patriarcal e idealizar la “intimidad” no ha hecho más que obstaculizar la apreciación por el trabajo de la mujer en la sociedad. Sin embargo, esto ha suscitado el interés de las mujeres de hacer públicos los asuntos que se encontraban únicamente en la esfera de la intimidad para buscar un soporte de justicia social (Benhabib, 1986, p. 109).

Benhabib aclara que el motivo de traer a disertación la crítica hacia la teoría normativa habermasiana, no tiene otro propósito que enunciar dónde se encuentran parados los movimientos feministas y la teoría feminista frente al discurso tradicional y al contemporáneo que “legitima la opresión y la explotación de las mujeres en el reinado de la privacidad” (Benhabib, 1986, p. 110).

Se pone en cuestión la ética discursiva de Habermas, en tanto que propicia una rigidez en los límites que establece entre la justicia y la vida buena, esto resultado de la falta de claridad en la consideración de que *debe* formar parte del discurso público. Entonces, resulta contradictorio para la autora que se idealice una normatividad basada en una pragmática universal que sólo puede concretarse si una sociedad cuenta con la autonomía individual, ya que esto permitiría que se cumplieran con las condiciones equitativas y necesarias para que se pueda llevar a cabo un discurso libre de coacciones. El problema se encuentra en la base moral y política de este tipo de teorías que siguen reproduciendo modelos que no contemplan las limitaciones sistémicas de todos los individuos.

Ahora bien, desde una postura del reconocimiento, la autora trabaja sobre la importancia de particularizar al otro, darle lugar en la sociedad, dignificarlos y sobre todo cumplir con sus derechos. Lo que le interesa a Benhabib, como a las feministas aquí mencionadas, es inscribir sobre la esfera de la justicia el papel de la mujer contemporánea frente a un cúmulo de teorías masculinizadas.

Benhabib, observa que incluso las posturas teleológicas sobre la buena vida son definidas ontológicamente por el hombre, así mismo, en los sistemas morales y la normatividad regula la razón masculina. En este sentido, la importancia de definir la identidad de la otredad recae en la inclusión de las mujeres en las prácticas sociales y morales.

Desde la postura feminista, una de las principales críticas de Benhabib hacia la teoría moderna, la teoría liberal y la teoría crítica, es la genera-

lización del otro. Por un lado, la masculinización, donde el otro es aquel hombre distinto y la mujer es opuesto, aunque no es lo suficiente algo para constituir el otro. Pero, argumenta Benhabib:

No son únicamente los prejuicios misóginos de los inicios de la teoría política y moral moderna los que llevan a la exclusión de las mujeres. Es la constitución misma de una esfera del discurso que proscribe a las mujeres de la historia dejándolas en el ámbito de la naturaleza, de la luz de lo público al interior del hogar, del efecto civilizador de la cultura a la repetitiva carga de la nutrición y la reproducción. (Benhabib , 1990, p. 134)

A la par con Fraser, Benhabib sugiere que la misma estructura sistemática es la que mantiene a la mujer en el margen, y esto es en gran parte debido a la distinción, que también acusaba Fraser, entre la esfera pública y la privada. Tiene que ver con la escisión entre la razón y lo afectivo, donde lo último se le atribuye a la mujer. Mientras el hombre “avanza” progresivamente hacia la cultura, la razón y la institución, la mujer permanece encerrada en la esfera del cuidado, de lo privado y de lo afectivo.

Es decir, si seguimos tomando en cuenta al materialismo marxista, por ejemplo, donde lo que dignifica al hombre es el trabajo, la dominación de la naturaleza y la producción. La mujer quedaría fuera no sólo de dignificarse sino de la misma significación ontológica. En este sentido, Benhabib sugiere que la construcción del *self* depende de cómo se concibe al otro. Analiza dos tipos de teorización del otro, para probar que la distinción entre la esfera privada y la pública imposibilitan la construcción del *self* que lleva a la dignidad moral. Separa la conceptualización entre el otro generalizado y el otro concreto, los define de la siguiente manera:

El punto de vista del otro generalizado nos demanda a considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y de la identidad concreta del otro. Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos

y afectos concretos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. (Benhabib, 1990, p. 136)

De la cita rescato, que la generalización del otro sobrepasa la particularidad de la individualidad que define a las sociedades contemporáneas heterogéneas. La perspectiva ética-moral no puede asumir que todas las individualidades se enfrentan a los mismos conflictos, es decir, lo que se busca desde la postura de un reconocimiento feminista, no es la igualdad sino equidad. La autora continúa con la siguiente definición:

El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto hacemos abstracción de lo que constituye lo común (...) Nuestra relación con el otro es regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de las otras formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas. (Benhabib, 1990, p. 136)

En concordancia con la definición de Benhabib, el reconocimiento, no es simplemente saber que existe alguien más con quien se comparte el mundo. Más allá del plano ontológico, la teoría practico-moral de la autora explica que no es suficiente la distinción entre individuos, puesto que, para cumplir con el rasgo del reconocimiento intersubjetivo,⁵ se necesita de la dualidad de lo afectivo con lo racional. De modo que, se logran nuevas categorías morales que corresponden con el amor, cuidado, simpatía y solidaridad (Benhabib, 1990, p. 136).

Así, las mujeres que no eran consideradas como “el otro”, y que permanecían en un plano atemporal desde la tradición moderna. Desde la

⁵ En términos de la Teoría del Reconocimiento honnethiana.

nueva crítica feminista y de acuerdo con la perspectiva del otro concreto, tendrían lugar en su individualidad y su identidad, dignificando su papel en la sociedad.

En esta breve representación de la crítica feminista de Benhabib se toman en cuenta varias cuestiones: 1) La crítica a la forma hegemónica patriarcal de la teoría moderna y su influencia en las teorías contemporáneas, cuestión que casi pasa desapercibida, incluso hoy en los autores más reconocidos de la teoría crítica; 2) La crítica al discurso y la comunicación que están arraigadas a la hegemonía patriarcal, 3) La dualidad de lo afectivo con lo racional pre-teórica del reconocimiento y, 4) La rectificación de una individualidad más allá del género que busca lo específico, contextual.

Benhabib ya escribía sobre la otredad moral, recíproca y afectiva, de la necesidad de la individualidad frente a lo generalizado, y de la lucha de la mujer en el papel de la otredad concreta frente a la masculinidad dominante previo a las publicaciones sobre el reconocimiento tanto de Charles Taylor (1992) como de Axel Honneth (1992). Cuestión que coloca a la autora como principal referencia para los conceptos de la otredad, el reconocimiento y como crítica de la TC.

CONCLUSIÓN

La relación entre la teoría feminista y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se ha dado de manera recíproca. La crítica hacia las teorías de los principales exponentes de las últimas generaciones ha permitido dar cuenta de la ausencia del papel femenino en una estructura sistémica dominada por los hombres e incluso una normativa viciada por su contexto histórico donde predomina el antropocentrismo.

El objetivo de estudiar a Fraser y a Benhabib como parte del feminismo de la Teoría Crítica ha sido contemplar lo siguiente:

1. Que sus críticas van más allá de lo generalizado, puesto que, en primer lugar, existe un trabajo epistemológico donde conceptualizan los conflictos sociales y otorgan análisis propositivos sin dejar de lado su principio feminista. En segundo lugar, sus estudios interdisciplinarios se mantienen dentro del marco de la ética social.

2. Ambas han tematizado sobre temas de la filosofía social, incluso antes de que textos de teóricos importantes hayan publicado sobre lo mismo, poco tiempo después, como es el caso de Benhabib con Taylor, Honneth, Kymlicka y de Fraser con Habermas y Honneth.
3. Como consecuencia de sus análisis y críticas, han señalado las severas deficiencias de la Teoría Crítica donde predomina el papel masculino.
4. El objetivo del feminismo de la Teoría Crítica ha sido cuestionar los alcances de las teorías que no rompen con el paradigma tradicional que reproduce las prácticas sistemáticas y ocultan el papel de la mujer tanto en el mundo de la vida como a nivel sistema.
5. La principal crítica de las pensadoras a la Teoría Crítica es no tomar en cuenta el sesgo patriarcal en el aspecto normativo, por lo que caen en una contradicción que inmediatamente obstaculiza la intención emancipatoria y de clarificación de los movimientos feministas actuales.

FUENTES CONSULTADAS

- BAUM, B. (2004). Feminist Politics of Recognition. En *Chicago Journals Signs*. Vol. 29. Núm. 4. pp. 1073-1102. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/382630>.
- BENHABIB, S. (1990) El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg- Gilligan y la Teoría Feminista. En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). (1990). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- BENHABIB, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- BENHABIB, S. y CORNELL, D. (Eds.). (1990). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- FRASER, N. (1990). ¿Qué tiene de Crítica la Teoría Crítica? En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.

- FRASER, N. y HONNETH, H. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- HABERMAS, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa: Tomo 1 y II*, España: Trotta.
- HABERMAS, J. (2010). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- HONNETH, A. (1997). *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori Barcelona.
- LEYVA, G., (1999). Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica. En *Sociológica*. Vol. 14. Núm. 40. pp. 65-87. Consultado: 28 de abril de 2023. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026649011>
- NAGL-DOCEKAL, H. (1999). The Feminist Critique of Reason Revisited. En *Hypatia*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 49-76. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/3810623>
- YOUNG, I. (1990). Imparcialidad y lo Cívico Público. En Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- MARTIN, J. (2002). Feminist Theory and Critical Theory: Unexplored Synergies. En *Research Paper Series*. Núm. 1758. Recuperado de: <https://sk.sagepub.com/books/studying-management-critically/n4.xml>.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1003>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1004>

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE NUSSBAUM. ALGUNOS RASGOS Y DEBATES

Rogelio Mondragón Reyes*

RESUMEN. En el presente trabajo se describe en términos generales el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, profundizando en algunas críticas vertidas en su contra. El argumento central es que dicho enfoque sigue gozando de gran influencia y credibilidad, entre otras razones, porque las críticas más vigorosas en su contra no han permanecido incontestadas y porque enseña una importante lección sobre cómo entender el oficio filosófico.

PALABRAS CLAVE. Martha Nussbaum; enfoque de las capacidades; feminismo; filosofía política; teorías de la justicia.

NUSSBAUM'S CAPABILITIES APPROACH. SOME FEATURES AND DEBATES

ABSTRACT. In the present paper Martha Nussbaum's capability approach is described, and some criticisms against it are analysed with some level of depth. The main argument is that Martha Nussbaum's capability approach remains influential and authoritative, among other reasons, because the most vigorous criticisms against it have not been uncontested, and because it draws important lessons as to how to understand philosophical work.

* Profesor-Investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: rogelio.mondragon.reyes@uacm.edu.mx

KEY WORDS. Martha Nussbaum; capability approach; feminism; political philosophy; theories of justice.

INTRODUCCIÓN

En el Libro I de su *Política* (2000a), Aristóteles ofrece un conjunto de observaciones con un marcado sesgo de género, que lo distancian claramente de lo que podríamos considerar hoy una posición feminista. Al comenzar su descripción y definición de ciudad o *pólis* –“política” es, precisamente, lo relacionado con la vida de la ciudad– Aristóteles debe comenzar precisando qué clase de comunidad es ésta. Considera que distintas comunidades de diferente tamaño coexisten simultáneamente en diversas dimensiones: la ciudad es la comunidad de mayor extensión, seguida por la aldea o colonia y, por último, la casa.

Tanto en la ciudad como en la casa existe, por un lado, un elemento apto para gobernar, y por otro, un elemento apto para ser gobernado. En una ciudad con un régimen republicano –un régimen mixto que involucra elementos aristocráticos, oligárquicos y democráticos– es característico de los ciudadanos que se alternen los papeles: los gobernados de hoy serán los gobernantes de mañana y viceversa. En la casa, cuando se considera su dimensión económica, el elemento gobernante es el amo y el gobernado el esclavo. En este caso no hay alternación posible: los amos y los esclavos serán siempre los mismos. En la dimensión familiar, el elemento gobernante de la casa es el varón adulto de mayor edad y el elemento gobernado las mujeres –consideradas exclusivamente como esposas o hijas– y los hijos varones.

En capítulos subsiguientes de su *Política*, Aristóteles tendrá oportunidad de reiterar su punto de vista sexista. En su crítica a *República*, de su maestro Platón, Aristóteles caricaturiza el argumento de Platón a favor de la igualdad política entre hombres y mujeres, representándolo como un razonamiento a favor de la propiedad común de las mujeres por parte todos los hombres (2000a, p. 58). En su análisis comparativo de las constituciones de distintas ciudades estado griegas, Aristóteles atribuye la debacle de Lacedemonia a la excesiva libertad de las mujeres y a su enorme influencia en los asuntos públicos (2000a, p. 82).

Dadas estas consideraciones iniciales, resulta del todo legítimo el escepticismo respecto de la vigencia del pensamiento ético y político de Aristóteles. ¿Puede el pensamiento ético-político de Aristóteles, no injustamente señalado por su sesgo de género y su justificación de la esclavitud, estar en la base de concepciones ético-políticas ya no digamos feministas, sino mínimamente modernas? ¿Los prejuicios de los autores clásicos, derivados de su condición de clase, género, etc., condenan íntegramente su obra al fracaso o al olvido? ¿O existen en dichos textos razonamientos que, pese a los prejuicios reconocidos, pueden considerarse de utilidad en la búsqueda de la justicia política tal como la comprendemos hoy?

El enfoque de las capacidades (EC) de Martha Nussbaum representa una respuesta directa a estas preguntas. Argumenta que diversas concepciones éticas de Aristóteles pueden estar en la base de una concepción radical y moderna de justicia política, caracterizada, entre otras cosas, por un acentuado carácter feminista. Por lo tanto, los prejuicios de los autores clásicos no condenan íntegramente su obra al fracaso o al olvido. Existen en los textos aristotélicos razonamientos que pueden ser de utilidad en nuestra búsqueda presente de más justicia política. Brindar un conjunto de consideraciones preliminares sobre el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum –con miras a desarrollar más extensamente nuestro argumento en otra ocasión– es el propósito fundamental del presente trabajo. Para ello, en primer lugar, describimos de manera general dicho enfoque. Ello supone, antes que nada, identificar el lugar del EC en la obra de Nussbaum, el contexto teórico de dicho enfoque y sus tesis y rasgos más fundamentales. En segundo lugar, se llevará a cabo un recuento panorámico de algunas de las críticas más radicales, directas y vigorosas al EC, que involucran en mayor o menor medida a la versión del EC propuesta por Nussbaum.

A continuación, se consideran con cierta profundidad solamente las observaciones de uno de los muchos críticos: Henry S. Richardson (2000). Concluimos elaborando sobre por qué se considera al EC de Nussbaum como plenamente vigente. Entre las razones que sustentan dicha tesis se encuentran las dos siguientes: 1) las críticas al EC de Nussbaum no han permanecido incontestadas por ella o por sus seguidores; y 2) el entendimiento eminentemente práctico de la filosofía política que tiene Nussbaum arroja lecciones de utilidad, por ejemplo, sobre cómo podemos emplear los textos de la tradición en nuestra búsqueda actual de más justicia política.

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE NUSSBAUM

Algunos datos sobre la vida y obra de Martha Nussbaum

Martha Craven Nussbaum nació el 6 de mayo de 1947 en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos. Obtuvo su primer grado en Estudios Clásicos en la Universidad de Nueva York y su doctorado en filosofía en la Universidad de Harvard. Los siguientes podrían considerarse campos de conocimiento en los que se inscribe su obra: ética, filosofía política, filosofía del derecho y estudios clásicos. Las siguientes son posiciones ideológico-filosóficas a las que podría adscribirse su pensamiento: enfoque de las capacidades, feminismo y liberalismo político. Su vida académica se ha desarrollado principalmente en las universidades de Chicago, Brown y Harvard. Actualmente es profesora de Derecho y Ética en la Universidad de Chicago. Entre sus múltiples reconocimientos destaca su reciente obtención del Premio Príncipe de Asturias en la esfera de las ciencias sociales.

A continuación, enlistamos algunos títulos fundamentales, con el doble propósito de brindar una primera impresión panorámica de la obra de Nussbaum, así como de mostrar que el EC ocupa un lugar fundamental, pero no exclusivo, en su reflexión filosófica. Gracias a este listado –que aún pretende ser más representativo que exhaustivo y que sólo abarca por ahora el periodo 1978-2013– es posible apreciar que sus preocupaciones, más allá del EC mismo, van de la filosofía clásica a las emociones en la política, de los derechos animales a la clonación, del patriotismo y los derechos religiosos al feminismo, etc.

Cabe insistir en el carácter de la lista que presentamos a continuación: con ella sólo se busca poner al lector en contacto con algunos de los temas abordados por Nussbaum a lo largo de su carrera; por ello la información que se ofrece es limitada: además del título, sólo indica el año de publicación en su lengua original y, a través de cursivas y comillas, si se trata de un libro o un artículo; la traducción de los títulos no es literal cuando las ediciones disponibles en castellano han realizado los cambios; en ocasiones sólo se registra el título en esta última lengua; las referencias completas de las obras de Nussbaum analizadas en este trabajo aparecen en la lista bibliográfica final.

Habiendo advertido sobre las múltiples limitantes de nuestra lista, cabe afirmar ahora que, sin embargo, una eventual lista de los trabajos más representativos de Nussbaum no podría prescindir de los siguientes:

1. *Aristotle's De Motu Animalium (Sobre el movimiento de los animales de Aristóteles)* (1978);
2. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega)* (1986);
3. *Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution (Naturaleza, funcionamiento y capacidad: Aristóteles sobre la distribución política)* (1988);
4. *Love's Knowledge (El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura)* (1990);
5. Human Functioning and Social Justice. In *Defense of Aristotelian Essentialism (Funcionamiento humano y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico)* (1992);
6. *Non-relative Virtues: an Aristotelian Approach (Virtudes no relativas: una aproximación aristotélica)* (1993);
7. Introducción a M. Nussbaum y A. Sen (editores), *The Quality of Life (La calidad de vida)* (1993);
8. *The Therapy of Desire (La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística)* (1994);
9. *Poetic Justice (Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública)* (1996);
10. *For Love of Country (Por amor a la patria)* (1996);
11. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education (El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal)* (1997);
12. *Sex and Social Justice (Sexo y justicia social)* (1998);
13. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"* (1999);
14. Con C. Sunstein (Ed.). *Clones y clones: hechos y fantasías acerca de la donación humana* (2000);
15. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. (Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones)* (2001);
16. *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2002);

17. *Capabilities as Fundamentals Entitlements: Sen and Social Justice (Capacidades como titularidades fundamentales: Sen y la justicia social)* (2003);
18. *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law (El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley)* (2004);
19. *Animal Rights: Current Debates and New Directions (Derechos animales: debates actuales y nuevas orientaciones)* (2004);
20. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. (Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión)* (2006);
21. *The clash within democracy, religious violence, and India's future (India: democracia y violencia religiosa)* (2007);
22. *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality (Libertad de conciencia)* (2008);
23. *From disgust to humanity: sexual orientation and constitutional law (Desde el asco por la humanidad: orientación sexual y derecho constitucional)* (2010);
24. *Not for profit: why democracy needs the humanities (Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades)* (2010);
25. *Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano* (2012);
26. *Philosophical interventions (Intervenciones filosóficas)* (2012);
27. *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age (La nueva intolerancia religiosa: superar la política del miedo en una época de ansiedad)* (2012); y
28. *Political emotions: why love matters for justice (Las emociones políticas: por qué el amor importa a la justicia)* (2013).

FUENTES TEÓRICO-FILOSÓFICAS DEL EC DE NUSSBAUM

A continuación, describimos con alguna profundidad los que consideramos las cuatro fuentes teórico-filosóficas del EC de Nussbaum: la filosofía social, la ética de Aristóteles, la filosofía política de Rawls y la filosofía de la economía de Sen.

El EC de Nussbaum se enmarca en la filosofía social (FS) del último tercio del siglo XX y el inicio del milenio. Por FS nos referimos a ese punto de convergencia entre muy diversas disciplinas –filosofía de la economía,

filosofía política, ética, economía normativa y política, políticas públicas, filosofía del derecho, etc.– cuando investigan el problema de cómo entender la prosperidad o bienestar de una sociedad y de los miembros de esa sociedad. Se orienta, por tanto, a problemas como el de cuál es la mejor interpretación de la noción de bienestar, cuál es la relación entre el bienestar social y bienestar individual, qué ideas existen sobre lo que constituye una vida digna, etc.¹

El trabajo de Martha Nussbaum se enfrenta a estas cuestiones desde las esferas de la filosofía política, la ética y la filosofía del derecho. En distintas ocasiones se muestra y autodefine como una filósofa feminista adscrita a un liberalismo críticamente revisado (por ejemplo, en Nussbaum, 2002). Un trabajo intelectual pertenece a la esfera de la filosofía social cuando, reflexionándose sobre el bienestar, no se encuentran elementos suficientes en un solo campo del conocimiento y se debe hacer un esfuerzo multidisciplinario, que involucra típicamente consideraciones normativas, metodológicas, prácticas y epistemológicas. En ese sentido, el EC de Nussbaum representa con fidelidad el tipo de esfuerzo intelectual característico de esta esfera, de la cual Amartya Sen y John Rawls son también dignos representantes.

Cabe insistir en el carácter práctico de la filosofía política entendida como FS, pues se trata de una cuestión que resultará fundamental al final de nuestra exposición. El debate respecto del carácter de la teoría política idónea entre filósofos políticos como Leo Strauss (1999) e historiadores de las ideas como Quentin Skinner (1999), asume, más allá de las diferencias entre ellos, que ésta debe tener por objeto alcanzar una comprensión plena de una realidad intelectual pasada. En cambio, al asumir una comprensión de la teoría política como FS, Nussbaum añade a este propósito el de alcanzar acuerdos sociales favorables a la justicia política en las sociedades actuales

¹ Tómese en cuenta que existen al menos dos sentidos distintos de “filosofía social”: (1) FS como un esfuerzo orientado a problemas socio-culturales (racismo, género, etc.) (Universidad de Nottingham); y (2) FS como un esfuerzo multidisciplinario de reflexión fuertemente orientado a la práctica. Destaca la definición de FS de la publicación inglesa *Social Philosophy and Policy*, para la cual la FS es interdisciplinaria y orientada a debates de política pública, en los que se ven involucrados la filosofía, la economía, la ciencia política y el derecho. Proponemos que el enfoque de las capacidades de Nussbaum es representativo de la FS de acuerdo con este segundo entendimiento, fuertemente vinculado a la vertiente analítica de la filosofía anglosajona.

y futuras. La comprensión de la filosofía política de Strauss y Skinner, por un lado, y la de Nussbaum y los filósofos sociales, por otro, involucran un análisis exhaustivo de los textos clásicos, pero no en el mismo grado ni para los mismos propósitos.

El EC de Nussbaum también podría enmarcarse en el neoaristotelismo, propio de la esfera de la ética de la segunda mitad del siglo XX. La idea de una ética abocada a investigar el problema de qué constituye una vida digna –la idea de Aristóteles– fue abandonada largamente en favor de la ética kantiana. Sin embargo, el resurgimiento del aristotelismo ético es cada vez más notorio (Kraut, 1979; Urmson, 1980) y ha tenido un impacto considerable en la filosofía social.

La enorme influencia de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant (2002) desde su publicación en 1788 dio a la ética el carácter predominantemente formalista y deontológico que la distingue hasta la fecha y que, como parte del fundamento del liberalismo político, ha influido decisivamente en la esfera del derecho al momento de determinar el carácter de las instituciones públicas. En virtud de dicha influencia, por ejemplo, las instituciones públicas defendidas por el liberalismo político han tendido a darle prioridad a lo que Isaiah Berlin (1998) denominó libertad negativa –ausencia de interferencia a la acción propia–, en menosprecio de una concepción positiva de la libertad –definida por la existencia de condiciones materiales para ejercer una autonomía y una agencia racional plenas–. La ética aristotélica (2000b), en cambio, no tiene ese problema, ya que es una ética orientada a la búsqueda de la vida buena, la felicidad o el florecimiento (*eudaimonia*). Desde esta perspectiva, el deber de otorgar a los miembros de la comunidad las condiciones para su florecimiento –entendido éste como el mayor grado de desarrollo de todas las capacidades humanas– recae fundamentalmente en la comunidad. Aristóteles señala el conjunto de condiciones y actividades que constituyen la vida buena, de acuerdo con una concepción esencialista de la naturaleza humana. Esta idea ética parece implicar el deber por parte del gobierno de establecer las condiciones institucionales que coloquen a los miembros de la comunidad en condiciones para florecer.

Cabe notar que Nussbaum rechaza radicalmente concepciones análogas a la que se desprende de *Política* de Aristóteles en los puntos previamente señalados. Por eso hace caso omiso de dichas ideas para, en cambio, abra-

zar en clave igualitaria el esencialismo de la ética aristotélica y el programa político que se desprende de ella. Esto se exhibe de un modo palpable en trabajos como *Naturaleza, funcionamiento y capacidad: Aristóteles sobre la distribución política* (1988), *Funcionamiento humano y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico* (1992) y *Virtudes no relativas: una aproximación aristotélica* (1996).

El esencialismo –que para el presente propósito entenderé como el punto de vista según el cual la vida humana tiene ciertos aspectos definitorios– es vinculado por sus oponentes con la ignorancia sobre la historia, con falta de sensibilidad a las voces de mujeres y minorías. [...] Pero yo argumento que aquellos que desechan toda posibilidad de una teoría sobre el ser humano, el funcionamiento humano y el florecimiento humano están desechando demasiado. [...] Yo argumento [...] que las críticas legítimas al esencialismo aún dejan espacio para un esencialismo de otra clase: para una teoría, históricamente sensible, de las más básicas necesidades y funcionamientos humanos. (Nussbaum, 1992, p. 205)

Un rasgo característico y original del aristotelismo de Nussbaum radica en su aspiración a compatibilizar con dos aspectos del pensamiento de John Rawls, el filósofo político y social más influyente de la tradición analítica anglosajona del último tercio del siglo XX (1995a, 1995b, 1996): 1) su preocupación por el bienestar social, evidente en la segunda parte de su segundo principio de justicia; y 2) su preocupación por el pluralismo, característica de su liberalismo político.

1) Rawls recupera el ejercicio mental, característico de la larga tradición contractualista de la filosofía política, de considerar una situación hipotética en la que los individuos de una sociedad eligen, bajo un velo de ignorancia –no saben exactamente quiénes son– los principios de justicia que habrían de regir la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones públicas. Rawls argumenta que, en dicha situación –denominada posición original–, los individuos podrían aceptar los dos principios de justicia que, lexicográficamente ordenados, él propone: I) que todos los individuos gocen del más amplio esquema de libertades que sea compatible con el mismo

esquema de libertades por parte de los demás; II) que se acepten o toleren las diferencias sociales siempre que: a) se basen en puestos o posiciones disponibles para todos; y b) redunden en beneficio de los peor situados. 2) Por otro lado, en trabajos como *La justicia como equidad: política no metafísica*, o *Liberalismo político*, Rawls plantea una idea del pluralismo que considera fundamental para una democracia constitucional: que la concepción pública de la justicia política, es decir, aquella que tiene por objeto la estructura básica de la sociedad, tenga un carácter tal que pudiera haber surgido de un consenso entrecruzado o traslapado entre individuos con posiciones filosóficas, metafísicas o religiosas distintas. Este consenso, como puede verse, surge en buena medida de un acuerdo insuficientemente teorizado sobre las razones filosóficas, metafísicas, etc. de dicho acuerdo.

Estas ideas de origen rawlsiano son fundamentales para el EC que propone Nussbaum. Pero el liberalismo político que Nussbaum postula se ve matizado frente al de Rawls por distintas consideraciones: 1) un énfasis crítico en los aspectos sexistas del liberalismo político; y 2) un cuestionamiento de las concepciones liberales más formalistas e individualistas, como la kantiana, tendientes a darle prioridad a la concepción negativa de la libertad y a ser indiferentes ante concepciones más positivas. Así, Nussbaum elabora una concepción política liberal, pero cuyo liberalismo se ve atemperado por sus componentes aristotélicos y feministas: adopta plenamente la concepción pluralista de la democracia constitucional de Rawls, pero cuestiona los aspectos sexistas o exageradamente individualistas de la posición original, aunque no rechaza en sí mismo el tipo de ejercicio mental que éste implica, ni la búsqueda de principios de justicia perfeccionistas para la estructura básica de la sociedad, aproximación que ella misma empleará a su manera:

Todas las teorías ampliamente conocidas de la tradición del contrato social imaginan a la sociedad como un contrato para la ventaja mutua. [...] [Los miembros de la sociedad son vistos, por tanto,] como iguales en términos generales, ninguno capaz de dominar a los otros y ninguno dependiendo asimétricamente de otros. [...] La vida, por supuesto, no es así. [...] Necesitamos por tanto adoptar una concepción política de la persona que sea más aristotélica que kantiana, una que vea a la persona desde el principio tanto capaz como necesitada

–“en necesidad de una rica pluralidad de actividades”, para utilizar la frase de Marx, cuya disponibilidad sea la medida del bienestar. (Nussbaum, 2003, p. 51-54)

Aquí encontramos una gran ventaja del enfoque de las capacidades frente al entendimiento de los derechos –muy influyente y generalizado- que deriva de la tradición dentro del liberalismo que es ahora denominada “neoliberal”, para la que la idea clave es la “libertad negativa”. [...] Esta fraseología, derivada de la tradición de la Ilustración respecto de la libertad negativa, deja notoriamente indeterminadas cuestiones como la de si los impedimentos [a la libertad] provistos por el mercado o actores privados han de ser considerados violaciones de los derechos fundamentales de los ciudadanos. [...] En contraste, la constitución india especifica típicamente los derechos de un modo afirmativo. [...] Estas locuciones han sido frecuentemente entendidas como implicando que impedimentos provistos por actores no estatales pueden ser considerados como violatorios de los derechos constitucionales. Más aún, la constitución india es bastante explícita respecto de que los programas de acción afirmativa para auxiliar a las clases bajas y a las mujeres no sólo no son incompatibles con las garantías constitucionales, sino que están de hecho en su espíritu. (Nussbaum, 2003, p. 38)

El derecho a la participación política, el derecho al libre ejercicio religioso, la libertad de expresión, [son derechos que se garantizan genuinamente solo cuando] los ciudadanos [cuentan] con capacidad para funcionar en esas áreas. [...] [L]a gente de un país C no tiene realmente un derecho efectivo a la participación política [...] sólo porque éste [...] exista en el papel: a ellos sólo se les ha otorgado realmente [ese] derecho si existen medidas efectivas para hacer a las personas genuinamente capaces del ejercicio político. (Nussbaum 2003, p. 37-38)

En las manos de Nussbaum, [...] el enfoque de las capacidades ofrece un camino tentador para dotar al liberalismo de lo que muchos

críticos le han culpado de carecer, esto es, de una teoría sustantiva, detallada y comprometida del bien humano [...] [consecuencia de su] intento por reunir al liberalismo con Aristóteles. (Richardson, 2000, p. 310-311)

Una última gran influencia del EC de Nussbaum es el pensamiento de Amartya Sen, fundador y, por tanto, representante de la primera versión del EC. Sen puede considerarse –entre muchas otras cosas– un filósofo de la economía. Aunque es posible encontrar reflexiones del filósofo y economista indio orientadas a determinar el estatus científico de la ciencia económica (1981a), sus principales aportaciones se dan en el ámbito más normativo de la economía. En efecto, buena parte de su esfuerzo intelectual está orientado a evaluar las distintas concepciones éticas y políticas que subyacen a las formalizaciones lógico-matemáticas llevadas a cabo en la esfera de la economía del bienestar, en particular, en el marco de la teoría de la elección social. Esta orientación de Sen ha dado pie a que éste haya quedado involucrado en debates en los que intervienen filósofos y economistas liberales, bienestaristas, utilitaristas, etc.² Sus investigaciones abordan las causas de la pobreza y la hambruna (1981b), los modelos de desarrollo (1960; 2010a) y, sobre todo, las propiedades lógico-matemáticas de funciones de bienestar social, tema propio de la Teoría de la Elección Social en el marco de la Economía del Bienestar y la Nueva Economía del Bienestar (1970; 1982).

Entre Sen y Nussbaum hay una larga lista de coincidencias. Mencionaremos por ahora sólo tres. En primer lugar, el pensamiento ético-político de Sen también está significativamente marcado por las preocupaciones éticas, políticas, económicas, etc., de Rawls. Esto se evidencia en el hecho de, “¿Igualdad de qué?” (1979), el trabajo fundacional del EC surge de una reflexión en torno de la teoría de la justicia de Rawls. En segundo lugar, el pensamiento de Sen ha cristalizado en distintas ocasiones en metodologías específicas para la medición de la pobreza, el desarrollo humano, la desigualdad, etc., que Nussbaum ha respaldado y empleado en sus argumentaciones, por ejemplo, el Índice de Desarrollo Humano (Anand y Sen, 1994) y el Índice de Empoderamiento de Género.

² Una descripción del modo en que Sen visualiza su propia obra puede encontrarse en “The Possibility of Social Choice” (1999a).

Por último, tanto Nussbaum como Sen, en tanto que filósofos sociales, aspiran a tener un impacto directo en la realidad concreta. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio del PNUD pueden considerarse iniciativas de política pública fuertemente ancladas en la noción de capacidades de Sen. La lista de diez capacidades que pueden traducirse en derechos constitucionales propuesta por Nussbaum es un ejemplo elocuente del modo en que la filósofa pretende impactar la realidad. Esta preocupación práctica no se limita a la esfera teórica: vemos tanto a Nussbaum como a Sen participando activamente en organizaciones y asociaciones que, como WIDER, de Naciones Unidas, buscan, desde la perspectiva del EC, contribuir de un modo directo en la promoción del bienestar.

La gran influencia de Sen en el pensamiento de Nussbaum, así como la larga lista de coincidencias entre ellos, no debe hacernos olvidar sus numerosas y significativas diferencias. Por ejemplo, Nussbaum plantea una concepción densamente teorizada de las capacidades básicas que Sen se niega explícitamente a adscribir. Pero una descripción más precisa de las coincidencias y las diferencias filosóficas entre Nussbaum y Sen se presenta en la próxima sección.

RASGOS Y TESIS FUNDAMENTALES DEL EC DE NUSSBAUM

El EC es una perspectiva multidisciplinaria que, aunque propuesta inicialmente por Amartya Sen, cobró más adelante el carácter de un esfuerzo colectivo. En éste, Nussbaum terminó convirtiéndose en su principal figura junto al filósofo indio. Sin embargo, las diferencias entre ellos son significativas. Los proyectos respectivos de Sen y Nussbaum, aunque denominados EC en ambos casos, son propuestas marcadamente diversas. Por ello, se propone una descripción del EC de Nussbaum que comience exponiendo sus rasgos más generales, es decir, aquellos sobre los que existe un amplio acuerdo entre sus muy diversos representantes en distintas disciplinas. Solo habiendo hecho esto, se podrá avanzar en la especificación del EC de Nussbaum a través de su contrastación con el EC de Sen, en particular, en aquellos aspectos en los que son marcadamente diferentes e, inclusive, opuestos.

En primer lugar, el término “enfoque” o “perspectiva” presupone que se carece de una “teoría” coherente y unificada (Robeyns, 2011). Numero-

sas disciplinas, enfoques, preocupaciones, metodologías y usos convergen problemáticamente en torno de la noción de capacidades, entendidas éstas como un factor de peso en la determinación de la calidad de vida de las personas y el grado de desarrollo de las sociedades (Sen, 1979; 1985; 1987; 1996; 1999b; 2009; Nussbaum y Sen, 1996; Nussbaum, 1988; 1992; 1996; 2002; 2003; 2012; también Kuklys, 2010; Comim, Qizilbash y Alkire, 2008; Deneulin, 2009; Fukuda-Parr y A.K.S. Kumar, 2009).

Para el EC, la calidad de vida de las personas y el grado de desarrollo humano están estrechamente asociados al grado de posesión o carencia de ciertos atributos en dichas personas y en sus contextos, denominados capacidades (Sen, 1999b, p. 19; Nussbaum, 2012, p. 37). Al rechazar la evaluación de la prosperidad de una sociedad en términos de su crecimiento económico –por ejemplo, a través del PIB per capita– el EC se plantea como una “contrateoría” (Nussbaum, 2012, p. 16 y 67) que toma en cuenta la capacidad de las personas para llevar una vida mínimamente digna o que tienen razones para valorar.

En segundo lugar, el EC asume que las exigencias de una buena calidad de vida tienen validez moral, (Robeyns, 2011) y por lo tanto, el EC afirma la obligación social de atenderlas (Nussbaum, 2012, p. 139). Las políticas públicas deben promover las capacidades que les permitan a las personas hacer lo que quieren y ser las personas que quieren ser (Nussbaum, 2012, p. 80).

En tercer lugar, el EC procede preguntándose qué pueden ser capaces de hacer y de ser las personas (Nussbaum, 2003, p. 33; 2012, p. 14). En ese sentido, se enfoca “en lo que los bienes hacen por las personas, y no tanto en los bienes” (Cohen, 1993, p. 16). Ello supone abandonar la atención casi exclusiva en los recursos o en los estados mentales predominante en la economía y la filosofía política, para concentrarse además en los atributos individuales y contextuales que permiten a las personas el aprovechamiento relativo de recursos (Sen, 1979, p. 219).

En cuarto lugar, el EC asume que las capacidades están fuertemente asociadas a la libertad de las personas, pues otorgan posibilidades efectivas para la elección de proyectos de vida alternativos (Sen, 1996, p. 54). Las oportunidades genuinas o efectivas de las personas para elegir entre distintos estados, habilidades y proyectos de vida valiosos son sus “capacidades” (Sen, 1996; Cohen, 1993, p. 24; Nussbaum, 2012, p. 14). Cabe profundizar en

la noción de capacidades, así como en la de funcionamientos, íntimamente ligada a la primera.

Nussbaum asocia la noción de capacidad con la de *dunamis* en la ética aristotélica (2012, p. 152). Por dicho término Aristóteles entiende las condiciones internas (innatas) y externas (contextuales) que permiten a los individuos alcanzar la felicidad o “florecimiento”. El EC también distingue entre estos dos tipos de capacidades. Nussbaum habla de la suma de éstas como “capacidades combinadas” (2012, p. 40) y Sen asume que las capacidades dependen de “características personales y arreglos sociales” (Sen, 1993, p. 33).

Si capacidades denota las oportunidades genuinas o grado de libertad real de elegir entre distintas combinaciones de estados y habilidades valiosas, los funcionamientos son, de hecho, esos estados y habilidades. Capacidad es la habilidad de alcanzar funcionamientos valiosos: la combinación de funcionamientos que una persona ha decidido elegir o que tiene a su disposición (Sen, 1993, p. 30-31). Los funcionamientos también se pueden entender como la “realización activa” de las capacidades (Nussbaum, 2012, p. 44). De este modo, el “espacio evaluativo” de la perspectiva de las capacidades consiste en funcionamientos y capacidades para adquirir funcionamientos (Sen, 1993, p. 33). Se considera a las capacidades como el “espacio idóneo para comparar la calidad de vida” (Sen, 1993, p. 37) y el desarrollo (Nussbaum, 2012, p. 91), y para determinar, por ejemplo, el grado de igualdad en una sociedad (Nussbaum, 2012, p. 91; Sen, 1993, p. 32; 1979, p. 219).

Para Nussbaum, a las capacidades se les puede identificar con los derechos o libertades, mientras que a los funcionamientos con el ejercicio de dichos derechos y libertades. La libertad religiosa o el derecho al voto pueden interpretarse como capacidades, mientras que la práctica de una religión o el ejercicio del voto, como funcionamientos que las personas pueden elegir tener (Nussbaum, 2012, p. 134).

En quinto lugar, tras lo expuesto anteriormente, se vuelve comprensible que puedan atribuírsele al EC las siguientes tesis ético-políticas fundamentales, tal como son expresadas a continuación: 1) la libertad para conseguir bienestar tiene una relevancia moral; 2) dicha libertad debe entenderse en términos de capacidades (Robeyns, 2011); 3) una sociedad justa debe promover las capacidades de sus miembros (Nussbaum, 2012; Sen, 1979, p. 219); 4) el EC es apto para atender las preocupaciones liberales por el

pluralismo político y las preocupaciones por el sesgo cultural del multiculturalismo (Nussbaum, 2012, p. 131-137; Sen, 1979, p. 219); y 5) el EC es superior al recursismo y al utilitarismo en cuanto a su capacidad para promover el bienestar y detectar injusticias persistentes (Sen, 1979, p. 217; Nussbaum, 2003, p. 34).

En sexto lugar, como aproximación representativa de la FS, el EC persigue una relevancia práctica inmediata: busca contribuir efectivamente a cambiar el mundo,³ desde una posición intermedia entre el utopismo y la falta de ambición (Nussbaum, 2012, p. 62), llevando, por ejemplo, las reflexiones de la filosofía moral a la esfera de la economía del desarrollo (Nussbaum, 2012, p. 171).

Por último, según Nussbaum, el EC, que surgió como una teoría comparativa del desarrollo (2012, p. 91), se ha convertido en un instrumento teórico para esfuerzos normativos más exigentes:

El enfoque en cualquiera de sus formas –tanto la de la teoría comparativa de la calidad de vida empleada por Sen y por los economistas del desarrollo influidos por él, como la de la teoría de la justicia mínimamente exigible que yo he desarrollado- recalca la heterogeneidad y la inconmensurabilidad de todas las oportunidades o capacidades importantes, la importancia de la distribución, y la escasa fiabilidad de las preferencias como indicadores de los objetivos que merece realmente la pena perseguir. (Nussbaum, 2012, p. 80)

Dicha observación ya permite apreciar diferencias entre Nussbaum y Sen respecto de su apreciación del EC. Éstas lo son: 1) respecto del grado de especificación y carácter de sus respectivas teorías de la justicia; 2) respecto de lo que se considera en cada caso el propósito y preocupación fundamentales del EC; 3) respecto del fundamento epistemológico que dan a sus respectivas versiones del EC; y 4) respecto del tratamiento que dan a los problemas que abordan.

A grandes rasgos puede decirse, respecto de la diferencia 1), que mientras que el grado de especificación de la teoría de la justicia involucrada en el EC

³ M. C. Nussbaum, op. cit., p. 15.

de Nussbaum es alto, en cambio, el del EC de Sen es bajo. En cuanto a 2), mientras que Nussbaum concibe al EC como un marco teórico para reformar la constitución, Sen lo emplea fundamentalmente como un medio para medir y comparar la calidad de vida y el desarrollo humano. 3) Nussbaum fundamenta su versión del EC en los autores clásicos y contemporáneos de la filosofía política y la filosofía del derecho, mientras que el EC de Sen surge de preocupaciones que tienen su origen en la Economía del Bienestar y la Teoría de la Elección Social. Por ello, 4) Nussbaum se aproxima a problemas propios de la filosofía política en un lenguaje argumentativo y normativo. Sen, en cambio, se ocupa con mayor profundidad de problemas metodológicos y lógico-normativos desde una perspectiva economicista y formal.

Caben algunos comentarios finales respecto de algunas de estas diferencias. La diferencia 1 se evidencia claramente en el trato tan diverso que Nussbaum y Sen dan a la noción de “capacidades básicas”. Al respecto, Sen dirá que son aquellas relacionadas con funcionamientos que son cruciales para la subsistencia (Nussbaum, 1993, p. 41), pero no hay una teoría sobre cuáles serían dichas capacidades básicas y cómo deberían jerarquizarse entre sí. Nussbaum, en cambio, presenta una lista de diez capacidades básicas y una teoría sobre por qué deberían considerarse de prioritaria atención en una sociedad justa (2003, p. 40-50; 2006, p. 76-81; 2012, p. 53-55):

1. VIDA. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. SALUD FÍSICA. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. INTEGRIDAD FÍSICA. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. SENTIDOS, IMAGINACIÓN Y PENSAMIENTO. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “verdaderamente humano”, un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni

- mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.
5. **EMOCIONES.** Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella).
 6. **RAZÓN PRÁCTICA.** Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)
 7. **AFILIACIÓN.** a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión pública.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.
 8. **OTRAS ESPECIES.** Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales y las plantas y el mundo natural.
 9. **JUEGO.** Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. CONTROL SOBRE EL PROPIO ENTORNO. a) POLÍTICO. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y asociación. b) MATERIAL. Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras.

Para Nussbaum, su lista es una “concepción básica o mínima del bien” (1992, p. 220), con capacidades que se “apoyan mutuamente y todas de relevancia central para la justicia social” (Nussbaum, 2003, p. 40). Es el umbral bajo el cual no se vive una vida digna. Rechaza el criterio rawlsiano de acuerdo con el cual los bienes primarios son “recursos y bienes” y propone que sean definidos como una lista de capacidades (Nussbaum, 1992, p. 234). Nussbaum aspira a un respaldo universal de su lista de capacidades, que considera suficientemente “abstracta” como para compatibilizar con el pluralismo político (Richardson, 2000, p. 312). Considera a dichas capacidades y a los funcionamientos que se obtienen a través de ellas como “aquellas que son importantes para que una vida sea reconociblemente humana” (Richardson, 2000, p. 313). El EC de Nussbaum, dice Richardson, busca reconciliar “su concepción del bienestar relativamente rica con un respeto por la libertad de la elección individual” (Richardson, 2000, p. 316). De ahí que para Nussbaum “las capacidades, y no los funcionamientos, [sean] la base normativa de la política pública” (Richardson, 2000, p. 317).

El hecho de que Sen no proponga una teoría sobre las capacidades que deben considerarse básicas ni presente razones sobre por qué deberían ser universalmente exigibles está relacionado con los propósitos fundamentales que le atribuye al EC: 1) presentar métodos aceptables –tanto en el nivel formal como en el nivel normativo– para realizar juicios –comparaciones interpersonales y sociales– sobre la calidad de vida que superen las limitaciones

informativos del bienestarismo y el recursismo; y 2) eliminar injusticias en el mundo histórico concreto, aún si no se cuenta con una teoría acabada sobre la justicia perfecta o la sociedad perfectamente justa (Nussbaum, 2009; 2010b; Álvarez, 2010). Para Nussbaum, en cambio, el propósito del EC es formular una teoría de la justicia política que asuma que estas capacidades consideradas como derechos serían objeto de un amplio acuerdo.

En analogía con el liberalismo político de Rawls, piensa que esta idea es susceptible de un amplio acuerdo –un consenso entrecruzado– entre personas con concepciones diversas del bien y, por lo tanto, susceptible de universalizarse sin atentar contra el pluralismo de valores, culturas, etc. (Nussbaum, 2012, p. 112-116). El objeto de la teoría de la justicia de Nussbaum, como el de Rawls, es la estructura básica de la sociedad, específicamente, la constitución (Nussbaum, 2012, p. 93). La teoría de la justicia de Nussbaum elabora sobre el modo en que las capacidades pueden introducirse y especificarse como derechos en un sistema de justicia en marcha como el de Estados Unidos (Nussbaum, 2012, p. 200-211), así como respecto de cómo alcanzar un acuerdo global a favor de las capacidades como derechos (2012, p. 139-148), incluidos los derechos de animales no humanos (Nussbaum, 2012, p. 186-192).

RECuento DE ALGUNAS CRÍTICAS AL EC

El EC ha sido objeto de innumerables críticas. Éstas se dirigen tanto al proyecto colectivo como a los enfoques específicos de Nussbaum o Sen. Las tres tradiciones filosófico-políticas desde las que se han esgrimido críticas al EC, son el liberalismo, el utilitarismo-bienestarismo y el socialismo. Entre los defensores contemporáneos del liberalismo político frente al EC encontramos a Thomas Pogge (2002), Erin Kelly (2010), Norman Daniels (1990; 2010), Lorella Terzi (2010), Samuel Freeman (2006), Henry S. Richardson (2000; 2006) y Paulette Dieterlen (2015). De esta primera tradición surgen las críticas según las cuales: 1) una teoría liberal se fundamenta mejor con una comprensión de los bienes primarios como recursos que con una comprensión de los bienes primarios como capacidades; 2) el EC no puede ser un fundamento suficiente de una teoría liberal de la justicia; y 3) el EC brinda criterios de justicia política problemáticos.

Entre los críticos del EC desde una perspectiva que podríamos denominar *grosso modo* utilitarista-bienestarista, encontramos a Qizilbash (2008), G.A. Cohen (1993) y Richard Arneson (1989). Las críticas utilitaristas-bienestaristas postulan, en términos generales, la superioridad del utilitarismo frente al EC como teoría de la justicia. Las críticas socialistas, por su parte, enfatizan: 1) el carácter recursista de las capacidades; 2) la ausencia de una crítica radical al capitalismo y a la desigualdad; y 3) su falta de compromiso social y de ambición de cambio radical. Por *socialistas* se denomina aquí –en términos tanto generales como imprecisos– a aquellos autores contemporáneos que, adscritos al menos parcialmente a una posición marxista, han terminado defendiendo el ingreso ciudadano universal como arreglo básico de justicia política, en particular, Julio Boltvinik (2007a; 2007b; 2007c; 2008a; 2008b; 2008-03-20), John Cameron (2000), Pablo Yanes (2007), Levitas (2007), Arizmendi (2007), Márkus (1986), Damián (2007), Daniel Raventós (2007^a; 2007b), David Casassas y Raventós (2011) y Philip Van Parijs y Vandenborgh (2017), entre otros. Pese a la pertinencia del análisis exhaustivo de todas ellas para determinar el grado de vigencia del EC de Nussbaum, adelantaremos por ahora solo algunas observaciones en relación con una de estas críticas: la crítica formulada por Henry S. Richardson.

Respecto de la objeción central de Nussbaum al EC de Sen –que se encuentra insuficientemente especificado o teorizado– cabe recordar que la filósofa busca suplir las limitaciones con su lista de diez capacidades básicas. Sin embargo, este esfuerzo por sustanciar o especificar el EC de Sen y deducir de éste una concepción de la justicia política ha sido, por sí mismo, motivo de una intensa disputa. Richardson ha criticado el esfuerzo de Nussbaum por tratar de fundamentar garantías constitucionales en un conjunto de capacidades, argumentándose, por ejemplo, que no atiende con suficiencia el problema de la compleja relación entre el lenguaje de las capacidades y el lenguaje de los derechos (Nussbaum, 2000, p. 312, 319, 320, 325-326). El EC de Nussbaum, sin embargo, asume que la noción de capacidades es capaz de integrar plenamente los ideales y derechos liberales, lo que es cuestionado por Richardson a través de distintos contraejemplos. El EC podría servir para justificar algunas libertades, pero, en términos generales, la relación entre derechos y capacidades es equívoca (Nussbaum, 2000, p. 312, 314). Todo derecho o libertad podría rephrasearse en forma de

capacidades, pero no sin problemas considerables. En el modo simplista con que trata Nussbaum la relación entre derechos y capacidades Richardson rastrea la influencia de Sen, quien, a su vez, peca de tratar de un modo poco problemático –propio del economista– la relación entre capacidades y libertad (Nussbaum, 2000, p. 314).

Richardson también objeta el EC de Nussbaum por “sobre-correr” su enfoque por respeto al pluralismo, promoviendo sólo capacidades y no también algunos funcionamientos (la educación, por ejemplo). Al enfocarse en la defensa exclusiva de capacidades, queda en duda el elemento aristotélico en la concepción de Nussbaum. Para Richardson, en contra del EC de Nussbaum, está justificada también la exigencia de ciertos funcionamientos, y en ese sentido, cierto grado de paternalismo en la política pública y la legislación (Richardson, 2000, p. 315-316). Es necesario, piensa Richardson, “asumir una concepción del bien [funcionamientos] y no sólo de la libertad [capacidades]” (Richardson, 2000, p. 312). A veces es necesario garantizar funcionamientos y no sólo posibilitarlos (Richardson, 2000, p. 316). En este sentido, la posición aristotélica sería más perfeccionista: más inclinada a garantizar funcionamientos en lugar de capacidades.

El EC de Nussbaum, en cambio, sería más liberal en el sentido de buscar garantizar capacidades. Puesto que Nussbaum no presenta argumentos a favor de garantizar también al menos algunos funcionamientos, su posición no es suficientemente aristotélica, por lo que no sería exitoso su esfuerzo de reconciliar al liberalismo con el aristotelismo: “el EC de Nussbaum representa una sobrecorrección. Compensa en exceso el peligro de iliberalismo inherente en la construcción de una teoría política sobre la base de una teoría aristotélica del bien” (Richardson, 2000, p. 315). Estas consideraciones llevan a Richardson a la conclusión de que el EC no sirve como base normativa adecuada y suficiente de una teoría política liberal (Richardson, 2000, p. 309). Dicho de otro modo, no es “base suficiente para la argumentación política normativa” (Richardson, 2000, p. 311). En todo caso, su viabilidad como concepción normativa depende ampliamente de que sea utilizada en el marco de teorías “procedimentales” más sólidas como las de Rawls o Habermas (Richardson, 2000, p. 326).

CONSIDERACIONES FINALES. VIGENCIA Y UTILIDAD DEL EC DE NUSSBAUM

Cabe seguir reflexionando sobre el modo en que estas críticas podrían poner en duda la vigencia del EC de Nussbaum como perspectiva filosófica. Por ahora, caben solo algunas observaciones finales, orientadas a defender la vigencia plena del EC de Nussbaum. En primer lugar, es posible documentar una larga lista de réplicas de los defensores del EC a las críticas que le han sido planteadas (Anderson, 2010; Arneson 2010; Pettit, 2001; Sen, 2009; Álvarez, 2010; Robeyns y Brighouse, 2010; Brighouse y Unterhalter, 2010; Robeyns, 2010; 2011). Por lo tanto, el debate sobre la vigencia del EC y su superioridad relativa frente al liberalismo, el utilitarismo, el bienestarismo y el socialismo sigue en curso. En segundo lugar, en relación con las críticas de Richardson cabe hacer las siguientes observaciones. Sus críticas se orientaron hacia: 1) elementos en la lista de capacidades de Nussbaum; 2) la relación problemática entre capacidades y derechos; y al 3) insuficiente perfeccionismo y paternalismo, fallido aristotelismo o excesivo liberalismo de su EC.

Respecto de críticas como la 1, habrá que señalar que Nussbaum ha esgrimido el siguiente razonamiento: la crítica por parte de un agente respecto de aspectos específicos de la lista de Nussbaum habla de que dicho agente no descarta del todo el ejercicio de elaborar una lista; 2, la relación última entre capacidades y derechos podría determinarse en cada caso, en el nivel local (nacional, regional, etc.); 3, podrían encontrarse pasajes en los trabajos de Nussbaum contrarios a la idea de que en ningún caso se inclina por la promoción de funcionamientos. En general, las críticas de Richardson invitan a continuar la elaboración de las ideas de Nussbaum y no tanto a abandonarlas.

Por último, se dijo en un inicio que la FS de Nussbaum brinda importantes lecciones sobre el modo en que es posible articular una concepción de la filosofía política eminentemente práctica. En efecto, las discusiones entre filósofos políticos e historiadores de las ideas de la segunda mitad del siglo XX asumían que el objeto de la teoría política idónea era alcanzar la máxima comprensión de realidades intelectuales pasadas. Muy socorrida ha sido, entre filósofos e historiadores intelectuales, la idea de que la filosofía política debe abocarse a desentrañar el significado genuino de los textos

clásicos. Pero la actitud filosófica de Martha Nussbaum no se opone a ello. La profundidad con que ha analizado el corpus aristotélico evidencia el compromiso genuino por parte de la filósofa neoyorquina en la exégesis exhaustiva de las obras clásicas. Sin embargo, en manos de Nussbaum, el esfuerzo de interpretación y contextualización de las obras clásicas debe tener un límite, pues es preciso voltear la vista hacia los problemas presentes. Así, Nussbaum no busca formular un integrista aristotélico, sino un aristotelismo críticamente revisado, en particular, respecto de aquellos sesgos de género o de otro tipo que no resultan aceptables en la actualidad. El trabajo de Nussbaum nos muestra que es posible combinar el rigor y la exhaustividad en el análisis de los autores clásicos con una búsqueda activa de la justicia política con base en ideas extraídas más o menos libremente de sus obras.

FUENTES CONSULTADAS

- ÁLVAREZ, J. (2010). La propuesta inmanentista de Amartya Sen para la justicia global. En *Isegoría*. Núm. 43. Madrid: Instituto de Filosofía/CSIC. pp. 617-630.
- ANAND, S. y SEN, A. (1994). *Human Development Index: Methodology and Measurement*. Nueva York: Human Development Report Office-United Nations Development Programme (Occasional Papers).
- ANDERSON, E. (2010). Justifying the Capabilities Approach to Justice. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 81-100.
- ARIZMENDI, L. (2007). El florecimiento humano como mirador iconoclasta ante la mundialización de la pobreza. En *Desacatos*. Núm. 23. México: CIESAS. pp. 101-124.
- ARISTÓTELES (2000a). *Política*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2000b). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- ARNESON, R. (2010). Two Cheers for Capabilities. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 101-128.
- ARNESON, R. (1989). Equality and Equal Opportunity for Welfare. En *Philosophical Studies*. Núm. 1. Vol. 56. Berlín: Springer. pp. 77-93.

- BERLIN, I. (1998). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza. pp. 215-280.
- BOLTVINIK, J. (2008a). Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Primera parte. En *Mundo Siglo XXI*. Núm. 12. México: Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del IPN. pp. 43-55.
- BOLTVINIK, J. (2008b). Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen. Segunda parte. En *Mundo Siglo XXI*. Núm. 14. México: Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del IPN. pp. 19-41.
- BOLTVINIK, J. (2008-03-20). Futuro posneoliberal de la política pública: el ingreso ciudadano universal. En *Nueva Crónica*. La Paz: Instituto Prisma. Disponible en: http://www.juioboltvinik.org/images/stories/Boltvinik_final_Nueva_Crnica.pdf [Consulta: junio, 2015].
- BOLTVINIK, J. (2007a). Elementos para la crítica de la economía política de la pobreza. En *Desacatos*. Núm. 23. México: CIESAS. pp. 53-86.
- BOLTVINIK, J. (2007b). De la pobreza al florecimiento humano: ¿Teoría crítica o utopía? En *Desacatos*. Núm. 23. México: CIESAS. pp. 13-52.
- BOLTVINIK, J. (2007c). El ingreso ciudadano universal y el florecimiento humano. En P. Yanes (Coord.). *Derecho a la existencia y libertad real para todos*. México: UACM/Secretaría de Desarrollo Social del Distrito Federal. pp. 99-116.
- BRIGHOUSE, H. y ROBEYNS, I. (2010). (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIGHOUSE, H. y UNTERHALTER, E. (2010). Education for Primary Goods or for Capabilities. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 193-214.
- CAMERON, J. (2000). Amartya Sen on Economic Inequality: The Need for an Explicit Critique of Opulence. En *Journal of International Development*. Núm. 7. Vol. 12. Nueva Jersey: John Wiley & Sons. pp. 1031-1045.
- CASASSAS, D. y RAVENTÓS, D. (2011). (Coords.). *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*. Barcelona: Montesinos.

- COHEN, G. (1993). Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press (Studies in Development Economics). pp. 9-29.
- COMIM, F., QIZILBASH, M. y ALKIRE, S. (2008). (Eds.). *The Capability Approach. Concepts, Measures and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAMIÁN, A. (2007). El tiempo necesario para el florecimiento humano: la gran utopía. En *Desacatos*. Núm. 23. México: CIESAS. pp. 125-146.
- DANIELS, N. (2010). Capabilities, Opportunities, and Health. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 131-149.
- DANIELS, N. (1990). Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities? En *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 50. Providence: International Phenomenological Society/Brown University. pp. 273-296.
- DENEULIN, S. (2009). (Ed.). *An Introduction to the Human Development and Capability Approach*. Londres: Earthscan.
- DIETERLEN, P. (2015). *Justicia distributiva y salud*. México: FCE.
- FREEMAN, S. (2006). Book Review –Frontiers of Justice: The Capabilities Approach versus Contractarianism. En *Texas Law Review*. Núm. 2. Vol. 85. pp. 385-430. Austin: University of Texas School of Law.
- FUKUDA-PARR, S. y SHIVA, A. (2009). (Eds.). *Handbook of Human Development: Concepts, Measures and Policies*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- KANT, I. (2002). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme (Hermeneia).
- KELLY, E. (2010). Equal Opportunity, Unequal Capability. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 61-80.
- KRAUT, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. En *The Philosophical Review*. Vol. 88. Núm. 2. pp. 167-197.
- KUKLYS, W. (2010). *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*. Berlín: Springer.

- LEVITAS, R. (2007). Florecimiento humano: ¿una agenda utopista? En *Desacatos*. Núm. 23. México: CIESAS. pp. 87-100.
- MÁRKUS, G. (1986). *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- NUSSBAUM, M. (2012). *Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano*. Madrid: Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- NUSSBAUM, M. (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. En *Feminist Economics*. Vol. 9. Núm. 2/3. Washington D.C.: International Association for Feminist Economics. pp. 33-39.
- NUSSBAUM, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- NUSSBAUM, M. (1996). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.). *La calidad de vida*. México: FCE. pp. 318-351.
- NUSSBAUM, M. (1992). Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism. En *Political Theory*. Núm. 2. Vol. 20. Nueva York: Sage Publications. pp. 202-246.
- NUSSBAUM, M. (1988). Nature Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution. En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 6. Oxford: Clarendon Press. pp. 145-184.
- PETTIT, P. (2001). Capability and Freedom: a Defense of Sen. En *Economics and Philosophy*. Núm. 17. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-20.
- POGGE, T. (2002). Can the Capability Approach be Justified? En *Philosophical Topics*. Núm. 2. Vol. 30. Arkansas: University of Arkansas Press. pp. 167-228.
- QIZILBASH, M. (2008). Amartya Sen's Capability View: Insightful Sketch or Distorted Picture? En F. Comim, M. Qizilbash y S. Alkire (Eds.). *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 53-81.
- RAVENTÓS, D. (2007a). (Coord.). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: Viejo Topo.

- RAVENTÓS, D. (2007b). El derecho a la existencia y las condiciones materiales de la libertad. En P. Yanes *Derecho a la existencia y libertad real para todos*. México: UACM-Secretaría de Desarrollo Social del Distrito Federal. pp. 47-98.
- RAWLS, J. (1996). La justicia como equidad: política, no metafísica. En *La política*. Núm. 1. pp. 23-45.
- RAWLS, J. (1995a). *Una Teoría de la Justicia*. México: FCE.
- RAWLS, J. (1995b). *Liberalismo político*. México: FCE.
- RICHARDSON, S. (2006). Rawlsian Social Contract Theory and the Severely Disabled. En *The Journal of Ethics*, Vol. 10. Núm. 4. Nueva York: Springer. pp. 419-462.
- RICHARDSON, S. (2000). Some Limitations of Nussbaum's Capabilities. En *Quinnipiac Law Review*. Vol. 19. Connecticut: Quinnipac University. pp. 309-332.
- ROBEYNS, I. (2011). The Capability Approach. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford. Artículo disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/> [Consulta: 10 de marzo, 2014].
- ROBEYNS, I. (2010). Gender and the Metric of Justice. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 215-236.
- ROBEYNS, I. y BRIGHOUSE, H. (2010). Introduction: Social Primary Goods and Capabilities as Metrics of Justice. En H. Brighouse e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 2-14.
- SEN, A. (2010a). *Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI*. Documentos de la Biblioteca de la Iniciativa de Capital Social, Ética y Desarrollo, en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4934951.pdf>
- SEN, A. (2010b). The Place of Capability in a Theory of Justice. En H. Brighouse, e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 239-252.
- SEN, A. (2009). *La idea de la justicia*. México: Taurus.

- SEN, A. (1999a). The Possibility of Social Choice. En *The American Economic Review*. Vol. 89. Núm. 3. Nashville: American Economic Association. pp. 349-378.
- SEN, A. (1999b). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- SEN, A. (1996). Capacidad y bienestar. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.). *La calidad de vida*. México: FCE. pp. 54-83.
- SEN, A. (1993). Capability and Well-Being. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press. pp. 30-66.
- SEN, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- SEN, A. (1985). The Standard of Living. En *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN, A. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: Harvard University Press.
- SEN, A. (1981a). Accounts, Actions and Values: Objectivity of Social Science. En C. Lloyd et al. (Eds.). *Social Theory and Political Practice. Wolfson College Lectures 1981*. Oxford: Clarendon Press. pp. 87-107.
- SEN, A. (1981b). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press.
- SEN, A. (1979). Equality of What? En S. McMurrin (Ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 195-220.
- SEN, A. (1970). *Elección Colectiva y Bienestar Social*. Madrid: Alianza.
- SEN, A. (1960). *Choice of Techniques. An Aspect of the Theory of Planned Economic Development*. Oxford: Basil-Blackwell.
- SKINNER, Q. (1999). Algunos problemas en el análisis del pensamiento y la acción políticos. En A. Velasco (Comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México: UNAM-IIF. pp. 221-253.
- STRAUSS, L. (1999). ¿Qué es filosofía política? En A. Velasco (Comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México: UNAM-IIF. pp. 99-151.

- TERZI, L. (2010). What Metric of Justice for Disabled People. En H. Brighthouse e I. Robeyns (Eds.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 150-173.
- URMSON, J. (1980). Aristotle's doctrine of the mean. En A. Rorty. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: *University of California Press*. pp. 69-92.
- VAN PARIJS, P. y VANDERBORGHT, Y. (2017). *Ingreso básico. Una propuesta radical para una sociedad libre y una economía sensata*. México: Libros Grano de Sal.
- YANES, P. (2007). (Coord.). *Derecho a la existencia y libertad real para todos*. México: UACM/Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 21 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1004>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1005>

APORTES DE LOS FEMINISMOS A LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO DEL TRABAJO

Fabiola Sánchez Correa*

RESUMEN. El artículo presenta las contribuciones que las perspectivas feministas han legado a los estudios laborales. Se aborda la necesidad de que los análisis del trabajo se articulen con los estudios feministas, en tanto han hecho aportes fundamentales que permiten comprender un conjunto de actividades poco atendidas por los estudios clásicos, y que ofrecen una mirada novedosa al entendimiento del trabajo. Para ello, retomamos las discusiones del *feminismo de la igualdad* y de la *diferencia*; la postura del *feminismo marxista* y de *los cuidados*; el *feminismo interseccional*, *decolonial*, y el *ecofeminismo*, para cerrar con las aportaciones del *trabajo inmaterial*, *emocional*, *corporal* y *estético*, con las cuales, en conjunto, mostramos la potencia del aparato teórico de los estudios feministas del trabajo.

PALABRAS CLAVE. Trabajo; feminismos; mujeres; estudios laborales; patriarcado.

FEMINIST CONTRIBUTIONS TO THE UNDERSTANDING OF WORK

ABSTRACT. The article presents the main contributions that feminism has left to labor studies. It addresses the importance of

* Doctora en Estudios Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente colabora en investigación en el Observatorio de Prácticas y Políticas Laborales. Correo electrónico: elizaludd@gmail.com.

work analysis being articulated with gender studies, as the latter have made fundamental contributions to understanding activities little attended by classical studies, and which offer a new look at the understanding of work. For this, we return to the discussions of the *feminism of equality*, and *difference*; the position of *marxist feminism*, of *care*, *intersectional*, *decolonial feminism*, and *ecofeminism*, to close with the contributions of the positions of *immaterial*, *emotional*, *bodily* and *aesthetic work*, with which, together, we show the power of the theoretical apparatus of feminist work studies.

KEY WORDS. Work; feminisms; women; labor studies; patriarchy.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento feminista se destaca como uno de los enfoques más relevantes en la crítica a los estudios clásicos de sociología del trabajo y estudios laborales en la actualidad. Esta perspectiva ha señalado en diferentes momentos el androcentrismo presente en estas subdisciplinas, al generalizar la experiencia laboral de los hombres a través de categorías como "trabajo" y "trabajador". Esto ha llevado a la invisibilización de las ocupaciones realizadas por las mujeres y otros sectores sociales (Arango, 2011, p. 92).

Esta situación ha generado una tensión latente entre los estudios del trabajo y los estudios feministas, los cuales han producido conocimiento de manera separada, a excepción de los destacables esfuerzos realizados por las feministas para dar a conocer la participación especial de las mujeres en el mundo laboral. Sin embargo, con el surgimiento del enfoque posmoderno, el feminismo ha abandonado en parte el profundo interés que había mostrado anteriormente en comprender a las mujeres, lo simbólico femenino y el trabajo, a pesar de las tremendas contribuciones que hizo durante los años setenta. Según Wolkowitz (2006, p. 17), esto se debe en gran medida al desprecio que el *paradigma de la producción* ha mostrado hacia los trabajos realizados por mujeres.

Por su parte, los estudios laborales, a pesar de reconocer la necesidad de entender ocupaciones fuera de la fábrica —exigencia surgida de las transfor-

maciones globales del mundo de trabajo— lo hacen sin reconocer el aporte que las investigaciones feministas han alcanzado en el entendimiento de este conjunto de labores, y que se caracterizan por estar compuestas principalmente de mujeres trabajadoras (Arango, 2011, p. 92).

Tenemos hasta la actualidad en los estudios laborales una amplia gama de ocupaciones con las que estamos en deuda, muchas de ellas realizadas por mujeres, que por considerarse irrelevantes en la producción de valor, son descartadas para ser estudiadas y analizadas. Sin embargo, un entendimiento más profundo de estos quehaceres puede develar su relevancia dentro del propio capitalismo y de la economía, como ha mostrado la crítica feminista. Su irrelevancia no puede darse por sentada sin antes estudiar profundamente su significado. Sin embargo, todavía se privilegian los análisis del trabajo industrial, y al menos, no se consideran tan relevantes los análisis de ocupaciones que “no produzcan valor”. Este punto de vista es inadmisibles desde la sociología y la antropología, ya que nuestro interés prioritario se encuentra en cómo estas actividades crean relaciones sociales y reproducen el orden social, o, por el contrario, cómo intentan subvertirlo.

Aquí nos concentramos en presentar una discusión general sobre los aportes feministas al mundo del trabajo. La intención es recuperar algunos de los debates más relevantes que han surgido del aparato crítico feminista para estudiar las realidades laborales. No es nuestra intención retomar de forma exhaustiva a todas las autoras que han hecho contribuciones destacables; sobre todo el propósito fue desarrollar algunos de los elementos centrales de sus propuestas, para mostrar su potencial en la comprensión de problemas laborales contemporáneos. Esto en razón de que la exclusión histórica de mujeres del trabajo asalariado ha llevado al pensamiento feminista a mirar realidades laborales distintas a las del obrero; lo que condujo a analizar no solamente a mujeres, sino a todos aquellos sujetos descartados de la industria. Estos son los tópicos que trataremos en el artículo.

La exposición tiene la siguiente estructura: después de esta introducción, el artículo contiene cinco apartados. En el primero se presenta los aportes del *feminismo de la igualdad* y del *feminismo de la diferencia* como los grandes marcos de reflexión dentro de los que se inscriben el conjunto de los feminismos.

En el segundo, se presentan las contribuciones de las feministas marxistas, quienes han legado una fructífera discusión en torno a lo que denominan *trabajos de reproducción*, categoría que explica el papel de las actividades realizadas por mujeres en la reproducción del capitalismo. Asimismo, se muestra la discusión emergida en torno a lo que las autoras denominaron *trabajos de cuidados*. Aunque estas aportaciones guardan estrecha relación con las del trabajo reproductivo, se refieren principalmente a labores asalariadas de reproducción —proteger, alimentar, limpiar— fuera de su propia unidad doméstica.

En el tercer apartado, se exponen la perspectiva del *feminismo interseccional*, el cual desarrolla cómo la imbricación de opresiones de género, raza, clase y sexualidad, determinan las formas en que se construye la inserción de las mujeres y otros sectores en el trabajo. También se presenta la postura del *feminismo decolonial*, que examina cómo el colonialismo influye en las dinámicas de opresión y resistencia por parte de las mujeres. Por último, en este mismo apartado presentamos brevemente las contribuciones del *ecofeminismo*, como corriente dentro del *feminismo interseccional*, que aborda el cruce entre la opresión de género y la degradación del medio ambiente.

En el cuarto y quinto apartado, se detallan las discusiones derivadas de las transformaciones laborales emergidas de la desindustrialización de los países con capitalismo avanzado, y su relocalización en países del sur global; con ello, el auge y crecimiento del sector servicios. A través de categorías como *trabajo inmaterial, emocional, corporal y estético*, se exponen los requerimientos del mercado de trabajo para las ocupaciones de atención y servicio al cliente, y el hallazgo de que estas mercantilizan y transfieren al trabajo asalariado la simbólica construida en torno a la feminidad.

En el quinto apartado se muestra la interpretación general de las razones esgrimidas para explicar la emergencia del sector de los servicios. Lo exponemos contrastando una interpretación feminista, y otra sin perspectiva de género, para retomar dicho debate, ubicarlo, cuestionarlo y pulirlo en nuestras propias investigaciones.

Por último, se expone un apartado de conclusiones en donde planteamos la necesidad de que los estudios feministas pongan nuevamente en el centro de los análisis las relaciones de producción que paulatinamente han perdido relevancia en los estudios de trabajo y mujeres. Asimismo, se

expresa que los estudios laborales requieren reconocer las invaluable aportaciones que han dejado los estudios feministas del trabajo; aceptación que podría poner fin al distanciamiento existente entre ambas subdisciplinas y así brindar mayor comprensión y apoyo a las problemáticas laborales que las mujeres viven en la actualidad.

DISCUSIÓN

El feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia

La incursión de las feministas en el mundo del trabajo tuvo su periodo más importante durante las grandes movilizaciones de los años setenta por parte de mujeres activistas, trabajadoras no remuneradas del hogar, académicas, y feministas de diversas corrientes, quienes cuestionaron su posición social dentro del hogar, en el trabajo, en la relación entre hombres y mujeres, entre otras problemáticas. Los estudios del trabajo en intersección con los estudios de las mujeres tuvieron un periodo muy fructífero en esa etapa. Desarrollaron el entendimiento de la posición social de las mujeres, por tanto, sobre las posibilidades de su emancipación.

Los aportes de los diversos feminismos a la posición de las mujeres en la vida social son muy diversos. En este artículo nos centraremos específicamente en las contribuciones que han realizado en la comprensión del mundo del trabajo, y con especial hincapié en las contribuciones académicas. Aquí hacemos énfasis en los múltiples feminismos, dado que dentro del movimiento político y académico han surgido numerosas perspectivas que en algunos casos discuten, y en otros se complementan. Es decir, desde el principio no ha existido una homogeneidad sino diversas posturas, lo que ha derivado en unas muy relevantes consideraciones, no solo de la posición social de las mujeres, sino de otros sujetos no considerados por la construcción androcéntrica de la ciencia.

Parece relevante que el punto de partida sea lo que se denomina, por un lado, el feminismo de la igualdad, y por otro lado el feminismo de la diferencia, y a partir de ahí ir desagregando todas las críticas que emergieron de estas dos perspectivas generales dentro del feminismo. Sin embargo, esta es una distinción analítica y las posturas feministas combinan planteamientos y reivindicaciones de ambas corrientes en muchos casos.

Por un lado, el *feminismo de la igualdad* en el ámbito específico del mundo del trabajo, pugna por la justicia distributiva entre hombres y mujeres en el empleo: a las mismas oportunidades, a la igualdad salarial, en el liderazgo y toma de decisiones, así como una vida laboral libre de violencia sexual, y la posibilidad de que las mujeres concilien el trabajo con la vida familiar. La crítica del *feminismo de la igualdad* considera que la vida de las mujeres es condicionada por las construcciones sociales en torno al género que las posiciona en ocupaciones tradicionales vinculadas a la reproducción del hogar, por tanto, esto condiciona su participación en el mundo laboral (Alcívar, Montecé y Montecé, 2021).

La corriente del *feminismo de la igualdad* se bifurca principalmente en el *feminismo liberal*, el *feminismo marxista* y el *feminismo socialista*. Estos buscan la ampliación de los derechos universales de las mujeres, sin embargo, la primera busca transformar la condición de desigualdad de las mujeres mediante modificaciones normativas; sin alteraciones estructurales (Alcívar, Montecé y Montecé, 2021, p. 23) y las últimas denuncian las condiciones de explotación, la necesidad de la revolución socialista y la lucha de clases (Sendón, 2004, p. 4).

Las críticas de los feminismos posteriores señalan que las reivindicaciones y transformaciones materiales del *feminismo de la igualdad* derivaron en el agotamiento en la vida de las mujeres, ya que aquellas que no estaban insertas en el mercado laboral, al hacerlo, continuaron con sus labores domésticas, lo que derivó en la doble jornada (Alcívar, Montecé y Montecé, 2021, p. 8; Sendón, 2004, p. 5). Más adelante iremos a detalle en esta cuestión.

El *feminismo de la diferencia* retoma la idea de que efectivamente existe una división sexual sustentada en concepciones normativas de género, sin embargo, reconoce la relevancia de las ocupaciones de las mujeres, principalmente el trabajo de reproducción y de cuidados, así como otras actividades feminizadas que han sido históricamente minimizadas y consideradas irrelevantes, improductivas o “no trabajos”. Asimismo, esta corriente puso en la discusión lo que denominaron los diferentes sistemas de opresión, como son el racismo, el clasismo o la heteronormatividad, y cómo cada uno define de forma específica las experiencias laborales de las mujeres. Esta corriente reúne las historias y las experiencias de mujeres históricamente excluidas, como las mujeres negras, mujeres indígenas, migrantes, lesbianas etc.

De acuerdo con Sendón (2004), el *feminismo de la diferencia* cuestiona en lo profundo los ordenamientos sociales del género; debate sobre el modelo androcéntrico dentro del cual las feministas de la corriente anterior buscan igualarse. Aunque consideran la necesidad de garantizar iguales oportunidades en el mercado de trabajo, sostienen que la transformación de fondo consiste en el reconocimiento de que no solo existe una dominación real de las mujeres, sino una dominación simbólica, es decir, que la transformación estructural de la situación de las mujeres solo puede darse al transformar el mundo simbólico androcéntrico (Sendón, 2004, p. 12-13).

El *feminismo de la diferencia* se bifurca en el *feminismo de cuidados*, el *feminismo interseccional*, el *feminismo decolonial* e incluso en el *feminismo marxista*. Estos han legado al mundo del trabajo la lucha sobre el salario para el trabajo doméstico, contienda que ha sido un ataque frontal contra el capital en tanto exigen el reconocimiento y la devolución por parte de los capitalistas de la riqueza social generada por el trabajo no asalariado de las mujeres (Federici y Cox, 2018, p. 42). Asimismo, legó la demanda acerca de que las tareas del hogar se distribuyan equitativamente.

Para estas feministas, la liberación de las mujeres no puede darse a través de la inserción al trabajo asalariado; sostienen que “la independencia del asalariado significa únicamente ser un “individuo libre” para el capital” (Dalla, 1972, p. 10). Por ello, impulsaron férreamente el movimiento por la consolidación del salario por el trabajo doméstico, pues defienden que “al no pagársenos un salario cuando estamos produciendo en un mundo organizado al modo capitalista, la figura del jefe se oculta tras la del marido” (Dalla, 1972, p. 10).

Con la introducción hecha de estos dos grandes marcos de análisis, que se van bifurcando según ciertos aspectos que han ido desarrollando las autoras, vamos a ir en detalle con cada una de las aportaciones más relevantes y cómo se relacionan con los estudios clásicos de la sociología del trabajo.

Las feministas marxistas y las feministas de los cuidados

Los estudios clásicos del trabajo consideran y analizan principalmente como trabajo aquel que se compra y se vende por un salario, el trabajo mercantil, y con mucha más precisión, el trabajo industrial hecho en grandes fábricas, constituido por una mano de obra de hombres de mediana edad. La primera

crítica que hicieron las feministas marxistas es que esta es una visión restringida del trabajo en tanto no considera las ocupaciones que realizan las mujeres. Para los estudios clásicos del trabajo, las actividades domésticas no asalariadas se entendían o se entienden cómo que hacen naturalmente las mujeres.

A partir de esa crítica, las feministas marxistas desarrollaron la categoría de *trabajos de reproducción*. Con el concepto de reproducción se hace referencia a “un proceso dinámico de cambio vinculado a la perpetuación de los sistemas sociales” (Benería, 2021, p. 131), y por trabajo doméstico se entiende “el conjunto de actividades de mantenimiento requeridas para reproducir diariamente la fuerza de trabajo” (Benería, 2021, p. 135).

Existen tres formas de reproducción: a) *Reproducción social* —de condiciones del sistema social—; b) *Reproducción biológica* —procreación y crianza—; c) *Reproducción de la fuerza de trabajo* —su asignación en posiciones específicas en el proceso productivo— (Edholm, Harris y Young en Benería, 2021, p. 132). Todos estos procesos se llevan a cabo fundamentalmente en el ámbito doméstico, por lo que el hogar se convierte en el lugar primordial en el que las mujeres trabajan.

La discusión del trabajo reproductivo deriva de uno de los aportes más relevantes de la perspectiva feminista: el desarrollo de una teoría marxista-feminista durante los años setenta en países como Alemania, Italia, entre otros. Estas autoras, de entre las que destacan Mariarosa Dalla Costa y Leopoldina Fortunati en Italia, y María Mies en Alemania (Federici, 2018) llevaron a cabo una crítica fundamental a los planteamientos de Marx, que consiste en afirmar su desatención a “toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación; de hecho no analizó la forma específica de explotación de las mujeres en la sociedad capitalista moderna” (Federici, 2018, p. 13).

Estas autoras analizaron el desconocimiento por parte de Marx del trabajo de reproducción, pese a su énfasis en el proceso de reproducción de la vida cotidiana. De acuerdo con Federici (2018) en la *reproducción simple*, Marx sugiere que la capacidad de trabajar debe ser producida, y que este proceso forma parte de la producción de valor y de la acumulación del capital. Reconoce que la producción más valiosa para los capitalistas es la de los mismos trabajadores, sin embargo: “piensa que esta reproducción queda cubierta desde el proceso de producción de las mercancías, es decir,

el trabajador gana un salario y con el salario cubre sus necesidades vitales a través de la compra de comida, ropa” (Federici, 2018, p. 15).

La crítica feminista marxista desarrolla, a partir del argumento sobre la reproducción simple, que la producción de los futuros trabajadores se realiza principalmente en el hogar y no solo a través de la adquisición de mercancías. De acuerdo a Federici, las feministas re-pensaron la sociedad y la organización del trabajo constituido por dos cadenas de montaje: la primera, la reconocida, es la que produce mercancías; la segunda, la que produce a los propios trabajadores para que estos a su vez, sean capaces de producir mercancías, fabricación que se realiza dentro de los hogares (Federici, 2018, p. 18). Esto implicaría que el trabajo reproductivo es un momento de la producción capitalista (Federici y Cox, 2018, p. 33). Es decir, el trabajo doméstico no solo produce valores de uso; en una sociedad regida por el salario, las labores del hogar son una función especial de la producción de plusvalía (Dalla, 1972, p. 8).

Federici subraya que Marx no dedico en ninguna de sus obras algunos párrafos al trabajo doméstico, lo que sugiere que la ausencia de estos tópicos centrales para la comprensión del trabajo y del capitalismo en la obra de un pensador tan agudo, que ha logrado transformar al mundo, no puede deberse más que al hecho de que no pudo ver en las labores del hogar nada más que “una fuerza natural y una vocación femenina” (Federici, 2018, p. 60).

Esto no significa que en la obra de Marx estuvieran ausente las mujeres, pero al haber considerado el trabajo industrial “como la forma normativa de producción social” (Federici, 2018, p. 48) centra su análisis en las formas de explotación y los horrores que sufrían las mujeres e incluso los niños en las fábricas durante la revolución industrial (Federici, 2018, p. 50). Pero no fueron consideradas por él como trabajadoras dentro de la propia unidad doméstica.

Siguiendo a Federici (2018, p. 19) quien tiene una lectura histórica del proceso de consolidación del trabajo doméstico, la acumulación originaria no puede entenderse solamente como la separación de los campesinos de su tierra, sino que este proceso requirió de la separación del proceso de producción, del proceso de reproducción. Esta separación consolidó las divisiones entre mujer-hogar-no trabajo- no remunerado, frente al hombre-fabrica-trabajo- asalariado.

La autora explica que, a finales del siglo XIX, las pocas mujeres que eran trabajadoras asalariadas comienzan a ser rechazadas de las fábricas y devueltas al hogar, consolidándose así su dependencia hacia los hombres a través de la construcción del salario obrero masculino, lo que denomina el patriarcado del salario, proceso histórico a través del cual “se crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer” (Federici, 2018, p. 17). Asimismo, el capital descargó en los hombres la responsabilidad económica de todos aquellos que no perciben salarios: mujeres, infancias y ancianos (Dalla, 1972, p. 2).

De este proceso se refuerza la familia nuclear, lo que permitió el desarrollo del capitalismo de una manera acelerada al crear un tipo de trabajador que era alimentado, procurado, cuidado por las mujeres del hogar y por tanto capaz de ser más productivo. Esto permitió pasar de la industria ligera —como la textil— a la industria pesada —como la metalúrgica (Federici, 2018, p. 17).

Asimismo, la utilidad de esta organización social radica, por un lado, en que la mujer no recibe un salario por parte de los capitalistas, quienes finalmente se enriquecen indirectamente de sus actividades no remuneradas; por otro lado,

Acogen en la casa a todos los que periódicamente son expulsados de sus trabajos en las crisis económicas. La familia, esa cuna maternal siempre dispuesta a ayudar y proteger en momentos de necesidad, ha sido de hecho la mejor garantía de que los desempleados no se convertirían inmediatamente en una horda de destructores intrusos. (Dalla, 1972, p. 9)

A este respecto, una de las aportaciones feministas más relevantes desde el punto de vista histórico, es la comprensión que nos dejó acerca de que la familia que conocemos en la actualidad corresponde a una formación que emerge entre finales del siglo XIX y principios del XX. Frente a la insurgencia de la clase obrera, se expulsó a las mujeres de los trabajos fabriles, se aumentó el salario de los hombres, y se impulsó la educación para enseñar trabajo doméstico a las mujeres, lo que creó a la “ama de casa” de tiempo completo. De este proceso se consolidó “un nuevo régimen reproductivo y un nuevo «contrato

social» que en la Primera Guerra Mundial ya se había convertido en la norma en todos los países industrializados” (Federici, 2018, p. 76).

Ahora, la comprensión del papel del trabajo de reproducción condujo al pensamiento feminista a reconocer al conjunto de sectores que no están insertos en trabajos asalariados. Esto realmente representa a mi juicio, la más grande aportación del enfoque feminista marxista de los años setenta, y es como sigue.

La crítica feminista a los estudios clásicos del trabajo, al desarrollo del marxismo posterior, y a los críticos del capitalismo, es que ellos mismos aceptaron que la presencia o ausencia del salario define al trabajo del no-trabajo. La ausencia de salario, en el caso de las mujeres, hace que las actividades realizadas en lo doméstico no parezcan trabajo, sino un acto de amor (Federici y Cox, 2018, p. 38), o “un servicio personal fuera del capital” (James, 1973, p. 1). El salario opera cómo un dominio por parte de los capitalistas que otorga cierto poder a los hombres asalariados frente al conjunto social no asalariado, en ese sentido, el salario funciona para crear “relaciones de poder desiguales y jerarquías de trabajadores” (Federici, 2018, p. 91). Estas jerarquías se constituyen a través de constructos como son el racismo y el sexismo.

Las feministas no solo consideraron a las mujeres como trabajadoras no asalariadas. Bajo la idea de la división del trabajo social, afirman que los individuos son insertados en diferentes actividades bajo el servicio del capital, “que aunque no sean inmediatas, sí son en última instancia provechosas para la expansión y extensión de este dominio” (James, 1973, p. 2). Entre ellos, dos divisiones no asalariadas de la clase trabajadora: las mujeres —quienes producen trabajadores— y los niños —entrenados en las escuelas como futuros trabajadores (James, 1973, p. 2). Esto, reflexionan, implica que los niños y las mujeres tienen una posición de clase dentro del capitalismo, y por tanto su lucha y reivindicaciones son una lucha de clases.

En tal sentido, la redefinición que hicieron las feministas de la categoría de trabajo las llevó a reformular la concepción de la lucha de clases en la que las reivindicaciones por los derechos de las mujeres, las revueltas escolares, el movimiento de los negros y aquellos manifestados en el sur global, serían expresiones de lucha de clases. En palabras de Dalla:

Nos ocupamos aquí de la revuelta de los que han sido excluidos, de los que han sido apartados por el sistema de producción, y que expresan con acciones su necesidad de destruir las fuerzas que obstaculizan el camino de su existencia social, pero que esta vez se están juntando como individuos. (1972, p. 5)

La concepción feminista del trabajo de las mujeres como ocupaciones que reproducen y perpetúan las condiciones de la vida de los trabajadores asalariados, abrió la veta para el enfoque sobre los *trabajos de cuidados*. Aunque existen similitudes entre los trabajos de reproducción y los trabajos de cuidados, los primeros surgen de la necesidad de explicar las actividades domésticas no remuneradas que realizan madres, hijas y esposas. El enfoque sobre trabajo de cuidados surge en un contexto distinto, en el que las mujeres comienzan a insertarse en actividades asalariadas, fuera de su propia unidad doméstica. Los *trabajos de cuidados* han sido definidos como actividades que producen condiciones primordiales –aseo, descanso, seguridad– que preserven la vida de los otros (Molinier, 2011, p. 49). La producción de estos trabajos consiste en la liberación de obligaciones de aquellos a quienes venden su labor para que estos puedan dedicarse a sus intereses personales (Molinier, 2011, p. 49). La perspectiva enfatiza que esta serie de actividades explotadas son la base sobre la cual se erige las ocupaciones a las que se les asigna un papel relevante dentro de la construcción de la riqueza social.

Entre los elementos novedosos que incluye el enfoque de los cuidados se encuentra: el reconocimiento de la composición moral, simbólica y emocional de estos trabajos que posteriormente se desarrollarían con el enfoque del *trabajo emocional* de Hochschild (Arango y Molinier, 2011, p. 18) y que veremos más adelante. De acuerdo con Molinier, el enfoque del *trabajo de cuidados*, a diferencia del de trabajo de reproducción, pone de relieve “la inteligencia movilizada para su realización” (Molinier, 2011, p. 51).

Es decir, este enfoque enfatiza las prácticas, disposiciones y saberes domésticos (Arango, 2013, p.104) no reconocidos tradicionalmente como calificaciones pero que son fundamentales para realizar efectivamente el trabajo. Reconocen por un lado, la movilización de afectividades que la labor requiere –ser realizadas con ternura, calidez, amabilidad– y otras facetas del trabajo, como son las relacionadas a la limpieza, la crianza, la

alimentación, entre otras. Como indica Arango: “Las y los cuidadores distinguen entre <hacer la tarea> y <cuidar>, entre el trabajo físico y relación emocional, entre calidad técnica y valor moral del trabajo” (2011, p. 102).

Por último, el enfoque hace hincapié en develar los cuidados que hemos recibido por parte de trabajadoras para preservar nuestra vida; y la necesidad de una organización social basada en una ética del cuidado como una responsabilidad no solo de las mujeres. En ese sentido, esta perspectiva puso en la mesa para la discusión, la distinción entre una *ética femenina del cuidado* –moral de sacrificio– frente a una *ética feminista del cuidado* –resistencia frente a la injusticia patriarcal– y la distribución desigual del cuidado (Arango, 2015, p. 104).

Feminismo interseccional, feminismo decolonial y ecofeminismos.

Estos feminismos discuten y añaden dimensiones adicionales a los feminismos anteriores, en tanto enfatizan lo que denominaron los diferentes sistemas de opresión que cruzan la vida de las mujeres. En ese sentido, consideran que el feminismo de la igualdad universaliza la experiencia de las mujeres y homogeneiza categorías como la de género, es decir, tiene como referencia a las mujeres blancas burguesas heterosexuales (Lugones, 2008, p. 82).

Desde una perspectiva histórica, el *feminismo interseccional* y *feminismo decolonial* mostraron que solo se pensaba como “mujeres” a las mujeres blancas burguesas; las mujeres racializadas eran vistas como animales, “seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad” (Lugones, 2008, p. 94). Así, emergieron distintas versiones posibles de “ser mujer” acorde a las necesidades del capitalismo eurocentrado global.

La crítica de estos feminismos subraya que, los feminismos de la igualdad equipararon la idea de mujer con la mujer blanca, no enfatizaron que el género, la clase y la heterosexualidad están racializados. Es decir, la caracterización de la mujer frágil y reclusa en el espacio privado, sin participar en actividades laborales fuera del hogar, era una realidad histórica exclusiva de la mujer blanca burguesa, frente a las mujeres negras quienes fueron consideradas como mujeres fuertes en razón del trabajo esclavo al que fueron sometidas (Lugones, 2008, p. 96).

Una gran crítica del feminismo interseccional y decolonial a los feminismos de la igualdad, es que, si bien estos últimos lograron igualdad de derechos en el ámbito laboral, aumento de salarios, y combatir la discriminación, esta lucha consiguió que solo las mujeres con educación superior desempleadas o insertas en empleos precarios, tuvieran un mejor acceso a ellos, es decir, el destino de la mayoría de las mujeres se mantuvo intacto. De acuerdo con Hooks, el movimiento consiguió que mujeres privilegiadas ganaran poder de clase; alcanzado a expensas de la libertad de sectores históricamente empobrecidos de mujeres (Hooks, 2017, p. 77).

Hooks señala, por un lado, que la insatisfacción de las mujeres por no participar en el mercado de trabajo, en realidad era un reclamo de mujeres blancas con educación superior. Mujeres históricamente empobrecidas realizaban trabajo asalariado en puestos no especializados y mal pagados, por lo tanto, para ellas quedarse en casa era visto como signo de libertad, y no veían en el salario y en el trabajo fuera del hogar posibilidades de liberación y autosuficiencia (Hooks, 2017, p. 60-61).

El movimiento feminista reformista generó que algunas mujeres ganaran poder, socavando así la perspectiva de clase del movimiento: “En su lugar, se animaba a todas las mujeres a ver como una señal positiva para todas las mujeres las ganancias económicas de las mujeres pudientes” (Hooks, 2017, p. 63). Las ganancias para un grupo reducido de mujeres se tradujeron en el aumento de la desigualdad de género mediante la subordinación de otras mujeres, especialmente del sur global (Hooks, 2017, p. 65).

Para saldar esta cuenta, estas feministas han utilizado y desarrollado el concepto de *interseccionalidad* para explicar cómo marcas de sujeción/dominación u opresiones, como son la raza, el género, la sexualidad y la clase, se entrecruzan para conformar relaciones específicas y diferenciadas en las experiencias de las mujeres. Estas dimensiones, son analizadas de forma imbricada y no como categorías separadas (Lugones, 2008, p. 80).

En cuanto a la dimensión laboral, dichas intersecciones han servido para comprender el problema de la construcción de las jerarquías entre los trabajadores asalariados y no asalariados. Este enfoque surgió en buena medida gracias a las feministas negras, quienes sabían que, dentro de las jerarquías de clase, ellas se encontraban en la posición más baja. Es al *black feminist*, a la posición que le corresponde el desarrollo de la perspectiva *interseccional*

encabezado por mujeres negras de Estados Unidos, como son Angela Davis, Audre Lourde, Barbara Smith, o Rosa Parks (Curiel, 2017a, p. 55).

En cuanto a la perspectiva de la decolonialidad, hay que decir que el feminismo retoma las aportaciones de autores como Frantz Fanon y Aime Cesaire (Curiel, 2017a, p. 44) intelectuales negros que reflexionaron entre la década de los treinta y los cincuenta. La perspectiva de estos autores cuestiona la construcción eurocéntrica de la ciencia y proponen la descolonización de la dependencia de los países del sur con respecto a los países centrales, pero enfatizan la necesidad de desmontar las concepciones reproductoras de las jerarquías raciales creadas durante la dominación colonial. Especialmente aquellas interiorizadas en las personas “colonizadas contra la negación de su identidad, de su cultura, contra la reducción de su autoestima” (Curiel, 2017b, p. 150). Categorías como tradición/modernidad, civilización/salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, metrópolis/periferia, forma parte de estas categorías que perpetúan la dominación de los pueblos.

Aníbal Quijano es otro autor relevante de la decolonialidad en América Latina (Curiel, 2017b) y utilizado por autoras feministas. Este autor define la colonialidad como una estructura de dominación que opera dentro del capitalismo; que clasifica racial y étnicamente a la población, “dando lugar a una colonialidad de articulación política y geográfica; una relación colonial con base en el capital-trabajo que da lugar a clases sociales diferenciadas, racializadas y distribuidas por el planeta” (Curiel, 2017b, p. 152).

En cuanto al mundo del trabajo, Quijano indica que en el capitalismo eurocentrado y global, no todas las relaciones encajan en el modelo capital/salario y que esta discontinuidad se explica porque la división internacional del trabajo está racializada y geográficamente diferenciada, es decir, que el trabajo asalariado está reservado casi exclusivamente a los europeos blancos (Lugones, 2008, p. 80).

La crítica y aportación del feminismo a la perspectiva decolonial sugiere que los autores de esta corriente, si bien abordaron la relevancia de la raza como un criterio de clasificación funcional para determinar la división del trabajo, no lo hicieron igualmente con relación al sexo y sexualidad (Curiel, 2017b, p. 151). De acuerdo con Curiel, sin utilizar el concepto de *colonialidad*, desde los años setenta, feministas racializadas, afrodecendientes e indígenas han enfatizado “la imbricación de diversos sistemas de dominación

(racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo, etc.), desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial” (Curiel, 2017a, p. 151).

En la dimensión específica del mundo del trabajo, las feministas decoloniales han aportado el desarrollo y el entendimiento sobre la división no solo sexual, sino racial del trabajo, en el que las mujeres negras, indígenas, chicanas, entre otras, les son asignados los empleos y ocupaciones estigmatizados y peor remunerados, como es el trabajo en las maquilas, el trabajo informal, sexual y doméstico, situaciones que caracterizan como consecuencias del colonialismo y la esclavitud (Curiel, 2017a, p. 159).

Por último, me parece un buen espacio aquí para mencionar brevemente las aportaciones de los *ecofeminismos*. Esto debido a que es una corriente dentro del feminismo interseccional que aborda el cruce entre la opresión de género y la degradación del medio ambiente. En consecuencia, al analizar la cuestión ecológica, se han ocupado de las mujeres históricamente marginalizadas como son las indígenas y campesinas. Dentro del ecofeminismo existen varias tendencias, pero por falta de espacio, solo mencionaré las consideraciones generales de la perspectiva.

El *ecofeminismo* es una propuesta que surge en los años setenta, preocupada por la crisis ecológica y cómo esta se relaciona con la opresión de las mujeres. El estudio sobre la cuestión socio-ecológica llevó a estas pensadoras a comprender que este problema está ligado a la crisis de los cuidados, la violencia contra las mujeres, y al sometimiento de los animales (Díaz, 2019, p. 5). Cuestionan, más que el antropocentrismo, el androcentrismo de la actividad humana.

En ese sentido, la visión general de estas autoras es que la crisis ecológica proviene de concepciones sustentadas en la ya estudiada dicotomía del pensamiento ordinario que opone, naturaleza de cultura, femenino de masculino, y así, va creando una serie de antagonismos en las que las asociaciones a lo femenino son subordinadas a los símbolos masculinos. De este modo, la naturaleza sería infravalorada, debido a que la visión androcéntrica concibe todo lo simbolizado como femenino, como recursos a ser explotados y dominados (Díaz, 2019, p. 16). Por ello, las diversas formas de sometimiento a las mujeres, la desigualdad salarial, la desvalorización del trabajo de cuidados y las diferentes formas de explotación de la naturaleza están interconectados (Díaz, 2019, p. 4).

En ese sentido, el ecofeminismo critica el desarrollismo que como “proyecto culturalmente tendencioso destruye los estilos de vida sanos y sostenibles y crea verdadera pobreza material, o miseria, al desatender las necesidades de subsistencia mismas por desviar recursos hacia la producción de mercancías” (Shiva, 2004, s/n). El desarrollismo, de acuerdo con Shiva afecta principalmente a las mujeres, ya que los recursos naturales son la base de la economía de subsistencia principalmente para ellas, pero también para las comunidades históricamente marginalizadas.

El sector de los servicios, trabajo inmaterial y trabajo emocional

Un segundo momento para los análisis de estudios del trabajo surge con la reestructuración económica mundial, caracterizada por el desmantelamiento de la gran industria en países con capitalismo avanzados y su relocalización en países históricamente sobreexplotados. Esta transición derivó en el crecimiento del sector de los servicios y con ello, la necesidad de explicar las razones de su surgimiento y la relevancia que adquiere la incorporación de las mujeres en este sector. Este cambio puede explicarse debido a las grandes movilizaciones de los años sesenta que cuestionaron la disciplina del fordismo y que propugnaban por mayor libertad y autonomía en el trabajo (Lane, 2016, p. 82). Asimismo, autoras feministas subrayan la importancia del movimiento feminista en el cuestionamiento de la domesticidad del trabajo de las mujeres y su búsqueda por la participación igualitaria en el mercado de trabajo. Mas adelante veremos estas diferencias.

Vamos a comenzar con dos concepciones principales y contrastables entre sí que buscaron explicar las condiciones particulares y las características de esta transición económica y global: el enfoque del *trabajo inmaterial* de Negri y Hard (Federici, 2013) y el del *trabajo emocional* de Hochschild (2003).

Es a mediados de los años noventa que la perspectiva de *trabajo inmaterial* se populariza y alcanza relevancia entre marxistas autónomos. Esta concepción surge como un compromiso de Negri y Hard por darle nuevos bríos a la teoría marxista y aportar elementos para comprender el surgimiento del orden económico que emerge gracias a las luchas de los años sesenta. Los autores entienden como *trabajo inmaterial* a actividades que no producen objetos físicos, sino “símbolos, imágenes, ideas, conocimientos, subjetivi-

dades, relaciones sociales” (Federici, 2013, p. 184). En tal sentido, el trabajo inmaterial contiene componentes tanto cognitivos como afectivos.

Asimismo, en dicho periodo surge la perspectiva de Hochschild (2003) sobre el *trabajo emocional* para especificar los componentes de las ocupaciones que se realiza en el sector de servicios. A través de la investigación que realizó con sobre cargos, la autora encuentra que las aerolíneas capacitaban a sus trabajadoras para manejar sus emociones y las de los viajeros, no solo en razón de que las compañías se distinguían entre sí según la calidad de servicio que ofrece su personal, sino debido a que las interacciones con los pasajeros siempre implicaban altos grados de dificultad –prepotencia, malos tratos, abusos etc.– Por tanto, las gerencias ejercen control sobre los propios estados emocionales de las trabajadoras; en el caso de las sobrecargos, diseñado, organizado y expresado en manuales de la empresa.

En este estudio, Hochschild se interesada principalmente en exponer una teoría social de las emociones, por lo que dedica la mayor parte del libro a describir cómo operan estas socialmente y a desarrollar categorías como *reglas de los sentimientos* —normas socialmente reguladas para expresar emociones—, *actuación superficial* —fingir lo que se siente— y *actuación profunda* —expresión espontánea de emociones— (Hochschild, 2003, p. 35) *trasmutación emocional*, —de la “esfera privada” en un paquete de emociones que consume el cliente— (Brook, 2009, p. 11), *disonancias emocionales*, de entre las principales. Esto, porque de acuerdo con la autora, en todas las situaciones sociales los sujetos llevamos a cabo intercambios emocionales, y por lo tanto realizamos trabajo emocional. En inglés distingue *emotional labor* de *emotional work*, para diferenciar el esfuerzo emocional que llevamos a cabo en la vida cotidiana, del que se hace bajo las órdenes de un empleador en un trabajo.

No es nuestra intención aquí desarrollar toda la propuesta, pero si mencionar que la perspectiva de Hochschild ha sido muy significativa para comprender los requerimientos de los trabajos en ámbitos interaccionales y de atención al cliente. De ella han emergido una notable cantidad de investigaciones que retoman su propuesta, debaten y aportan elementos novedosos a la discusión. Asimismo, una notoria cantidad de ocupaciones y empleos han sido analizados bajo la óptica del trabajo emocional (Brook, 2009, p. 8).

Por ejemplo, los estudios laborales con perspectiva de género en Colombia han legado un conjunto importante de contribuciones, no solo en

el ámbito reproductivo, sino en actividades asalariadas del sector servicios. Arango ha producido conocimiento en ocupaciones que bajo la mirada de la sociología clásica del trabajo carecerían de todo valor, por ejemplo, su estudio entre manicuristas en Colombia y Brasil y la dimensión emocional para su realización. La analiza como una actividad en el ámbito de los cuidados, realizada principalmente por mujeres, cuyas trabajadoras provienen de las “clases medias” pero en posiciones de subordinación con respecto a sus clientes (Arango, 2013, p. 103).

Pero la perspectiva de Hochschild es relevante para este artículo, debido a que a partir de esta se continuó el debate feminista en el ámbito del trabajo que venía desarrollándose desde las setenta, pero ahora en el ámbito de la prestación de servicios. La perspectiva feminista centra su atención en cómo se mercantiliza el género, y la feminización que caracteriza a este sector laboral (Brook, 2009, p. 8).

Hochschild explica que, en las actividades de servicio al cliente, parte de las tareas que las trabajadoras deben llevar a cabo es exhibir coqueteo o sensualidad; responder a la fantasía sexual de los pasajeros como parte de su labor (2003, p. 94). Explica que los trabajos de servicios al cliente, en los que participan principalmente mujeres, transfieren rasgos sociales asociados a la femineidad para mercantilizarlos en el trabajo, por ello concluye que: “las dos formas en las que las mujeres tradicionalmente tratan de mejorar su suerte —utilizando su capacidad maternal para mejorar el estatus y el bienestar de los demás y utilizando su atractivo sexual— han pasado a la gestión de la empresa” (Hochschild, 2003, p. 182).

Las perspectivas del trabajo corporal y el trabajo estético

El enfoque denominado *trabajo corporal* centró su atención en los elementos esbozados por Hochschild sobre la sexualización de las mujeres en los servicios. El cuerpo es concebido por estos análisis no solo como entidades físicas sino como “objetos simbólicos transformados por la cultura y representados por imágenes de diversa índole” (Wolkowitz, 2006, p. 16).

Wolkowitz señala que se podría considerar una ausencia en los estudios del trabajo de la dimensión corporal, en buena medida debido a que las ocupaciones centradas en el físico de las personas han sido realizadas por mu-

jeros, así como por esclavos o sirvientes (Wolkowitz, 2006, p. 14). Y como hemos desplegado a lo largo del artículo, estas actividades han sido de muy poco interés para la sociología clásica del trabajo. Asimismo, Wolkowitz es una crítica del giro posmoderno y del abandono por parte de autores como Foucault, Bourdieu, Goffman y las propias feministas de la dimensión laboral de la vida social en los estudios sobre el cuerpo.

En los estudios con enfoque laboral, el *trabajo corporal* tiene varias acepciones: se utiliza para describir a un conjunto de actividades que se ocupan del cuerpo de los otros, de cuidarlo, de embellecerlo, de protegerlo, es decir actividades que implican ciertos grados de intimidad con los cuerpos de los consumidores. Asimismo, se refiere a ocupaciones en las cuales las trabajadoras dedican tiempos y esfuerzos específicos para “mantener un estado particular de encarnación, adicional a sus otras obligaciones laborales” (Wolkowitz, 2006, p. 83). También es utilizado para hacer referencia a: “los intentos de los empleadores de hacer que el cuerpo sea más visible en el trabajo de servicio al cliente a través de un enfoque en las cualidades estéticas del cuerpo, incluyendo el comportamiento, el estilo, el acento, la voz y el deseo sexual” (Wolkowitz, 2006, p. 86).

Las propuestas feministas en torno al trabajo corporal, hace especial énfasis en la relevancia del género para comprender lo que se pone en juego en estas ocupaciones: heterosexualización del cuerpo de las mujeres, explotación de la heterosexualidad normativa y cumplimiento de roles hiperfemeninos.

En los trabajos de atención a los clientes: “los empleadores esperan que las trabajadoras utilicen su género y (hetero) sexualidad para aumentar las costumbres y las ganancias halagando a los clientes masculinos” (Wolkowitz, 2006, p. 81). En estos, las empresas o corporaciones se apropian y mercantilizan no sólo sus respuestas emocionales, como hemos visto sugiere Hochschild, asimismo mercantiliza su sexualidad y su apariencia (Wolkowitz, 2006, p. 74).

En el trabajo corporal, las cualidades estéticas se vuelven productivas, con la finalidad de incrementar las ganancias y la popularidad de las empresas al contratar a trabajadoras (es) que lucen de formas específicas. Esto ha derivado en formas de discriminación laboral al contratar principalmente a jóvenes de clases medias.

En tal sentido, se ha encontrado que el trabajo corporal es más extenso para las mujeres que para los hombres. Según Adkins, “a pesar de la

pluralización o feminización de las masculinidades, el binario masculino/femenino sigue siendo el eje clave de la política del cuerpo organizacional” (en Wolkowitz, 2006, p. 93). En los trabajos de interacción con el cliente, instrumentalizar el cuerpo de género se ha convertido en la norma, pese a los discursos sobre la igualdad de oportunidades (Wolkowitz, 2006, p. 96).

El último enfoque que retomamos aquí es el del *trabajo estético*, que, como el enfoque del trabajo corporal, reconoce la mercantilización de la sexualidad y la performatividad de género. Witz, Warhurst y Nickson ofrecen “una definición práctica del *trabajo estético* como la movilización, el desarrollo y la mercantilización de disposiciones incorporadas” (2003, p. 37). Esta perspectiva aporta a la del trabajo corporal, la idea de que los empleadores además de controlar la apariencia, por ejemplo, la vestimenta, o la selección de trabajadoras con fenotipos específicos, sobre todo mercantilizan “formas sostenibles de pararse, hablar, caminar y, por lo tanto, de sentir y pensar” (Witz, Warhursts y Nickson, 2003, p. 40). Lo relevante del enfoque del trabajo estético que no desarrolla ampliamente el del trabajo corporal, es que las disposiciones incorporadas están divididas por “clase, género, edad y posiciones o ubicaciones racializadas” (Witz, Warhursts y Nickson 2003, p. 40). Aquí, como con las feministas de los años setenta surge nuevamente la cuestión de sexo, la raza y la clase como elementos de las construcciones laborales, pero ahora en el ámbito de los servicios.

Interpretaciones sobre el surgimiento del sector de los servicios

Ahora veremos las características generales de las propuestas de análisis antes esbozadas, las cuales dividimos entre aquellas con perspectiva feminista y aquellas que no. En cuanto a los enfoques sobre el trabajo inmaterial y el trabajo emocional, sí bien en términos abstractos refieren a aspectos similares, su marco general de análisis difiere considerablemente. Para la perspectiva del trabajo inmaterial el trabajo afectivo implica *feminización del trabajo*, proceso que hace referencia a la generalización de las condiciones de trabajo que antes eran propias de las actividades reproductivas —empleo informal, tiempo parcial, producción de relaciones sociales— a todas las actividades de los servicios, por lo que la concepción anuncia el debilitamiento de la división sexual del trabajo (Federici, 2013, p. 192).

La crítica feminista sugiere que las mujeres son las sujetas primordiales que realizan trabajo emocional. Para Hochschild, lo que sucede en el sector servicios es que el trabajo emocional se produce en masa y por lo tanto se estandariza, procesos facilitados por la instrumentalización que las mujeres siempre han tenido con sus emociones frente a su desposesión de recursos materiales. Es decir, la perspectiva feminista del trabajo emocional considera que este se realiza principalmente por mujeres en el mercado, y se sustenta en nociones simbólicamente construidas y ejercidas acerca de las “disposiciones innatas a servir y a entender las necesidades ajenas” por parte de las mujeres (Arango, 2015, p. 109).

La crítica más relevante que realiza Federici a Negri y Hard es que la composición afectiva del trabajo inmaterial considerada por los autores, se encuentra primordialmente en los trabajos de reproducción, dentro del hogar, sin embargo, ellos “no están interesados en el «trabajo de las mujeres»” (Federici, 2013, p. 196).

En ese mismo sentido, la propuesta de Federici respecto a la transformación económica global frente a otras lecturas marxistas, como la de Negri y Hard, es qué la reestructuración posfordista es un proceso caracterizado por la mercantilización del trabajo reproductivo. A diferencia de Negri y Hard, quienes afirman que este periodo del desarrollo capitalista consiste en el derrame del trabajo de la fábrica al territorio, Federici asegura que el trabajo fabril en realidad se ha relocalizado en los países del sur global y lo que se ha derramado al territorio es el trabajo doméstico, anteriormente realizado en el hogar (Federici, 2013, p. 188).

Otra aportación relevante es la que realiza Hochschild acerca de la transformación y expansión de este conjunto de actividades en los servicios; que la emergencia de los trabajos emocionales se relaciona con la búsqueda de las propias mujeres por abandonar los trabajos reproductivos no remunerados realizados en los hogares. Es decir, Hochschild pone a discusión las transformaciones sociales emergidas gracias a las luchas feministas en Europa. De acuerdo con Federici, está sería otra de las ausencias en la propuesta de Negri y Hard, quienes consideran que la reestructuración económica global se dio en buena medida por la lucha proletaria industrial de los años sesentas y setentas, pero no menciona la relevancia que tuvieron para estas transformaciones las movilizaciones por parte de las mujeres (Federici, 2013, p. 195-196).

Por último, queremos retomar a Federici quien explica sus reservas en torno a la concepción del trabajo afectivo, pues sugiere que mirar la situación de las mujeres solo desde esta óptica, oculta la persistencia de la explotación del trabajo doméstico para la mayoría de las mujeres (Federici, 2013, p. 182).

CONCLUSIONES

Como se analizó a lo largo del artículo, las perspectivas feministas con enfoque en los estudios del trabajo tuvieron su desarrollo más importante durante la década de los setenta, quienes hicieron aportaciones sumamente enriquecedoras y esclarecedoras para el entendimiento del papel de las mujeres en las diferentes ocupaciones, y para el discernimiento de todos esos sectores que no fueron considerados por los análisis tradicionales del mundo del trabajo.

Definitivamente los estudios laborales actuales están en deuda con los aportes de los diversos feminismos, y sin duda, existe una necesidad de recuperar sus contribuciones y ponerlas al servicio de nuevas incógnitas sociales, ya que su enfoque permite comprender problemáticas de actualidad que se presentan en el sur global, como son, el trabajo informal, la economía popular, el trabajo infantil, y las actividades no remuneradas. Estas autoras comprendieron la importancia de estos sectores y tienen todavía mucho que proporcionar para su entendimiento.

Asimismo, como se mostró en el artículo, la realidad social está en transformación, y de nuevas materialidades surgen nuevas interrogantes. Las investigaciones en torno a problemáticas emergidas con la desarticulación vertical de las empresas y el crecimiento del sector servicios, han causado un enorme impacto y han dado lugar a una importante cantidad de contribuciones sobre estas temáticas. Sin embargo, estos estudios en su mayoría insertos en el giro posmoderno, e influenciados por el esquema conceptual de Foucault, se han centrado fundamentalmente en las dimensiones de la identidad y la subjetividad de las/os trabajadoras, lo que ha producido que el análisis sobre el proceso de trabajo sea un elemento secundario en los análisis y no una parte integral (Wolkowitz, 2006 p. 12).

Esta crítica puede igualmente aplicarse a los estudios feministas actuales, en los cuales el análisis del trabajo ha quedado relegado a un segundo plano.

Esto es muy claro en el caso de las sobrecargas analizadas por Hochschild, quien al concentrarse exclusivamente en la manipulación de sus estados emocionales, pierde de vista otros aspectos relevantes para la comprensión del trabajo como totalidad concreta. Cuestiones como las formas de precariedad que viven las sobrecargas, todos los elementos incluidos en el proceso de trabajo, cómo se organizan para trabajar, organizaciones para defender irregularidades laborales etcétera, son aspectos relevantes dentro de un análisis laboral que se pierde de vista debido a que el proceso de trabajo ha perdido centralidad en los análisis actuales.

Debido a esto, creo que es importante que los estudios feministas vuelvan a ubicar las relaciones de producción en los estudios sobre los trabajos en los que están insertas las mujeres. A pesar de que efectivamente los estudios laborales han desdeñado a las mujeres, han considerado sus labores domésticas y de otra índole como irrelevantes para el funcionamiento social, y han desestimado sus excelentes contribuciones al entendimiento del mundo del trabajo; estos siguen siendo importantes para desentrañar, analizar, y comprender las realidades sociales no solo del trabajo sino del conjunto social.

Asimismo, es importante para el avance de los estudios laborales que estos reconozcan las contribuciones feministas, ya que sus autoras son raramente mencionadas, y mucho menos son retomadas para debatir con su perspectiva. Sin embargo, los estudios laborales están en deuda con sus análisis de los trabajos realizados principalmente por mujeres.

Gracias a los aportes feministas, podemos reconocer que las investigaciones no pueden continuar sin establecer las distinciones necesarias entre las especificidades construidas alrededor de lo femenino y lo masculino. Negar la importancia de estas distinciones socialmente establecidas es negar los fundamentos o los cimientos sobre los cuales está constituida la vida social. Asimismo, de acuerdo con Federici, analizar la realidad desde ambas perspectivas —la de género y la laboral—, permitiría elaborar una teoría de las relaciones de género bajo el capitalismo.

Por último quisiera decir que, si bien el feminismo tiene en la actualidad problemáticas urgentes con las cuales comprometerse, como el aumento creciente de la violencia contra las mujeres, es importante que esta lucha se articule con problemáticas que han sido centrales para los estudios feministas y que en la actualidad se desdibujan, como es el de la feminización

de la pobreza, las condiciones de vida de obreras, trabajadoras del hogar, trabajadoras del sector informal, madres solteras, entre otras.

FUENTES CONSULTADAS

- ALCÍVAR, N., MONTECÉ, S. y MONTECÉ, L. (2021). La igualdad y el feminismo. En *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*. Año. IX. Núm. Edición Especial. pp. 1-34. DOI: <https://doi.org/10.46377/dilemas.v9i.2984>
- ARANGO, L. (2015). Cuidado, trabajo emocional y mercado: los servicios estéticos y corporales. En *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*. Núm. 7. pp. 99-120. DOI: 10.17151/rlef.2015.7.7
- ARANGO, L. (2013). Emociones, saberes y condiciones de trabajo en los servicios: manicuristas en Colombia y Brasil. En *Revista Latinoamericana de Estudios do Trabalho*. Vol. 18. Núm. 30. pp. 103-132. Recuperado de <http://alast.info/relet/index.php/relet/article/view/81>.
- ARANGO, L. (2011). El trabajo de cuidado: ¿servidumbre, profesión o ingeniería emocional? En L. Arango y M. Pascale (Comps.). *El trabajo y la ética del cuidado*. pp. 91-109. La carreta editores.
- ARANGO, L. y MOLINIER, P. (2011). El cuidado como ética y como trabajo. En P. Molinier y G. Arango (Comps.). *El trabajo y la ética del cuidado*. pp. 15-60. Medellín: Carrera.
- BENERÍA, L. (2021). Reproducción, producción y división sexual del trabajo. En *Revista De Economía Crítica*. Vol. 2. Núm. 28. pp. 129-152. Recuperado de <https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/245>
- BROOK, P. (2009). *The Alienated Heart: Hochschild's Emotional Labour Thesis and the Anti-Capitalist Politics of Alienation*. En *Capital and Class*. Vol. 33. Núm. 2. pp. 7-31. DOI: <https://doi.org/10.1177/030981680909800101>
- CURIEL, O. (2017a). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En Paiz, M., Madres de Plaza de Mayo., Eudine, V. (et al.). *Mujeres Intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. pp. 149-163. CLACSO.

- CURIEL, O. (2017b). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. En *Intervenciones en estudios culturales*. Vol. 3. Núm. 4. pp. 41-61.
- DALLA, M. (1972). Las mujeres y la subversión de la comunidad. En M. Dalla y S. James. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. pp. 22-65. México: Siglo XXI.
- DÍAZ, A. (2019). *Ecofeminismo: poniendo el cuidado en el centro*. Vol. 13. Núm. 4. pp. 1-18.
- FEDERICI, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado de: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Revolucion%20en%20punto%20cero-TdS.pdf> de https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map49_federici_web_0.pdf
- FEDERICI, S. y COX N. (2018). Contraatacando desde la cocina. En S. Federici. *El patriarcado del salario Críticas feministas al marxismo*. pp. 25-46. Madrid: Traficantes de sueños.
- HOCHSCHILD, A. (2003). *The Managed Heart, Commercialization of Human Feeling*. Los Angeles: University of California Press.
- HOOKS, B. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado de https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map47_hooks_web.pdf
- JAMES, S. (1973). *Sexo, raza y clase*. Recuperado de <http://porelpanylasrosas.weebly.com/libros/sexoraza-y-clase-selma-james-pdf?view=full>
- LANE, J. (2016). Emancipation from Work or Emancipation through Work? Aesthetics of Work and Idleness in recent french thought. En *Nottingham French Studie*. Vol. 55. Núm. 1. pp. 79-96. DOI: <https://doi.org/10.3366/nfs.2016.0140>
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa*. Núm. 9. pp. 73-101.
- MOLINIER, P. (2011). Antes que todo, el cuidado es un trabajo. En P. Molinier y G. Arango (Comps.). *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: Carrera editores.
- SENDON, V. (2004). *¿Qué es el feminismo de la diferencia?* Recuperado de <https://www.mec.maestrias.unach.mx/images/tablas/1/sendn.pdf>

- VANDANA, S. (2004). La mirada del ecofeminismo. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 3. Núm. 9.
- WITZ, A., WARHURST, C. y NICKSON, D. (2003). The labour of aesthetics and the aesthetics of organization. En *Organization articles*. Vol. 10. Núm. 1. pp. 33-54. DOI: <https://doi.org/10.1177/1350508403010001375>
- WOLKOWITZ, C. (2006). *Bodies at Work*. Londres, Thousand Oklahoma, Nueva Delhi: SAGE Publications.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2022

Fecha de aceptación: 12 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1005>

TRADUCCIÓN



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Berthe Morisot (1841-1895) *Berthe Morisot dessinant avec sa fille* (grabado).
Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia
<https://gallica.bnf.fr>

LA APUESTA DEL FEMINISMO*

Luisa Muraro**

Traducción: Leticia Romero Chumacero***

Que haya libertad para las mujeres es la tarea del feminismo, no más. Todo lo que asociamos con el “feminismo” o tiene que ver con la libertad o debemos darle otro nombre. Que haya libertad para las mujeres, en sentido estricto, debería ser un tema capital de la humanidad entera y no sólo del feminismo. Más aún, ni siquiera debería existir el feminismo sino sólo la humanidad, de no ser porque la humanidad se ha considerado libre incluso en ausencia de la libertad femenina, como ocurrió en la antigua Atenas o en la Francia revolucionaria. Paradoja extrema, ahora que lo pienso. No obstante, aunque resulta sabido, basta recordar cuántas guerras y luchas por la liberación se han librado y ganado, incluso con la contribución femenina, sin que eso haya supuesto libertad para las mujeres. Argelia enseña.

¿Es posible afirmar hoy que esa paradoja quedó en el pasado? Muchos, en esa zona del mundo llamada Occidente, están dispuestos a declarar que sí. Siguiendo ese criterio, deberíamos concluir que el feminismo ha llegado,

* *Andamios. Revista de Investigación Social* agradece la generosa autorización de la Dra. Luisa Muraro y la comunidad filosófica de mujeres Diótima, de la Universidad de Verona, para traducir y publicar este artículo en lengua española. *La apuesta del feminismo* apareció originalmente en italiano, con el título *La scommessa del femminismo*, en *Per Amore del Mondo*. Núm. 3. 2004. Revista de la comunidad Diótima (<https://www.diotimafilosofe.it/larivista/la-scommessa-del-femminismo>); y en francés, con el título *L'enjeu du féminisme*, en la revista belga *La Revue Nouvelle*. Núm. 11. Noviembre: 2004. Disponible en <https://revuenouvelle.be/L-enjeu-du-feminisme>.

** Filósofa nacida en Vicenza, Italia (1940), fundadora de la Librería delle donne di Milano y la comunidad filosófica Diótima. Entre las decenas de publicaciones de su autoría es posible destacar *L'ordine simbolico della madre* (1991), *Il Dio delle donne* (2009) y *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti* (2011).

*** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Egresada del Máster en Estudios de la Diferencia Sexual de la Universidad de Barcelona y autora de estudios sobre escritura de mujeres. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

con éxito, a su puerto, habiendo perdido su razón de ser; hay algo de verdad en esta apreciación. Pienso, por poner un solo ejemplo, en la forma como, en la actualidad, las jóvenes ocupan los espacios de educación superior con desenvoltura, autoridad y provecho, siendo cada vez más numerosas. Y compruebo el gran cambio en materia de libertad de las mujeres recordando no solo la lucha de Virginia Woolf por la educación femenina (*A Room of One's Own*, 1929; *Three Guineas*, 1938), sino también mi propia experiencia como estudiante universitaria, cuarenta años hace, en un mundo dominado por la presencia masculina.

Con todo, es viable considerar que aquella es una respuesta prematura. Mi vacilación personal al deliberar si el feminismo ha concluido felizmente su historia no deriva de la persistencia de exclusiones y discriminaciones aún en nuestra sociedad. En lo tocante a este fenómeno se exagera mucho. O, mejor dicho, se malinterpreta. Se llegan a entender las elecciones libres de las mujeres (por ejemplo, la preferencia por los estudios humanísticos, o la elección del trabajo a tiempo parcial) en forma tal que se da lugar a la sospecha de que el criterio seguido no es el de libertad sino el de igualdad de la mujer con el hombre. Lo que me hace dudar es esto, precisamente, constatar que la libertad para las mujeres se liga a la igualdad con los hombres y que este vínculo instauro un límite para la libertad misma, la torna menos libre, por así decirlo.

Hoy, los proyectos progresistas de emancipación, todavía en circulación en los años setenta, han perdido vigencia. Además, existe una suerte de feminismo de Estado, es decir, una política estatal, con frecuencia dictada por agencias internacionales, que vigila sistemáticamente cada expresión de disimilitud entre los sexos, considerándola como sinónimo de desigualdad y causa de discriminación. Pareciera que se quiere borrar toda manifestación de la diferencia femenina, se trate de la elección de estudios, de la estrategia para conciliar vida familiar y trabajo remunerado, o de la predilección por determinado compromiso político... ¿Por qué, digamos, ni siquiera se intenta evaluar la hipótesis de que la escasa presencia de mujeres en los recintos parlamentarios puede significar una escasa simpatía femenina por la democracia representativa?

En segundo lugar, me incomoda que en Occidente se pretenda “exportar” la libertad femenina a otros países y culturas. En algunos casos se

trata, toscamente, de propaganda ideológica: pienso en la última guerra de Afganistán, asociada por ciertos comentaristas a la liberación de las mujeres. En otros casos, empero, no se puede decir lo mismo; ciertamente no es propaganda el libro informado y reflexivo de Martha Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (Cambridge, U. P., 2000), donde expone y resuelve una serie de problemas surgidos dentro de la sociedad india. Con todo, mi incomodidad no es menos intensa en casos como este último, pues evidencian ese universalismo unidireccional que continúa practicándose por nuestra parte hacia el resto del mundo con una autoridad muy dudosa (Bessis, 2003).

En general, pienso que dentro de la civilización que se presenta como occidental sí hay un amor femenino a la libertad, mas ese amor se traduce en un hecho político según una concepción no libre de la libertad femenina. Entonces la paradoja que mencioné con anterioridad muta y se convierte, a secas, en la paradoja de una cultura política donde, al promover cierta presencia y protagonismo de las mujeres, en realidad se promueve la no-libertad femenina. Las mujeres soldado de la prisión de Abu Ghraib en Irak representan el caso extremo de lo que intento decir.¹

Con esto nos encontramos ante una grave contradicción de nuestro presente-futuro: una libertad femenina que no encuentra su espacio, pues es empujada fuera de toda sociedad femenina por el proceso de integración de la mujer a la vida pública, en un mundo que antes era de hombres y, en muchos aspectos, sigue estando a la medida de ellos –libertad que así corre el riesgo de derivar hacia la insignificancia y la imitación.

¿Estamos asistiendo a la formación de una nueva sujeción de las mujeres? “Sujeción”, entendida en el sentido que sugiere la raíz de la palabra, es hacerse sujeto, sí, pero sujeto a..., una sujeción nueva, en formas que ya no son las del patriarcado. El feminismo posmoderno, lúcido en el análisis crítico pero torpe por su perjudicial antimetafísica y su aversión a lo universal, no tiene objeciones y funciona más bien a manera de reflejo de cómo van las cosas: la humanidad dispersa en una confusa pluralidad de diferencias, la experiencia subjetiva fracturada y, profanados por los lenguajes publicitarios, los cuerpos y los deseos perdidos en la creciente confusión de signos y

¹ Retomo aquí una idea ya expuesta en el décimo congreso internacional de la Sociedad de Filósofos (IAPh), en Barcelona, en 2002 (Muraro, 2004, p. 52-54).

señales... Hay algo discordante en todo esto, porque cuanto más nos acercamos a la universalidad neutra de la tecnología y del mercado, más el cuerpo femenino se encuentra comprometido y expuesto, ya sea en las fronteras de la investigación científica, los lenguajes de los medios de comunicación o los más duros conflictos armados.

Todo intento de hacer un balance de estos treinta años de feminismo se encuentra así interrumpido, pendiente de una cuestión radical cifrada en saber qué involucra realmente la libertad para las mujeres. Esta misma conclusión nos obliga a depositar nuestro pasado, para su interpretación y su recuperación, a la “memoria del futuro”, es decir, a las generaciones venideras, sin por ello eximirnos de procurar decir algo al respecto: las nuevas generaciones tienen derecho a que hagamos el intento.

Una simple evocación del pasado no logra expresar a cabalidad lo que sucedió, pero podría ayudar a dilucidar el pasado *que no ha pasado* y que aún está en juego. ¿Cómo hacerlo? Con el impulso del conflicto reconocido abiertamente, respondo; es decir, colocando en palabras esas cosas que nos dividen entre feministas, entre mujeres, entre mujeres jóvenes y mujeres viejas. La posibilidad de educarse, de hacer carrera, de aparecer en la escena pública, enciende un deseo de éxito y esto crea una contrariedad que aún no ha sido abordada entre las mujeres: la de los costos que estamos o no dispuestas a pagar para establecernos personalmente en la vida pública, y la benevolencia que estamos o no dispuestas a mostrar con nuestras semejantes que todo lo subordinan al éxito personal. Cualquiera que conozca el feminismo desde sus entrañas lo sabe constante campo de batalla y es en ese campo de batalla, en conflicto abierto unas con otras, practicado sin cerrar la comunicación, donde la libertad femenina ha encontrado su significación –cuando la ha encontrado. Ahí se configuró esa autoridad femenina que ninguna ley puede reemplazar porque de ahí viene la medida de la libertad para una mujer.

Contaré un hecho. Un día de este año, en la Librería de Mujeres de Milán, que existe desde 1975, tres jóvenes cercanas a la treintena, amigas entre ellas e hijas de feministas, dialogaron sobre su incipiente carrera profesional –respectivamente, directora de teatro, artista visual y guionista–, durante un ciclo de encuentros dedicado al trabajo de la mujer en campos no tradicionalmente femeninos. Las tres asombraron a la audiencia, com-

puesta en gran parte por mujeres mayores que ellas, por la desenvoltura, la capacidad y la personalidad de las cuales daban muestra. Pensábamos: ninguna de nosotras, a esa edad, habría sabido hacerlo tan bien. Pero nos impresionaron, asimismo, por la ausencia de alusiones a la idea y la práctica del feminismo. Sin esfuerzo expresaron su gratitud a sus respectivas madres, allí presentes; aunque esto ocurrió tras una solicitud del público y no les inspiró ninguna reflexión política. En sus palabras no había ni sombra de resentimiento ni de reivindicación que las confrontara con sus coetáneos masculinos. Se notaba: supieron heredar lo mejor del feminismo, mas no eran conscientes de lo puesto en juego en el tránsito de nuestra generación a la suya. Disfrutaban de su libertad como de una cosa natural; si lo examinamos, probablemente hablaban el lenguaje de los derechos.

¿Qué cosa no concuerda en todo esto? La respuesta en sí es simple y consiste en que las tres –y como ellas quién sabe cuántas mujeres jóvenes más– consideran “natural” una libertad que el ordenamiento político les reconoce, no por ser mujeres, sino independientemente de eso y debido a que las mujeres son iguales a los hombres. Es posible revelar, sin embargo, que en realidad gozan de una libertad de origen femenino que, como tal, no les es reconocida por el ordenamiento político. En suma, disfrutaban sin saberlo de un bien, en esencia, relacionado con una toma de conciencia. Tal es la libertad femenina. Y tal –anticipando la consecuencia– podría ser la libertad humana *tout court* desde el momento en que se torna libertad relacional, desarrollada y reforzada con la *libertad del otro de sí*.²

Es justo afirmar que algún feminismo puede ir acompañado de cierta desmemoria y desconocimiento. Ese tipo de feminismo, el más extendido en la actualidad, se expresa de muchas maneras. Una merece especial atención y es la predilección por juntarse con otras mujeres para realizar determinadas actividades, ya sea irse de vacaciones o abrir un estudio profesional o emprender un negocio. En esto podemos reconocer la práctica más atractiva del movimiento feminista, la de reunirse entre mujeres excluyendo la presencia de hombres. Aunque acaso podríamos hablar hoy de una práctica de “menor separación” que la de los años setenta. ¿Cuál es la diferencia? Que esta última, la “gran separación”, interrumpió conscientemente el

² N. de la T.: Mi subrayado. La expresión de Muraro es “libertà dell’altro da sé”.

proceso de integración de la mujer en la sociedad de los hombres, llevado a cabo por fuerzas progresistas muchas veces con la mediación de asociaciones de mujeres, en el contexto del gran proyecto de emancipación de las clases subalternas, donde también había mujeres. Las mujeres reunidas en los primeros grupos feministas, a fines de la década de 1960, allanaron en todo el mundo industrializado el camino para el movimiento de masas de la década de 1970, y dejaron atrás su experiencia de participación personal en la política y la cultura de algunos hombres. Fueron años de gran fermento político. El gesto de ruptura realizado por aquellas mujeres fue algo totalmente inesperado que causó no poco desconcierto en sus compañeros, y aún faltan palabras para explicar su significado. No fue provocado, repito, por una circunstancia de injusta discriminación, sino por una experiencia de malestar profundo y un creciente alejamiento de los lenguajes, prácticas y proyectos compartidos hasta entonces con los hombres. Efectivamente, fue dictado por el deseo de encontrar, en el espejo y en el intercambio con otras mujeres, las palabras para hablar de sí y del mundo, con fidelidad a la propia experiencia.³

Fue entonces, con aquellos primeros grupos separados, donde el hecho de la diferencia sexual pasó a ser parte del sujeto y dio fin a la objetivación de la diferencia femenina. Nació entonces lo que, más tarde, con Luce Irigaray, se llamaría pensamiento de la diferencia sexual (Irigaray, 1974, 1985, 1987).⁴

El proyecto progresista de la emancipación emanó de un sujeto supuestamente neutral, y cometió el error de considerar a la mujer como un grupo social oprimido y discriminado. En cambio, con el pensamiento de la diferencia, “mujer” es un nombre de la humanidad entera, el otro es “hombre”; quizá todavía hay otros nombres, por encontrar o ya encontrados, pero esos dos son los principales. Sobre esta base, la lucha contra la dominación sexista para poner freno y, quizá, acabar con el sufrimiento que padecen las niñas y mujeres por el mero hecho de no ser de sexo masculino, se convierte en una lucha por un cambio que atañe a la humanidad en su totalidad, ya que ambos significan también los otros y viceversa, en una relación no proporcional

³ Me baso en la historia política de la Librería delle Donne di Milano (1987).

⁴ En Italia, el pensamiento de Irigaray inspiró en forma autónoma la obra de Diótima, un grupo de filósofas nacido en 1984, del cual sólo mencionaré el primer libro producido: *Il pensiero della differenza sessuale* (Diótima, 1987).

(de hecho, las mujeres nacen de mujeres, y los hombres, por otro lado... también), cuyo sentido falta descubrir y que, una vez hallado, quedará –quizás– por redescubrir y así siempre, como la amistad, el amor, la concordia.

Lo que le falta al feminismo popularizado, pero que estaba desde el principio y que, por tanto, queda encomendado a la memoria del futuro, es la conciencia de que la libertad femenina no es obvia, en dos sentidos. Primero, porque la libertad de las mujeres no ocurre sin la obligación tácita de su adaptación a las condiciones que los hombres consideran fundamentales para la convivencia civil, por ejemplo, las condiciones de la democracia representativa, la cual, para hablar con franqueza, muchas consideramos una gran pérdida de tiempo. Condiciones, lamentablemente hay que añadir, que pueden convertirse en las de una convivencia *incivilizada*; estoy pensando en los pilotos de bombarderos de la OTAN que operaron en la guerra de Kosovo y en los kamikazes de la resistencia palestina y chechena. En sentido positivo, la libertad de las mujeres no es obvia porque trae consigo la cuestión y la posibilidad de una política nueva y diferente, ya no basada en las luchas de fuerza bien o mal reguladas por la ley, sino en las relaciones y la negociación, incluso con toda la fragilidad que las caracteriza.

Con la experiencia vivida en los grupos feministas, donde el discurso, la autoconciencia y la libertad se generaban a partir de nuestros intercambios, teníamos la idea de una libertad no liberal sino relacional: no como un derecho que autoriza una prerrogativa universal de nacimiento (el “nacemos libres” de los filósofos modernos), sino como posibilidad creativa, como apertura a *un más de ser*,⁵ confiada en la calidad de las relaciones que mantenemos con otros, con nosotras mismas y con el mundo, y compatible con la dependencia que guardamos con los demás desde el primero hasta el último día de la vida. Y como un bien cuyo disfrute encuentra en la libertad del otro no su límite sino, por el contrario, su crecimiento.

Sin embargo, no teníamos elementos para pensar que tal libertad pudiera encontrar un espacio en la sociedad de mujeres con hombres. De hecho, es una perspectiva donde se involucra a los hombres en términos que el feminismo, hasta ahora, ha pensado sólo idealmente y no ha practicado. El desafío feminista marcó el declive del Hombre como ente neutro y como

⁵ N. de la T.: Mi subrayado. La expresión de Muraro: *un di più di essere*.

nombre universal. Lo hizo en la práctica, con la práctica de la separación. No lo hizo por aversión intelectual a lo universal, sino para dar existencia simbólica (palabra y autoridad) a las mujeres. Y al hacerlo, colocó la crítica a la dominación sexista en el horizonte de un cuestionamiento radical del ser humano, que continúa abierto. *Los sexos son dos*, como hemos dicho y aún decimos, no es la fórmula de la respuesta, sino de la pregunta.⁶

El problema, repito, está delante de nosotras, mas no resuelto: un problema de orden simbólico donde el individuo sabe que hay otro de sí, lo sabe no secundariamente, ni instrumentalmente, sino como algo que le concierne en lo más íntimo. Y no olvida que lo aprendió al nacer. Un problema cifrado en un significado abierto de la diferencia sexual. Puede formularse de otro modo: ¿La asimetría entre los sexos puede traducirse en una relación viable sin perjuicio de la igualdad y sin pérdida de libertad de un sexo hacia el otro? ¿Puede haber libertad para las mujeres sin autonomía? Parafraseado en los términos más simples y radicales que puedo encontrar: ¿Podemos ser libres de la necesidad de ser iguales y de la obligación de competir?

Se trata, en síntesis extrema, de pasar a otro orden de relaciones, en el sentido expresado por una escritora italiana, Cristina Campo, gran lectora de cuentos y maestra en escapar de las simetrías forzadas:

La obstinada, ininterrumpida lección de los cuentos de hadas es la victoria sobre la ley de la necesidad y absolutamente nada más, porque no hay nada más que aprender en esta tierra. Las pruebas a las que están llamados los héroes del cuento de hadas, y cómo, para superarlas, deben abandonar decididamente el juego de las fuerzas, buscar la salvación en otro orden de relaciones. (Campo, 1987, p. 157)

FUENTES CONSULTADAS

- BESSIS, S. (2003). *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Préface inédite de l'auteur. París: La Découverte.
- CAMPO, C. (1987). *Gli imperdonabili*. Milán: Adelphi.

⁶ Esta fórmula es también el título de un libro que ha causado mucha discusión en Francia: Antoinette Fouque (2004). *Il y a 2 sexes*.

- DIÓTIMA (1987). *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga.
- FOUQUE, A. (2004). *Il y a 2 sexes*, édition revue et augmentée. París: Gallimard.
- IRIGARAY, L. (1987). *Sexes et parentés*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1985). *Éthique de la différence sexuelle*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit.
- LIBRERÍA DELLE DONNE DI MILANO (1987). *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- THE MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE (1990). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Indiana: Bloomington e Indianapolis.
- MURARO, L. (2004). Enseñar la libertad. En F. Birulés y M. Peña (Eds.). *La passió per la llibertat. A passion for freedom. Acció, passió i política. Controvèrsies feministes. Action, Passion and Politics. Feminists Controversies*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

LAS GENEALOGÍAS FEMENINAS⁷

Luisa Muraro

Traducción: Leticia Romero Chumacero

El pensamiento de Luce Irigaray se ha desarrollado en una vigorosa relación de intercambio con la política de las mujeres. El tema de las genealogías femeninas es un ejemplo privilegiado de ello.

⁷ *Andamios. Revista de Investigación Social* agradece la generosa autorización de la Dra. Luisa Muraro y la comunidad filosófica de mujeres Diótima, de la Universidad de Verona, para traducir y publicar este artículo en lengua española. Apareció en italiano como: *Le Genealogie Femminili*. En *Per Amore del Mondo*. Núm. 2 (2004). Revista electrónica de la comunidad Diótima disponible en la dirección electrónica: <https://www.diotimafilosofe.it/larivista/le-genealogie-femminili/>). Anteriormente, se publicó una versión en lengua inglesa: *Female Genealogies* (trad. Patricia Cicogna), en Burke, C., Schor, N. y Whitford, M. (Eds.). (1944). *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Nueva York: Columbia University Press. pp. 317-333.

Hay varias formas de abordar este tema. Podemos hacerlo a partir de nuestra relación personal con la madre, que a menudo es un terreno deteriorado. La relación hija-madre está constantemente presente en la obra de Irigaray, comenzando por *Speculum. De l'autre femme* (1974), incluso antes de que tome forma el tema de nuestro interés, y a este tema será asociada por siempre. Escribe Irigaray en 1989: “Una encrucijada perdida de nuestro devenir mujer se encuentra en la interrupción y cancelación de nuestras relaciones con la madre y en la obligación de someternos a las leyes del mundo entre hombres” (Irigaray, 1989b, p. 111).⁸

Podemos hablar de las genealogías femeninas a partir de la realidad social comúnmente observable, digamos, la escuela. “La escuela –ha dicho Irigaray–, el mundo social entre hombres, la cultura patriarcal, funcionan para las niñas como Hades para Core-Perséfone”, es decir, como una potencia infernal que secuestra la hija a su madre y la viola. Continúa Irigaray: “Las justificaciones aportadas para explicar este estado de cosas son inexactas. Las huellas de la historia de la relación entre Deméter y Core-Perséfone nos muestran más” (Irigaray, 1989b, p. 122).⁹

Tanto la experiencia personal como la realidad social portan signos de un sufrimiento y un desorden enigmáticos, que sugieren pensar en una violencia profunda. Esta violencia, nos enseña Luce Irigaray, corresponde a la destrucción de la relación genealógica entre madre e hija, operada por el patriarcado.

Para exponer este problema, en alguna ocasión me basé en la carta de una mujer publicada en el periódico, una carta muy común que muestra, en detalle, los orígenes del patriarcado que se repiten en nuestros días renovando en las mujeres sufrimiento y confusión.

Aquí está la carta:

⁸ “Un des carrefours perdus de notre devenir femme se situe dans le brouillage et l’effacement des relations à notre mère et dans l’obligation de nous soumettre aux lois du monde de l’entre-hommes”. N. de la T: De aquí en adelante, la transcripción de los textos de Luce Irigaray en francés procede del artículo original de Muraro.

⁹ “La scolarité, le monde social de l’entre-hommes, la culture patriarcale fonctionnent pour les petites filles comme l’Hadès pour Korè-Perséphone. Les justifications données pour expliquer cet état de choses sont inexactes. Les traces de l’histoire de la relation entre Deméter et Korè-Perséphone nous en apprennent davantage”.

Estimado director, nací en una familia formada por cuatro hijos: dos varones y dos hembras; las hembras hoy están casadas, los varones no. Mi padre siempre ha apoyado a los dos varones: estipendios más generosos, más libertad de costumbres, comida más nutritiva: carne dos veces al día para los hermanos, para nosotras queso. Estas creencias tuyas de que los varones eran más en todo y que debían ser favorecidos en todos los sentidos y en todos los campos para afrontar mejor la vida, también las transmitió a la madre. Cuando los hermanos fueron adultos, él construyó, otorgándola directamente a ellos, una casa muy espaciosa y bella en el centro del pueblo, utilizando el dinero de su liquidación y todos sus ahorros. Cuando murió sobrevino una colosal pelea, al final de la cual se nos ordenó que no pusiéramos un pie nunca más en su casa, donde también vivía mamá, y se nos negó todo contacto con ella, bajo la amenaza de ser acusadas de profanación de domicilio. En este clima de tremenda tensión no pude ver a mi madre durante casi nueve años, ni pasar unos momentos con ella, o tener sus consejos: todas las cosas que se recuerdan con tanta ternura en los momentos difíciles. ¡Ni siquiera en Navidad y Pascua pude felicitarla, aunque vivía a cinco minutos de su casa!

Me pregunto con tristeza: ¿entonces siempre es la fuerza bruta la que gana, a pesar de los lazos afectivos madre-hija? Las leyes de igualdad de sexos, ¿no son respetadas y ceden a la violencia, al más fuerte? Espero que este mi triste suceso ilumine a aquellos padres que todavía discriminan entre sus hijos e hijas, para que esto no suceda más.

Antonietta X

Para comentar esta carta, expuse los puntos de contacto y variación que tiene con el mito de Deméter y Core (Muraro, 1988, p. 24-28) inspirándome en Luce Irigaray tanto por la forma de usar los mitos, en clave histórica, como por la interpretación del mito de Deméter.

Además de la experiencia personal y la realidad social, los documentos históricos pueden ofrecer una buena introducción a nuestro tema. Traeré como ejemplo, entre muchos posibles, el proceso de condena de Juana de

Arco. El proceso de Juana de Arco puede verse como un renovado asalto de la triunfante religión del padre a las antiguas genealogías femeninas, aún subterráneamente vivas. Dice Juana en la primera audiencia pública: *Todo lo que sé, lo sé de mi madre*. Es de gran interés notar, para nuestro propósito, cómo se distancia de esa matrona que tenía fe en las hadas, es decir, se distancia de las antiguas genealogías femeninas, pero no reniega de ellas y las reproduce en el contexto de la religión oficial: de hecho, toda su vida está gobernada por las santas Catalina y Margarita, que la aconsejan, la confortan, le dan fuerza y le hablan en nombre de Dios.

La mitología grecorromana ofrece otra perspectiva –la preferida por Luce Irigaray– al tema de nuestro interés. Otras son seguramente posibles, como la literatura (pienso en Ellen Moers y su *Literary Women*). Es claro que los diferentes enfoques no se excluyen, sino que, por el contrario, pueden combinarse entre sí.

Al enumerar las diferentes perspectivas he querido dar una primera definición del concepto de genealogías femeninas. No es una definición de tipo clásico, es evidente. Es una definición contextual o, más precisamente, *indical* (retomo el término de Peirce), como cuando se apunta con un índice y se dice: “Es esto”. ¿Por qué no he dado una definición clásica? Porque no es posible. Este tema se encuentra en los confines entre la decibilidad y la incalculabilidad, como una gran parte, no sabemos qué tan grande, de la experiencia femenina. Cuando se trata, como en este caso, de llevar a decibilidad un real no codificado, es necesario que el campo semántico se abra como el Mar Rojo, para hacer pasar la cosa (la experiencia), y las únicas definiciones válidas son las basadas en sus signos indicadores.

Luce Irigaray no da una definición convencional de las genealogías femeninas, y muy pocas definiciones de este tipo, en general.

La producción de Luce Irigaray se distribuye entre dos registros, el de la pura escritura (a la que pertenecen *Speculum*, *Amante marine*, *Passions élémentaires*, *L'oubli de l'air*) y el de la palabra oral (conferencias en su mayoría), traducida en escritura. El tema de las genealogías femeninas sólo está presente en la producción del segundo tipo y aparece por primera vez en la conferencia de Montreal de 1980 *Le corps-à-corps avec la mère*.¹⁰ Se

¹⁰ N. de la T.: Hay traducción al español: Irigaray, L. (1994). El cuerpo a cuerpo con la madre. En *Debate Feminista*. Núm. 10. pp. 19-33. Disponible en <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.10.1793>

trata, por tanto, de un tema que aparece relativamente tarde y asociado a la práctica de la enseñanza oral, una enseñanza libre, casi siempre deseada y a menudo organizada por mujeres para mujeres.

Estas circunstancias son, pienso, significativas. Muestran cómo se forma y se desarrolla este tema en el encuentro directo de Luce Irigaray con la política de las mujeres. La principal práctica política de Irigaray es la del magisterio y, en mi opinión, las genealogías femeninas son su mejor fruto. Las considero, en efecto, de fundamental importancia en la toma de conciencia femenina.

En la conferencia de Montreal la relación genealógica entre mujeres aparece primero como algo negado. Esta negación está representada por las figuras mitológicas de la diosa Atenea y de Electra en la *Orestíada* de Esquilo. La *Orestíada* es un ciclo de tres tragedias, primero cuenta la historia del rey Agamenón que regresa a su patria después de la guerra de Troya y es asesinado por la reina Clitemnestra; luego, la historia de su hijo Orestes, quien, ayudado por su hermana Electra, mata a su madre para vengar a su padre, por lo que es perseguido por las Erinias hasta encontrar refugio en Delfos, donde Apolo y Atenea lo salvan del castigo de los matricidas. En las *Euménides*, la tercera tragedia, Apolo defiende al matricida Orestes con este argumento:

No es madre la que engendra a quien es llamado su hijo,
sino sólo nodriza de la semilla sembrada en ella.
Engendra el hombre que la fecunda: ella, como peregrina,
ospeda, guarda el brote, si un dios no lo asfixia antes.
Te ofrezco la prueba de este argumento:
padre sin madre es posible.
Un testimonio está aquí cerca, presente: Atenea,
la hija de Zeus,
que no creció en una cavidad sombría
(vv. 658-666).

En la *Orestíada* Luce Irigaray descifra la instauración violenta de la sociedad patriarcal. Para ella los mitos tienen valor histórico: “el mito no corresponde a una historia independiente de la Historia, sino que la resume a través de relatos que ilustran las grandes tendencias de una época” (Irigaray, 1989b,

p. 112).¹¹ Esta tesis es implícitamente un reproche contra la interpretación metahistórica del mito de Edipo por parte del freudismo. A Irigaray, con todo, le interesa descubrir el uso práctico del mito. La antigua mitología demuestra la existencia de una sociedad gineocrática antes del patriarcado, sostiene Irigaray renovando la conocida teoría de Bachofen. La forma mitológica de narrar la historia, explica, depende del hecho de que entonces palabra y arte no estaban separados. Existía otra relación con el espacio-tiempo. Y concluye: “La expresión mítica de la Historia está más relacionada con las tradiciones femeninas y matrilineales” (Irigaray, 1989b, p. 113).¹²

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que los mitos que nos han llegado son ya una puesta en escena patriarcal, cuyo objetivo es ocultar más que mostrar, instruir más que contar. Irigaray habla de un ocultamiento operado por la cultura patriarcal. A este respecto, en una reciente serie de conferencias celebradas en la Italia meridional, hace una aclaración que se antoja cuestionable: “Esta cultura patriarcal ha borrado –quizás por ignorancia o inconsciencia– las huellas de una cultura anterior o simultánea a ella” (Irigaray, 1989b, p. 113).¹³ La hipótesis de la ignorancia o el desconocimiento no concuerda con lo que la propia Irigaray había dicho en Montreal en 1980, en el sentido de que en el fundamento de la civilización actual hay un matricidio impune: “Orestes mata a su madre porque así lo exige el imperio del Dios Padre y lo exige su apropiación de las potencias arcaicas de la madre tierra” (Irigaray, 1987, p. 24).¹⁴ Si esto es cierto de alguna manera (y para Irigaray los mitos son verdaderos de una manera históricamente determinada), la ignorancia y la inconsciencia del patriarcado me parecen falsas.

No se trata de incoherencia por parte de Irigaray, sino de la oscilación de su pensamiento. En este punto específico, la inestabilidad proviene, en mi opinión, de una contradicción manifiesta en un hecho paradójico, y es que en la sociedad patriarcal los hijos varones tienen con su madre una relación

¹¹ “le mythe ne correspond pas à une histoire indépendante de l’Histoire mais il exprime celle-ci en récits imagés qui illustrent les grandes tendances d’une époque”.

¹² “L’expression mythique de l’Histoire est plus apparentée aux traditions féminines et matrilineaires”.

¹³ “Cette culture patriarcale a effacé –peut-être par ignorance ou inconscience– les traces d’une culture antérieure ou simultanée a elle”.

¹⁴ “Oreste Tue sa mère parce que l’empire du Dieu-Père et son appropriation des archaïques puissances de la terre-mère l’exigent”.

mucho mejor que las hijas. Cuando Irigaray atenúa la polémica hacia el patriarcado, lo hace, en mi opinión, por reacción a esta contradicción.

En la conferencia de Montreal alude al enigma no resuelto de *nuestra* relación con la madre, diciendo: el homicidio de Clitemnestra vuelve locos tanto a Orestes como a Electra, pero Orestes se cura con la ayuda de Apolo, mientras que Electra permanece enloquecida (Irigaray, 1987, p. 22). Pero pronto invita a las oyentes a “salir de un mundo de locura, que no es el nuestro” (28). Más adelante vuelve a hacer una alusión, aunque velada, a nuestra locura: las mujeres debemos cuidar de “no volver a matar a la madre que fue inmolada en el origen de nuestra cultura” (29) (Irigaray, 1987, p. 30).¹⁵ Inmolada, se entiende, por el hijo en nombre del padre. En esto estaríamos involucradas más como cómplices o imitadoras del hombre que como responsables directas.

Por lo tanto, la contradicción se mantiene presente aunque inexplorada. Esto se refleja en la estructura de la conferencia, compuesta por una primera parte que interesa fundamentalmente a los hombres y tiene forma teórica, y una segunda parte, dirigida especialmente a las mujeres, que tiene forma de exhortación: “Es urgente que nos neguemos... También es necesario que nosotras... nos ocupemos de otra cosa...”,¹⁶ y así sucesivamente hasta el final. Esta forma del discurso parece decir que no hay nada que entender, nada que explicar en nuestra relación con la madre, sino sólo algo que mejorar, y que el problema se refiere casi exclusivamente a los hombres.

Es en esta serie final de exhortaciones, todas de innegable valor moral y político, que en algún momento toma forma positiva el concepto de una relación genealógica entre mujeres, con estas precisas palabras: “Es necesario también, si no queremos ser cómplices del asesinato de la madre, que declaremos la existencia de una genealogía de mujeres” (Irigaray, 1987, p. 31).¹⁷ Esta genealogía es doble. Existe una genealogía basada en la procreación, la cual nos une a la madre, a su madre y así sucesivamente, donde la maternidad opera como la estructura de un continuum femenino que nos

¹⁵ “ne pas retuer la mère qui a été immolée à l’origine de notre culture”.

¹⁶ “Il est urgent que nous refusions... Il est nécessaire aussi que nous... Nous avons a veiller à une autre chose...”

¹⁷ “Il est nécessaire, pour ne pas être complices du meurtre de la mère, que nous affirmions qu’il existe une généalogie de femmes”.

une a lo primero de la vida. Pongámoslo en palabras, dice Irigaray: “También debemos encontrar, reencontrar, inventar las palabras, las frases que expresan la relación más arcaica y más actual con el cuerpo de la madre” (Irigaray, 1987, p. 31).¹⁸ Los tres verbos: encontrar, reencontrar, inventar, tienen un significado diverso y se juntan para un efecto de sentido preciso. En Irigaray son frecuentes las constelaciones semánticas de este tipo, que apuntan a un determinado efecto de sentido, que aquí es iluminar nuestra relación con una realidad cercanísima y remota.

Hay, por otro lado, una genealogía basada en la palabra. “No olvidemos que ya contamos con una historia, que ciertas mujeres, aunque era culturalmente difícil, han marcado la historia, y que con demasiada frecuencia no tenemos conocimiento de ellas” (Irigaray, 1987, p. 31),¹⁹ dice Irigaray en referencia a la obra de otras mujeres, cosa poco frecuente en ella. La primera práctica “genealógica” en el feminismo consistió precisamente en conocer a las mujeres que marcaron nuestro pasado, tanto biográfico como histórico. Luce Irigaray sugiere, pues, esta interpretación por el extraordinario florecimiento de investigaciones históricas que ha acompañado al feminismo: como movido por el amor de la genealogía materna y la voluntad de restituírle simbólicamente la vida.

La conferencia de Montreal termina con una figura que intenta expresar la nueva idea de manera intuitiva: “Una mujer celebrando la comunión con su madre, compartiendo con ella los frutos de la tierra bendecida por ellas, podría liberarse de todo odio o ingratitud hacia su genealogía materna” (Irigaray, 1987, p. 33).²⁰ Es una figura que me parece incómoda pero digna de atención. Muestra el esfuerzo político y filosófico de significar algo que nuestra cultura había hecho impensable, y la dificultad para superar la barrera de esta impensabilidad, una barrera formada también por el “odio” y la “ingratitud” de las mujeres entre ellas.

¹⁸ “Nous avons aussi à trouver, retrouver, inventer les mots, les phrases, qui disent le rapport le plus archaïque et le plus actuel au corps de la mère”.

¹⁹ “N’oublions pas, non plus, que nous avons déjà une histoire, que certaines femmes, même si c’était difficile culturellement, ont marqué l’histoire et que trop souvent nous ne les connaissons pas”.

²⁰ “Une femme, célébrant l’eucharistie avec sa mère, lui donnant en partage les fruits de la terre bénis par elle(s), pourrait être délivrée de toute haine ou ingratitudes vis-à-vis de sa généalogie maternelle”.

En esta misma dirección, en 1986, Luce Irigaray dio una sugerencia a los dirigentes de un partido político italiano: poner en lugares públicos imágenes (fotos, pinturas, esculturas, etc.) que representaran a madres e hijas juntas (Irigaray, 1987, p. 205; 1989b, p. 27-28). Esta preocupación por la posible traducción práctica no es un aspecto secundario del pensamiento de Irigaray.

La figura de madre e hija en comunión parece tener una doble procedencia: del imaginario de una paciente de Luce Irigaray, por un lado (Irigaray, 1987, p. 37-38), y de la pareja mitológica Deméter y Core, por otro. Estas dos deidades, madre e hija, en el origen de los misterios eleusinos, se convertirán para Irigaray en la representación favorita de la genealogía femenina.

Luce Irigaray retoma el tema en 1982, en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Rotterdam y publicadas dos años después con el título *Étique de la différence sexuelle (Ética de la diferencia sexual)*. Quizás sea necesario señalar que “ética” en Irigaray tiene un significado cercano a la eticidad (*Sittlichkeit*) de Hegel, si bien aporta algunas revisiones a la concepción hegeliana (cfr. Irigaray, 1987, p. 141, n. 1). Así entendida, la ética va más allá de la moral e incluye el derecho, las costumbres, las leyes escritas y no escritas, la religión... En un catálogo de libros estadounidenses encontré el nombre de Irigaray asociado al de dos exponentes del llamado post-estructuralismo francés (que en el pasado veníamos considerando, más simplemente, estructuralistas). Tal combinación quizá está de moda, pero es engañosa, a mi juicio. La deconstrucción de las formas culturales recibidas no es ya un fin para Irigaray. Ella es una pensadora política, al menos tanto como Hegel en el contexto de la cultura de la burguesía que salió victoriosa de la revolución de 1789. Este paralelo no significa, que quede claro, una proximidad; Luce Irigaray está alejada y en algunos puntos en las antípodas de Hegel.

La existencia de genealogías femeninas constituye para Irigaray una necesidad de naturaleza ética, en el sentido indicado arriba. Esta posición empieza a delinearse con la *Ética de la Diferencia Sexual*.

A fin de que no se repita el destino de Antígona, dice Irigaray en referencia a la tragedia homónima de Sófocles, es necesario que el mundo de las mujeres dé vida a su orden ético. A las mujeres, había dicho antes, se les impide actuar éticamente; esto significa que se les impide participar de forma autónoma y eficaz en la vida de la *polis*, y el primer impedimento está representado por la falta de un lenguaje sexuado femenino.

Por lo tanto, es necesario dar vida a un orden ético entre mujeres, el cual tendrá al menos dos dimensiones, una vertical en la línea genealógica madre-hija, y una horizontal, la bien conocida de la hermandad (Irigaray, 1984, p. 106).

Son unas pocas líneas de gran peso. Marcan lo que considero la mayor característica de nuestro presente respecto del feminismo de los años sesenta y setenta. Entonces se concebían y practicaban relaciones entre mujeres bajo el signo de la hermandad. Éramos hermanas en la lucha contra la opresión patriarcal. Madres e hijas, sí, pero en realidad hermanas contra todo lo que nos niega –dicho con las palabras con que una gran escritora feminista pintó su relación con su hija–, no sabíamos qué lugar atribuir a la madre. Hay una anécdota de Adrienne Rich (*Of Woman Born, Nacida de mujer*), que quiero citar ampliamente porque expresa bien el límite de la hermandad entre mujeres con la conciencia que podríamos haber tenido en los años setenta:

Era demasiado simple para nosotras, al inicio de esta nueva ola de feminismo, analizar la opresión de nuestras madres, entender “racionalmente” y correctamente por qué nuestras madres no nos enseñaron a ser Amazonas, para qué nos vendaron los pies o simplemente cedieron. Ese análisis era exacto e incluso radical; sin embargo, como todos los análisis restringidos, suponía que el conocimiento racional lo era todo. Había y hay, en gran parte de nosotras, una mujer-niña que todavía desea el cuidado, la ternura y la aprobación de una mujer, el poder de una mujer ejercido en nuestra defensa [...]. Cuando podamos enfrentar y desenredar esta paradoja, esta contradicción, ver hasta el fondo la pasión confusa de esa niña lejana, podremos comenzar a transformarla, y la ira ciega y el rencor, que explotan repetidamente entre las mujeres que juntas se esfuerzan por construir un movimiento, podrán ser transfigurados. Antes del vínculo entre hermanas estaba el vínculo –transitorio, fragmentado quizás, pero fundamental y crucial– entre madre e hija. (Rich, 1977, p. 227-228)

La verticalidad, cito de nuevo de Irigaray, es una dimensión negada al devenir mujer en nuestra cultura. “El vínculo entre madre e hija, hija y madre, debe romperse para que la hija se convierta en mujer” (Irigaray, 1984, p.

106).²¹ Esta es, notoriamente, la posición de Freud en la lección 33 de la *Introducción al psicoanálisis*, con la que absolutiza algo que ahora sabemos que está históricamente determinado. “La genealogía femenina [este es el dato cultural en las palabras de Irigaray] debe ser suprimida, en favor de la relación hijo-Padre, de la idealización del padre y del marido como patriarcas” (Irigaray, 1984, p. 106).²²

La falta de expresión simbólica del antagonismo entre madre e hija es causa no sólo de infelicidad en su relación sino también, como intuye Adrienne Rich, de los conflictos más acalorados entre mujeres. El vínculo genealógico, según Irigaray, por un lado sirve para simbolizar lo que pasa entre madre e hija, haciéndonos superar el régimen patriarcal de la oposición y la rivalidad entre mujeres (Irigaray, 1984, p. 100-102). Por otra parte, nos abre la dimensión de un signo más femenino y nos da la idea de devenir mujer en fidelidad a nuestro sexo.

El tema de las genealogías femeninas se refiere a nuestro presente. Su actualidad está confirmada por una publicación de aquellos años cuyo título, *Le madri di tutte noi* (*Las madres de todas nosotras*, 1982), retoma el apelativo dado por Gertrude Stein a Susan B. Anthony en una comedia de su autoría: *La madre de todas nosotras*. Hacer entrar la palabra “madre” en nuestro lenguaje político, explican las autoras de esa publicación, revolucionó las relaciones entre nosotras y con el mundo (cfr. Librería de Mujeres de Milán, 1987, p. 127 ss).

Del mismo modo se expresa Irigaray en una conferencia de 1984, *Femmes divines* (*Mujeres divinas*), llamando a la genealogía “nuestra encarnación genérica”, nuestra encarnación en el género femenino (Irigaray, 1987, p. 83).²³ Entre las conferencias de Irigaray, esta es mi favorita. Tiene un gran valor político, si bien no es evidente a primera vista. La autora reitera la necesidad de una dimensión vertical para la libertad femenina, dimensión representada por la relación genealógica y, a un tiempo, por la relación de la mujer con lo divino. A continuación, en una conferencia intitulada *L'universel comme médiation* (*El universal como mediación*), de la que

²¹ “Le lien mère et fille, fille et mère, doit être rompu pour que la fille devienne femme”.

²² “La généalogie féminine doit être supprimée au bénéfice de la relation fils-Père, de l'idealisation du père et du mari comme patriarches”.

²³ “notre incarnation générique”.

hablaré, Irigaray introduce una distinción entre las dos referencias, divina y genealógica, en calidad de distinción entre los antepasados y un dios: los antepasados, dice, manifiestan una genealogía, una historia, no un infinito (Irigaray, 1987, p. 147). Pero pienso que esta distinción responde al estado de la cultura masculina más que a la política de las mujeres.

Mujeres divinas se dirigió a un público de mujeres. Partiendo de *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, la autora afirma que nuestro venir a la libertad y devenir en la libertad, demandan que imaginemos a nuestro dios: un dios “que se encarna en lo femenino, a través de la madre y la hija, y en su relación” (Irigaray, 1987, p. 84).²⁴ Para ser libre, de hecho, no basta con rebelarse contra la opresión; además hay que tener una meta y una o más leyes. Concluye que “un dios *femenino* aún está por venir” (Irigaray, 1987, p. 79).²⁵

En este último punto no concuerdo con Irigaray. Como hay libertad femenina, para mí significa que el dios del que habla ha venido. No puedo detenerme en los puntos de mi desacuerdo con el pensamiento de Luce Irigaray; no son decibles en pocas palabras por mí, que me he nutrido de ese pensamiento. Sin embargo, es conveniente mencionarlos, pues tocan el tema que estoy tratando. Luce Irigaray entrelaza el tema de las genealogías femeninas con el de la relación entre hombre y mujer. Reconozco y me alegro de que la existencia de genealogías femeninas también dé lugar a la libertad en la relación entre los dos sexos, si bien lo considero un efecto y no un fin; concedo la calidad de fin únicamente a la libertad femenina y a lo que es indispensable para ella.

Con la conferencia titulada *El universal como mediación*, de 1986, el tema de las genealogías femeninas encuentra colocación en una escena más amplia. Esta conferencia, que tuvo más presentaciones empezando por la realizada en el XVI Internationaler Hegel-Kongress, es la más significativa por el compromiso filosófico y político de la autora, comparable a un fresco medieval del fin del mundo. No se trata de un fin en este caso, sino de la posible transición a un nuevo mundo.

Los muchos contenidos que encontramos dispersos en las otras conferencias, aquí se recogen en torno a la idea expresada por el título. Hoy, dice Irigaray, se empiezan a reconocer los límites de nuestra civilización, domi-

²⁴ “qui s’incarne au féminin, à travers la mère et la fille, et dans leurs rapports”.

²⁵ “Un dieu féminin est encore à venir”.

nada por problemas de crecimiento de los bienes e incapaz de custodiar la vida, también nos cuesta hacer las correcciones necesarias a una concepción rígida y arbitraria de lo universal. Y propone como alternativa concebir lo universal a través de la mediación (Irigaray, 1987, p. 142-143).

Según Irigaray, el desequilibrio de nuestro orden social proviene de la “separación entre los géneros” (Irigaray, 1987, p. 143),²⁶ que también es separación histórica para la alternancia primero de una época gineocrática y luego de una época patriarcal. De este modo, los dos géneros nunca se conocieron realmente. Esto aclara el significado de la mediación que debe tener lugar, en primer lugar, entre los dos sexos. Además, esto nos advierte que ahora el tema de las genealogías femeninas se tratará en relación con la constitución de un mundo ético de mujeres y hombres juntos, mientras que antes se refería al mundo de las mujeres entre ellas.

El compromiso teórico y práctico de Irigaray con la construcción de un mundo ético de mujeres y hombres juntos se mantendrá constante. En este contexto, nuestro tema se enriquece sobre todo por su combinación con los temas más explorados en estos años, que son el derecho, el lenguaje y la religión. Casi todas las conferencias posteriores a “El universal como mediación” contienen referencias a las genealogías femeninas, lo que prueba la importancia que Luce Irigaray les sigue reconociendo. Esta importancia es declarada explícitamente por ella, por ejemplo, al afirmar que “es necesario hacer entrar en la Historia la interpretación del olvido de las genealogías femeninas y restablecer su riqueza” (Irigaray, 1989b, p. 121).²⁷ Señalo especialmente *Une chance de vivre* (*Una oportunidad de vivir*; Irigaray, 1987, p. 197-222; 1989b, p. 19-52) y *Le mystère oublié des généalogies féminines* (*El misterio olvidado de las genealogías femeninas*; Irigaray, 1989b, p. 101-123), de donde proviene la cita recién hecha.

En esta última conferencia, Irigaray destaca una cuestión susceptible de prestarse a desarrollos interesantes. ¿Por qué, se pregunta, se destruyeron las genealogías femeninas? Pero responde con una brevedad esquiva: “Para establecer ese *orden* que el hombre *necesitaba*, pero que no corresponde *todavía* al del respeto y la fecundidad de la diferencia sexual” (cursivas autora)

²⁶ “séparation entre les genres”.

²⁷ “il est nécessaire de faire entrer dans l’Histoire l’interprétation de l’oubli des généalogies féminines et d’en rétablir l’économie”.

(Irigaray, 1989b, p. 120).²⁸ Parece que la autora quiere atenuar la realidad del dominio sexista recurriendo a una racionalización del pasado y a una expectativa para el futuro.

Ya he mencionado esta conferencia: es en este texto donde Irigaray supone la ignorancia o el desconocimiento del patriarcado en la cancelación de la cultura basada en las genealogías femeninas. También en esta conferencia dice que el patriarcado “se basa en el secuestro y la violación de la virginidad de la niña y su utilización en un comercio entre hombres” (Irigaray, 1989b, p. 123),²⁹ con referencia al mito de Core y a la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres. En la conferencia de Montreal, donde por primera vez se habla de genealogías femeninas, Irigaray había dicho que el patriarcado se basa en el asesinato de la madre para asegurar el poder del padre y del marido.

Como ya he dicho, estas oscilaciones son atribuibles, en mi opinión, a una contradicción no resuelta por la política de las mujeres y manifiesta en el hecho paradójico de que en la sociedad que llamamos patriarcal los hijos varones tienen con la madre una mejor relación que las hijas. El feminismo ha proporcionado explicaciones a este hecho, pero son racionalizaciones, como observa Adrienne Rich en el pasaje citado anteriormente. En cualquier caso, ese hecho permanece y es una paradoja que quiebra nuestra causa en las raíces. De hecho, es posible demostrar que una parte de la virulencia (la “rabia”) con la que las feministas atacan el poder masculino, consiste en el desplazamiento de una aversión no resuelta hacia la madre, aversión que de forma latente siempre está dispuesta a volverse contra sí misma o contra otras mujeres, especialmente contra aquellas que reproducen algo de la figura de la madre.

El valor político del tema de las genealogías femeninas está en relación con esta contradicción y su superación. Surge la cuestión de entender lo que sucede con este valor pasando de la primera configuración –dar vida a un orden ético entre mujeres– a la más reciente –dar vida a un orden ético de mujeres y hombres juntos. ¿Se mantiene?, ¿se pierde?, ¿cambia?

²⁸ “Pour établir un ordre dont l’homme avait besoin mais qui ne correspond pas encore à celui du respect et de la fécondité de la différence sexuelle”.

²⁹ “est fondé sur le vol et le viol de la virginité de la fille et son utilisation pour un commerce entre hommes”.

Los textos de Luce Irigaray nos ofrecen a este respecto una pista interesante, constituida por una serie cambiante de interpretaciones de la figura de Antígona.

Evoco brevemente las características de Antígona. Es la protagonista de la tragedia homónima de Sófocles. Hija de Edipo y Yocasta, después de asistir a su padre ciego y desesperado, se rebela contra el tirano de Tebas, Creonte, hermano de Yocasta, el cual prohibió sepultar al hermano de Antígona, muerto en un intento de quitarle el poder a su tío. Antígona sepulta a su hermano y, por lo tanto, es condenada por Creonte a ser enterrada viva en una cueva, donde se quita lo poco de vida que le queda, ahorcándose.

Inicialmente, Antígona no es para Irigaray la figura heroica que está en la tradición masculina. A Irigaray Antígona le resulta una figura ambigua, en sentido literal, es decir, discordante, expuesta a interpretaciones contradictorias y, por tanto, necesitada de una interpretación femenina que la saque del encarcelamiento dentro del orden simbólico de los hombres. Escribe en *Ética de la diferencia sexual*: “Retorno, por lo tanto, al personaje de Antígona, no para identificarme con él. Antígona, la antimujer, sigue siendo una producción de la cultura escrita sólo por hombres” (Irigaray, 1984, p. 115). Pero, añade, hay que sacarla de la noche, de la sombra, de la cueva.³⁰

Irigaray ya había escrito en *Speculum* sobre Antígona, en el capítulo sobre Hegel. Antígona se le presenta como una mujer muda, movida a actuar por el deseo de la madre, deseo que encarna a su hermano-hijo muerto en la guerra: “Así, la hermana se ahorcará, para salvar al menos al hijo de su madre. Se quitará la respiración –la palabra, la voz, el aire, la sangre, la vida– [...] para que su hermano, *el deseo de su madre*, viva eternamente” (Irigaray, 1974, p. 272).³¹ Incluso en *Ética* Antígona representa el encarcelamiento de la mujer en un orden simbólico ajeno a ella, así como la parálisis en la que se encuentra, en consecuencia, el mundo de las mujeres. Como se recordará, Irigaray introduce el principio de la doble dimensión, vertical y horizontal,

³⁰ “Je reviens donc au personnage d’Antigone, non pour m’y identifier. L’Antigone, l’antifemme, est encore une production de la culture écrite par les seuls hommes”.

³¹ “Ainsi la soeur s’étouffera pour sauver du moins le fils de sa mère. Elle se coupera le souffle –la parole, la voix, l’air, le sang, la vie– [...] pour que son frère, *le désir de sa mère*, vive éternellement”.

de las relaciones entre mujeres, cuando expresa: “Para que este destino de Antígona no se repita” (Irigaray, 1984, p. 106).³²

En una conferencia de 1985, en Rotterdam, *Le genre féminin (El género femenino)*, Luce Irigaray resuelve la ambigüedad de Antígona presentándola como la figura de la mujer que no da señales de pertenecer a su sexo y a la genealogía de su madre. Antígona, dice Irigaray, pertenece al mundo de los hombres, no es mujer divina, no cumple la tarea que le incumbe como “perteneciente al género femenino”. Ella ya está al servicio del dios masculino, está al servicio del Estado, asiste a los hombres en sus conflictos por el poder; es aparente su protagonismo opositor (Irigaray, 1984, p. 125-134). “Antígona es ya la representante, el representante, el *otro del mismo*” (Irigaray, 1984, p. 125),³³ lo que significa: la figura femenina a escala del hombre.

Esta conferencia precede poco y prepara en muchos puntos la titulada *El universal como mediación* (1986), pero no comparte su característica de cuadro esquemático; el acento se pone más bien en las contradicciones. Su punto cardinal, el cual conduce el discurso, es el concepto de pertenencia al género femenino. El juicio sobre Antígona, una mujer solitaria que se mueve hasta la muerte en un mundo de hombres, viene en consecuencia.

También desde este punto de vista, *El universal como mediación* es un punto de inflexión. Después de esta conferencia, de hecho, la interpretación de Antígona cambia completamente. En 1988, en la fiesta de *La Unidad* (el diario del Partido Comunista italiano), ante un gran público de hombres y mujeres, Irigaray hizo un elogio incondicional a Antígona. Antígona, dijo, defiende la convivencia civil en algunos puntos de gran valor, como el respeto por el orden cósmico y por la genealogía materna. Su trágico final debe imputarse únicamente al tirano que no respeta las leyes más elementales del orden social. Antígona, dijo Irigaray de nuevo, nos da un ejemplo digno de ser meditado en nuestros días, y habló de un derecho civil (era el tema de la conferencia) para replantearse “a la luz de la verdad de Antígona” (Irigaray 1989b, p. 82-85).³⁴ Volverá a decir Irigaray, vinculando una vez más la recuperación de Antígona al tema de las genealogías femeninas, que Antígona es la mujer cuya “fe” y “fidelidad” a la genealogía materna son castigadas con la muerte por un tirano para asegurarse el poder político (Irigaray, 1989b, p. 112).

³² “Pour que ce destin d’Antigone ne se répète pas...”.

³³ “Antigone est déjà la représentante, le représentant, de *l’autre du même*”.

³⁴ “...à la lumière de la vérité d’Antigone”.

Los mitos no son unívocos, afirma Irigaray (1989b, p. 106). De acuerdo, pero ¿hasta este punto? En este punto difícilmente podríamos hacer uso de él para el conocimiento del pasado, como propone Irigaray.

Sin embargo, consideremos que un cambio de interpretación tan dramático se refiere únicamente a Antígona. Estamos en presencia de un caso excepcional. Retomo así la pregunta que hice con anterioridad: ¿cómo repercute en el tema de las genealogías femeninas el punto de inflexión representado por *El universal como mediación*? A esta pregunta le he sumado una más sencilla: ¿por qué en el paso del primer contexto, orden ético entre mujeres, al segundo, orden ético de mujeres y hombres juntos, cambia el juicio sobre Antígona?

La Antígona de la tragedia de Sófocles es una heroína política. El cambio de juicio sobre ella señala bastante obviamente un cambio en la política. El cambio no afecta directamente ni al tema de las genealogías femeninas ni a la práctica política de las relaciones entre mujeres, cuya validez Luce Irigaray encuentra la manera de reiterar, por ejemplo en 1988, razonando sobre las formas lingüísticas que obstaculizan el significado de lo femenino para sí mismo: “Otra solución igualmente necesaria: restituir las genealogías femeninas y las comunidades de mujeres entre ellas” (Irigaray 1989b, p. 60).³⁵

Antígona, por otra parte, es la heroína de la acción demostrativa y del testimonio, que no se plantea el problema de la acción eficaz. Este es un aspecto en el que Irigaray insiste cuando dice de Antígona que es la representante del *otro del mismo*, es decir, la mujer a escala del hombre. La mujer como el hombre la concibe, dice Irigaray, es privada de la eficacia de ser mujer, es sustancia privada de efectividad, y cita a una filósofa estadounidense que en este sentido habría hablado de “vampirismo metafísico” (Irigaray, 1987, p. 134-135). A Antígona con su “aparente oposición”, Irigaray opone al género femenino que, “según el orden de su devenir ético, lucha consigo mismo, entre la luz y la sombra, para devenir eso que es individual y colectivamente. Este crecimiento, en parte polémico, entre conciencia e inconsciencia, inmediatez y mediación, madre y mujer, debe permanecer abierto e infinito para y en el género femenino” (Irigaray, 1987, p. 134).³⁶

³⁵ “Autre solution également nécessaire: restituer les généalogies féminines et les communautés des femmes entre elles”.

³⁶ “Le genre féminin, selon l'ordre de son devenir éthique, lutte avec lui-même, entre lu-

De este argumento de eficacia o efectividad (la filosofía antigua hablaba de *enérgeia*), ya no encontramos rastro en el posterior elogio de Antígona: no se le atribuye (como la fidelidad a la genealogía materna) ni se le niega. Así, tácitamente, la acción ética se disocia de la acción eficaz.

Es en este punto, pienso, donde la concepción política de Irigaray es modificada con el pasaje representado por *El universal como mediación*. Irigaray amplía el horizonte y lo ocupa dignamente con su pensamiento, pero es un pensamiento que para su eficacia debe depender de otra cosa y de otros. Antes, claramente, ella pensaba no en una eficacia externa, sino en la acción transformadora que desarrolla la sustancia viva. En la médula de lo femenino en devenir, Irigaray incluía, como hemos visto, también la relación madre-mujer. Esa página de *El género femenino* es para mí la más alta de la filosofía política de Irigaray.

Sin embargo, hay que añadir que Irigaray hablaba de la eficacia del género femenino no como una realidad experimentada sino como una realidad faltante, al igual que en *Mujeres divinas* dice que el dios femenino aún está por venir. Mi posición discrepa en eso de Irigaray, como he dicho. No debo subestimar esta fisura, que se abre antes de lo que yo llamo un giro en el pensamiento de Irigaray, avance que desde el punto de vista de ella debe parecer menos grande que en el mío: Irigaray no concede alcanzar una eficacia experimentada, mientras que yo he experimentado la fuerza modificadora de la práctica de la relación genealógica.

Estas consideraciones nos devuelven a la cuestión más importante, que es el enigma del odio y la ingratitud de la mujer hacia su madre. (Este enigma, recordemos, antes de nosotras captó la mente de Melanie Klein.)

El feminismo –me refiero a su principal tendencia– ha intentado poner este enigma en la cuenta del patriarcado. Para ello, el feminismo ha hecho una doble operación: una operación manifiesta de *racionalización*, por la que decimos que el patriarcado ha esclavizado a nuestras madres haciéndolas odiosas a las hijas (nosotras), amantes de la libertad; y una operación menos declarada pero más importante, de *desplazamiento* por la que dirigimos contra el patriarcado y contra el hombre los sentimientos negativos originalmente dirigidos contra la madre.

mière et ombre, pour devenir ce qu'il est individuellement et collectivement. Cette croissance, pour une part polémique, entre conscience et inconscience, immédiateté et médiations, mère et femme, doit demeurer ouverte et infinie pour et dans le genre féminin”.

Luce Irigaray no sigue este camino. Como dice hablando de Antígona en 1985 (antes del “giro”), esto sería “una aparente oposición” que nos distrae de la “posibilidad de actuar en la afirmación” (Irigaray, 1985, p. 134).³⁷ En cambio, nos propone resolver el enigma del odio y la ingratitud con la práctica genealógica. La historiografía feminista es una práctica genealógica, según Irigaray. Su primera propuesta, se recordará, consiste en celebrar la comunión con la madre. En seguida propone la idea de las imágenes de madre e hija juntas, que se colocarán en lugares públicos.

Pero en un cierto punto, el enigma del odio y la ingratitud desaparece de los textos de Irigaray. Ya no se evoca. La figura genealógica preferida de Irigaray se convierte en la pareja Deméter-Core, que representa la relación madre-hija con las características de la armonía natural y la fecundidad espiritual.

La desaparición de los textos no significa que el enigma esté resuelto. Irigaray no dice que esté resuelto y, en todo caso, insinúa lo contrario; simplemente, ya no habla de ello. En correspondencia con esto, atenúa los tonos polémicos hacia el patriarcado. Su juicio sobre el patriarcado no ha cambiado: en mi opinión, solo quiere pasar por sobre *nuestra* locura, es decir, sobre el enigma del odio y la ingratitud, que la fácil rabia feminista contra el patriarcado corre el riesgo de evocar, y seguramente evoca al oído de una experta psicoanalista que es Irigaray.

La desaparición de la contradicción que, más que cualquier otra, impide la acción eficaz de las mujeres, permite a Irigaray ampliar el horizonte posible de nuestra política e imaginar una presencia femenina a nivel cósmico. Esta ampliación, está dispuesta a pagarla con una política que tome las formas del testimonio. Por lo tanto, modifica su juicio sobre Antígona. Cuando la política era cambiar lo existente por efecto del cambio interno de la sustancia de lo femenino –de la relación madre-mujer–, Antígona parecía fuera de lugar. Cuando la escena se amplía para comprender todas las contradicciones excepto la que nos afecta desde dentro, entonces la política toma los rasgos de la acción demostrativa y el testimonio, como es para Antígona.

Para mí, el corazón de la política sigue siendo la relación genealógica tal y como Irigaray nos la presenta en la página de *El género femenino* donde habla de la acción eficaz. Pienso que somos testigos y protagonistas de un

³⁷ “apparente opposition”, “possibilité d’agir dans l’affirmation”.

cambio que afecta a la relación de la mujer con la figura de la madre y, en consecuencia, al significado de la diferencia sexual. Nuestro saber amar a la madre es la base de nuestra libertad. Lo que a nivel superficial conocemos como feminismo, es la manifestación, en mi opinión, de un cambio que se sitúa en el nivel estructural de nuestra civilización, el nivel que el historiador Braudel denomina como la historia de larga duración (Braudel, 1958). Me refiero no al feminismo de las reivindicaciones y la paridad con el hombre, sino al movimiento que nos llevó a elegir estar entre mujeres, a regularnos preferentemente sobre el juicio de nuestros semejantes, a aceptar la autoridad de las mujeres, a buscar para nuestra mente el alimento de un pensamiento femenino.

FUENTES CONSULTADAS

- BRAUDEL, F. (1958). Histoire et Sciences Sociales. La longue durée. En *Annales E.S.C.* Núm. 4. pp. 725-753.
- IRIGARAY, L. (1989a). *Sessi e genealogie*. Milán: La Tartaruga.
- IRIGARAY, L. (1989b). *Le temps de la différence*. París: Le livre de poche.
- IRIGARAY, L. (1989c). *Il tempo della differenza*. Roma: Editori Riuniti.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1987). *Non credere di avere dei diritti*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- MURARO, L. (1988). *In concetto di genealogia femminile*. Roma: Centro Culturale Virginia Woolf.
- IRIGARAY, L. (1987). *Sexes et parentés*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán: Feltrinelli.
- IRIGARAY, L. (1984). *Étique de la différence sexuelle*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1975). *Speculum. L'altra donna*. Milán: Feltrinelli.
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit.
- RICH, A. (1977). *Nato di donna*. Milán: Garzanti.
- RICH, A. (1976). *Of Woman Born*. París: WWNorton & Co.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1006>

ENTREVISTA



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Berthe Morisot (1841-1895) *Fillette au chat* (grabado).
Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia
<https://gallica.bnf.fr>

CUATRO INTELLECTUALES Y EL PODER. ENTREVISTAS
CON GABRIELA CANO ORTEGA Y PATRICIA ROSAS
LOPÁTEGUI*

Leticia Romero Chumacero**

Autoras de varios estudios sobre mujeres mexicanas, las doctoras Gabriela Cano Ortega y Patricia Rosas Lopátegui coinciden al posar su atención en algunas intelectuales que bien pueden situarse entre las precursoras de la presencia femenina en el espacio público. Las entrevistas con ambas investigadoras tuvieron como objetivo conocer de qué manera concibieron y aprovecharon el poder –propio o cercano– cuatro mexicanas durante el siglo xx. Me refiero a Elena Arizmendi (Ciudad de México, 1884 - 1949), Amalia González Caballero de Castillo Ledón (Tamaulipas, 1898 - Ciudad de México, 1986), Antonieta Rivas Mercado (Ciudad de México, 1900 - París, 1931) y Elena Garro (Puebla, 1916 - Morelos, 1998). ¿Qué contexto familiar y formativo favoreció su aproximación a espacios de toma de decisión?, ¿cómo enfrentaron las posibles resistencias a su paso?, ¿qué construyeron desde ahí?

La historiadora Cano Ortega es profesora e investigadora en el Centro de Estudios de Género de El Colegio de México; entre sus múltiples trabajos de investigación se encuentran cuatro de suma relevancia para esta entrevista: *Se llamaba Elena Arizmendi* (2010), “Prólogo” a Elena Arizmendi, *Vida*

* Entrevistas realizadas a través de la plataforma Zoom los días 19 de enero y 20 de febrero de 2023, respectivamente. Se agradece a Aranza Pastor Cruz el apoyo en la transcripción inicial de ambas charlas, como parte de su participación en el Seminario de Investigación Filológica (vertiente literaria): UACM/SS/2022-II y 2023-I/112/INT. La entrevista completa con Patricia Rosas Lopátegui puede revisarse en su canal de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=bqZeOLXtzeQ>

** Profesora-investigadora de la Academia de Creación Literaria, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuauhtepac, e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

incompleta. Ligeros apuntes sobre mujeres en la vida real (2012), *Amalia de Castillo Ledón. Mujer de letras, mujer de poder. Antología* (2011) y *Amalia González Caballero de Castillo Ledón* (2016). La escritora Rosas Lopátegui, por su parte, es agente literaria de Elena Garro, Helena Paz Garro y Guadalupe Dueñas, además de profesora de literatura en la Universidad de Nuevo México; entre sus varias investigaciones sobre Garro cabría destacar *Testimonios sobre Elena Garro* (2002), *El asesinato de Elena Garro* (2005) y, la más reciente, *Diálogos con Elena Garro. Entrevistas y otros textos* (2020), así como la colección *Insurrectas*, donde rescata vida y obra de escritoras como Nahui Olin, Antonieta Rivas Mercado y Nellie Campobello.

EL CONTEXTO: ¿CÓMO Y PARA QUÉ INTERVENIR EN EL ESPACIO PÚBLICO?

Procedente de una familia burguesa y habiendo hecho estudios de enfermería, Elena Arizmendi Mejía fundó en 1911 la Cruz Blanca Neutral para prestar ayuda a los revolucionarios a quienes la Cruz Roja Mexicana se negaba a atender. Su labor filantrópica consistió en organizar brigadas de atención a heridos por todo México, así como en echar mano de sus relaciones familiares en pos de apoyo para esa tarea. Durante algún tiempo mantuvo un vínculo amoroso con el político e intelectual José Vasconcelos, que ella refirió en *Vida incompleta. Ligeros apuntes sobre mujeres en la vida real* (1927) y él en *Ulises criollo* (1935) y *La tormenta* (1936). Debido a esto pregunto a la doctora Cano: ¿qué importancia revistió esa relación en la participación pública de Arizmendi? Contundente, responde: “más allá del interés personal, su relación con José Vasconcelos podría considerarse más bien una relación con el movimiento revolucionario, no propiamente con el poder político, porque se da en momentos donde el país está agitado. La cercanía con Sara y Francisco I. Madero, por otra parte, es algo efímero, lo mismo que el gobierno de Madero; sí, finalmente él es el presidente de la República [1911-1913], pero me parece que la mayor relevancia del trabajo de Elena Arizmendi en esos años es en la Cruz Blanca Neutral, por ser una interpelación a la Cruz Roja Mexicana, que había descuidado su vocación humanitaria. No lo había pensado propiamente como una relación con el poder, pero sí hay una ambición de intervenir públicamente y lo consigue

a través de la Cruz Blanca Mexicana, la asociación oficial de filantropía que cuenta con el apoyo de Sara Pérez de Madero, pero realmente dura muy, muy poco tiempo”.

Por su parte, integrante de una acaudalada estirpe porfiriana, la escritora Antonieta Rivas Mercado también estuvo ligada al movimiento revolucionario y, años más tarde, a Vasconcelos. Su padre había sido uno de los arquitectos favoritos del presidente Porfirio Díaz, lo cual permitió a Antonieta recibir una educación refinada y viajar; tales circunstancias, además, la impelieron a ser mecenas de artistas, escritores y proyectos culturales. A esa labor se sumó el apoyo económico brindado a la fallida campaña presidencial de José Vasconcelos, en 1929. ¿Cómo ocurrió esto? La doctora Patricia Rosas Lopátegui lo explica: “Fue una mujer sumamente culta, en buena medida por el privilegio de su clase social, pero, y esto es lo interesante, lo esperado en una mujer como ella era que siguiera dentro de esa línea, convertida en una mujer tradicional como su hermana Alicia: casada, con hijos; quizás, dentro de sus inquietudes, que se hubiera acercado al teatro, como lo hizo, y hubiera fundado la orquesta la Orquesta Sinfónica..., pero todo dentro de su corpus cultural. Eso hubiera sido normal, porque ella era una mujer nutrida en esa cultura, en el ambiente afrancesado, en los libros, en la literatura, en el teatro, en la música, pero se manifestó en contra de los principios de su clase social, esa clase que había tenido todos los privilegios durante el Porfiriato. Entonces Antonieta escucha sobre Vasconcelos, ese político que estaba haciendo una campaña en contra del autoritarismo del presidente Plutarco Elías Calles, el máximo jefe de la Revolución; y luego, cuando lo conoce en Toluca, Antonieta definitivamente, como dijo Kathryn Blair, su nuera, “mordió el anzuelo”. Antonieta fue una mujer tan brillante que se nutrió de pensadores y filósofos sobre todo franceses que proclamaron la democracia, la libertad, la fraternidad”.

No mucho después de eso, la tamaulipeca Amalia Caballero de Castillo Ledón incursionó también en la vida pública. Formada en el terreno de la literatura, la actuación y la docencia (tomó cursos en la Escuela de Altos Estudios, el Conservatorio Nacional de Música y la Normal de Maestros), fue también la primera embajadora mexicana y la primera mujer que formó parte de un gabinete presidencial en el país, siendo Adolfo López Mateos el mandatario en turno (1958-1964). En este caso, la doctora Gabriela Cano

observa lo siguiente: “Ahí sí hay claramente una vocación política que no tiene, por ejemplo, su marido Luis Castillo Ledón, Gobernador de Nayarit [1930-1931], quien fue depuesto del cargo por los conflictos que le tocó enfrentar y nunca más volvió a la política”, y añade: “En contra de lo que podría pensarse, si Luis fue nombrado fue por la actividad que para entonces ya tenía Amalia de Castillo Ledón en el poder y en la política, y por su cercanía a Emilio Portes Gil [presidente interino del país entre 1928 y 1930]; Luis había sido maderista, incluso fue parte del Congreso de Madero –una legislatura depuesta con el golpe de estado de Victoriano Huerta–, y Portes Gil lo animó a contender por la gubernatura de Nayarit por el Partido Nacional Revolucionario. Pero yo creo que él no tenía una mayor inclinación por la política. Amalia de Castillo Ledón, en cambio, desde 1929 hasta prácticamente el momento de su fallecimiento, tiene derecho de picaporte en la oficina de la Presidencia de la República, conoce a todos los presidentes, puede hablar con ellos –excepto con Luis Echeverría [1970-1976]. Hay un episodio que es muy revelador de su gusto por la política, por lo público. Ella es diplomática, está de representante fuera del país, es la primera vez que las mujeres votan en una elección presidencial en México, en 1958; saltándose todos los reglamentos del servicio exterior viene al país para estar aquí el primer día que las mujeres van a votar y da toda una entrevista, para enojo de sus jefes en la Secretaría de Relaciones Exteriores, que no la habían autorizado a venir; tiene esa audacia porque cuenta con una agenda propia. Y no olvidemos que fue precandidata al gobierno de Tamaulipas: no quedó como candidata del partido oficial y por lo tanto no llegó a ser gobernadora. Habría sido la primera, antes de Griselda Álvarez [Gobernadora de Colima, 1979-1985]; ahí hay una clara vocación por el ejercicio del poder”.

Pero las formas de participar en la discusión pública pueden ser otras. Sobre la poblana Elena Garro, la doctora Rosas Lopátegui aduce los antecedentes maderistas y villistas de la familia Garro como incentivos para que Elena y su hermana Devaki, Deva, apoyaran tempranamente la causa campesina: “ellas vivieron con nanas y con mozos indígenas gran parte de su infancia y de su adolescencia en Iguala, Guerrero. Tienen esa cercanía con el mundo indígena, el mundo traicionado por la Revolución –el mundo despojado, pobre, menospreciado– y ven la discriminación, el racismo infligido por los miembros de su clase social en contra de los indígenas. Más tarde,

a mediados de los años 60's, Elena Garro conoce a Carlos Alberto Madrazo Becerra [1915-1969]; o más bien se reencuentra con él, porque habían sido compañeros en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1965, él comienza un movimiento para reformar, digamos, el sistema electoral en México y entonces Elena Garro forma parte del madracismo –como antes Antonieta Rivas Mercado formó parte del vasconcelismo– durante tres años solamente, porque luego ocurrió la masacre de estudiantes en 1968 y el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz [1964-1970] desarticuló ese movimiento social como lo hizo con el movimiento estudiantil. Tanto Antonieta Rivas Mercado como Elena Garro se enfrentaron al mismo monstruo: Antonieta al Partido Nacional Revolucionario [PNR] y Elena Garro al Partido Revolucionario Institucional [PRI]; sólo cambió de nombre, pero el sistema era el mismo. Elena Garro se enfrentó, junto con Carlos Alberto Madrazo, a ese mismo monstruo”. Precisamente sobre el vínculo político entre Garro y el diputado y gobernador Carlos Alberto Madrazo, la investigadora precisa: “él fue presidente del PRI menos de un año porque propuso reformas en el partido y lo obligaron a dimitir; así, para septiembre de 1968 ya había fundado un nuevo partido político que se iba a llamar Patria Nueva, con el cual enfrentaría al PRI en las elecciones presidenciales de 1970; Elena Garro va a ser un pilar muy importante de ese movimiento: ella formaba parte de la planilla de Patria Nueva”.

RESISTENCIAS: ¿CÓMO LAS RECIBÍÓ SU CONTEXTO?

Algunas de las actividades públicas efectuadas por Arizmendi, Caballero, Rivas Mercado y Garro podrían haber sido comprendidas por sus contemporáneos como adyacentes al universo femenino, si no es que propias de él, según una interpretación tradicional de los géneros. Tal es el caso de la enfermería, la escritura literaria o la filantropía. ¿Eso facilitó su labor, la obstaculizó, la singularizó, la sesgó?

“En el caso de Elena Arizmendi”, precisa la doctora Cano, “la enfermería sí estaba codificada en su época como una profesión femenina, pero era novedoso que fuera una profesión para la que estudiabas, te capacitabas y por la que recibías un pago; aunque Elena Arizmendi hizo estudios de eso en Texas, realmente no se ocupó de las actividades profesionales de la

enfermería, hay algunas fotos donde claramente está con un herido, pero está posando. A ella, en esos años, le interesaba organizar una asociación filantrópica y estar a la cabeza, ser la que recaudaba los fondos; a través de eso quería estar en la política, o más bien tomar una postura a favor de la revolución maderista, no hacia la Revolución en general, sino a favor de la maderista, por su cercanía personal con la familia Madero y porque creía en los valores democráticos”.

A su vez, desde el punto de vista de la doctora Cano, la presencia de Amalia Caballero en la esfera diplomática no resultó particularmente incómoda: “les molestaría a algunos y era aliada de otros. Cuando fue Subsecretaria de Asuntos Culturales, siendo Jaime Torres Bodet Secretario de Educación Pública [1958-1964], Amalia hizo muchas cosas técnicas, sobre todo, aparece muy poco porque a Torres Bodet siempre se le atribuye todo el trabajo; con él la relación era complicada, no se llevaban muy bien, pero ella contaba con el apoyo del presidente López Mateos”. Su trabajo en representación del país implicaría otras cosas: “la diplomacia no estaba codificada como femenina, de hecho, los diplomáticos habían sido hombres, muchos de ellos intelectuales, que presentaron ante el mundo elementos de la cultura del país. Amalia Castillo Ledón hubiera querido ser actriz, no le fue posible porque estaba mal visto por razones morales que una joven se dedicara a la actuación; las veces que pudo estar en el escenario de joven era como declamadora, pero no propiamente como actriz. Además, escribió dramaturgia y organizó La Comedia Mexicana, proyecto a través del cual podía recibir subsidios del gobierno para el teatro mexicano, lo cual le permitió llevar a la escena obras suyas y de otra dramaturga, María Luisa Ocampo. Pero esos tampoco son precisamente espacios femeninos”. No obstante, sí hubo un terreno donde fue considerada idónea precisamente debido a su sexo: “a la Comisión Interamericana de Mujeres el gobierno sí tenía que mandar a una mujer; incluso antes, decidieron mandarla a hablar con la gobernadora de Texas, pues pensaron que era mejor enviar a una mujer que a un hombre, incluso si Amalia era mucho más progresista que esa gobernadora. Así pues, antes que ella sólo Palma Guillén [1898-1975] había hecho trabajo diplomático en el país, y Aleksandra Kolontái [187-1952], ministra plenipotenciaria de la Unión Soviética, había visitado México en 1926. Entonces no, no era un espacio especialmente femenino, pero Amalia

encontró la manera de ocuparlo, siendo embajadora de México en Suecia [1953], Suiza [1957], Finlandia [1959] y Austria [1965-1970]”.

La recepción de la obra de Antonieta Rivas Mercado sí estuvo marcada por sus circunstancias, recuerda la doctora Rosas Lopátegui: “lamentablemente terminó con su vida cuando había decidido convertirse seriamente, rigurosamente, en una escritora, según lo expresa en su *Diario de Burdeos*. Ya había escrito obras de teatro –algunas inconclusas–, redactó su artículo periodístico *La mujer mexicana*, que es verdaderamente un ensayo de índole feminista, además de cuentos y la crónica *La democracia en bancarrota*, entre otros; para 1931 tenía el plan de escribir varias novelas, obras de teatro, en fin. Y también tenemos un gran epistolario suyo. Todo este legado quedó oculto porque Antonieta se suicida en la Catedral de Notre Dame, el 11 de febrero de 1931. Debido a esa muerte, tan escandalosa, queda totalmente en el olvido”. Ese olvido, por lo demás, pudo haberse nutrido asimismo de circunstancias sexistas asociadas a la vida privada de la escritora: “A mí me parece que esa sociedad mexicana, patriarcal y autoritaria, se confabula para castigar a Antonieta porque había abandonado al marido, Albert Blair. Éste no lo acepta y pelea la patria potestad de un hijo al cual después de que Antonieta fallece, no cuida y abandona en Estados Unidos en la casa de su hermana. Antonieta desobedeció en ése y en todos los rubros posibles, por ejemplo, al incursionar en las artes, pero no en las artes tradicionales: no en el teatro decimonónico, no en el teatro realista que retrata a la mujer buena, obediente, la casada que tiene hijos y sacrifica todo por su marido y su familia; no, Antonieta modernizó el teatro y se dedicó a traducir y a representar obras de autores estadounidenses y franceses que eran totalmente la vanguardia europea”.

Rosas Lopátegui reflexiona sobre la existencia de otro silencio violento, el padecido por Elena Garro: “fue un asesinato metafórico, obviamente simbólico, que comienza cuando aceptó ser novia de Octavio Paz; en las cartas él se muestra como el novio celoso, posesivo, controlador que le exigía dejar el teatro, la danza, y cuestionaba que estudiara. Y, al casarse con él, no pudo llevar a cabo todos sus proyectos intelectuales, artísticos. Cuando se separa de Paz, al iniciar su activismo social en favor de los campesinos, comienza también un desprestigio hacia ella de parte de los intelectuales que llamó “izquierdistas de café”, porque criticaban el autoritarismo del

gobierno y el despojo de las tierras, pero lo hacían muy cómodamente en sus escritorios recibiendo prebendas de ese gobierno. Yo pienso que lanzarse como lo hizo Elena Garro en contra de todo el *establishment* implicó estar muy comprometida con la causa y querer hacerlo a costa de lo que fuera. Eso le acarreó ser reducida al ostracismo durante años; los intelectuales en el poder no le perdonaron sus frontales reproches”.

PODER, ¿PARA QUÉ?

Las críticas al poder costaron caro a Rivas Mercado y Garro, situadas en coyunturas políticas muy complejas para México. La postura de Arizmendi en torno al poder apuntó más bien hacia la posibilidad de valerse de él en pos de objetivos sociales. La doctora Gabriela Cano lo explica así: “la postura de Elena Arizmendi es filantrópica, implica que las mujeres con mayor formación cultural y recursos apoyen a las mujeres con menos posibilidades educativas y con menos recursos económicos. Después de fundar la Cruz Blanca, su relación con el poder político sólo reaparece cuando vive en Estados Unidos y descubre el feminismo desde una perspectiva hispanoamericana; de ahí su interpelación a Carol Chapman, la sufragista estadounidense, en la revista editada por Arizmendi en Nueva York, *Feminismo Internacional*, y la organización de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas [1922], que es una organización feminista aunque prefiere no describirse de esa manera; es una agrupación en pro de los derechos de las mujeres y de una identidad moderna en el sentido de que se inclina porque las mujeres trabajen, si no de tiempo completo, sí en actividades que les permitan hacerse cargo de su hogar. Es una visión que hoy nos parecería muy convencional, pero tenía un sentido hispanoamericano, que creo muy importante porque no era tomado en cuenta por las norteamericanas que lideraban otras organizaciones de la época”.

También Amalia Caballero echó mano de su presencia en espacios de toma de decisión para impulsar el desarrollo de otras mujeres. En palabras de la doctora Cano Ortega: “el trabajo con las mujeres recorre prácticamente toda su vida profesional; tiene un nombramiento temprano en el Club Internacional de Mujeres, una asociación para que las esposas de los diplomáticos en México se conocieran y trabajaran en ciertos proyectos en

común. A partir de esa experiencia y después del trabajo que hace en Texas cuando fue enviada a dialogar con la gobernadora de ese estado en los años '20, comprende la importancia del tema de los derechos de las mujeres y le interesa, al igual que Elena Arizmendi, pero primero de una manera más enfocada a la colaboración entre escritoras y periodistas. Entonces forma el Ateneo Mexicano de Mujeres. Hay que recordar que su marido fue integrante del Ateneo de la Juventud, un grupo de escritores que se reunía para discutir, para apoyarse, para llevar a cabo obras culturales. Amalia conoció a varios de los ateneístas, como Alfonso Reyes, pues eran los compañeros de generación y amigos de su marido, y aprendió mucho de ellos. Ahí hay una continuidad que no se ha observado suficientemente, una nueva generación de ateneístas, pero en este caso son ateneístas mujeres. Se conoce muy poco el trabajo del Ateneo Mexicano de Mujeres, la mayor parte de esas escritoras no están estudiadas, algunas se autopublicaban, lo cual no era tan raro en esa época. Una de ellas, Emmy Ibáñez [1887-1950] constituyó una editorial que llegó a publicar varias obras del grupo; Ibáñez era autora de una poesía hoy no muy apreciada, no sé cómo describirla, lírica o cursilona, también era contadora y trabajó en la Secretaría de Hacienda, de manera que sí tenía idea del negocio. En una feria del libro el Ateneo tuvo su stand y convocó a las sesenta o setenta socias a llevar sus obras para darlas a conocer; en su mayoría era poesía, ficción no tanto y escribían historias de grandes personajes. Me parece un proyecto muy significativo y Amalia lo lideraba, tenía capacidad de convocar, de organizar, de evitar los conflictos; para Amalia de Castillo Ledón la organización política de las mujeres y el apoyo para actividades culturales era fundamental”.

¿Era feminista doña Amalia Caballero?, la especialista responde así: “De ella se conoce más lo del “feminismo femenino”, que no es una frase de su invención, es algo que viene desde Estados Unidos en época de la segunda posguerra, y era parecido a la manera como lo entendía Elena Arizmendi: que las mujeres, sin alterar la estructura familiar donde el hombre es el proveedor y la mujer se dedica al hogar, tuvieran un empleo satisfactorio, creativo o filantrópico, por eso es “femenino”. Creo yo que eso fue una reacción a un antifeminismo según el cual las feministas son hombrunas o no son atractivas para para los hombres. También para responder a cierto antifeminismo Amalia de Castillo Ledón participa en la Comisión Interamericana

de Mujeres, que es un órgano creado en 1928 y vinculado inicialmente a la Unión Panamericana y más tarde a la Organización de Estados Americanos (OEA). Desde ahí formó una dupla política muy importante con la representante de República Dominicana, Minerva Bernardino [1907-1998]; ellas y la representante de Brasil, Berta Lutz [1894-1976] estuvieron presentes en la reunión previa a la constitución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y lograron que ésta diera primacía a los derechos de las mujeres en la Carta Constitutiva. Esto fue trascendental: en las líneas iniciales se establece que las naciones grandes y pequeñas tienen los mismos derechos en el mundo y que los hombres y las mujeres tienen los mismos derechos en el mundo; y esto es muy importante porque Estados Unidos estaba en contra de la declaración de igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Se suele atribuir esto a Eleanor Roosevelt, incluso hay una foto muy famosa de ella con la Carta de los Derechos Humanos, pero eso ocurrió después de que presionaron las latinoamericanas Amalia de Castillo Ledón, Minerva Bernardino y Bertha Lutz, entre otras. Además, Amalia no iba como delegado oficial, sí fue parte de la delegación mexicana, pero como asesora técnica”.

Tanto Amalia Caballero como Minerva Bernardino presidieron la Comisión Interamericana de Mujeres y coincidieron en San Francisco, en la reunión previa a la constitución de la ONU, con anterioridad habían participado en la Conferencia de Chapultepec, como narra la doctora Cano: “esa Conferencia fue convocada por los países de América Latina para hacer contrapeso a los acuerdos económicos que estaban haciendo los ganadores de la Segunda Guerra Mundial; ahí, la mancuerna entre Amalia y Minerva salió muy muy efectiva pues lograron que se acordara que las Delegaciones debían tener una cuota de mujeres –lo cual ocurrió, al menos en el papel–, con la finalidad de atender las demandas de mujeres. Aunque hubo algunos delegados reacios a la participación de ellas en la Conferencia, tuvieron el apoyo de ciertos hombres, por ejemplo, Alfonso Reyes. Todo eso habla de la red en que se convirtió la Comisión Interamericana de Mujeres, aún existente y de la cual han salido muy importantes convenciones firmadas por muchos países, como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, también conocida como Belém do Pará”.

En suma, la participación de la tamaulipeca tuvo una incuestionable relevancia internacional. No obstante, tuvo límites: “hay que matizar, pues

Amalia empieza a participar de lleno en actividades fuera del país cuando queda viuda [en 1944]. Había sido una señora casada que atendía a sus hijos y a su marido, debido a lo cual no podía viajar tanto; cuando enviuda empieza a pasar largas temporadas fuera del país y su carrera levanta, tenía poco más de cuarenta años. Son muchos temas del poder”.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1007>

BIBLIOGRAFÍA SOBRE FEMINISMO (SIGLO XXI)



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Mary Cassatt (1844-1926) *Le Thé* (grabado).
Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia
<https://gallica.bnf.fr>

BIBLIOGRAFÍA SOBRE FEMINISMO (SIGLO XXI)

Leticia Romero Chumacero*

La siguiente lista no es, no puede ser, exhaustiva; es apenas una muestra de lo mucho publicado en lengua española desde y sobre el feminismo y el pensamiento de las mujeres, a lo largo del siglo xxi. Se seleccionó exclusivamente material en nuestro idioma con la intención de ofrecer un repertorio capaz de revelar algunos de los intereses temáticos y teóricos vigentes y ponerlos al alcance de lectoras y lectores de habla hispana. Aspira a servir tanto a quien se inicia en la reflexión como a quien desea actualizarse. En algunos casos son libros cuya publicación original tuvo lugar en la centuria previa, pero fueron traducidos a nuestro idioma sólo recientemente, por lo cual se consideró oportuno incluirlos.

- AMORÓS, C. (2014). *Salomón no era sabio*. Madrid: Fundamentos.
- AMORÓS, C. (2009). *Vetas de la ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- AMORÓS, C. (2004). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... Para la emancipación de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.). (2005). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.
- ARRIAGA, M. et al. (2006). *Mujeres, espacio y poder*. Madrid: Arcibel.
- BEARD, M. (2018). *Mujeres y poder. Un manifiesto*. México: Crítica.
- BELAUSTEGUIGOITIA, M. (2009). *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*. México: UNAM.
- BERNAL, A. (2014). *Las mujeres y el poder político: una investidura incompleta*. Barcelona: UAB.

* Profesora-investigadora de la Academia de Creación Literaria, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuauhtepc, e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

- BIRULÉS, F. (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- BRAIDOTI, R. (2022). *Feminismo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTI, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- BURDIEL, I. (2019). *Emilia Pardo Bazán*. Madrid: Taurus.
- CABELLO, C. (2018). *Artesana de sí misma. Gabriela Mistral, una intelectual en cuerpo y palabra*. West Lafayette: Purdue University.
- CACHO, L. (2016). *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*. México: Debolsillo.
- CANO, G. et al. (Comp.). (2009). *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. México: FCE.
- CAREAGA, G., CAMPBELL, E. (Eds.). (2002). *Poderes cuestionados: sexismo y racismo en América Latina*. San José de Costa Rica: Red de Mujeres Afrocaribeñas y afrolatinoamericanas, México: UNAM.
- CARRASCO, S. (Coord.). (2022). *La coeducación secuestrada. Crítica feminista a la penetración de las ideas transgeneristas en la educación*. Barcelona: Octaedro.
- CASTELLANOS, R. (2005). *Sobre cultura femenina*. México: FCE.
- CHIKIAR, I. (2012). *Virginia Woolf. La vida por escrito*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- COBO, R. (2020). *Pornografía. El placer del poder*. Barcelona: Ediciones B.
- COBO, R. (2017). *La prostitución en el corazón del capitalismo*. Madrid: Catarata.
- COBO, R. (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Madrid: Catarata.
- CORDERO, K. y SÁENZ, I. (Comps.) (2001). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México: Universidad Iberoamericana, Programa Universitario de Estudios de Género, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CORMICK, S. (Ed.). (2022). *Mujeres intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- DE MIGUEL, A. (2021). *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Barcelona: Ediciones B.

- DE MIGUEL, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- DE SANTIAGO, A., CABALLERO, E., BORJA, y GONZÁLEZ, G. (Eds.). (2017). *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- DEL RÍO, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. México: Siglo XXI.
- DIÓTIMA. (2002). *El perfume de la maestra*. Barcelona: Icaria.
- DOMÍNGUEZ, C. (2019). *Rosario Castellanos, intelectual mexicana*. México: UAM.
- ESPINOSA, G. y JAIVEN, A. (Coords.). (2011). *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México, 1910-2010*. México: UAM.
- FACIO, A. (2008). *Los derechos reproductivos son derechos humanos*. San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- FALCÓN, L. (2003). *La violencia que no cesa*. Madrid: Vindicación Feminista.
- FALCÓN, L. (2001). *Los nuevos mitos del feminismo*. Madrid: Vindicación Feminista.
- FEDERICI, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FRANULIC, A. (2023). *Confesiones de una amante de la lengua materna*. Madrid: Sabina Editorial.
- GARCÍA, N. y NÍNIVE, et al. (2007). *Cartografías del feminismo mexicano 1970-2000*. México: UACM.
- GARGALLO, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Medellín: Desde Abajo.
- GARGALLO, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.
- GARTON, G. (2019). *Guerreras: fútbol, mujeres y poder*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- HARAWAY, D. (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.

- HARDISSON, A. y GUERRA, M. (Coords.). (2006). *20 pensadoras del siglo XX*. Oviedo: Nobel.
- HIERRO, G. (2003). *La ética del placer*. México: UNAM.
- IRIGARAY, L. (2017). *En el principio era ella*. Barcelona: La Llave Ediciones.
- JAIVEN, A. et al. (Coords.). (2019). *Diccionario enciclopédico del feminismo y los estudios de género en México*. México: UNAM.
- JEFFREYS, S. (2021). *Gender Hurts: el género daña. Un análisis feminista de las políticas del transgenerismo*. Sevilla: Labrys Editorial.
- JEFFREYS, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- KARINE, T. (Coord.). (2011). *La herencia Beauvoir* México: El Colegio de México.
- KIRKPATRICK, K. (2020). *Convertirse en Beauvoir. Una vida*. Barcelona: Paidós.
- KRISTEVA, J. (2003). *El genio femenino: Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós.
- KRISTEVA, J. (2003). *El genio femenino: Melanie Klein*. Buenos Aires: Paidós.
- KRISTEVA, J. (2003). *El genio femenino: Colette*. Buenos Aires: Paidós.
- LAGARDE, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- LAGARDE, M. (s. f.). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Managua: Puntos de encuentro.
- LAMAS, M. (2001). *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza y Janés.
- LECUONA, L. (2022). *Cuando lo transgénero no es transgresor. Mentiras y peligros de la identidad de género*. México: Solar.
- MASSON, C. y ELIACHEFF, C. (2023). *La fábrica de los niños transgénero. Cómo proteger a nuestros menores de la moda trans*. Barcelona: Deusto.
- MIYARES, A. (2022). *Delirio y misoginia trans. Del sujeto transgénero al transhumanismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- MORAÑA, M. y OLIVERA-WILLIAMS, M. (Eds.). (2005). *El salto de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

- MOSER, B. SONTAG. (2020). *Vida y obra*. Barcelona: Anagrama.
- MURARO, L. (2017). *El alma en el cuerpo. Contra el útero de alquiler*. Barcelona: Icaria.
- MURARO, L. (2013). *La indecible suerte de nacer mujer*. Madrid: Narcea.
- NUSSBAUM, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- POSADA, L. (2015). *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*. Madrid: Fundamentos.
- PULEO, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- PULEO, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- RICH, A. (2020). *Galaxias de mujeres*. Madrid: Sabina Editorial.
- RIVERA, M. (2012). *El amor es signo: educar como educan las madres*. Madrid: Sabina.
- RIVERA, M. (2005). *La diferencia sexual en la historia*. València: Universitat de València.
- RIVERA, M. (2001). *Mujeres en relación: feminismo 1970-2000*. Barcelona: Icaria.
- RODRÍGUEZ, R. (2019). *La mujer molesta. Feminismos, postgénero y transidentidad sexual*. Madrid: Ménades.
- RUSS, J. (2022). *Cómo acabar con la escritura de las mujeres*. Sevilla: Editorial Barrett, Dos Bigotes.
- SEGATO, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México: Pez en el Árbol.
- SEGATO, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- SENDÓN, V. (2022). *Ser mujer: un rescate necesario*. Sevilla: Labrys Editorial.
- SHRIER, A. (2021). *Un daño irreversible. La locura transgénero que seduce a nuestras hijas*. Barcelona: Deusto.
- SONTAG, S. (2007). *Cuestión de énfasis*. Madrid: Alfaguara.
- SONTAG, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara.
- SPIVAK, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- VALCÁRCEL, A. (2023). *La civilización feminista*. Madrid: La Esfera de los Libros.

- VALCÁRCEL, A. (2019). *Ahora, feminismo. Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid: Cátedra.
- VALCÁRCEL, A. (2009). *Feminismo en un mundo global*. Madrid: Cátedra.
- VALCÁRCEL, A. (Coord.). (2001). *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- VARELA, N. (2019). *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Barcelona: Ediciones B.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1008>

ARTÍCULOS



Mary Cassatt (1844-1926) *Nu de dos* (grabado).
Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia
<https://gallica.bnf.fr>

QUINCE TESIS SOBRE LA RACIONALIDAD POLÍTICA

Alejandro Sahui*

RESUMEN. El texto propone quince tesis sobre la noción de racionalidad política cuyo origen se puede rastrear en la filosofía de Immanuel Kant, en el ideal del uso público de la razón como un proyecto que postula la crítica y la justificación de normas capaces de causar una afectación personal. Se asume la autonomía como condición y límite de las reglas, y la posibilidad de resolver discursivamente su validez. La propuesta continúa una línea de interpretación de la razón pública que en la filosofía contemporánea desarrollaron Hannah Arendt, John Rawls o Jürgen Habermas. Es una lectura libre de estos filósofos, del ensayo sobre la ilustración y de la crítica de la facultad de juzgar que contienen la mayoría de las claves para pensar la racionalidad política.

PALABRAS CLAVE. Racionalidad política; razón pública; justificación; juicio reflexivo; Kant.

FIFTEEN THESES ON THE NOTION OF POLITICAL RATIONALITY

ABSTRACT. This text presents fifteen theses on the notion of political rationality, whose origin can be traced back to the philosophy of Immanuel Kant, particularly in the ideal of public use of reason. This project emphasizes the critical examination and justification

* Profesor Investigador Titular C de la Universidad Autónoma de Campeche, México. Pertenece al SNI con nivel 2. Correo electrónico: alesahui@uacam.mx

of norms that can cause a personal impact. Autonomy is regarded as both a condition and a limitation of rules, while the possibility of determining their validity through discourse is acknowledged. The proposal continues a line of interpretation of public reason that Hannah Arendt, John Rawls and Jürgen Habermas developed in contemporary philosophy. It is a free reading of this philosophers, drawing from the essay on enlightenment and the critique of judgment that contain most of the keys for thinking about political rationality.

KEY WORDS. Political rationality; public reason; justification; reflective judgment; Kant.

INTRODUCCIÓN. LA ACTUALIDAD DE KANT

En este texto propongo quince tesis acerca de una noción normativa de racionalidad política. Estas tesis tienen origen en la filosofía de Immanuel Kant, en el ideal del uso público de la razón como un proyecto que postula como principio la crítica y la justificación de normas. Asimismo, indaga la facultad de juzgar reflexivamente. Se asume en ambos casos la autonomía de las personas como condición y límite de todas las reglas, y a través de la razón, la posibilidad de resolver discursivamente su validez. Como es fácil intuir, mi propuesta continúa una línea de interpretación del ideal de la razón pública que en la filosofía contemporánea está bien asentada gracias a filósofos de la talla de Hannah Arendt, John Rawls o Jürgen Habermas. Aunque abrevan de distintas fuentes, los tres fueron buenos lectores de Kant. Ésta es la guía del presente texto. No se intenta una reconstrucción fiel del pensador de Königsberg. Se trata de una lectura libre que echa a andar la imaginación que Kant asoció con la facultad de juzgar cuando se carece de reglas.

Hay que recordar el inicio del ensayo de 1784 *¿Qué es la Ilustración?* (Kant, 1997): “*¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*” Con ello quiero subrayar la manera en la que el filósofo introduce el imperativo de pensar: hacerlo por uno mismo poniendo en duda cualquier regla

que ofrezcan libros, curas o médicos. No insinúo que Kant sea promotor de la anarquía ni del escepticismo. La cuestión es más sencilla, pero es políticamente significativa. Se relaciona con la capacidad de las personas de participar en la vida pública desde su propio lugar; sobre todo, subrayando que incluso en el dominio de saberes arcanos puede haber errores que quepa discutir en común (Kant, 1999; 2001). La ilustración supone la mayoría de edad de las personas en contra del paternalismo y perfeccionismo de la religión, la política o las mismas ciencias. Pero sólo puede ocurrir en las relaciones con otros. Como es sabido, las sociedades en el tránsito a la modernidad se separan de sus tradiciones, se secularizan y avanzan con procesos de diferenciación de sistemas de acción: familia, burocracia, fábrica, mercado, entre otros órdenes. Desde el punto de vista personal, estos cambios se suelen percibir como amenazas y crisis, como rupturas del mundo. En esas condiciones existen más posibilidades de conflictos. En la medida que el orden exige en medio de la pluralidad llegar a acuerdos públicos vinculantes, se manifiesta la tensión entre individuos y grupos. La política moderna exigirá sentar las bases de su legitimidad sin poder apelar a la uniformidad que las comunidades del mundo antiguo y la cristiandad solicitaban. Así no se puede saber de qué lado quedan razón y verdad, lo que explica el valor de la tolerancia a los disidentes. Este valor se malentiende si se interpreta como cobijo del relativismo. En realidad, la tolerancia y el respeto que es su connotación actual, implican una prevención epistémica. Las personas se equivocan y en asuntos sobre los que persisten desacuerdos profundos, es sabio guardar precauciones. Esto no obsta para defender que la discusión pública sea el mejor procedimiento para arribar a las decisiones vinculantes.

Arendt, Rawls y Habermas tienen un compromiso fuerte con el uso de la razón en el espacio público. Sin embargo, los modos de detallar sus principios son diversos, por el tipo de problemas que enfrentan. Es común su interés por traducir la filosofía de Kant en términos intersubjetivos. En concreto intentan socializar las categorías que inclinan a pensar la autonomía en términos individualistas e internalistas. Este punto es importante, si se tiene en cuenta el ascenso de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX, cuyos saberes no se pueden simplemente ignorar. Por tanto, evitan la metafísica de seres inteligibles sin atributos, frente a personas reales, históricas. Los tres consideran que la pluralidad es una nota constitutiva del mundo. Aquí se

trata de recuperar las promesas de la Ilustración y de reconstruir las condiciones mediante las cuales la razón puede orientarse en las sociedades complejas.

Presentar la racionalidad política con Arendt, Rawls y Habermas brinda un marco adecuado para los principales temas del espacio público. Es importante actualizar aquel ideal dieciochesco. Lleva razón Pereda (1994) al señalar que Kant se muestra poco sensible a las condiciones sociales, económicas y culturales que provocan que los sujetos permanezcan en estado de pupilos, que son diferentes a causas como la pereza o la cobardía. En contra de lo expresado por el filósofo de Königsberg, no siempre es cómodo no estar emancipado. Existen un sinnúmero de estructuras materiales e ideológicas que constriñen para pensar, juzgar y actuar.

Incorporar el enfoque de las ciencias sociales no significa que el ideal kantiano sacrifique su fuerza normativa y disruptiva. Pese a la complejidad de los sistemas instrumentales o la amplitud de los escenarios de la agencia local, regional o global, el diálogo es el único medio para justificar las decisiones colectivas. Esta versión de la racionalidad política debe servir para elucidar los entramados de la acción para imputar y deslindar responsabilidades.

Lo anterior lleva a pensar el espacio público como un entorno exigente que requiere ciertas cualidades cognitivas y prácticas. Pero no lo convierte en un coto excluyente y cerrado -como teme Young (2000). No se trata de tener una formación académica o profesional especial, sino de mostrar las disposiciones básicas que atribuimos a las personas cuando conversan como iguales (Gargarella, 2021). Por la perspectiva única de cada individuo, su contribución al diálogo no debe obviarse a priori. Incluso cuando los sujetos no son capaces de explicitar las máximas de sus acciones, de aprehender el complejo de reglas y las contingencias que surcan sus decisiones, la escucha es una virtud fundamental de la ciudadanía. La negación de capacidad a otros individuos me trae a la mente una anécdota de Berger, que dice no entender que significa que alguien no sea consciente de algo, salvo que se trate de reanimarlo después de haber recibido un golpe en la cabeza (1979, p. 141).

Pero la insistencia de atender todas las voces no implica que todos sean siempre buenos intérpretes de sus circunstancias. Pueden hacerse juicios equivocados, mal informados o inclinados por intereses egoístas. Sólo mediante el debate se pueden filtrar los errores, y dichos debates exigen ponernos en el lugar de los otros.

El texto se divide en cuatro secciones. 1) En esta primera justifiqué la relevancia de Kant en la filosofía política contemporánea; 2) Enseguida expongo brevemente sus ideas sobre el uso público de la razón y el juicio reflexivo; 3) Luego desarrollo quince tesis de la racionalidad política que estimo sus herederas. Arendt, Rawls y Habermas adoptan los motivos de Kant, ajustándolos a cambios en la filosofía y las ciencias sociales que dan cuenta de la complejidad del mundo; 4) Al final presento las principales conclusiones.

KANT: EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN Y LA FACULTAD DE JUZGAR

Vista la obra kantiana en perspectiva, se podría pensar que su filosofía política sea subsidiaria de su filosofía moral y su filosofía del conocimiento.¹ Debido a su énfasis en la autonomía personal, Kant tendría que haber desconfiado de la política como un ámbito comprometido por el poder, la economía o las distintas técnicas, con sus racionalidades teleológicas, no morales. Quienes así leen al filósofo a partir de sus dos primeras *Críticas* –de la razón pura y la razón práctica– suelen minusvalorar, sin mayor justificación, una gran parte de sus escritos acerca de lo público, el derecho, la historia, la estética o la religión como si fueran obras menores: juegos retóricos y divertimentos.²

Frente a este tipo de interpretaciones, sugiero que esos escritos “menores” brindan claves importantes para entender sus escritos críticos. La facultad de juzgar, por ejemplo, desarrollada originariamente en el ámbito

¹ Dice José Luis Colomer “El lugar de Kant en la ‘historia de las ideas políticas’ es cuestión que sigue suscitando perplejidades después de los ya incontables redescubrimientos de su filosofía (...) El filósofo de Königsberg ha sido excluido de la nómina de los pensadores políticos” (1991, p. 227).

² Me gusta la réplica de Eugenio Ímaz a estas lecturas: “A mí me extrañaría mucho que, en cualquier filósofo, sus pensamientos políticos fueran algo así como charlas de sobremesa, más o menos luteranas, donde el sabio se permite el desahogo de hablar ligeramente de cosas, por demasiado cercanas, fuera del alcance perforador de su profunda mirada. Si algo caracteriza al filósofo frente al hombre religioso es su preocupación por este mundo y este mundo, hasta ahora, nos viene envuelto en una atmósfera política (...) ¿Y vamos a prohibir al valedinariano Kant, en el islote hiperbóreo de Königsberg, que se entusiasme por la revolución francesa? Afortunadamente, el efecto de su entusiasmo perplejo no se redujo a trastornar los relojes de los tenderos de la capital: les marcó la hora a Fichte y a Hegel y también, aunque trastornándosela un poco, a Comte” (1997, p. 5-6)

de la estética, es la herramienta que media entre la razón pura teórica y la razón práctica:

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no (Kant, 1993, p. 3-4).

La racionalidad política no es un mero apéndice de la filosofía moral. Aunque Kant trata de señalar la coherencia entre los principios políticos y morales, ello no implica que exista una relación de dependencia. Es el mismo caso de la relación entre razón práctica y teórica, donde el hecho de la libertad como principio incondicionado de la acción no niega la causalidad de los fenómenos naturales y sociales. Las distintas áreas de su filosofía tienen autonomía relativa, aunque se influyan recíprocamente. En nuestro tema esto se aprecia en la necesidad de libertad que tiene la razón para socializarse y manifestarse en público, porque sólo a través del intercambio de ideas puede desarrollarse. Sin autonomía entre política y moral no se podría entender una república justa, pero habitada por demonios egoístas: la insociable sociabilidad de la humanidad. Tampoco cabría entender su rechazo del derecho a la revolución o a la desobediencia al soberano, a pesar de ser por uno de los máximos defensores de la autonomía en el campo moral.

Creo que debe insistirse en la actualidad del pensamiento político de Kant, que se sigue de su comprensión de la modernidad como una época que se caracteriza por dos cuestiones: 1) Por la conciencia del presente como problema práctico, al que la tradición y el dogma no brindan una respuesta satisfactoria; y 2) Por la percepción de la complejidad y pluralidad del mundo social. Sin duda estos aspectos llamaron la atención de Arendt, Rawls y Habermas.

Parto del famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?* En éste se plantea la distinción entre uso público y privado de la razón que pone de manifiesto la diferenciación de esferas en el mundo social, y se enfatiza el ideal de la publicidad que necesita libertad de pensamiento y expresión. Sin estas libertades

no es posible emanciparse de la autoridad, el dogma y las supersticiones. Con el uso público de la razón se cumple la tarea de informar sobre temas de interés de todos.

Kant entiende la ilustración como un proceso de liberación que exige a las personas hacerse cargo de sí mismas contra cualquier autoridad política, religiosa, e incluso epistémica. La importancia del texto está llamar la atención sobre las condiciones de la autonomía individual. Contra el enfoque de su filosofía práctica, basada en un principio trascendente de ausencia de constricciones materiales, en este ensayo el filósofo subraya que sólo el ejercicio de la razón con otros realiza la libertad. El uso público de la razón se hace ante un destinatario universal de lectores, mientras el uso privado se realiza en calidad de funcionario de un puesto civil, miembro de una asociación particular o una iglesia. Si en el primer caso no existen más límites que la calidad de las razones, en el segundo no se puede sino obedecer. Esta conclusión deriva de que sería perturbador para algunas prácticas que sus sujetos pudieran reflexionar sobre ellas y criticarlas. No son pocas las instituciones que demandan automatismo para funcionar (Kant, 1997, p. 28-29).

El filósofo denuncia la fe ciega que la gente suele manifestar ante los principios tanto de la ciencia como de la religión: los libros, el cura de las almas, el médico personal. Se entiende empero que la crítica kantiana a estos saberes no atañe a su contenido, porque nadie, ni la persona más culta podría poseerlos todos. Su preocupación es la actitud de las personas que siguen doctrinas y normas de modo mecánico. Salir de este estado rebasa las fuerzas individuales. En cambio, no es sólo más fácil, sino incluso inevitable si las personas debaten en público. Este resultado surge al tomar distancia de las propias razones. Somos capaces de reconocer los errores en gran medida debido a la pluralidad.

Es menester reconocer el acierto de esta crítica kantiana contra la actitud irreflexiva, cobarde o temerosa. Pereda (1994) destaca que el argumento no se reduce a la crítica de la autoridad y los dogmas, como en el caso de Voltaire contra la iglesia. La razón no está atrapada sólo por prohibiciones y amenazas externas. A veces su prisión es mucho más sutil: proviene de prácticas y saberes que en la cotidianeidad aparecen como fórmulas que se deben seguir sin cuestionar. Éste es la diana de la crítica kantiana. Cuando las normas religiosas, tradiciones e imperativos políticos se pueden discutir,

el asiento normativo de las razones se torna incierto y frágil. Esto amenaza el *statu quo* y la integración, lo que lleva a las autoridades a prohibir la libertad de opinar sobre cuestiones que dan eficacia a sus mandatos. Por ello el que “dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*” (Kant, 1997, p. 36-37).

Para la ilustración, el uso público de la razón es una perspectiva que vigila prácticas que pueden constituirse como formas de dominación. Casi siempre éstas buscan el aura del secreto, de lo arcano. Pretenden conferir una autoridad superlativa práctica o epistémica a sus guardianes. Kant es enfático al denunciar a los soberanos que tengan esta intención: *Caesar non est supra grammaticos* (1997, p. 34). Ningún tema debe quedar fuera de la discusión pública. Religión, legislación, economía, e incluso ciencia y tecnología obtienen su legitimidad de la calidad de los procedimientos deliberativos. Pensar juntos hace a las personas capaces y libres para actuar. La dignidad humana “es algo más que [la de] una máquina” (Kant, 1997, p. 37).

Pero hay otro aspecto de la filosofía kantiana que merece atención. Se trata de la facultad de juzgar. Al lado de la dos primeras críticas, ha sido tratada como menor. No es en la primera que se piensa al referirse a Kant. Sin embargo, gracias a Arendt (2003), en la filosofía política se aprecian las máximas del entendimiento común que subyacen al juicio. Éstas son: 1) Pensar por sí mismo, o máxima de la ilustración, que supone pensar libre de prejuicios, supersticiones y sin la guía de otros. 2) Pensar en el lugar de cualquier otro, o del pensar ampliado. 3) Pensar de acuerdo consigo mismo, o del pensar consecuente (Kant, 1990, p. 199). La imparcialidad del juicio para Kant, que Arendt destaca como constitutiva de la racionalidad política, depende de la aptitud reflexiva que solamente se puede lograr en relación con otros concretos. En especial, de aquellas personas que están en las peores situaciones, porque de esta forma quedan expuestas las condiciones de la autonomía personal. Cuando los valores entran en crisis, cuando el mundo común se problematiza, es menester apelar a aquella capacidad de juzgar sin barandillas y a la intemperie. En el apartado que sigue trato de reconstruir algunas de estas intuiciones kantianas, de la mano de tres de sus grandes lectores.

LA RACIONALIDAD POLÍTICA Y LAS PROMESAS DE LA ILUSTRACIÓN

1. Kant entiende la Ilustración como un proceso social de emancipación mediante el cual las personas se hacen responsables de sus creencias y acciones. Frente a las autoridades que se apoyan en doctrinas comprensivas como religión, tradiciones culturales, ideologías políticas o económicas, paradigmas científicos o técnicos, la autonomía exige a las personas la capacidad de justificar su conducta en entramados institucionales, ya que ésta no ocurre en vacíos normativos. En esto consiste el uso público de la razón: el público lector es un apelativo de la universalidad en contra de sus usos privados circunscritos a roles particulares. Éstos requieren de los sujetos que se allanen a sus reglas en forma mecánica, sin criticarlas. Lo público connota apertura, visibilidad e inclusión,³ no cultura letrada. Se trata de la socialización de la razón que Arendt, Rawls y Habermas enfatizan del proyecto kantiano, contra las bases solipsistas de la filosofía de la conciencia.
2. En términos de Foucault (2006) que sigue Habermas, la ilustración es una crítica del presente como problematización de las condiciones que afectan la libertad. La pregunta por la emancipación no es abstracta. La ilustración refleja la experiencia de autonomía y autogobierno personales como un proceso de aprendizaje práctico y epistémico: la filosofía debe aclarar demandas de justicia de sujetos que perciben las cualidades de la acción y el entendimiento humano disminuidas. El ensayo kantiano es en sí mismo una instancia del uso público de la razón; un ejercicio que prueba al enunciarse la crisis de legitimidad de todo régimen absolutista cuya autoridad pretenda retrasar el acceso a las libertades, la igualdad y la dignidad.
3. En la actualidad el ideal de la ilustración exige una interpretación cuidadosa. La crítica de los principios de la religión, la tradición o las costumbres, que funcionan como el asiento normativo de la acción y las creencias de las personas, genera la necesidad de hallar bases para la justificación de las nuevas prácticas. De otro modo,

³ Para esta interpretación he sacado provecho de Rabotnikof (2005).

la integración que fundamenta la actividad cooperativa se vuelve frágil. A esta transformación ha contribuido el proceso de diferenciación de esferas de acción y valor descritos por Weber (1993), pero que fueron anticipados por Kant en la distinción de usos públicos y privados de la razón. Se trata de una distinción fecunda que revela la dificultad de que se atribuya a los individuos la capacidad de discernir cómo actuar y pensar cuando participan en órdenes regimentados sin su concurso. Los procesos de diferenciación traen inercias cuya lógica debe conocerse para poder intervenirlos con la calidad de agentes. Los usos privados involucran una racionalidad funcional, teleológica, en todo caso autorreferencial, que no es consistente todas las veces con el sentido común de las personas⁴. La racionalidad pública, por el contrario, significa la posibilidad de conducirse con la calidad de la ciudadanía, nacional o cosmopolita, entre distintos órdenes sociales. Esta perspectiva se reproduce en la división de Habermas entre razón comunicativa y razones instrumentales (1999); y en Rawls entre razón pública y razones sociales no públicas, la pluralidad de asociaciones (1996, 2002). Quizá halle también equivalencias en Arendt en la separación de esferas de la humana condición: labor, trabajo y acción (1998).

4. Pluralidad y complejidad son hechos inherentes a las sociedades modernas. Estas condiciones aumentan la posibilidad de disentir porque se multiplican las perspectivas y se participa en diversos órdenes normativos con valores propios pero que compiten o solapan. En Arendt, esta libertad se expresa como “derecho a tener derechos”. Como se manifestó antes, la socialización de la razón, la observación del pluralismo real son caracteres constitutivos de la racionalidad política desde un punto de vista práctico y epistémico, que no coincide con la moral. Esto se debe a la dimensión contextual de la vida pública, su atadura a procesos históricos y contingentes de conversación democrática.⁵

⁴ La idea de que con el uso privado de la razón Kant explica el proceso de diferenciación social, profesional o sistémica, es sugerida por Pereda (1994) y Hernández Vega (1991).

⁵ Para Nino la democracia es el mejor sucedáneo del discurso moral porque nadie tiene acceso inmediato al universo de los valores (1989, p. 124).

5. Asimismo, pluralidad y complejidad son el reflejo social de la autonomía personal y del autogobierno colectivo, dimensiones constitutivas de la agencia (Thiebaut, 1998). Ésta representa un valor límite cuya defensa exige la consideración y respeto de las personas con necesidades e intereses particulares. La dignidad orienta la política en forma prioritaria para establecer un sistema de derechos humanos y obligaciones estatales, y un régimen democrático como escenario participativo para influir en las decisiones públicas.
6. En estas condiciones de incertidumbre se debe destacar la facultad de juzgar de las personas. Ésta es una condición de la acción y de las creencias deliberadas, y a su vez está a la base de la responsabilidad humana. No se puede hablar de justificación sin la facultad de juzgar en primera persona. Arendt rescata el juicio reflexivo de Kant para la política. Este tipo de juicio –opuesto al determinante– supone la aptitud de hallar principios universales en circunstancias contingentes: sin barandillas. En casos de dominio totalitario y de crisis de anomia, el juicio es la capacidad de orientar la acción y el pensamiento. Aunque no tiene ayuda de reglas fijas, el juicio no se ejercita a ciegas. Tres son las máximas que Kant comprendió guiaban el entendimiento humano, a saber: a) pensar por uno mismo, o máxima de la ilustración; b) pensar desde el lugar de los otros, o máxima del pensar ampliado; y c) pensar siempre de acuerdo consigo mismo, o máxima del pensar consecuente. Como no se puede anticipar el resultado de seguir estas máximas, a diferencia de la subsunción de reglas determinante, el juicio reflexivo debe resolverse discursivamente y sólo es válido tras considerar los puntos de vista de los demás. Para Arendt ésta es la mejor aproximación de Kant (1990, p. 199) a la pluralidad. Pensar en el lugar del otro enriquece la racionalidad si la pluralidad no se pone a priori bajo sospecha como producto del error, mala fe o egoísmo, sino se comprende como inherente a la condición humana.
7. Desde la perspectiva del juicio la autonomía incorpora una dimensión dialógica, social o intersubjetiva. En contra de las lecturas individualistas de la autonomía, la validez del juicio reflexivo implica la atención de los puntos de vista de todos los sujetos que puedan ser

afectados por normas o decisiones colectivas. Esta idea se replica en Habermas (1998) y en la idea de legitimidad de Rawls (1996). No basta el ejercicio de abstraer nuestros rasgos subjetivos, porque no se busca una generalidad formal. Es menester el diálogo real para conseguir el punto de vista de la imparcialidad (Sahuí, 2016). Esta es una nota importante en Arendt, que vale la pena destacar. Su enfoque se relaciona con situaciones de ruptura del mundo público: como las revoluciones o las amenazas totalitarias. Incluso en estos espacios la acción requiere pluralidad, hacer juntos -ser entre los hombres. La experiencia de los parias del mundo, judíos, migrantes, mujeres, personas racializadas e indígenas, muestran la relevancia de esta herramienta del pensar situado, de la ejemplaridad en el aprendizaje normativo.

8. La objetividad del juicio se considera un punto de vista social no trascendente. Debido a que no existe una autoridad que permita resolver en forma definitiva la validez de las normas, el juicio reflexivo implica la construcción de un punto de vista social que es interno a las relaciones interpersonales. Aunque opera como criterio para resolver discusiones y demandas conflictivas, está siempre abierto a crítica y es dependiente de razones. No existen normas que sean inmutables. Todas se pueden problematizar, ya que tienen carácter histórico y contingente. Una parte importante del trabajo de Habermas (1999) se dirige a responder estas cuestiones mediante la acción comunicativa que trata las condiciones de validez de las prácticas sociales. Éstas se deben poder clarificar discursivamente. Una intención parecida está en el procedimiento constructivo de Rawls (1996; 2002) de la posición original como un punto de vista imparcial social, no trascendente. El paria, disidente u opositor elevan sus demandas a través del discurso público, y aun cuando las normas básicas se cuestionen –la ley y la muralla–, las palabras y acciones pueden traer al mundo algo que no existía, un nuevo nacimiento. La imaginación representativa del juicio abre el mundo. Creo que no es inverosímil interpretar el equilibrio reflexivo de Rawls con una función equivalente al juicio kantiano rescatado por Arendt. En ambos casos se trata de una aptitud reflexiva que se ejercita ante

la ausencia de reglas determinantes. En el juicio, porque el mundo público está en crisis; en el equilibrio, como herramienta heurística para contrastar las convicciones morales, instituciones y concepciones generales de justicia. También Rawls destaca la relación del juicio con la imaginación. Lo que la noción de justicia puede añadir a la facultad de juzgar es un criterio público de control, aunque sea siempre provisional. Los ejemplos de la desobediencia civil y la objeción de conciencia que emplean los tres autores subrayan papel de la disidencia. Para Habermas es la piedra de toque de la democracia constitucional (2000).

9. A pesar de las dificultades que tiene para ejercitarse en situaciones de crisis, el juicio y el punto de vista social que se sigue no tienen que ser arbitrarios. Se puede inducir su objetividad mediante el enfoque metodológico de las prácticas que son vistas como sistemas públicos de reglas. Dicha objetividad es condición de la normatividad e implica la posibilidad de decidir la corrección de las normas. La objetividad no supone que los criterios normativos sean incommovibles, pero exige comprender que se constituyen socialmente. No dependen de intereses aislados que se agregan o maximizan. Ahora bien, definir las prácticas como sistemas de reglas públicas no implica que sean conscientes para todos. Se trata de una hipótesis de método que presupone la aptitud de evaluar en calidad de participantes la validez de las normas. En Rawls y Habermas es explícita la referencia a una concepción pragmatista de la racionalidad política: pensar la justicia a través de las instituciones y la estructura básica; o la corrección de pretensiones morales mediante prácticas comunicativas. En Kant, la sociabilidad de la razón también es señalada: “pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad [de pensar] y proseguir, sin embargo, con paso firme. Pero ya es más fácil que el público se illustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable” (1997, p. 27).
10. Existe un tipo de prácticas cuyo objeto específico es la crítica y justificación de pretensiones de validez, sobre verdad, moral o justicia. Según Habermas estas prácticas tienen un carácter fundamental hecho explícito en la modernidad y no pueden ser fácilmente

reemplazadas. Entre ellas se cuentan prácticas como la ciencia, el discurso ético o la democracia. Su importancia debe ser explicada con algún detalle. En el párrafo anterior se dijo que el enfoque de las prácticas es metodológico. No se refiere a la constitución ontológica de mundo social, sino se limita a adoptar la perspectiva de los participantes en los sistemas normativos. Lo significativo es que exige de las personas que sean capaces de formular sus razones de modo que adecuen sus máximas de acción al telos de cada práctica, mientras se desempeñan como participantes. Bajo estas luces es difícil imaginar una práctica que pueda sustraerse a su examen crítico en términos de verdad, corrección moral, justicia o sinceridad. Esto no implica que las prácticas que no resistan dicho examen desaparezcan, ni siquiera que sean negativas en forma absoluta. La religión en relación con la filosofía, o el amor con la justicia, enseñan que la vida no se agota en las pretensiones de la razón. Sin embargo, incluso en estos ejemplos la razón fija límites⁶ y redefine prácticas para hacer espacio a la autonomía y al autogobierno, según sea el caso. En todas las instituciones sus participantes deben verse como agentes. La red compleja de prácticas, en el solapamiento de sus reglas, genera irritación entre instituciones del mundo de la vida y otras esferas técnicas, porque desempeñamos roles diversos.

11. Las prácticas de crítica y justificación dan lugar a juicios evaluativos de segundo orden. El enfoque de prácticas implica la posibilidad de reconstruir los sistemas de normas en forma pública y deliberada, pero esta posibilidad no se actualiza siempre. Muchas prácticas son seguidas sin reflexión. Sin embargo, sus reglas no deben ser tratadas como regularidades naturales. Vistas de cerca tendrían que revelar sus motivos normativos, para que los participantes puedan señalar las jugadas válidas; lo que no siempre es sencillo. Existen instituciones sociales sumamente complejas, como los mercados, la industria o las finanzas. Cuando las personas hallan disonancias entre éstas y sus creencias pueden ejercer sus juicios. Este mecanismo es el equilibrio reflexivo de Rawls, en relación con el consenso

⁶ Recuérdese la relación entre filosofía y religión vista por Kant (2001; 1999).

social traslapado. Los principios de justicia reconstruyen valores de la estructura básica, pero no priman sobre los juicios personales: es posible ajustar las reglas de la estructura y las instituciones en cualquier nivel de generalidad si riñen con un juicio individual. Esto confirma que la oposición y disidencia pueden transformar todas las reglas y principios.

12. Ninguna práctica dispone de un privilegio para interpretar la realidad. Ésta es una consecuencia de la pluralidad de prácticas que, en virtud de su red compleja de relaciones, se imponen recíprocamente límites. Al funcionar a la manera de una red, pueden ocurrir ajustes no planeados por nadie que obedezcan a los cambios en otros nodos. Respecto de la racionalidad política, las prácticas que articulan la gramática de los derechos humanos y la democracia combaten las injusticias. Cuando los trabajadores o los consumidores constatan que además son ciudadanos, el sistema social se irrita de múltiples formas. En la medida que pretenden responder a las causas de la desigualdad, a los intereses generales, a las necesidades o las capacidades, cabría proponer concepciones ecuménicas de ambas prácticas, en donde lo importante sea el fin práctico que cumplen más allá de las denominaciones técnicas que son acervo de los juristas. Recuérdese el ideal del uso de la razón ante el público de los lectores, como metáfora de la humanidad, exactamente contra la mirada gremial, profesional o funcionarial.
13. El lugar normal del juicio reflexivo son las prácticas sociales ordinarias, entre las que están también las relativas a los discursos de justificación. Esta idea da cuenta de la ubicuidad del juicio en la vida cotidiana. En medio de las prácticas públicas se expresa un *saber cómo*, una forma de comprensión equivalente al juicio, que es perspicua y precisa, automática e inmediata. Las nociones de práctica y juicio presuponen además un *saber qué*, la aptitud para reconstruir racionalmente los pasos de justificación de un juicio válido. Aunque este saber no tiene que estar presente antes de expresar un juicio, su posibilidad es una condición de inteligibilidad de la facultad de juzgar en general, es una imputación a los agentes morales. Como se dijo, prácticas y juicios implican pluralidad: las

prácticas desarrollan reglas cuyos significados se constituyen en las relaciones sociales, y el juicio requiere pensar junto con otros. No obstante, no toda práctica facilita el ejercicio del juicio. Hay prácticas de dominación o explotación que comprometen sus propósitos. Arendt ilustró este tipo de situaciones con la figura de Eichmann y la banalidad del mal (1999).

14. El juicio reflexivo demanda construir estructuras de reciprocidad que hagan posible la reversibilidad de perspectivas y reconocimiento mutuo. A partir de esta idea se incorpora a la estructura del juicio como una de sus dimensiones la noción de justicia, como igual consideración y respeto de todas las personas. Nadie debe ser tratado de modo que su dignidad sea menos importante. En el ámbito político esto se traduce en la igual atribución y garantía de los derechos humanos. Por definición los derechos implican la reciprocidad, en la medida que deben ser reconocidos por igual. Aunque la justicia no es tratada expresamente por Arendt, al sugerir ciertas equivalencias entre juicio y equilibrio reflexivos, es posible acercarlo a la perspectiva de las prácticas de Rawls (Sahuí, 2017). Las circunstancias de justicia tienen que ver con eliminar las distinciones arbitrarias y establecer al interior de las prácticas un apropiado equilibrio entre pretensiones conflictivas. Su noción de lo razonable refleja las características que se atribuyen al juicio: significa estar dispuesto a escuchar las razones de otros, respetar los términos equitativos de la cooperación social y reconocer las cargas del juicio. A pesar de que sus principios de justicia proponen valores liberales, el momento constructivo de la teoría es pragmatista: depende del consenso traslapado de doctrinas comprensivas y del equilibrio reflexivo individual de juicios morales meditados. Además de la pluralidad, la idea de contingencia e historicidad es central en esta propuesta de la racionalidad política.
15. Históricamente la ampliación de las estructuras de reciprocidad se ha debido a la perspectiva crítica de los sujetos excluidos, disidentes y opositores. Si se toma la idea de justicia de Rawls como relativa a las instituciones que los individuos no pueden eludir o cambiar con su voluntad sin arriesgar o perder demasiado, se hace prioritaria

moralmente la atención de sus demandas. Esta comprensión de la razón política hace énfasis en el enfoque del juicio y del equilibrio reflexivo porque destaca el papel del sujeto que interrumpe la regularidad de una práctica cuando ésta causa daños injustos. Cercano a Rawls, Villoro (2000) entiende la injusticia a partir del principio de la exclusión; o sea, de manera negativa. No implica que los excluidos tengan aptitudes cognitivas o prácticas especiales, sino que su percepción del daño los sitúa como principales interesados en subvertir las situaciones injustas. Esta tesis indica la relación entre el juicio reflexivo y los discursos públicos de justificación. Es digno de atención que otros pensadores del sur global busquen dar la vuelta al enfoque de Rawls, como Sen (2010) con la idea de injusticia o Pereda (2022) que impulsa un gran esfuerzo colectivo en el ámbito iberoamericano por trazar un mapa de dichas injusticias. Cabría pensar que la inclusión explícita de las exclusiones refleja los procesos de aprendizaje. En la medida que un aprendizaje requiere una actitud reflexiva de las personas acerca de las creencias y aptitudes adquiridas, en política sólo los regímenes constitucionales brindan condiciones adecuadas a su desarrollo. La Constitución como proyecto con base en los derechos y la democracia deben rechazar toda exclusión injustificada. La idea de aprendizaje destaca la contingencia de los saberes y su fragilidad. Ello obliga a hacernos responsables ante la crítica, aun de nuestras creencias más firmes. El aprendizaje ocurre a partir de desengaños y fracasos experimentados realizativamente. La disidencia en las democracias tiene valor práctico y epistémico, su crítica moviliza la deliberación. La opinión penetra en las esclusas del derecho, irritando sus estructuras y ajustando sus principios (Habermas, 1998). La democracia pluralista, como la poliarquía de Dahl (1989) destaca el componente de la oposición como nuclear, al lado de la participación incluyente e igualitaria.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Rescatar el ideal kantiano del uso público de la razón como forma de caracterizar la racionalidad humana práctica y teórica exige conocer las transforma-

ciones que han tenido lugar en la filosofía y la teoría social. El giro lingüístico, el pragmatismo y los estudios de los procesos de diferenciación son desarrollos que podrían auxiliar a repensar la naturaleza y los alcances de dicho ideal.

Con esto en mente, este trabajo se propuso relacionar dicho ideal con la perspectiva del juicio reflexivo, también kantiana, pero que fue revisada por Arendt ajustando algunos de sus caracteres en una dirección que parece provechosa: la socialización de la razón, su destrascentalización. Propósito que comparte la filósofa con Rawls y Habermas. Arendt difiere de Kant en algunos puntos relevantes, como los criterios de corrección relacionados con las cuestiones de la imparcialidad y la universalidad: el sentido común y la validez ejemplar, respectivamente. En todo caso, quiero ahora inclinar la balanza del lado arendtiano, tirar del hilo de sus intuiciones sobre el juicio como facultad que lidia con la incertidumbre, pluralidad, complejidad y contingencia del mundo. Contra un modelo de razón práctica arrogante, criterial, leo en la filósofa la razón reflexiva sugerida por Pereda (1999), a tono con lo aquí dicho.

El juicio da forma al ideal de la agencia personal y representa un límite de todas las normas. Junto al juicio el enfoque de las prácticas permite identificar los contextos regulares de la participación de las personas en condiciones de reciprocidad, lo que puso de relieve la noción de justicia. El juicio puede nacer en situaciones críticas y de ruptura, pero se dirige a los demás interpelando a la justicia, como en los casos de la desobediencia civil o la objeción de conciencia. La perspectiva de las prácticas y el principio del discurso implican la adopción de la actitud de un participante. El rol de la segunda persona exige intercambiar la mirada subjetiva y objetiva. La idea de intereses generalizables incorpora la universalización del imperativo categórico de Kant que es reformulado en la ética discursiva de Habermas, la posición original de Rawls, o la máxima del juicio de Arendt de pensar en el lugar de otros como fines. La noción de derechos humanos refleja esos intereses. Éstos deben ser atribuidos a todos por igual. Cualquier exclusión va en contra de su definición. La racionalidad política que se propone acentúa que la justicia demanda la mayor inclusión de las personas con los mismos derechos, y trata de averiguar las condiciones formales y materiales de su ejercicio.

Cabe insistir al final que el juicio reflexivo no es un pensar introspectivo sino una confrontación con las realidades sociales que habitan las

personas. Por eso se tiene que mirar y escuchar con atención. El derecho es una conversación entre iguales (Gargarella, 2021) y se ha de insistir en los valores más cercanos al nervio democrático de las constituciones: el derecho a protestar y resistir (Gargarella, 2005). El juicio reflexivo en condiciones extremas de crisis implica pensar sin barandillas, a la intemperie.

FUENTES CONSULTADAS

- ARENDR, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- ARENDR, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BERGER, P. (1979). *Pirámides de Sacrificio. Ética, política y cambio social*. Santander: Sal Terrae.
- COLOMER, J. (1991). Immanuel Kant. En F. Vallespín (Ed.). *Historia de la teoría política*. Vol. 3. Madrid: Alianza.
- DAHL, R. (1989). *La poliarquía. Participación y oposición*. Madrid: Tecnos.
- FORRESTER, K. (2019). *In the Shadow of Justice*. Nueva York: Princeton University Press.
- FOUCAULT, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- GARGARELLA, R. (2021). *El derecho como una conversación entre iguales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARGARELLA, R. (2005). *El derecho a la protesta. El primer derecho*. Buenos Aires: Ad Hoc.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

- HABERMAS, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HABERMAS, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERNÁNDEZ, R. (1991). *Análisis de dos discursos de la sociedad civil en Kant*. México: UNAM.
- ÍMAZ, E. (1997). Prólogo. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE.
- KANT, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta.
- KANT, I. (1997). ¿Qué es la Ilustración?. En *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE.
- KANT, I. (1993). “En torno al tópico ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. En *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1990). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, I. (1987). *Primera introducción a la “Crítica del juicio”*. Madrid: Visor.
- MUGUERZA, J. (1990). *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- NINO, C. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel.
- O'DONNELL, G. (2010). *Democracia, agencia y Estado. Teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- PEREDA, C. (Ed.). (2022). *Diccionario de injusticias*. México: Siglo XXI, UNAM.
- PEREDA, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus.
- PEREDA, C. (1994). Sobre el cambio argumentado en la vida pública. La respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. En *Razón e incertidumbre*. pp. 141-147. México: Siglo XXI.
- RABOTNIKOF, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM.
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

- RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RAWLS, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE.
- RAWLS, J. y HABERMAS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- SAHUÍ, A. (2002). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. México: Ediciones Coyoacán.
- SAHUÍ, A. (2017). Sobre la normatividad de las prácticas o instituciones sociales. John Rawls y Ludwig Wittgenstein. En *Ciencia Jurídica*. Año 6. Núm. 12. pp. 123-139.
- SAHUÍ, A. (2016). Imparcialidad. En C. Pereda (Ed.). *Diccionario de justicia*. pp. 237-240. México: Siglo XXI, UNAM.
- SEN, A. (2010). *La idea de la justicia*. México: Taurus.
- THIEBAUT, C. (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona. Paidós.
- VILLORO, L. (2000). Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. En *Isegoría*. Núm. 22. pp. 103-142.
- WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.
- YOUNG, I. (2000). *Inclusion and Democracy*. Nueva York: Oxford University Press.

Fecha de recepción: 15 de enero de 2023

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1018>

UNA NOCIÓN TRIÁDICA: CONDICIÓN, SITUACIÓN Y POSICIÓN DE DISCAPACIDAD

Patricia Brogna*

RESUMEN. Este artículo aborda el concepto de discapacidad abarcando las múltiples dimensiones y coordenadas que intersecan el fenómeno desde una perspectiva que posibilite describir, analizar y comprender la complejidad de cuanto anuda en el término discapacidad. Pretende presentar una distinción teórico-conceptual con capacidad heurística, analítica y explicativa a partir de la tríada *condición, situación y posición de discapacidad*. Para ello, se realizó un estudio a fin de desplegar mediaciones conceptuales pertinentes que brinden solidez y densidad a cada noción y a sus articulaciones. A partir de los resultados, la *condición de discapacidad* se relaciona con el estado material y simbólico de la vivencia personalísima e intransferible en las trayectorias biográficas y las improntas de subjetivación. La *situación de discapacidad* refiere a los procesos de discapacitación que emergen de las interacciones cara a cara en la vida cotidiana, de las experiencias intersubjetivas, de la co-presencia y el co-habitar. Por último la *posición de discapacidad* remite a los aspectos y las dinámicas estructurales de tiempo largo que demarcan ese escaque en el campo social, en relación a las otras posiciones históricamente constituidas. Las reflexiones finales abonan a apreciar una realidad en la cual las coordenadas de la tríada —al igual que la luz, que a veces es onda y otras, partícula—

* Profesora asociada C Tiempo Completo, adscrita al Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y profesora de Posgrado en la Unidad de Posgrado de la misma universidad. Correo electrónico: patricia.brogna@politicas.unam.mx

funcionan a veces como dimensiones, otras como niveles y otras o como vasos comunicantes.

PALABRAS CLAVE. Condición de discapacidad; situación de discapacidad; posición de discapacidad; complejidad; fractalidad.

À TRIADIC NOTION: CONDITION, SITUATION AND POSITION OF DISABILITY

ABSTRACT. This article addresses the concept of disability by covering the multiple dimensions and coordinates that intersect the phenomenon from a perspective that makes it possible to describe, analyse and understand the complexity of what is entwined in the term disability. It aims to present a theoretical-conceptual distinction with heuristic, analytical and explanatory capacity based on the triad of condition, situation and position of disability. To this end, a study was carried out in order to deploy relevant conceptual mediations that provide solidity and density to each notion and its articulations. From the results, the condition of disability is related to the material and symbolic state of the very personal and non-transferable experience in the biographical trajectories and the imprints of subjectivation. The situation of disability refers to the processes of disablement that emerge from face-to-face interactions in everyday life, from intersubjective experiences, from co-presence and co-inhabiting. Finally, the position of disability refers to the aspects and structural dynamics of long time that demarcate this position in the social field, in relation to the other historically constituted positions. The final reflections help to appreciate a reality in which the coordinates of the triad —like light, which is sometimes a wave and sometimes a particle— sometimes function as dimensions, sometimes as levels and sometimes as communicating vessels.

KEY WORDS. Disability condition; disability situation; disability position; complexity; fractality.

Yo no intentaría imaginar un mundo en ocho dimensiones, es un experimento peligroso. Para los matemáticos, el número de dimensiones es simplemente el número de coordenadas.

Maryna Viazovska

INTRODUCCIÓN

Discapacidad es un significante polisémico que se adapta según los campos semánticos y disciplinares. Refiere a un fenómeno complejo que interseca elementos, aspectos, factores, niveles, dimensiones, ámbitos y perspectivas de lo biológico, corporal, subjetivo, emocional, humano, económico, tecnológico, cultural, social y político.

La tríada *condición, situación y posición de discapacidad* fue presentada originalmente en el año 2006 (Brognna, 2006, p. 174-177) en la tesis que se desarrolló desde una perspectiva compleja de la discapacidad a partir de dos herramientas teórico-conceptuales: los aportes de Pierre Bourdieu y de lógicas no clásicas, como los sistemas no lineales, el caos y la fractalidad así como la propuesta del modelo de la encrucijada (Brognna, 2006, p. 29-75).

Profundizando los aportes realizados en la mencionada tesis, el objetivo del presente trabajo se centra en la construcción del marco de significado de los tres conceptos y la generación de mediaciones teórico-conceptuales entre ellos, aspirando a una noción que dé cuenta de la complejidad de la discapacidad y que “distinga sin fragmentar” (Salord, 2018) los elementos interactuantes en esa complejidad.

Se presentará un corpus de propuestas planteadas en artículos que intentan darle una definición original o una caracterización a cada concepto de la tríada. En referencia a discapacidad, y a excepción del mencionado en el párrafo anterior, se señalan apuestas binarias. Los tres conceptos (aunque sin referencia a discapacidad sino a clase y con nociones muy disímiles a las que se formulan en este texto) fueron presentados por Bourdieu en el año 1966, aunque al escribir la tríada de 2006 ignoraba el artículo de este autor.

El documento consta de seis apartados. En el primero, retoma las teorías que permiten pensar la discapacidad en su ambigüedad y complejidad. En la segunda se analiza el corpus teórico que ha abordado las nociones de la tríada, y se desarrolla una discusión con las conceptualizaciones o

significados que diferentes autores ofrecen para cada término y para su articulación. En los tres siguientes se desarrollan, por separado, cada una de las nociones propuestas, y se expone un entramado semántico con el aporte teórico-conceptual de fuentes que abonan a enmarcarlas, a identificar sus propiedades y a perfilar los puentes entre ellas. El último apartado concluye con los aportes teórico-empíricos de la tríada propuesta, enfatizando una perspectiva compleja de sus alcances analíticos e interpretativos.

ANTECEDENTES

La tríada condición, situación y posición de discapacidad fue referida por primera vez en 2006 (Brogna, pág. 178) y antes de conocer el texto en español “Condición y posición de clase” de Pierre Bourdieu (2002) cuya versión original se había publicado en 1966.

Los términos de esta tríada han sido mencionados y vinculados total o parcialmente, con distintos significados. En el referido artículo Bourdieu utiliza los conceptos *condición, situación y posición pero en referencia a la clase* (2002, p. 119-141). Pantano menciona el binomio *condición y situación de discapacidad* (2005; 2009, p. 73, 85-101); Brogna propone *condición, situación y posición de discapacidad* (2006, p. 174-177); y Barton, *posición de discapacidad* (2009, p. 123) aunque cada autor define de distinta manera esas nociones. En sucesivas publicaciones, René Gallissot (1969) retoma la tríada de Bourdieu; Ferrante y Ferreira, la díada de Pantano (2011; 2020) y Angulo, la tríada de Brogna (2018).

Respecto al binomio *condición y situación de discapacidad*, Pantano señala:

se trata de ver que, en el trasfondo de esta evolución, está el pasaje y la complementariedad de la visión de la discapacidad como asunto o problema individual, de una condición, incluso históricamente con el aditamento fijado desde el entorno, de la culpa, de la responsabilidad personal ante las consecuencias, a una situación en el contexto que involucra a la persona y a su interacción con otros actores, su ciudadanía y su bagaje de derechos y obligaciones. (mencionada en Brogna, 2006, p. 175; Pantano, 2009, p. 79)

Asimismo, la autora explica que:

Puede decirse que la “condición de discapacidad” refiere a la índole, al carácter o estado en que se halla una persona debido a problema/s de salud que operan sobre su funcionamiento, afectándolo en sus actividades y participación, y otras consecuencias. De tal suerte “situación de discapacidad” hace referencia al conjunto de factores o circunstancias que tienen que ver con las personas en cuanto estén o puedan estar en condición de discapacidad. (Pantano, 2009, p. 90-91)

Previamente, Pantano (2008) resaltó la importancia de reconocer a todos sus actores y caracterizarlos según:

- Persona: *condición* de discapacidad.
- Sociedad: *situación* de discapacidad.
- Condición de discapacidad: el estado en que se halla una persona debido a problema/s de salud que opera/n sobre su funcionamiento, en interacción con el contexto, afectándolo en sus actividades y participación y otras consecuencias (CIF, modelo biopsicosocial).
- Situación de discapacidad: alude al conjunto de factores o circunstancias que tienen que ver con las personas (población) en cuanto estén o puedan estar en condición de discapacidad.
- Entendemos que Pantano relaciona la condición con el nivel individual de una persona, y la situación, con la relación indiferenciada de factores o circunstancias sobre un colectivo o grupo que comparte esa condición.

En una relectura de la propuesta de Pantano, Ferrante y Ferreira refieren que: “situación y condición han de ser entendidas como dos caras o aspectos inseparables de la discapacidad: la cara ‘objetiva’ y la cara ‘subjettiva’ de la misma” (Ferrante, 2007 citada por Ferrante y Ferreira, 2011 y 2020, p. 184) y luego agregan:

La precariedad en la que se encuentra el colectivo de personas con discapacidad motora en Argentina (situación) se evidencia por el he-

cho de que la gran mayoría de quienes lo integran no posee el certificado oficial de discapacidad, así como por las sustanciales diferencias con respecto a la población sin discapacidad en lo tocante al nivel educativo alcanzado. No obstante, tal situación no es homogénea: la experiencia de vivir la discapacidad (la condición) variaría de acuerdo a la trayectoria social del agente y, especialmente, a su carácter ascendente o descendente. (Ferrante y Ferreira, 2020, p. 183-184)

En este sentido, la noción triádica propuesta –*condición, situación y posición* (Brogna, 2006, p. 178)– se distanciaba del binomio *condición-situación* al afirmar que:

la discapacidad es una construcción social compleja que resulta de la confluencia de la particularidad biológica y conductual de un sujeto, así como de la organización económica y política y del aspecto cultural normativo del contexto histórico y social particular de ese sujeto. En esta construcción se ponen en juego una *condición*, una *situación* y una *posición de discapacidad*; aspectos que se objetivan en la relación entre dos o más sujetos (individuales o colectivos): un sujeto con determinadas características (valoradas cultural e históricamente de manera mutable y asociada hoy a conceptos de “capacidad y funcionamiento” en relación a parámetros de “normalidad estadística”) y distintos agentes de la sociedad particular donde ese proceso se desarrolla. (Brogna, 2006, p. 178)

Distinguir entre condición, situación y posición de discapacidad ofrece una herramienta heurística y explicativa capaz de desenredar —parcialmente— la polisemia del término paraguas *discapacidad* y dar cuenta de las dimensiones, los elementos y niveles que interrelaciona.

En un primer intento por distinguir estas categorías, la condición se enunció como la coordenada de la particularidad biológica o de conducta, el nivel que “se diagnostica”. A su vez, esta condición, en términos actuales el *déficit*, es una circunstancia indispensable para que se configure una situación y una posición de discapacidad. Aunque la condición de discapacidad no es —en general— creada socialmente, sí es socialmente significada.

En los siguientes párrafos se identifican aspectos que delimitan la situación y posición de discapacidad:

La situación es la coordinada interrelacional, situacional, el nivel dinámico donde las prácticas, sus lógicas, y los *habitus* que las orientan se ponen en juego entre las personas mientras la posición es la coordinada estructural. La persona está puesta en una categoría social respecto a las demás y esa posición se juega en campos de posiciones sociales históricamente constituidos. La posición debe evaluarse en función de las otras posiciones del campo incluidas las instituciones. La posición se consolida a través del sostenimiento de situaciones repetidas e invariables. La condición y la posición de discapacidad se ponen en juego en situaciones concretas (Brogna, 2006, p. 174-177).

Por otro lado, Bourdieu no define los términos de su tríada (condición, situación y posición de clase), aunque los refiere en relación con un mayor o menor grado de protagonismo y los enlaza considerando:

en qué medida esas partes (de una sociedad estratificada) mantienen entre sí relaciones que no sean de simple yuxtaposición y, por consiguiente, manifiestan propiedades que derivan de su pertenencia a la totalidad o más precisamente de su posición en el sistema completo de relaciones que rige el sentido de cada relación particular. (2002, p. 121-122)

Asimismo, el autor expresa el peso de dicha interrelación en el sistema completo de relaciones, al mencionar que:

cada clase social, por ocupar una posición en una estructura social históricamente definida y por estar afectada por las relaciones que la unen con las demás partes constitutivas de la estructura, tiene *propiedades de posición* relativamente independientes de propiedades intrínsecas tales como cierto tipo de práctica profesional o de condiciones materiales de existencia. (Bourdieu, 2002, p. 121-122)

Como una propuesta para ejemplificar la puesta en juego de su distinción Bourdieu menciona la condición, posición y situación de campesino aunque refiere que “puede aislarse en la condición lo referente a la situación”:

puede aislarse en la condición del campesino lo referente a la situación y a la práctica del trabajador de la tierra, es decir, cierto tipo de relación respecto de la naturaleza, situación de dependencia y de sumisión, correlativa de ciertos rasgos recurrentes de la religiosidad campesina [...] o lo referente a la posición del campesino en una estructura social determinada, posición extremadamente variable según las sociedades y las épocas, pero dominada por la relación con el habitante de la ciudad y con la vida urbana (que) sólo puede ser definido por referencia a la ciudad [...] ciertos rasgos universales de la religión campesina están vinculados a la situación [...] del campesino, otros sólo pueden comprenderse por referencia a su posición. (Bourdieu, 2002, p. 122)

Finalmente, aporta su perspectiva compleja y sistémica sobre la distinción que propone:

No hay duda de que las propiedades de posición y las propiedades de situación no pueden disociarse sino por una operación mental, aunque sólo fuera porque la situación de clase puede definirse también como posición en el sistema de las relaciones de producción, y, sobre todo, porque la situación de clase define el *margen de variación*, generalmente muy limitado, de que disponen las propiedades de posición. (Bourdieu, 2002, p. 122)

La falsa imprecisión de los términos —pinceladas que marcan en realidad los puntos fuertes del lienzo, coordenadas generales de una constelación por explorar— y su interrelación; la posibilidad y capacidad de redefinir uno como otro en función del sistema en el que opera y la atención a qué tanto uno de ellos condiciona o define los *márgenes de variación* de las propiedades del otro, representan retos y un desafío estimulante en lo teórico y en lo metodológico. Aun cuando Bourdieu no propone definiciones claras para cada término, deja en el texto referido una provocación práctica aún latente: “No obstante, la única manera de medir el valor de esa distinción consiste en poner a prueba su fecundidad heurística” (Bourdieu, 2002).

Tras dieciséis años de madurar la referencia germinal plasmada en las conclusiones de la referida tesis de 2006, el presente artículo pretende desplegar estas nociones (sin expectativa de agotar la reflexión) a fin de potenciar la exploración de esta distinción: la capacidad heurística, analítica y explicativa de la tríada condición, situación y posición de discapacidad. Los aportes en la díada condición y situación de discapacidad que mencionamos constituyen un intento desde las ciencias sociales, pero es necesario complejizar teóricamente una propuesta triádica y distinguir conceptualmente cada noción; asumir la capacidad de metamorfosis de un concepto en otro a partir de las distintas dinámicas y relaciones sociales en las que se ponen en juego, y comprender que, desde una perspectiva compleja y sistémica, la distinción entre ellas es una operación mental que abona a entender por separado aspectos que, en lo social, operan juntos.

Para ello, sin traducir al campo de la discapacidad las nociones aportadas por Bourdieu en relación con la clase, respondo, 57 años después, a su invitación de poner a prueba la fecundidad de su distinción, aportando densidad teórica y heurística a la tríada que —entiendo— puede aplicarse a otros temas como la condición, situación y posición de género.

DISCAPACIDAD: LO MULTÍVOCO Y LO EQUÍVOCO

El vocablo “discapacidad” detona distintos significados, sentidos e interpretaciones. Si desde una perspectiva médico-clínica remite, de manera lineal y unívoca, a la deficiencia o el déficit de la estructura o función corporal que pueda tener una persona, desde una perspectiva social y compleja es necesario atender y considerar su cualidad de término multívoco. Para ello se propone una noción triádica que recupere y profundice a la discapacidad en cuanto objeto borroso y fenómeno social complejo. Un primer ejercicio en este sentido se realizó al configurar la discapacidad desde la teoría de sistemas complejo y no lineales, la teoría del caos, la fractalidad, la lógica heraclíteica, la lógica difusa y los objetos borrosos (Broyna, 2006, p. 29-32; 2012, p. 11-14 y 55-56).¹ En estos textos mencionados la discapacidad que-

¹ Para ampliar el análisis de discapacidad desde los marcos teórico-conceptuales de sistemas complejos, fractalidad, lógica difusa, objeto borroso y la filosofía heraclíteica ver: Broyna, P. (2006). *La discapacidad: ¿Una obra escrita por los actores de reparto?* Tesis de Maestría.

da inscrita como factor y componente que interactúa de manera no aislable con otros elementos (distinguidos en cuanto número, especie o relaciones que se organizan por niveles, escalas y jerarquías), bajo ciertas iniciales y de condiciones de contorno en un sistema que evoluciona por desequilibrios y reorganizaciones- permite también considerar la calidad fractal, en cuanto a su autorreplicabilidad y autosimilitud, a través de la cual mantiene la misma forma a diferentes escalas que dependen de la perspectiva del observador. La impredecibilidad del sistema habilita fases caóticas y zonas críticas que -en el tema que nos interesa- relativiza el factor del déficit individual como elemento determinante. Por otro lado la lógica heraclíteica invalida el principio de no contradicción, se sostiene en la coexistencia de los opuestos, la unidad o coincidencia de los contrarios: *coincidentia oppositorum* que asume el conflicto y la oposición, las tensiones de lo “divergente-convergente” y la imposibilidad de un nombre unívoco para las cosas.

UNA NOCIÓN TRIÁDICA DE LA DISCAPACIDAD

La polisemia del término *discapacidad* y la complejidad a la que refiere son dos de las mayores dificultades al precisar de qué hablamos cuando hablamos de discapacidad.

La tríada propuesta tiene dos objetivos: En primer lugar, dentro del lenguaje especializado de los estudios sociales en discapacidad, pretende:

posibilitar el establecimiento de semejanzas y diferencias que hacen posible las relaciones lógicas en el quehacer científico y permiten tener una plataforma común y obtener una mayor claridad en la comunicación, tanto entre los especialistas como en la transferencia de conocimientos al resto de la población. Como lo apunta Luis Felipe Estrada: “la precisión conceptual permite una univocidad al lenguaje científico que lo aleja de las ambigüedades e imprecisiones del que adolecen las lenguas naturales”. (Zabludovsky, 2013, p. 246)

México: UNAM. Y Brogna, P. (2012). *Condición de discapacidad intelectual como posición social y simbólica de “otro”*. Tesis de doctorado Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Aunque, contradictoriamente, pretendemos una precisión que asume su propia imposibilidad.

En segundo lugar, fuera de un campo de conocimiento particular, la tríada aspira a una distinción que permita al colectivo de personas con discapacidad y sus familias, a estudiosos de áreas que intersecan o transversalizan el tema, y a tomadores de decisiones políticas y de políticas —entre otros—, no sólo aclarar de qué hablamos, sino dimensionar su propio vínculo, el escaque que como actantes y agentes ocupan en las relaciones y dinámicas que generan una situación o una posición de discapacidad. La tríada deviene en una herramienta heurística, analítica, explicativa e interpretativa de un recorte de la realidad social, siempre artificial, parcial y cuestionable —en el sentido de los múltiples recortes posibles—, pero necesario para el estudio de lo social.

CONDICIÓN DE DISCAPACIDAD

Partiendo de la propuesta de 2006, la condición de discapacidad se relaciona con la vertiente de la particularidad biológica o de conducta que constituye uno de los tres ejes o afluentes de la encrucijada en la cual se configura la posición de discapacidad que se referirá más adelante. Es el aspecto que —en occidente—, a partir del desarrollo de la perspectiva médico-reparadora (Brognia, 2006, p. 55-61), se diagnostica, se valora en parámetros de anormalidad y déficit. Se relaciona, además, con cuestiones sobre las que la sociología tiene aportes teórico-conceptuales significativos en términos hermenéuticos y metodológicos.

Asociada con la corporalidad y la materialidad de la discapacidad, la condición se vincula con el cuerpo (Turner; 1984; Csordas, 1988), tanto en su funcionamiento y en su potencial sensible —perceptor y perceptible—, en tanto ser en sí, ser para sí y ser para el mundo (Merleau-Ponty, 1964), como con las técnicas corporales que “enseñan” a ser cuerpo a lo largo de las etapas vitales (Mauss, 1979). Un cuerpo que, aun desde una escala biológica y anatómica, es pasible de ser historizable y significable.

Por otra parte, asociada con la condición de discapacidad, encontramos la herencia que, a través de diferentes disciplinas, aún cargamos en nuestras estructuras cognitivas, nuestras representaciones e imaginarios: la

normalidad y la anormalidad (Foucault, Canguilhem); la salud-enfermedad (Canguilhem, Vigarello); la locura (Foucault), lo monstruoso, deforme o desviado; lo peligroso, criminal y degenerado (Lombroso, Bertillón); lo extraordinario; lo frágil, lo salvaje, infrahumano.

Abordar la condición de discapacidad implica considerar el cuerpo y la corporalidad, la percepción y la funcionalidad en tanto posibilidad de interacción inmediata/inmediata a partir de la dimensión fisiológica, anatómica, biológica. Una mano que alcanza, siente y toma; un cuerpo que se desplaza, convoca, comunica. Intencionalidad, deseo, lectura del mundo, voz y sonidos, colores y formas. Una entidad biológica y un “logos” (en tanto razón y palabra) que —desde el discurso científico hegemónico y eurocéntrico— no sólo nos definen como personas sino como especie: *sapiens*.

Aun cuando llegásemos al consenso de que la condición de discapacidad, en su expresión más elemental, se basa en aquellas cuestiones que afectan el cuerpo y la conducta —incluso en este punto en el que pareciera que el concepto *discapacidad* adquiere la mayor univocidad—, el cruce entre ésta y otras condiciones de vida, de la biografía de la persona, genera una impredecible cantidad de variantes, irreducibles a un diagnóstico. El tipo y grado de discapacidad, el momento de la vida y las circunstancias en las que se adquiere o progresa, la intersección con su género o clase, por ejemplo, desplegarán un enorme abanico de condiciones de discapacidad, imposibilitando hablar de discapacidad en abstracto, pensarla como una característica inmutable en sí misma y en tanto a su impronta respecto a la situación y la posición de discapacidad.

Los estudios sociales de la discapacidad desestimaron la condición de discapacidad. Esto representó un búmeran, pues, si le correspondía a la medicina, aun siendo una circunstancia que se reconfigura de manera situacional, relacional y dinámica, y cuya vivencia constituirá la piedra angular para entender la situación y posición de discapacidad, quedaba fuera de la ecuación de los estudios sociales.

El énfasis con el que el modelo social de la discapacidad desplazó la mirada hacia los aspectos socio-políticos con que epistemológicamente reconfiguraban a la discapacidad en términos de segregación, etiquetamiento, opresión y exclusión “desbiologizó el discurso de la discapacidad [...] como una jugada teórica emancipadora” (Hughes B, Paterson, p. 112), pero, al

desmedicalizarla, entregó el *cuerpo con impedimentos* a la hermenéutica médica. Tal como afirma Shakespeare, “mencionar el aspecto biológico [...] era arriesgarse a que los opresores encontraran evidencia de que después de todo, la discapacidad realmente tenía que ver con la limitación” (Hughes y Paterson 2008, p. 111).

Criticar la perspectiva médica, deficitaria e individualista de la discapacidad llevó al modelo social en sus inicios —y a la línea continua de esas posturas con sus expresiones actuales más radicalizadas— a quitar el cuerpo de la ecuación: “El modelo social — pese a su crítica al modelo médico— entrega el cuerpo a la medicina y entiende el impedimento en los términos del discurso médico” (Hughes B, Paterson K, 2008, p. 108). Superar la mirada dualista binaria implica, para los autores, recuperar al cuerpo con impedimentos como “parte del dominio de la historia, la cultura y el significado y no —como diría la medicina— como un objeto no histórico, presocial y puramente natural” (Hughes y Paterson, 2008, p. 108).

La revisión crítica de los postulados iniciales del modelo social requiere, por un lado, valorar su aporte disruptivo hacia una corriente de pensamiento naturalizada —y aún vigente— que centraba “el problema” en el déficit individual, y, por otro lado, entender cómo la imbricación con otras perspectivas teóricas y corrientes —como los estudios corporales— madura en una fecunda posibilidad de reflexionar cuestiones que estaban fuera de la matriz expandida, y permite que la ausencia del cuerpo se suplante por una “noción encarnada de la discapacidad” (Hughes y Paterson, 2008, p. 108), por un cuerpo vivido y subjetivado en términos más cercanos a las discusiones sobre biopolítica y biopoder, así como a los postulados de Frantz Fanon en sus estudios de la negritud y en su propuesta de zonas del ser y del no ser.

Por otro lado, los esfuerzos del modelo social por dejar de lado el cuerpo, son contracara de la paradoja con la que el modelo médico trató de asumir la mirada social a través de la lente conceptual *bio-psico-social* de la discapacidad.

A partir del desarrollo de los estudios sociales de la discapacidad, las clasificaciones de la discapacidad o enfermedades discapacitantes han intentado articular la valoración clínica de la morfología, la estructura y el funcionamiento corporal, con la eficiencia-deficiencia, las limitaciones en

la actividad,² las restricciones en la participación³ y los factores contextuales (ambientales y personales) en un híbrido estéril que da cuenta del impacto de los cambios teóricos, sociales, culturales y políticos en el discurso médico de una cierta elite disciplinar con capacidad de pretender la redefinición de la discapacidad en el campo de la salud.

La Clasificación Internacional de Funcionamiento, Discapacidad y Salud (CIF) (OMS, 2001), aprobada luego de reflexionar profundamente sobre la Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (CIDDM),⁴ asume la discapacidad en términos biopsicosociales, a la vez que propone revisar los procesos de discapacitación y los factores sociales que intervienen en ellos.

Entre los cambios que presenta está el abandono del término *minusvalía*; asimismo, mientras que en la CIDDM la *deficiencia* refería a la perspectiva corporal, la *discapacidad* a la perspectiva individual, y la *minusvalía* a la perspectiva social, en la CIF se utiliza *discapacidad* de modo general para las tres perspectivas.

Aquí necesitamos hacer una doble lectura de la condición de discapacidad: entendida como una característica de un sujeto que a la vez es significativa desde ideologías, desde discursos y prácticas sociales, políticas y científicas. La manifestación de “un cuerpo discapacitado” o de “la discapacidad en un cuerpo” supera la materialidad de la condición, pues es dotada de sentido en el contexto de la posición de discapacidad y puesta en juego en múltiples situaciones de discapacidad. Para Verón, lo ideológico:

[como] dimensión constitutiva de todo sistema social de producción de sentido [...] puede investir cualquier materia significativa”
[Lo ideológico no es un tipo de discurso sino] ...el nombre de una dimensión presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser produ-

² Limitaciones en la actividad son dificultades que un individuo puede tener en el desempeño/realización de actividades (CIF-OMS 2001, p. 11).

³ Restricciones de la participación son problemas que un individuo puede experimentar al involucrarse en situaciones vitales.

⁴ La Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (CIDDM), preparada en los años setenta, fue publicada en 1980 por la OMS.

cidos en esa formación social ha dejado sus huellas en el discurso. (Verón, 1993, p. 15-20)

Discurso cuyo funcionamiento depende de dos tipos de gramáticas: de producción y de reconocimiento. La distinción aportada por Verón aparece en un artículo previo (Broyna, 2021, p. 55), pues estas gramáticas operan en los discursos sociales, produciendo sentido sobre la materialidad significativa de la discapacidad en una doble dinámica de producción-reconocimiento desde: los discursos de normalidad estadística en las estructuras y funciones corporales; los discursos médicos clínicos y psiquiátricos; los discursos antropométricos; las gramáticas de producción-reconocimiento de la peligrosidad, la delincuencia, las *taras*; y los legados en el discurso eugenésico.

Aunque la CIF intentó adoptar el modelo social, se mantuvo como instancia de verificación en términos de Ranciere y de etiquetamiento, certificando —dando por cierta— una marca de deficiencia, anormalidad y peligrosidad, en una gramática de producción y reconocimiento del *sujeto discapacitado*. La condición de discapacidad manifestada en y desde el cuerpo es enunciada y denunciada a partir de estas categorizaciones, transferidas al sentido común desde el ámbito médico al “mundo de la vida”.

Las propiedades de la condición de discapacidad refieren al cuerpo, la percepción, la movilidad, los modos de razón y comunicación; a una deficiencia o impedimento encarnados en la experiencia y vivencia personalísima e intransferible que es, a la vez, indivisible de otras condiciones materiales de vida, de las identidades que atraviesan a la persona y de los sistemas de opresión que intersectan sobre ellas.

La condición de discapacidad se pone en juego cuando la particularidad biológica o de conducta de una persona se traduce socialmente como una esencia identitaria de todo lo que es o no es, y en lo que *siempre o nunca* será. Baruch Spinoza afirmaba, a finales del siglo XVII, que “el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo [...] nadie sabe lo que puede un cuerpo” [Ética III, 2019)]. Esta visión indeterminista de la potencia o los límites del cuerpo en relación con otros cuerpos y su entorno, confronta la visión clasificatoria y taxonómica de un elemento que es medido, pesado, testeado y evaluado de manera aislada en un laboratorio o en un cubículo. Nadie sabe lo que puede ni cómo puede un cuerpo.

Si, reparando “la entrega del cuerpo a la medicina” que constituye la crítica a lo que en sus inicios permitió el modelo social de la discapacidad al enfatizar los aspectos sociales, incorporamos (un *in corpore* nunca más literalmente dicho) el cuerpo en la ecuación de la discapacidad, esa coordinada vivida y experimentada de manera personalísima no queda constreñida a la condición de discapacidad y se habilitan análisis más complejos en su relación con la situación y posición de discapacidad. Los múltiples enrejados simbólicos, clasificatorios e interpretativos operan como principios opuestos y contrarios de visión y división del campo social por lo que una noción triádica aporta la posibilidad de discernir las dimensiones, las coordenadas coexistentes en la complejidad, asumir el desorden, lo impredecible, el caos, el conflicto y la contradicción como parte del sistema y entender la discapacidad como un objeto borroso sin límites nítidos a partir de una lógica difusa que potencie el despliegue fractal de *si..., entonces...* (Brogna, 2012).

SITUACIÓN DE DISCAPACIDAD

Félix Díaz introduce el libro *Sociologías de la situación*, que compila artículos de Goffman, Sakcs, Cicourel y Pollner, bajo el pertinente título “Planteamientos contextuales y metodológicos: la ubicua relevancia de los contextos presenciales” (2000, p. 7-38). Tal ubicuidad remite a estar en todas partes al mismo tiempo, un despliegue al infinito, pues existen tantos contextos presenciales como cuerpos en ellos y, a la vez, una misma persona transita el tiempo-espacio generando múltiples contextos en ese recorrido. Es imposible ser o estar, sin ser o estar en un contexto presencial, en una situación.

Me interesa interpretar la situación de discapacidad a través de conceptos que abonen a entenderla y distinguirla de la condición y posición, aun cuando nos preguntemos sobre “el impacto de las estructuras sociales en los niveles más locales de la vida cotidiana” (Collins en Goffman, 2000, p. 13). Esta vida cotidiana son contextos donde se desarrollan acciones situadas del orden de la interacción cara a cara, que implican cohabitar el espacio-tiempo en su inmediatez y que se desdoblan en acontecimientos de co-presencia, de proximidad y cercanía repetidos en el día a día, en los entornos domésticos y a través de las actividades más rutinarias; a través de dinámicas aprendidas de manera desapercibida, tácita; que fluyen sobre el

sentido común y que ponen en marcha “la máquina de hacer inferencias” para hallar explicaciones cuando “algo ocurre” por fuera del concepto de “expectativa contextual” y que es sancionada en el “discurso común” (Cicourel, en Goffman, 2000, p. 110).

La *situación descuidada* —como bien la llama Goffman (1964; Quéré y Schoch, 1998), en tanto se relega a los estudios contextualistas, a la sección de anécdotas o a la de sucesos— es, sin embargo, la instancia donde los cuerpos entran en contacto, donde se significan, donde se los explica o se los infiere; donde el espacio construido —como espacio espacializado y espacializante— potencia la cercanía, la distancia o el vacío, la exclusión; lugar donde la comunicación es pensable y las emociones dejan su impronta. Espacio, *situs*, *locus*, *topos*. “La palabra latina *spatium*, es la traducción de diversos términos griegos: Unas veces, espacio corresponde a la traducción de distancia (*diastema*); otras, es la longitud (*mekos*), o la magnitud (*megezos*), y más ordinariamente, vacío (*kenon*) y lugar (*topos*)” (Molero, 2022, p. 508).

En ese escenario de encuentros, la interacción comunicativa —aspecto central en esta mutua presencia— no sólo representa la posibilidad o no de un intercambio sino que, a través de la ideología del discurso y los juegos de verdad que activan a partir en esa co-presencia, en el caso de la discapacidad reactiva “los equívocos del nombre” que parece unívoco pero no lo es. En ella se reactualiza todo lo que hemos construido como sociedad y, a partir de esas gramáticas de producción o reconocimiento de las que habla Verón, se habilitan procesos de subjetivación, exherencia, desherencia, sumisión, subordinación, opresión o resistencia. Una interacción comunicativa cotidiana y “espontánea” pero entretrejida en una extensa densa, antigua y contradictoria urdimbre de representaciones e imaginarios sociales atravesada, a la vez, por “la imposibilidad de dar a cualquier cosa un nombre único”.

En esos contextos presenciales se ponen en juego los procesos de subjetivación hacia un *yo* que no es el *otro*, pero que -aun así- permiten constatar el *ser igual* y reconocerse en un *nosotros*: donde se tiene la certeza de ser parte de aquello que se repite y se reedita en lo cotidiano. En ese *aquí y ahora* de la textura de lo social, las situaciones de discapacidad dejan en evidencia a aquello que queda fuera de la expectativa del contexto, mientras la posición de discapacidad condensa en las coordenadas estructurales (políticas, económicas, normativas, culturales y simbólicas) que ora determina, ora condiciona aquello que se juega en las escalas intersubjetivas.

Desde su vertiente temporal, la situación remite a la noción “campo de presencia” que Toboso (2005, p. 231) retoma de Merleau-Ponty. Este campo de presencia se distiende en horizontes móviles de retenciones (hacia el *ya no*) y protensiones (hacia el *todavía no*):

De este modo, la trama del tiempo se muestra como un tejido en permanente cambio, pues desde su campo de presencia el sujeto reinterpreta a cada momento la realidad temporal que se basa, no en una *sucesión de horas* puntuales, cuya imagen conservara y que, entrelazados unos con otros, formaran *una línea*, sino en la amplitud y extensión de su propio horizonte inmediato de actuación (Toboso, 2005, p. 238).

En una representación bidimensional del campo de presencia, Toboso (2005, p. 239) sitúa los *ahora* en una línea horizontal que los actualiza, que reedita su vigencia mientras los *ya no* y los *todavía no* de esos *ahora* conforman un entramado que posibilita analizar la situación desplegada no sólo en lo espacial, sino en la multiplicidad compleja de su temporo-espacialidad.

Esta cohabitación, vivir simultáneamente en *ahoras* compartidos y actuales, genera vínculos de afecto y rechazo, dinámicas de inclusión-exclusión. Las políticas y las dinámicas del cuerpo, de las emociones y los sentimientos aterrizan en estos ámbitos de proximidad y cercanía, de tiempos compartidos, de procesos de intersubjetivación a partir de lo desapercibido, lo naturalizado cuestionando “qué hay de estructural en lo espontáneo” (Cicourel, 2000, p. 126).

La situación, entramado de espacios primarios de socialización y procesos básicos de la vida cotidiana, es el escenario de la vida social donde se despliegan las representaciones y los imaginarios, las significaciones sociales de la condición de discapacidad en la vida cotidiana, en el área vital de la persona. En ese entorno legible desde el sentido común (Cicourel, 2000, p. 127), la situación de discapacidad es la puesta en acto de la condición y la posición de discapacidad en tanto encarnadura estructurada; una situación de discapacidad que se materializa en un lugar irreflexivo de cosa efectivamente aprendida desde lo cultural, de aquello que carga de simbólico, la materialidad del cuerpo.

Es en la situación donde podemos inscribir la conformación de mecanismos de soportabilidad social, de redes de soporte próximo que potencian la convivencia en espacios cohabitados y cohabitables, generadores de vínculos de cercanía, de relaciones y encuentros cuerpo a cuerpo.

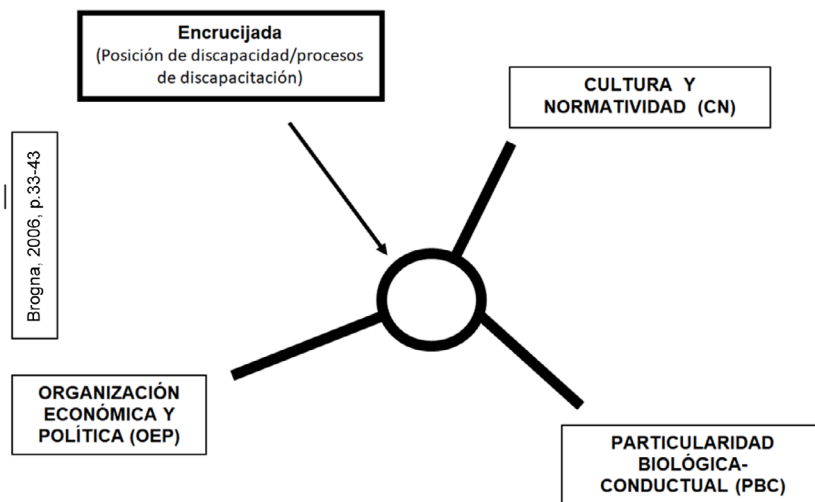
Las propiedades de la situación de discapacidad refieren a lo relacional, en cuanto implica el cara a cara, la cohabitación del “aquí”, la intersubjetividad, las apuestas identitarias y la co-presencia. Es coyuntural en cuanto al tiempo corto y rápido, a los *ahoras* sucesivos que despliega y en los que se despliega. Es dinámica en su calidad de mutable, en su potencialidad de agenciamiento. Es interseccional (en tanto sistema de opresión que opera en conjunto con otros) y está referida de manera concreta a los diferentes ámbitos donde se desarrolla la vida cotidiana. Una persona está puesta en situación de discapacidad cada vez que, en esos encuentros cara a cara, se actualizan los *ya no* o los *todavía no* y se limita o constriñe su capacidad, su libertad y su potencia.

POSICIÓN DE DISCAPACIDAD

La posición de discapacidad, en consonancia con la noción de posición de Bourdieu, refiere al campo de posiciones y de relaciones entre posiciones históricamente constituidas. En el campo de la discapacidad esta posición, este escaque, este casillero se configura en la encrucijada de tres aspectos: la particularidad biológica o de conducta de un sujeto, el aspecto cultural-normativo y el aspecto económico-político, situados temporo-espacialmente en la sociedad en la que la persona con discapacidad vive (Broyna, 2006; 2009, p. 167-175).⁵ En este modelo, la encrucijada configura el espacio (físico o simbólico) que se asigna y se imputa a partir de diferentes procesos de discapacitación.⁶

⁵ Gráficamente se describe la imagen inferior para las personas que utilicen lectores de pantalla: hacia el círculo central (la posición de discapacidad) confluyen tres líneas que representan los tres elementos mencionados: la particularidad biológica o de conducta de un sujeto, el aspecto cultural-normativo y el aspecto económico-político.

⁶ Para ampliar sobre el modelo de la encrucijada ver: Broyna, P. (2006). *La discapacidad: ¿Una obra escrita por los actores de reparto?* Tesis de Maestría. México: UNAM. pp. 25-75. Y Broyna, P. (2009). La vigencia del pasado en las estructuras sociales presentes, en Broyna, P. (Comp.). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: FCE. pp. 157-187.



Este desplazamiento analítico también es un desplazamiento epistémico, teórico y político que, en la *posición de discapacidad*, señala los aspectos estructurales “que han naturalizado, a través de las estrategias y dispositivos de gobierno y de poder, la invalidación de ciertos cuerpos, de ciertos sujetos/ subjetividades, de ciertas conductas” (Brogna, 2021a). En el mismo texto, se analizan tres aspectos constitutivos de la posición de discapacidad en las sociedades actuales:

desde la vertiente cultural normativa en íntima relación con la política económica tanto el legado patriarcal, como la racionalidad neoliberal y el mandato de la clínica generan una posición particularmente opresiva en el campo; posición que adquiere —en función de la particularidad biológica o de conducta y su interseccionalidad entendidas como capitales simbólicos negativos— mayores limitaciones en las dinámicas posibles de puja y de lucha para transformar ese espacio social. (Brogna, 2021a)

En la encrucijada llamé *particularidad biológica o de conducta* a aquellos aspectos que hoy enunciaríamos como *deficiencia* y mediríamos con base

en una norma; sin embargo, no llamo a esta afluyente *condición de discapacidad*, porque sería subsumir la condición en la posición, decir que la contiene, cuando la propuesta de una noción triádica pretende describirlas como coordinadas. Tal como se mencionó en el apartado “Condición de discapacidad”, un cuerpo, aun desde una escala biológica y anatómica, es pasible de ser historizable y significable.

En contextos particulares habría que considerar las incidencias de ciertas cuestiones. En México, por ejemplo:

[la] visión compleja del sujeto, entendido en el entramado con su comunidad, su entorno, y en universo, difiere de la episteme individualista y aislada de la salud, como un estado de “no enfermedad” de un sujeto, que fue la que –desde la lógica de la medicina europea– colonizó de manera hegemónica nuestra medicina actual. (Broгна, 2016, p. 136-138)

La representación corporal traída por los europeos a América a partir de la colonización hibridó en México con la noción nahua de un cuerpo múltiple que consta de aspectos materiales e inmateriales.⁷ (Broгна, 2016, p. 136-138) Es un pendiente conocer cómo se traduce la hibridación de esta cosmovisión del cuerpo y la salud con lo que en términos urbanos actuales conocemos como deficiencia o tipos de discapacidad. En la tesis de doctorado *Condición de discapacidad intelectual como posición social y simbólica de “otro”* (Broгна, 2012), se analiza cómo la obligatoriedad de la educación, la progresiva distinción *científica* entre idiocia y locura sumada a la idea de que la inteligencia es mensurable y cuantificable, así como los cambios en los modos de producción que impuso la revolución industrial, consolidaron, en los contextos urbanos europeos, la condición del llamado *idiota* como alguien, social y simbólicamente, *no-nosotros*.

⁷ Para ampliar sobre esta referencia ver: Broгна, P. (2016). Chez les Nahuas du Mexique, la Représentation d’un Corps Multiple. En *Le Hándicap et ses Empreintes Culturelles*. Francia: Eres. pp. 131-143. Publicado en español: Broгна, P. (2018). Discapacidad en la cosmovisión nahua, la representación de un cuerpo múltiple. En *Revista Pasajes*. Num. 6. pp. 01-16. Disponible en: https://www.academia.edu/36803025/Discapacidad_en_la_cosmovisi%C3%B3n_nahua_la_representaci%C3%B3n_de_un_cuerpo_m%C3%BAltiple

En las sociedades urbanas actuales, podríamos mencionar cuatro aspectos que demarcan la posición de discapacidad: el patriarcado, el neoliberalismo, la clínica y el ur-ismo. (Brogna, 2021, p. 171-179) El patriarcado entronca, a la vez, una lógica, una ideología y una organización social que legitiman la existencia de sujetos “sometibles” a potestad ajena. El neoliberalismo, en tanto “una forma particular de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos, está anulando silenciosamente elementos básicos de la democracia” (Brown, 2015, p. 13), genera nuevas desigualdades, provoca alta concentración de riquezas y desmantela solidaridades públicas. Así, el neoliberalismo descansa en la visión de que “todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida [pueden] estar dotados de un valor en el mercado” (Mbembe, 2016, p. 31) y se plasman en una matriz basada en la explotación extractiva, la colonización, la segregación, la racialización y la violencia. La clínica, por otro lado, patologiza las características humanas, mientras el ur-ismo (Brogna, 2021, p. 171-179) es esa sopa primordial que se ramifica en “especies diferenciadas”, como el clasismo, el sexismo, el homosexismo, el racismo, el edaísmo o el capacitismo (Adams *et al.*, 2000), basadas en la “idea según la cual la naturaleza produciría humanidades distintas, reconocibles a partir de rasgos inherentes y de características específicas que establecerían sus diferencias y las organizarían sobre una escala de desigualdad” (Fields *et al.*, citada por Mbembe, 2016, p. 40). Así:

La interacción de las cuatro racionalidades: patriarcal, patologizante, ur-ista y neoliberal conforman un sustrato que nutre y permea nuestra cultura en un ciclo sin fin naturalizando los discursos y prácticas, las narrativas y dispositivos que por décadas delimitaron y legitimaron la posición de discapacidad como el espacio de negación de igualdad. (Brogna, 2018, p. 43-55)

Las propiedades de la posición de discapacidad se identifican en tanto sistémica, compleja y estructural —configurada en el tiempo lento y largo— en relación con otras posiciones históricamente constituidas en lucha y disputa en el campo por imponer un orden simbólico.

DEBATE Y CONCLUSIONES

La matemática ucraniana Maryna Viazovska, luego de ganar un premio por resolver un problema en ocho y luego 24 dimensiones, afirmó que “no intentaría imaginar un mundo en ocho dimensiones, es un experimento peligroso”, y aclara que, para los matemáticos, el número de dimensiones es simplemente el número de coordenadas. En ciencias sociales tampoco podremos continuar el análisis y la interpretación de fenómenos complejos desde lógicas binarias ni imaginar lo social en una espacialidad de tres dimensiones o en un tiempo lineal y unidireccional.

En la recuperación inicial de las propuestas binarias sobre condición y situación de discapacidad de Pantano, Ferrante y Ferreira se asocia la primera con la dimensión biológica y objetiva, la segunda con la dimensión subjetiva y social. Esa asociación no alcanza a explicar el entrecruzamiento de esas dimensiones en tanto coordenadas. Tampoco supera la representación de la condición como nivel micro mientras la situación y la posición se asocian con los niveles meso y macrosocial. Se mantienen las dimensiones y niveles como compartimentos estancos, como ámbitos aislados y persiste la dificultad teórico-conceptual de una noción que dé cuenta de la complejidad y fractalidad que anuda en la discapacidad, de lo borroso de sus bordes, y de la “coincidentia oppositorum” en tanto unidad o coincidencia de los contrarios. Una noción triádica: conformada por tres elementos que no se pueden explicar —como sistema complejo que expresa— sin los otros dos. La noción triádica implica que la discapacidad se encuentra en esas tres coordenadas, en su entrecruzamiento, en su solapamiento ya que —de otro modo— mantiene una mirada fracturada y un pensamiento que no asume una perspectiva compleja, difusa, histórica, situada, fractal y sistémica para explicar aquello que sí lo es. Desde tal perspectiva, los niveles de lo social se interrelacionan en flujos que los vinculan en espacios-tiempos solapados. Las coordenadas se atraviesan, intersectan, marcan puntos de encuentro, evidencian recorridos coincidentes, se trenzan, se entretajan.

Las ciencias sociales proponen herramientas teórico-metodológicas que permiten por un lado abordar, desde perspectivas estructurales, las dinámicas macro de poder y segregación, incluso en sus aspectos de políticas o gobierno. Otras herramientas teórico-conceptuales habilitan una aproxi-

mación más cercana a la teoría de la acción, de la sociología de la situación, desde análisis que enfocan las emociones y la intersubjetividad. Otras, permiten acercamientos desde perspectivas microsociales: estudiar el cuerpo y las corporalidades, la resignificación de las limitaciones o deficiencias individuales en los marcos compartidos de sentido. El desafío está dado por una noción que huya de perspectivas ancladas en lógicas clásicas y binarias cuyas propuestas no permiten captar los aspectos más complejos, fractales, caóticos, difusos y contradictorios de lo social.

La condición, la situación y la posición de discapacidad no son dimensiones sino, en términos de Maryna Viazovska, coordenadas en una trama fluctuante e infinita que obliga a considerar no sólo su *aquí y ahora*, su *ya no* o su *todavía no*, sino el devenir de cada elemento de la tríada, su historicidad, sus rupturas, sus continuidades, sus contradicciones y conflictos, su calidad de estructura o acontecimiento.

En la condición de discapacidad podemos identificar tanto aquellos aspectos intersubjetivos de la vida cotidiana que situarán a estas personas en un tipo de vivencia o experiencia particular e irrepetible, como aquellos aspectos sociales, normativos, culturales, políticos y económicos que las posicionan en el campo social —en un campo de posiciones y de relaciones entre posiciones históricamente constituidas—, en un escaque del tablero donde lucharán con mucho menor margen de maniobra, de variación —como sujeto individual o colectivo— para modificar las propiedades de la posición de discapacidad —en tanto sistémica y estructural— que inciden en las propiedades de la situación de discapacidad y viceversa.

Coordenadas que marcan trayectorias, líneas de fuga, puntos encuentro, la *condición, situación y posición de discapacidad* es una noción triádica que distingue de manera analítica —a través de una operación mental— aquello que, en lo social, opera junto. No obstante, como advierte Bourdieu “la única manera de medir el valor de esa distinción consiste en poner a prueba su fecundidad heurística”. El presente artículo propone la teorización de esta noción triádica en relación a la discapacidad, abonando a valorar el potencial heurístico de esa noción y a precisar conceptualmente cada elemento-coordenada que la compone.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAMS, M., BLUMENFELD, W., CATALANO, C., HACKMAN, H., CATAÑEDA, R., PETERS, M. y ZUÑIGA, X. (2000). *Readings for Diversity and Social Justice: an Anthology on Racism, Antisemitism, Sexism, Heterosexism, Ableism, and Classism*. Nueva York: Routledge.
- ÁLVAREZ, F. (2016). Un intelectual de nuestro tiempo. En *Educação Unisinos*. Vol. 20. Núm. 1. pp. 129-139. Brasil: Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- ANGULO, S. (2018). *Jóvenes silenciados: condición, situación y posición de discapacidad de jóvenes sordos y su vínculo con el trabajo*. Tesis de maestría. Uruguay: Universidad de la República.
- BARTON, L. (2009). La posición de las personas con discapacidad. En Brogna P. (Coord.). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: FCE.
- BOURDIEU, P. (2002). Condición de clase y posición de clase. En *Revista Colombiana de Sociología*. Vol. VII. Núm. 1. pp. 119-141.
- BOURDIEU, P. (1966). Select Condition de Classe et Position de Classe. En *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*. Vol. 7. Núm. 2. pp. 201-223.
- BROGNA, P. (2021a). Políticas de identidad en sociedades “anormalizadas”. Ur-ismo y discapacidad en México. En Loaeza. (Coord.). *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia*. México: CEIICH-UNAM.
- BROGNA, P. (2021b). Las Paralimpiadas representan el apartheid en el deporte. En *Lecturas: Educación Física y Deportes*. Vol. 26. Núm. 275. pp. 46-62. DOI: <https://doi.org/10.46642/efd.v26i275.2820>
- BROGNA, P. (2016). Chez les Nahuas du Mexique, la Représentation d’un Corps Multiple. En *Le Hándicap et ses Empreintes Culturelles*. Francia: Eres. pp. 131-143. Publicado en español: Brogna, P. Discapacidad en la cosmovisión nahua, la representación de un cuerpo múltiple. En *Revista Pasajes*. Núm. 6. pp. 01-16. Disponible en: https://www.academia.edu/36803025/Discapacidad_en_la_cosmovisi%C3%B3n_nahua_la_representaci%C3%B3n_de_un_cuerpo_m%C3%BAltiple

- BROGNA, P. (2012). *Condición de discapacidad intelectual como posición social y simbólica de "otro"*. Tesis de doctorado Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales. México: UNAM.
- BROGNA, P. (2009). La vigencia del pasado en las estructuras sociales presentes. En Brogna, P. (Comp.). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: FCE.
- BROGNA, P. (2007). Posición de discapacidad: los aportes de la Convención, en Memorias del Seminario Internacional. En *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Por una cultura de la implementación*. México: Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos, México-Comisión Europea, SER.
- BROGNA, P. (2006). *La discapacidad: ¿Una obra escrita por los actores de reparto?* Tesis de Maestría. México: UNAM.
- BROWN, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- CANGUILHEM, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- CHARLTON, J. (2000). *Nothing About us Without us. Disability Oppression and Empowerment*. California: University of California Press.
- DAVIS, L. (2009). Cómo se construye la anormalidad. En Brogna, P. (Comp.). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: FCE.
- FERRANTE, C. y FERREIRA, M. (2011). *Cuerpo y habitus: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad*. Disponible en: <https://www.semanticscholar.org/paper/bcb2011acffd9edfe17ae4e7237ee-0f6a1ae75f7>
- FIELDS, K. y FIELDS, B. (2012). *Race Craft. The Soul of Inequality in American Life*. Londres: Verso.
- FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE.
- FOUCAULT, M. (2004). *El Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2000). *Los anormales*. México: FCE.
- FOUCAULT, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Altamira.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- GALLISSOT, R. (1969) Les Classes Sociales en Algérie. En *L'Homme et la Société*. Núm. 14. pp. 207-225. DOI: <https://doi.org/10.3406/homso.1969.1766>

- GOFFMAN, E. (2012). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. (1964). The Neglected Situation. En *American Anthropologist*. Vol. 66. Núm. 6. pp. 133-136. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/668167>
- GOFFMAN, E., SACKS, H., CICOUREL A. y POLLNER, M. (2000). *Sociologías de la situación*. Madrid: Genealogías del Poder, Ediciones La Piqueta.
- GREEN, S. (2003). What do you Mean ‘What’s Wrong With Her?’: Stigma and the Lives of Families of Children With Disabilities. En *Soc Sci Med*. Vol. 57. Núm. 8. pp. 1361-1374. DOI: 10.1016/s0277-9536(02)00511-7.
- GREEN, S. (2007). We’re Tired, not Sad: Benefits and Burdens of Mothering a Child With a Disability. En *Social Science & Medicine*. Vol. 64. Núm. 1.
- HUGHES, B. y PATERSON, K. (2008). El modelo social de la discapacidad y la desaparición del cuerpo: hacia una sociología del impedimento. En Barton, L. *Superar las barreras de la discapacidad*. Madrid: Morata.
- HUNT, P. (1966). *A Critical Condition*. pp. 17-18.
- LANDSMAN, G. (2005). Mothers and Models of Disability. En *Journal of Medical Humanities*. Vol. 26. pp. 2-3.
- LANDSMAN, G. (2003). Emplotting Children’s Lives: Developmental Delay vs Disability. En *Social Science & Medicine*. Vol. 56. pp. 1947-1960.
- LANDSMAN, G. (1999). Does God Give Special Kids to Special Parents? Personhood and the Child With Disabilities as Gift and Giver. En Layne, L. (Ed.). *Transformative Motherhood: on Giving and Getting in a Consumer Culture*. Nueva York: NYU Press.
- LANDSMAN, G. (1998). Reconstructing Motherhood in an Age of ‘Perfect’ Babies: Mothers of Infants and Toddlers With Disabilities. En *Signs*. Vol. 24. Núm. 1.
- MAUSS, M. (1979). Las técnicas del cuerpo y La noción de persona. En *Sociología y Antropología*. pp. 309-336 y 337-356. Madrid: Tecnos.
- MBEMBE, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones Futuro Anterior.

- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MOLERO, E. (2022). Filosofía del espacio y física relativista. En *Estudios Filosóficos*. Vol. 17. Núm. 46. pp. 499-524. Disponible en: <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/589>
- NELSON, A. (2002). A Metasynthesis: Mothering Other-Than-Normal Children. En *Qualitative Health Research*. Vol. 12. Núm. 4. pp. 515-530.
- OMS (2011). *Clasificación Internacional de Funcionamiento, Discapacidad y Salud (CIF)*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud. Disponible en: https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=3562:2010-clasificacion-internacional-funcionamiento-discapacidad-salud-cif&Itemid=2561&lang=es
- PANTANO, L. (2009). Nuevas miradas en relación con la conceptualización de la discapacidad. Condición y situación de discapacidad. En Brogna, P. (Coord.). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: FCE. pp. 73-97.
- PANTANO, L. (2008a). *Discapacidad: conceptualización, magnitud y alcances. Apuntes para el mejoramiento de las prácticas en relación a las personas con discapacidad*. Argentina: Centro de Investigaciones Sociológicas. FCSE. UCA /CONICET. Documento de trabajo disponible en: <https://www.santafe.gob.ar/index.php/educacion/content/download/127521/630945/file/Discapacidad-%20%20conceptualizaci+%C3%82%C2%A6n,%20magnitud%20y%20alcances.pdf>
- PANTANO, L. (2005). *De las personas con discapacidad y de la discapacidad. Condición y situación*. Disponible en: http://www.educared.org.ar/integrared/links_internos/noticias/discapacidad_pantano/index.asp
- PÉREZ, R. y LEE, A. (2015). *La representación de los espacios de vida de la mujer en el cyberfeminismo*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/42273/1/T38691.pdf>

- QUÉRÉ, L. y SCHOCH, C. (1998). The Still-Neglected Situation? En *Réseaux. The French Journal of Communication*. Vol. 6. Núm. 2. DOI: <https://doi.org/10.3406/reso.1998.3344>
- RIZO, M. (2014). Comunicación interpersonal y comunicación intersubjetiva. Algunas claves teóricas y conceptuales para su comprensión. En, *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*. Vol. 7. Núm. 2. pp. 8-31. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=511555580002>
- SCHÜTZ, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona. Paidós.
- SCHÜTZ, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Paidós.
- SCHÜTZ, A. (1972). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós.
- SCRIBANO, A. (2008). Fantasmas y fantasías sociales: nota para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina. En *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 2. Núm. 1.
- SCRIBANO, A. (2007). La sociedad hecha callo: Conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones. En A. Scribano (Comp.). *Ma-peando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento.
- SPINOZA, B. (2019). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Guillermo Escolar.
- SHAKESPEARE, T. y WATSON, N. (1995). The Body Line Controversy: a New Direction for Disability Studies? En *Hull Disability Studies Seminar*.
- TOBOSO, M. (2005). En torno a la aprensión del transcurso del tiempo. En Valencia, G. (Coord.). *Tiempo y espacio, miradas múltiples*. México: CEIICH-UNAM, Plaza y Valdés.
- TURNER, B. (1984). *Cuerpo y sociedad. Exploraciones en la teoría social*. México: FCE.
- VERÓN, E. (1993). *La semiosis social*. México: Gedisa.
- VIGARELLO, G. (2006). *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: ABADA.

PATRICIA BROGNA

Fecha de recepción: 9 de abril de 2023
Fecha de aceptación: 16 de junio de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1019>

EVALUACIÓN DE (IN)JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN JÓVENES DE CENTROAMÉRICA*

Juan Diego García-Castro**
Martín Venegas Márquez***
Lorenzo Ramírez Cardoza****
Francisco Robles Rivera*****

RESUMEN. Centroamérica es una región caracterizada por la extrema desigualdad. En este estudio pionero en su campo, analizamos cómo 1501 jóvenes centroamericanos/as entre los 14 y 24 años ($M=18,7$, $DE=3,1$, 53,3% mujeres) evalúan la injusticia de la desigualdad en su país y qué predictores pueden explicar estas valoraciones. Con un diseño exploratorio y descriptivo, encontramos que donde menos se percibe la desigualdad como injusta es en Nicaragua y Costa Rica, seguido de Honduras y donde más injusta se considera es en Guatemala y El Salvador. Dentro de los predictores que aumentan la evaluación de justicia destaca la confianza en las instituciones y dentro de los que disminuyen dicha evaluación resaltan la falta de dinero para pagar la comida y la casa.

PALABRAS CLAVE. Centroamérica; desigualdad; justicia distributiva; jóvenes; ciencia abierta.

* La elaboración de este artículo contó con el apoyo de la Universidad de Costa Rica (540-C3-162) y del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social-COES (ANID/FONDAP/15130009).

** Profesor de la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente e investigador adjunto del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), Chile. Correo electrónico: juandiego.garcia@ucr.ac.cr

*** Asistente de investigación en el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, Chile. Correo electrónico: martin.venegas@ug.uchile.cl

**** Profesor de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: lramirez.08@gmail.com

***** Profesor de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: francisco.robles@ucr.ac.cr

EVALUATION OF DISTRIBUTIVE (IN)JUSTICE AMONG YOUNG PEOPLE IN CENTRAL AMERICA

ABSTRACT. Central America is a region characterized by extreme inequality. In this pioneering study, we analyze how 1,501 young Central Americans between the ages of 14 and 24 ($M=18.7$, $SD=3.1$, 53.3% women) evaluate the distributive justice of inequality in their country and what predictors can explain these evaluations. With an exploratory and descriptive design, we find that where inequality is least perceived as unfair is in Nicaragua and Costa Rica, followed by Honduras. It is considered most unfair in Guatemala and El Salvador. Among the predictors that increase the evaluation of justice, trust in institutions stands out, and among those that decrease this evaluation, the lack of money to pay for food and housing stands out.

KEY WORDS. Central America; inequality; distributive justice; youths; open science.

INTRODUCCIÓN

A tres décadas de la firma de los acuerdos de paz, Centroamérica se mantiene como una región caracterizada por la extrema desigualdad y la violencia social (Sandoval, 2020). Lejos de solventar los problemas sociales y económicos que reproducen el retraso comunitario y económico, la región vive a inicios de la segunda década del siglo XXI una época de creciente desencanto democrático y autoritarismo (Pignataro *et al.*, 2021). En este contexto cerca del 53% de la población tiene entre 15 y 49 años en 2020 y su cotidianidad está marcada por contextos de alta violencia y escasas oportunidades de empleo (Pérez Sáinz, 2021; Pignataro *et al.*, 2021). Asimismo, cuando se les consulta a las personas jóvenes sobre la distribución de la riqueza un 73,6% considera que esta es “muy injusta” o “injusta” (Sandoval, 2020). En tono con lo anterior, este artículo busca preguntarse sobre cuáles

son las evaluaciones de justicia distributiva que tienen los jóvenes de barriadas empobrecidas en Centroamérica.

Académicas de distintas disciplinas han estudiado los efectos de la desigualdad en distintos ámbitos de la vida de las personas. Estos estudios han mostrado cómo la desigualdad económica está relacionada a mayor violencia, desigualdad política (Houle, 2018; Østby, 2013) y a sociedades más infelices (Yu y Wang, 2017). Recientemente, se han mostrado los efectos de la desigualdad en el contexto de la pandemia de COVID-19, al asociarse una mayor mortalidad de las personas con sectores geográficos con un nivel socioeconómico más bajo (Mena *et al.*, 2021).

La importancia de los estudios sobre la desigualdad no recae sólo en su carácter objetivo, sino también en su dimensión subjetiva. Estudios recientes han mostrado que lo que piensan y sienten las personas respecto a la desigualdad puede ser incluso más importante que la desigualdad real (Hauser y Norton, 2017; Kuhn, 2020). En este marco es que las visiones y actitudes de las personas respecto a la justicia ha tomado un lugar primario, especialmente en lo que refiere a la justicia distributiva; es decir, cómo las personas ven la justicia en la distribución de recursos de la sociedad (Saxton, 2021).

Los estudios de justicia distributiva tienen una larga trayectoria en sociología y en psicología social. Su mayor desarrollo empírico se da desde los años 90 con grandes proyectos de encuestas como el *International Social Justice Project* (ISJP) o algunas olas del *International Social Survey Project* (ISSP). A partir de la producción de estos datos nacieron una serie de estudios comparativos que buscaron determinar las diferencias en las visiones sobre la justicia basándose en indicadores contextuales y las trayectorias de los países. Por ejemplo, Kluegel *et al.* (1995) indagan en las diferencias en las evaluaciones de justicia entre países post-comunistas y países capitalistas posterior a la caída del muro de Berlín. Posteriormente, esta agenda de investigación migró a Latinoamérica, donde tanto estudios de un sólo país (Castillo, 2011; Rodríguez, 2014) como estudios comparativos (Cramer y Kaufman, 2011; Reyes y Gasparini, 2021) han indagado en los factores individuales y contextuales que inciden en las evaluaciones de justicia distributiva.

En el caso de Centroamérica hay una ausencia de estos estudios a pesar del carácter desigual de la región (Castillo y Barrera, 2018). Uno de los aportes de este artículo es sumar al debate sobre la desigualdad en América

Central, tomando en consideración la especificidad de estos países. En particular, buscamos explorar las evaluaciones de justicia distributiva de jóvenes, las diferencias entre los países y sus factores más influyentes. En lo que sigue hacemos una caracterización de la desigualdad en Centroamérica y cómo los jóvenes han vivido esta desigualdad. Luego, presentamos los antecedentes teóricos y empíricos sobre las evaluaciones de justicia distributiva, incluyendo las teorías relevantes para entender las visiones de jóvenes en contextos de exclusión. En tercer lugar, presentamos los datos y el método utilizado para el estudio. Y finalmente presentamos los resultados. En la última sección discutimos y concluimos en torno a los resultados. En el siguiente enlace se puede encontrar el preregistro del estudio, los datos y los materiales suplementarios: https://osf.io/rcpf2/?view_only=67678b95395e484ea703e760cfb17804

CENTROAMÉRICA: MIGRACIÓN, VIOLENCIA SOCIAL Y DESIGUALDAD ECONÓMICA

Centroamérica está caracterizada por un sistema económico y político que concentra riqueza y poder en un número reducido de sus ciudadanos: las élites económicas (Sánchez-Ancochea y Puig, 2014). La fortaleza de estas élites ha devenido a su vez en un histórico debilitamiento de las instituciones y de los Estados (Bull, 2014). Marcada por sus similitudes geográficas, económicas y políticas, la región en la transición a su democracia construyó modelos de desarrollo menos dependientes de la agricultura, pero mayormente dependientes de las remesas, los servicios y la maquila textil y de alta tecnología (Robinson, 2003). Este nuevo modelo económico, a pesar de sus diferencias entre países no ha podido favorecer una mayor incorporación de personas a los ámbitos formales de la economía y ha puesto el peso en nichos muy específicos de mercado, con respecto a su ubicación geográfica y en torno a las calidades educativas de las personas (Gindling y Trejos, 2013; Pérez, 2019). Asimismo, es una región donde las percepciones sobre inseguridad y carencia económica han debilitado el apoyo político y la satisfacción con la democracia (Pignataro *et al.*, 2021)

En torno a la población joven, son El Salvador, Honduras y Guatemala los países que tienen la mayor cantidad de personas en edades entre los 15

y 24 años, siendo aproximadamente un 20% de la población. Mientras en Costa Rica dicha población ronda el 15% (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022). Por otro lado, la problemática de falta de empleo en la población joven se experimenta en mayor medida en Costa Rica cuya tasa de desempleo juvenil ronda el 20%. De cerca le siguen El Salvador, Nicaragua y Honduras con una tasa del 15%, mientras Guatemala reporta la menor con un valor cercano a 7% (CEPAL, 2022). Estas cifras de desempleo ocultan la informalidad y el subempleo (trabajar menos que una jornada completa). La informalidad supera al 40% de la población activa, en particular en Costa Rica y en Nicaragua puede alcanzar el 50% (CEPAL, 2022). De esta manera, las oportunidades laborales de la población joven son escasas, carecen de derechos mercantiles y de una jornada laboral completa. Esta situación puede tener varias implicaciones: una puede ser optar por la migración (Sandoval, 2015) y la otra vincularse a las pandillas (Pérez, 2021). De esta manera, la vida cotidiana de las personas jóvenes combina situaciones de migración forzada, violencia y desigualdad.

Detonante de la migración forzada, la violencia social juega un papel crítico en la construcción y socialización de Centroamérica. Caracterizada por altos índices de violencia de maras, pandillas y de grupos organizados del narcotráfico, la violencia en la región podría explicarse en parte por la frustración de las carencias cuando se opone a la opulencia de los otros y, por otro lado, a la presencia marginal del Estado (Pérez, 2019). En términos generales, la violencia social se manifiesta tanto en su agravante económico para la región, cerca de un 8% del PIB, como por su afectación directa sobre hombres jóvenes de entre 15 y 34 años, ya sea como víctimas o como victimarios (Sandoval, 2020). Además, la violencia provoca una estigmatización, pues se homogeniza socialmente a todas las personas, siendo así que todas las personas jóvenes de territorios particulares son considerados criminales (Pérez, 2021). La exposición a la violencia define además límites en torno a las oportunidades de socialización, intercambio y también de empleabilidad (Pérez, 2021). Así, por ejemplo, en el caso de los jóvenes entrevistados los temas relacionados con la violencia y la criminalidad (pandillas, drogas, delincuencia, violencia) se constituyen como los principales problemas de su comunidad y su país (Sandoval, 2020).

En los primeros dieciocho años del siglo XXI, los países centroamericanos experimentaron una caída en la desigualdad del ingreso medido con el

coeficiente de Gini, con la excepción de Costa Rica. Específicamente, los motivos de la mejora en la distribución del ingreso no han sido explorados para los países centroamericanos, pero se sigue que su mejora está vinculada con el constante crecimiento económico de la época y con políticas públicas de redistribución del ingreso (transferencias condicionadas) (Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales [ICEFI], 2019). Sin embargo, es posible sugerir que la disminución de la desigualdad medida por el coeficiente de Gini no necesariamente significa una mejora distributiva entre las personas de más bajos y más altos ingresos, estos últimos vinculados con personas que reciben ingresos de capital (propietarios de capital). En su lugar, la disminución del Gini podría implicar exclusivamente una mejora distributiva entre los ingresos laborales.

EVALUACIÓN DE (IN)JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La justicia distributiva es una dimensión de los estudios de justicia social que investiga las visiones que tienen los individuos sobre la justicia en la distribución de recursos de una sociedad. La principal distinción en esta área es la de teorías normativas y empíricas (Wegener, 2000). Las teorías normativas, principalmente provenientes de la filosofía política, se encargan de reflexionar los principios que deberían guiar una distribución de recursos justa. En cambio, las teorías empíricas, principalmente provenientes de las ciencias sociales, estudian qué es lo que las personas consideran efectivamente cómo justo (Sabbagh, 2001). Dicho de otra manera, esta distinción abarca lo que *debería* ser justo y lo que *es* justo. Dentro de la investigación empírica existe una segunda distinción importante: entre justicia relacionada a los principios y justicia relacionada a las recompensas (Castillo, 2011). El primer enfoque busca determinar qué principios de justicia usan las personas al momento de hacer una evaluación de justicia (e.g. principio de igualdad, equidad o necesidad) (Deutsch, 1975). En cambio, el segundo enfoque indaga las evaluaciones de justicia para una situación de distribución de recursos determinada (Jasso, 2015). En lo particular este trabajo se enmarca en la justicia de recompensas.

Las evaluaciones de justicia distributiva se entienden como un proceso cognitivo en el cual las personas comparan la actual distribución de recursos

con una que consideran justa (Jasso, 1980). Este proceso ha sido estudiado desde dos perspectivas. Primero, desde una perspectiva micro donde el foco de estudio está en la *justicia de ingresos ocupacionales*, es decir, el estudio de la formación de ideas de justicia sobre los ingresos que reciben distintas ocupaciones. La segunda perspectiva se centra en las evaluaciones de justicia de agregados sociales, es decir, a nivel macro. A diferencia de la perspectiva micro, en la perspectiva macro las evaluaciones tienen que ver con cómo debería verse la distribución de recompensas en general y no sólo para una situación con características específicas (Brickman *et al.*, 1981; Jasso, 2015). En nuestro caso, el trabajo, al explorar las evaluaciones que hacen jóvenes de colonias empobrecidas respecto a la distribución de riqueza en el país nos ubicamos en la perspectiva macro.

En lo que respecta a propuestas que han teorizado respecto a los determinantes de los sentimientos de injusticia, un primer planteamiento es la condición de privación que tienen las personas. Por un lado, se propone que es la privación absoluta la que influye en estos sentimientos (Robinson, 1983). Es decir, aquellos individuos que efectivamente están más desventajados en términos de recursos y posición en la estructura social suelen evaluar menos justicia distributiva. Por otro lado, desde la óptica de la privación relativa se plantea que son los juicios que estos hacen respecto a su posición lo que genera los sentimientos de injusticia (Smith y Pettigrew, 2015). Específicamente, experimentar privación relativa se compone de cuatro partes: 1) hacer comparaciones; 2) evaluar que uno o su grupo está en situación de desventaja; 3) percibir esas desventajas como injustas y; 4) resentir esa injusticia (Smith *et al.*, 2012). Lo relevante para este trabajo es que, según esta teoría, las evaluaciones de justicia son una función de una combinación específica de oportunidades y restricciones de movilidad social en la carrera de un individuo (Wegener, 1991). En el caso de jóvenes de colonias empobrecidas como los de nuestra muestra, se puede proponer que son las distintas restricciones a la movilidad social (e.g. violencia social, desempleo) y el cómo estas jóvenes comparan estas desventajas con otros sectores de la población, o con sus expectativas para el futuro, lo que influencia como evalúen la justicia en la distribución de riquezas en el país.

ANTECEDENTES EMPÍRICOS

El estudio empírico de la justicia distributiva macro generalmente utiliza ítems de encuestas para indagar en los factores que influyen en las evaluaciones de justicia. Estos ítems piden a las encuestadas responder sí la distribución de la riqueza es justa o no. Estudios basados en los proyectos ISSP o ISJP han mostrado cómo es que en los países ex comunistas la desigualdad se percibe en términos más negativos que en países capitalistas (Redmond *et al.*, 2002; Suhrcke, 2001). Así, también, en los países más desiguales (i.e. medido a través del coeficiente de Gini) los individuos conciben las diferencias de ingresos cómo demasiado grandes (Suhrcke, 2001). Por último, teorías cómo la del interés propio o el efecto túnel también encuentran evidencia, en tanto cuanto más alto sea el auto posicionamiento en la escala social y mayores las experiencias de movilidad ascendente, más se toleran las desigualdades socioeconómicas (Suhrcke, 2001).

Los estudios enfocados en los factores que influyen las consideraciones sobre la distribución de la riqueza como justa son dos latinoamericanos, uno del país africano Lesotho y uno sobre China. En América Latina, los resultados muestran que las personas que completaron la escuela secundaria evalúan más justicia (c.f. Salgado, 2020) y las personas mayores y los desempleados evalúan menos justicia (Reyes y Gasparini, 2021). No se han encontrado diferencias para el sexo (Reyes y Gasparini, 2021). Estudios similares también muestran que a mayor educación se evalúa más justicia, y que personas de clase media evalúan menos justicia en la distribución de ingresos (Cramer y Kaufman, 2011). Estudios que han incluido una perspectiva macro en su análisis en la región latinoamericana han encontrado que en países más desiguales se evalúa menos justicia (Reyes y Gasparini, 2021). En otros países como Lesotho, se ha encontrado que la sensación de impotencia económica y las atribuciones estructurales al desempleo se relacionan con evaluaciones de menos justicia (Khaola, 2010). En tanto, en China las percepciones de ingresos y las actitudes hacia la corrupción están negativamente relacionadas con las percepciones de justicia (Chang, 2021).

MÉTODO

Participantes

Los datos utilizados corresponden a una encuesta realizada en el marco del proyecto de investigación “Demandas ciudadanas de jóvenes residentes en barriadas populares en Centroamérica. Un estudio exploratorio regional” en cinco colonias centroamericanas (Sandoval, 2020). A saber, El Limón en Ciudad de Guatemala, La Carpio en San José-Costa Rica, Popotlán en San Salvador-El Salvador, Nueva Capital en Tegucigalpa-Honduras y Jorge Dimitrov en Managua-Nicaragua. Participaron 1501 jóvenes entre los 14 y 24 años ($M=18,7$, $DE=3,1$) de las cuales el 53,3% son mujeres. La distribución de la muestra fue equitativa entre las cinco colonias.

Las entrevistas se realizaron de forma presencial en los domicilios de las participantes o en lugares de la comunidad como centros educativos. Se realizaron entre junio y noviembre del 2017. Las participantes mayores de edad firmaron un consentimiento informado y en el caso de las personas menores este fue firmado por sus padres.

Variables

La variable dependiente del presente estudio corresponde a las evaluaciones de justicia en la distribución de riquezas en el país, las cuales se miden a partir de la siguiente pregunta: “En su opinión, cuán justa cree Ud. que es la distribución de la riqueza en su país”, con respuestas desde (1) Muy injusta a (5) Muy justa.

Las variables independientes utilizadas en el estudio se pueden agrupar en cuatro dimensiones. La primera dimensión incluye variables de caracterización sociodemográfica de los encuestados, cómo por ejemplo el sexo, la edad o la cantidad de personas que viven en el hogar. La segunda dimensión corresponde a la vida cotidiana de la persona encuestada, donde se incluyen preguntas tipo sí se ha quedado sin dinero para pagar la comida o sí tiene miedo de ser víctima de violencia. En esta dimensión, las variables de percepción de la situación actual y pasada se han convertido en un índice sumativo. En la tercera dimensión se incluyen variables sobre actitudes po-

líticas, específicamente, sobre autoritarismo y confianza en instituciones. Ambas variables se convirtieron en índices sumativos. La cuarta dimensión se agrupa alrededor de las organizaciones, por ejemplo, sí las encuestadas consideran que hacen falta organizaciones de un tema en particular en sus barrios. El detalle de las variables se puede ver en la Tabla S1 en los materiales suplementarios.

Análisis

Los tipos de análisis del presente estudio se pueden dividir en dos. Primero, efectuamos análisis descriptivos y pruebas de significancia para la variable dependiente. Específicamente, se hace una prueba de Kruskal-Wallis para determinar si existen diferencias significativas en las evaluaciones de justicia entre países, y luego una prueba de Dunn (1964) con corrección de Benjamini-Hochberg para las comparaciones múltiples. Segundo, elaboramos modelos de regresión lineal *eliminación hacia atrás* para explorar cuál sería la combinación de predictores que más influyen en las evaluaciones de justicia distributiva por país. Este tipo de modelo de regresión es el que se recomienda para los análisis exploratorios y descriptivos porque es el que menos probabilidad tiene de descartar un predictor que realmente influya en la variable en estudio (Field *et al.*, 2012).

RESULTADOS

Descriptivos

En lo que respecta al análisis descriptivo, como se puede apreciar en la Tabla 1, el país que presenta una mayor media respecto a las evaluaciones de justicia de los jóvenes es Nicaragua (2.34). Es decir, comparando con otros países de Centroamérica de la muestra, en Nicaragua es donde se evalúa mayor justicia de parte de los jóvenes de colonias empobrecidas. En orden decreciente le sigue Costa Rica (2.21), Honduras (1.98), Guatemala (1.71) y por último El Salvador (1.52), siendo el país donde se evalúa menos justicia.

TABLA I. EVALUACIÓN DE JUSTICIA EN LA DISTRIBUCIÓN DE RIQUEZAS

<i>País</i>	<i>N</i>	<i>Media</i>	<i>DE</i>
Nicaragua	279	2.34	1.30
Costa Rica	298	2.21	1.24
Honduras	297	1.98	1.29
Guatemala	296	1.71	1.12
El Salvador	298	1.52	0.82

Fuente: Elaboración propia.

A modo de saber si las diferencias en las medias de evaluaciones de justicia son significativas entre países, primero se elabora una prueba de normalidad de Shapiro Wilk que permite revisar los supuestos básicos para realizar el análisis (Field *et al.*, 2012). Esta prueba se aplica a nivel de toda la muestra ($n = 1501$), así como también por cada país. Los resultados muestran que los datos, tanto a nivel general como por país, no se distribuyen normalmente ($W(4) = .764$, $p < .05$ muestra completa).

Considerando que los datos no se distribuyen normalmente, se aplica la prueba de Kruskal Wallis para determinar si existen diferencias significativas en las evaluaciones de justicia distributiva entre países. Los resultados de la prueba estadística dan cuenta de que efectivamente existen diferencias significativas entre dos o más países ($H(4) = 101$, $p < .05$). Al aplicarse las comparaciones Post Hoc, se da cuenta de que existen diferencias estadísticamente significativas al 99,9% y 99% de confianza entre casi todos los países, las únicas excepciones son los pares: Costa Rica - Nicaragua y Guatemala - El Salvador (ver Tabla 2).

TABLA 2. COMPARACIONES POST HOC A TRAVÉS DE PRUEBA DE DUNN
CON CORRECCIÓN DE BENJAMINI-HOCHBERG.

<i>Comparación</i>	<i>Z</i>	<i>Valor p ajustado</i>
Costa Rica / Guatemala	5.97696529	<.001
Costa Rica / Honduras	3.19173195	<.01
Guatemala / Honduras	-2.78559427	<.01
Costa Rica / Nicaragua	-1.01439695	0.31
Guatemala / Nicaragua	-6.89080377	<.001
Honduras / Nicaragua	-4.15240095	<.001
Costa Rica / Salvador	7.18955734	<.001
Guatemala / Salvador	1.20047821	0.26
Honduras / Salvador	3.99178121	<.001
Nicaragua / Salvador	8.08459118	<.001

Fuente: Elaboración propia.

Multivariados

En la Figura 1 (o más detalladamente en la Tabla S5 del material suplementario) se muestran los modelos de regresión lineal de *eliminación hacia atrás*. A nivel general de la muestra, se observa que el país tiene un efecto significativo con un sentido negativo en El Salvador y Guatemala, tomando Costa Rica como referencia. Esto quiere decir que, en promedio, los jóvenes salvadoreños ($\beta = -.57$, $p < .001$) y guatemaltecos ($\beta = -.45$, $p < .001$) evalúan menos justicia distributiva que los jóvenes costarricenses. En lo que respecta a las variables sociodemográficas, se aprecia un efecto negativo de la edad ($\beta = -.03$, $p < .01$) y un efecto positivo del número de personas que viven en la casa ($\beta = .02$, $p < .05$), ambos coeficientes de baja magnitud. Pasando a las variables que refieren a la vida cotidiana, se observa que quienes algunas

veces ($\beta = -.22, p < .05$) y con mucha frecuencia ($\beta = -.39, p < .05$) se quedan sin dinero para la comida evalúan menos justicia distributiva que a quienes nunca les ocurre tal situación. También, se observa que, a mayor percepción positiva de la situación actual, más justicia distributiva se evalúa ($\beta = -.21, p < .05$). En lo que respecta a las variables de actitudes políticas, se puede apreciar un efecto positivo de la confianza en las instituciones ($\beta = .32, p < .001$). Por último, las variables relacionadas a las instituciones también muestran algunos efectos de baja magnitud. En detalle, a mayor percepción de que se necesitan organizaciones para el empleo se evalúa menos justicia ($\beta = -.04, p < .05$) y a mayor creencia de que las organizaciones se crean por el gobierno, mayor es la justicia distributiva que se evalúa ($\beta = -.03, p < .05$).

FIGURA I. COEFICIENTES DE REGRESIONES LINEALES DE *ELIMINACIÓN HACIA ATRÁS* PARA EVALUACIONES DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA POR PAÍS.



Fuente: Elaboración propia.

En el modelo de Costa Rica, se observa que el índice de confianza en instituciones es el predictor con mayores niveles de significancia del modelo ($\beta = .94$, $p < .001$), es decir, quienes confían más en las instituciones tienden a evaluar más justicia. Por otro lado, se observa un comportamiento interesante en variables relacionadas a la falta de dinero. Específicamente, se observa que quienes muy pocas veces ($\beta = -.43$, $p < .05$) y algunas veces ($\beta = -.63$, $p < .01$) se quedan sin dinero para pagar la comida evalúan menos justicia distributiva que a quienes nunca les ocurre. También relacionado a las variables de falta de dinero, se observa que quienes con mucha frecuencia se quedan sin dinero para pagar la casa, evalúan más justicia distributiva que a quienes nunca les ocurre ($\beta = 1.81$, $p < .05$). Este último resultado llama la atención tanto por la magnitud del coeficiente, como por la dirección de la relación. Sin embargo, consideramos que este resultado puede deberse más a diferencias de “n” entre cada categoría, que a un hallazgo real. Los bivariados (ver Tabla S1, del Material Suplementario) muestran que la distribución de la variable dependiente en la categoría de “Con mucha frecuencia” de la variable de falta de dinero para la casa consta solamente de 3 casos. Los otros efectos significativos del modelo se concentran en las variables sobre organizaciones: a mayor creencia de que las organizaciones se crean por adultos con estudios ($\beta = -.05$, $p < .05$) y por “personas como usted” ($\beta = -.06$, $p < .05$) menos justicia se evalúa.

En el caso de Nicaragua, se observa que la única variable sociodemográfica que tiene un efecto significativo es el número de personas en la casa, aunque con una magnitud baja ($\beta = .04$, $p < .05$). En lo que respecta a las variables relacionadas a la falta de dinero, los resultados muestran que quienes algunas veces ($\beta = -.69$, $p < .01$) y con mucha frecuencia ($\beta = -1.45$, $p < .01$) se quedan sin dinero para comida evalúan menos justicia que quienes nunca les ocurre. En contraste, observamos que quienes responden que con mucha frecuencia se quedan sin dinero para pagar la casa evalúan más justicia ($\beta = 2.263$, $p < .01$) que a quienes nunca les ocurre. Al igual que en el caso de Costa Rica, somos cautos con este resultado dada la poca varianza en la distribución de casos en la variable sobre la falta de dinero para pagar la casa. En la dimensión sobre actitudes políticas, vemos que quienes confían más en las instituciones evalúan más justicia ($\beta = .80$, $p < .001$). Por último, los efectos

que tienen que ver con las organizaciones muestran que a mayor percepción de que se necesitan organizaciones religiosas ($\beta = -.08$, $p < .05$) y a mayor valoración de que los dirigentes recolectan fondos ($\beta = -.08$, $p < .05$), menos justicia se evalúa. En contraste, a mayor creencia de que las organizaciones se crean por el gobierno, más justicia se evalúa ($\beta = .10$, $p < .001$).

El modelo de El Salvador muestra, en general, efectos de baja magnitud. Por un lado, vemos que a mayor edad ($\beta = -.05$, $p < .05$) y a mayor creencia sobre que se necesitan organizaciones de derechos humanos ($\beta = .07$, $p < .05$), se evalúa menos justicia en la distribución de riquezas. Por otro lado, a mayor percepción de que se necesitan organizaciones en prevención de drogas ($\beta = .04$, $p < .05$), mayor creencia de que las organizaciones se crean por el gobierno ($\beta = .04$, $p < .05$) y mayor confianza en las instituciones ($\beta = .22$, $p < .05$), mayor justicia distributiva se evalúa. Cabe resaltar que, a diferencia del modelo general, de Costa Rica y de Nicaragua, en El Salvador las variables sobre falta de dinero no son incluidas en el modelo más explicativo.

En lo que respecta a Guatemala, las variables sociodemográficas que presentan resultados significativos son la edad ($\beta = -.04$, $p < .01$) y el número de personas en la casa ($\beta = .03$, $p < .05$). Por el lado de las variables sobre calidad de vida, se observa que quienes con frecuencia se quedan sin dinero para pagar la comida ($\beta = .84$, $p < .01$) evalúan más justicia distributiva que a quienes nunca les ha ocurrido. Al igual que en el caso de Costa Rica y Nicaragua, atribuimos este resultado a la poca varianza dentro de cada categoría. También, vemos que a mayor percepción de que la situación pasada era buena, más justicia se evalúa ($\beta = .34$, $p < .05$) y que quienes sienten miedo ($\beta = -.46$, $p < .05$) y mucho miedo ($\beta = -.38$, $p < .05$) de ser víctimas de violencia, evalúan menos justicia distributiva. Por último, en lo que refiere a las organizaciones, observamos que a mayor percepción de que se necesitan organizaciones de empleo ($\beta = -.06$, $p < .05$) y mayor valoración de que los dirigentes escuchan a las personas ($\beta = -.09$, $p < .001$), menos justicia en la distribución de riquezas se evalúa.

En el caso de Honduras, solamente la falta de dinero para la comida presenta resultados significativos. En detalle, quienes muy pocas veces se quedan sin dinero para pagar la comida, evalúan más justicia en la distribución de recursos ($\beta = .82$, $p < .05$), comparado a quienes nunca les ocurre.

DISCUSIÓN

En el presente artículo se buscó explorar las evaluaciones de justicia distributiva en jóvenes de barriadas empobrecidas de Centroamérica, las diferencias entre los países, así como los predictores de las evaluaciones de justicia. Encontramos que los países donde más justa se considera la distribución de riquezas son Nicaragua y Costa Rica, seguido de Honduras. En cambio, en Guatemala y El Salvador es donde menos justicia se evalúa. En lo que respecta a los predictores de la evaluación de justicia, los hallazgos se pueden resumir en tres patrones. Primero, la confianza en instituciones parece ser un factor que incide positivamente en las evaluaciones de justicia distributiva en Centroamérica. Especialmente en Costa Rica y en Nicaragua.

Segundo, la falta de dinero para pagar la comida y la casa también resultan relevantes en varios países centroamericanos. En el caso de la comida, se observa tanto en Centroamérica en conjunto, cómo en Costa Rica y Nicaragua, que a quienes les ha ocurrido al menos una vez que se queden sin dinero para la comida, tienden a evaluar menos justicia en la distribución de riquezas en comparación a quienes nunca les ha ocurrido. La única excepción a este patrón es Guatemala, donde el efecto es positivo. En el caso del dinero para pagar la casa, los resultados son contraintuitivos, ya que aquellos que con mucha frecuencia les ocurre que se quedan sin dinero para pagar la casa, evalúan más justicia. Considerando la alta magnitud de estos coeficientes, no descartamos que el resultado se deba a problemas de varianza, más que a un hallazgo sustantivo. El tercer y último patrón consiste en la baja magnitud de las variables relacionadas a las organizaciones. Por lo demás, estas variables presentan resultados mixtos en lo que refiere al sentido de la relación. No obstante, lo anterior, un resultado relevante es que las variables de organización son casi las únicas que predicen la evaluación de justicia distributiva en El Salvador, en desmedro de las variables de falta de dinero que parecen ser la tendencia en Centroamérica.

En relación con las diferencias entre la evaluación de justicia distributiva en Centroamérica, interpretamos que estos resultados se deben a la mayor confianza en las instituciones en Costa Rica y en Nicaragua, a diferencia del resto de países de la región. En el caso costarricense su identidad nacional y el discurso público de sus gobernantes se ha construido sobre una imagen

de igualdad (iguali-ticos). Así, por ejemplo, en buena parte de la literatura histórica y política se ha destacado que, a diferencia de lo ocurrido en el resto de la región, el nacimiento del Estado-nación costarricense se dio de la mano de pequeños propietarios.

Esta imagen se mantiene hasta hoy y es frecuentemente reproducida por los medios de comunicación y figuras políticas del país, por lo que, asumimos que, a pesar del incremento en la desigualdad, el discurso ideológico de los “iguali-ticos” se mantiene como una fuerza estructurante de la identidad de sus ciudadanos (Sojo, 2010). Asimismo, una particular diferencia de Costa Rica con sus pares centroamericanos es su fortaleza institucional. Esta fortaleza a pesar de sus crecientes limitaciones le permite al Estado dar atención en salud y educación, así como mantener presencia incluso en barriadas empobrecidas. Planteamos que esta fortaleza institucional, frente a un Estado débil y marginal, por ejemplo, en El Salvador, podría ser una razón que explique las diferencias en las evaluaciones de injusticia.

Sobre el caso de Nicaragua, llama la atención entre los hallazgos la visión positiva que tienen las personas jóvenes sobre la distribución de la riqueza. Una posible explicación al respecto tendría que ver con la construcción identitaria de la comunidad y su relación con el proyecto político de gobierno de la familia Ortega. Jorge Dimitrov (la barriada encuestada) nació como un proyecto de la revolución sandinista en 1982 luego de que la tormenta tropical Aletta golpeará Nicaragua. En el marco de este proyecto el Estado construyó casas y proveyó de la infraestructura básica. Asimismo, las políticas públicas, como las de salud o entrega de alimentos o productos de vivienda, son utilizadas por el Gobierno para entregar propaganda que sugiere que las condiciones de Nicaragua son adecuadas y para conseguir adeptos al partido de Gobierno (Sáenz, 2020). Tanto la entrega directa de beneficios como la propaganda pueden facilitar una interpretación positiva de las carencias materiales, así como controlar a quienes tienen una imagen negativa de las condiciones sociales. Por ejemplo, a pesar del desencanto con la dictadura de los Ortega en el país, en la comunidad cerca de 42% de los jóvenes se manifestaron abiertamente como simpatizantes del Frente Sandinista (Sandoval, 2020).

Que la falta de dinero para pagar la casa o la comida sea uno de los principales predictores de las evaluaciones de justicia en la región respalda

la literatura previa. Considerando los planteamientos de la teoría de la privación absoluta (Robinson, 1983), es esperable que jóvenes caracterizados por contextos de violencia, desempleo y falta de oportunidades consideren que su situación es injusta y por ende extrapolen esos sentimientos a la evaluación de la situación del país. Si se interpreta el hallazgo desde la perspectiva relativa (Runciman, 1966; Smith y Pettigrew, 2015), se puede agregar que estos jóvenes comparan su situación (y/o la de sus pares) con sus expectativas (y/o con la calidad de vida de jóvenes que no viven este tipo de contextos). A partir de estos procesos de comparación, estas jóvenes se sienten en desventaja y evalúan menos justicia en la distribución de riquezas del país. Esta interpretación es consistente con otros hallazgos en la literatura, donde individuos en condición de pobreza están menos satisfechos con la distribución de riquezas en sus países, especialmente en periodos de crecimiento económico (Cramer y Kaufman, 2011). Este hallazgo es una base para futuros estudios de justicia y desigualdad en Centroamérica, especialmente considerando que es el único predictor relevante en Honduras.

Otro de los hallazgos interesantes en torno a los predictores de la justicia distributiva lo presenta el caso de El Salvador, el cual expresa la creencia de que se necesitan más organizaciones de Derechos Humanos. Este hallazgo no es menor si consideramos el contexto de Popotlán, comunidad ubicada 14 kilómetros al norte de San Salvador y donde las pandillas, Mara 18 y Mara Salvatrucha, ejercen un control territorial importante. Desde finales del Siglo XX los distintos gobiernos de El Salvador han buscado contener el problema de la violencia de las pandillas con políticas de mano dura (Salazar Araya, 2020). Estas políticas lejos de reducir el problema de la violencia han favorecido, además de la estigmatización generalizada de los jóvenes de las comunidades como mareros por parte del Gobierno y los medios de comunicación, los abusos y las constantes violaciones a los derechos humanos de las personas jóvenes que van desde las detenciones arbitrarias, los ajusticiamientos y la desaparición forzada por parte de las fuerzas estatales (Musto, 2020). Este es un hallazgo novedoso en la literatura de evaluaciones de justicia distributiva.

En el caso de Guatemala uno de los predictores es la necesidad de organizaciones que provean empleo. En el caso de El Limón en Guatemala, la carencia del empleo para personas jóvenes es producto de la estigmatización

social que sufren las personas de la comunidad. Cómo ha encontrado la literatura, la incapacidad de acceso a fuentes laborales en estas zonas se debe a una metonimia a la que someten a las personas habitantes de comunidades particulares caracterizadas por la violencia y la criminalidad (Pérez, 2021). Guatemala, El Salvador y Honduras son países en los cuales las pandillas y la violencia asociada a esta tiene un fuerte arraigo (López, 2019). Este círculo entre violencia y criminalidad produce que, *a priori*, las jóvenes sean excluidas del ámbito laboral, se limiten sus ofertas laborales a las organizaciones delictivas y que las actividades laborales autogeneradas sean inviables (Moreno-Bella *et al.*, 2022; 2023). Al ver afectadas sus oportunidades para la movilidad social por razones que escapan a su control, las jóvenes sienten injusticia respecto a su situación, lo que se extrapola a una evaluación de que la situación a nivel país también es injusta.

La principal limitación del trabajo es su carácter exploratorio y descriptivo debido a la ausencia de estudios previos en la región sobre las evaluaciones de justicia en la distribución de la riqueza. Esta condición hace que los resultados deben asumirse con cautela y las interpretaciones deben confirmarse con estudios posteriores. Aun así, al ser el primer estudio de esta índole en Centroamérica también lo convierte en un aporte novedoso para los estudios de la región y de la literatura sobre las evaluaciones de justicia.

Comprender las evaluaciones subjetivas sobre el contexto social en la que se desenvuelven las personas jóvenes de Centroamérica es una condición necesaria para futuras intervenciones que busquen mejorar su calidad de vida. En este trabajo mostramos cómo varían dichas evaluaciones en los distintos países centroamericanos y qué predictores pueden explicarlas. El acceso público a los datos y a todo el material de investigación permite que otras personas interesadas en el tema puedan reproducir los análisis o hacerse nuevas preguntas de investigación. Profundizar el estudio de una de las regiones del mundo más azotadas por la desigualdad y sus perniciosas consecuencias debería ser parte de la agenda de investigación de las ciencias sociales comprometidas con la justicia y la igualdad.

FUENTES CONSULTADAS

- BRICKMAN, P., FOLGER, R., GOODE, E. y SCHUL, Y. (1981). Microjustice and Macrojustice. En M. Lerner y S. Lerner (Eds.). *The Justice Motive in Social Behavior: Adapting to Times of Scarcity and Change*. pp. 173-202. Springer US. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0429-4_9
- BULL, B. (2014). Towards a Political Economy of Weak Institutions and Strong Elites in Central America. En *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*. Núm. 97. pp. 117-128.
- CASTILLO, D. y BARRERA, S. (Eds.). (2018). *Empleo y desigualdad en Centroamérica*. Buenos Aires: CLACSO.
- CASTILLO, J. (2011). *The Legitimacy of Economic Inequality: An Empirical Approach to the Case of Chile*. Santiago: Universal-Publishers.
- CHANG, W. (2021). Corruption and Perceived Fairness: Empirical Evidence from East Asian Countries. En *Journal of East Asian Studies*. DOI: <https://doi.org/10.1017/jea.2020.44>
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). (2022). *CEPALSTAT Bases de Datos y Publicaciones Estadísticas* [Data set].
- CRAMER, B. y KAUFMAN, R. (2011). Views of Economic Inequality in Latin America. En *Comparative Political Studies*. Vol. 44. Núm. 9. pp. 1206-1237. DOI: <https://doi.org/10.1177/0010414010392171>
- DEUTSCH, M. (1975). Equity, Equality, and Need: What Determines Which Value Will Be Used as the Basis of Distributive Justice? En *Journal of Social Issues*. Vol. 31. Núm. 3). pp. 137-149. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1975.tb01000.x>
- DUNN, O. (1964). Multiple Comparisons Using Rank Sums. En *Technometrics*. Vol. 6. Núm. 3. pp. 241-252. DOI: <https://doi.org/10.2307/1266041>
- FIELD, A., MILES, J. y FIELD, Z. (2012). *Discovering statistics using R*. Nueva York: Sage.
- GINDLING, T. y TREJOS, J. (2013). *The Distribution of Income in Central America* (IZA DP No. 7236; Discussion Paper Series). IZA Institute of Labor Economics.

- HAUSER, O. y NORTON, M. (2017). (Mis)Perceptions of Inequality. En *Current Opinion in Psychology*. Núm. 18. pp. 21-25. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2017.07.024>
- HOULE, C. (2018). Does Economic Inequality Breed Political Inequality? En *Democratization*. Vol. 25. Núm. 8. pp. 1500-1518. DOI: <https://doi.org/10.1080/13510347.2018.1487405>
- INSTITUTO CENTROAMERICANO DE ESTUDIOS FISCALES. (2019). *Perfiles Macrofiscales de Centroamérica: Comparación de cifras estimadas al cierre de 2019 con el presupuesto de 2019 y el cierre de 2018*. Núm. 12. Año. 6. Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales. Disponible en: https://mail.icefi.org/sites/default/files/perfiles_no.12.pdf
- JASSO, G. (1980). A New Theory of Distributive Justice. En *American Sociological Review*. Vol. 45. Núm. 1. pp. 3-32. DOI: <https://www.jstor.org/stable/2095239> JSTOR
- JASSO, G. (2015). Thinking, Saying, Doing in the World of Distributive Justice. En *Social Justice Research*. Vol. 28. Núm. 4. pp. 435-478. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11211-015-0257-3>
- KHAOLA, P. (2010). Perceptions of Economic Distributive Injustice: The Influence of Economic Powerlessness and Causal Attributions for Unemployment in Lesotho. En *Eastern Africa Social Science Research Review*. Núm. 26. pp. 41-56. <https://doi.org/10.1353/eas.0.0017>
- KLUEGEL, J., MASON, D. y WEGENER, B. (Eds.). (1995). *Social justice and political change: Public opinion in capitalist and post-communist states*. Nueva York: A. de Gruyter.
- KUHN, A. (2020). The individual (Mis-)Perception of Wage Inequality: Measurement, Correlates and Implications. En *Empirical Economics*. Vol. 59. Núm. 5. pp. 2039-2069. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00181-019-01722-4>
- LÓPEZ, A. (2019). Las pandillas como actores de poder en el Triángulo Nortede Centroamérica. En J. Pérez (Ed.). *A golpes de presente, a gritos de futuro Jóvenes, trabajo y violencias en América Latina*.
- MENA, G., MARTINEZ, P., MAHMUD, A., MARQUET, P., BUCKEE, C., y SANTILLANA, M. (2021). Socioeconomic status determines

- COVID-19 incidence and related mortality in Santiago, Chile. En *Science*. Vol. 372. Núm. 6545. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.abg5298>
- MORENO-BELLA, E., KULICH, C., WILLIS, G. y MOYA, M. (2023). Wage (in)Equality Matters: the Effect of Organizational Economic Inequality on Others' and Self-Ascriptions. En *The Journal of Social Psychology*. DOI: <https://doi.org/10.1080/00224545.2023.2192328>
- MORENO-BELLA, E., KULICH, C., WILLIS, G. y MOYA, M. (2022). What About Diversity? The Effect of Organizational Economic Inequality on the Perceived Presence of Women and Ethnic Minority Groups. En *PLoS ONE*. Vol. 17. Núm. 8. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0271356>
- MUSTO, V. (2020). Más sombras que luces: Maras centroamericanas y la categorización como terroristas en El Salvador. En *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 9. pp. 234-258. DOI: <https://doi.org/10.35305/prcs.v0i9.158>
- ØSTBY, G. (2013). Inequality and Political Violence: A Review of the Literature. En *International Area Studies Review*. Vol. 16. Núm. 2. pp. 206-231. DOI: <https://doi.org/10.1177/2233865913490937>
- PÉREZ, J. (2019). *From the Finca to the Maquila: Labor and Capitalist Development in Central America*. Nueva York: Routledge.
- PÉREZ, J. (2021). Cuando la violencia sobra y el trabajo falta. Escenarios para jóvenes de sectores populares urbanos en América Latina. En *Ultima Década*. Vol. 29. Núm. 55. pp. 33-61. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-22362021000100033>
- PIGNATARO, A., TREMINIO, I. y CHAVARRÍA-MORA, E. (2021). Democracia, apoyo ciudadano y nuevas generaciones frente al retroceso democrático en Centroamérica. En *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Núm. 47. pp. 1-30. DOI: <https://doi.org/10.15517/aeca.v47i0.49734>
- REDMOND, G., SCHNEPF, S. y SUHRCKE, M. (2002). *Attitudes to Inequality After Ten Years of Transition*. Núm. 45.
- REYES, G. y GASPARINI, L. (2021). *Are Fairness Perceptions Shaped by Income Inequality? Evidence from Latin America*. p. 39. CEDLAS.

- ROBINSON, R. (1983). Explaining Perceptions of Class and Racial Inequality in England and the United States of America. En *British Journal of Sociology*. Vol. 34. Núm. 3. pp. 344-366. DOI: <https://doi.org/10.2307/590253>
- ROBINSON, W. (2003). *Transnational Conflicts: Central America, Social Change, and Globalization*. Nueva York: Verso.
- RODRÍGUEZ, S. (2014). Percepciones de desigualdad socioeconómica: Un estudio exploratorio para el caso argentino. En *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 27. Núm. 34. pp. 93-118.
- RUNCIMAN, W. (1966). *Relative Deprivation and Social Justice: a Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. California: University of California Press.
- SABBAGH, C. (2001). A Taxonomy of Normative and Empirically Oriented Theories of Distributive Justice. En *Social Justice Research*. Vol. 14. Núm. 3. pp. 237-263. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1014315923278>
- SÁENZ, E. (2020). Economía y política en la crisis nicaragüense. En A. Cortés, U. López, y L. Moncada (Eds.). *Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática*. San José: FLACSO
- SALAZAR, S. (2020). Democratización y seguridad en El Salvador. Las políticas de combate a las maras durante el gobierno de Francisco Flores (2004-2009). En *Editorial UCR*. Disponible en: <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/handle/10669/82987>
- SALGADO, M. (2020). Adolescents' Justice Evaluations of Earning Gaps in an Unequal Country: Evidence from Chile. En *Young*. Vol. 28. Núm. 3. pp. 294-314. DOI: <https://doi.org/10.1177/1103308819886467>
- SÁNCHEZ-ANCOCHEA, D. y MARTÍ, S. (Eds.). (2014). *Handbook of Central American Governance*. Nueva York: Routledge.
- SANDOVAL, C. (2015). *No más muros: Exclusión y migración forzada en Centroamérica*. San José: Universidad de Costa Rica.
- SANDOVAL, C. (2020). Demandas y expectativas de jóvenes residentes en colonias empobrecidas de Centroamérica. En *Estudios Centroamericanos ECA*. Vol. 75. Núm. 761. Disponible en: <https://repositorio.iis.ucr.ac.cr/handle/123456789/651>

- SAXTON, G. (2021). Governance Quality, Fairness Perceptions, and Satisfaction with Democracy in Latin America. En *Latin American Politics and Society*. Vol. 63. Núm. 2. pp. 122-145. DOI: <https://doi.org/10.1017/lap.2021.8>
- SMITH, H. y PETTIGREW, T. (2015). Advances in Relative Deprivation Theory and Research. En *Social Justice Research*. Vol. 28. Núm. 1. pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11211-014-0231-5>
- SMITH, H., PETTIGREW, T., PIPPIN, G. y BIALOSIEWICZ, S. (2012). Relative Deprivation: a Theoretical and Meta-Analytic Review. En *Personality and Social Psychology Review*. Vol. 16. Núm. 3. pp. 203-232. DOI: <https://doi.org/10.1177/1088868311430825>
- SOJO, C. (2010). *Igualitarios: La construcción social de la desigualdad en Costa Rica*. San José: FLACSO-Costa Rica: PNUD.
- WEGENER, B. (1991). Relative Deprivation and Social Mobility: Structural Constraints on Distributive Justice Judgments. En *European Sociological Review*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 3-18. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.esr.a036575>
- WEGENER, B. (2000). Political Culture and Post-Communist Transition-A Social Justice Approach: Introduction. En *Social Justice Research*. Núm. 13. pp. 75-82. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1007512305293>
- YU, Z. y WANG, F. (2017). Income Inequality and Happiness: an Inverted U-Shaped Curve. En *Frontiers in Psychology*. Núm. 8. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02052>

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2022

Fecha de aceptación: 2 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1020>

¿CÓMO ATENDER A LA PRESENCIA DEL OTRO? UN DIÁLOGO ENTRE HUSSERL Y LÉVINAS

Javiera Ortega-Bastidas*

RESUMEN. La *presencia* del otro ha cobrado sentido en las discusiones filosóficas y sientan un horizonte para los análisis en Ciencias Sociales. El presente artículo tiene como objetivo examinar los alcances de la teoría de la intersubjetividad propuesta por Edmund Husserl y la teoría de la alteridad propuesta por Emmanuel Lévinas. Ejemplarmente nos muestran dos modos de acceso a la *relación* con el otro. A partir de la *V Meditación Cartesiana* (2013) Husserl resitúa la *presencia* del otro desde su carácter fundante, que nace como empatía original. En *Totalidad e Infinito* (2016), Lévinas, nos muestra que existe una imposibilidad de reducir la experiencia humana a la pura interioridad, pues la *presencia* del otro acontece como expresión de sí. Es pura alteridad.

PALABRAS CLAVE. Atención; experiencia; empatía; relación; alteridad.

HOW TO ATTEND TO THE PRESENCE OF THE OTHER? A DIALOGUE BETWEEN HUSSERL AND LÉVINAS

ABSTRACT. The presence of the other has gained meaning in philosophical discussions and sets a horizon for analyses in the Social Sciences. This article aims to examine the scope of the theory of intersubjectivity proposed by Edmund Husserl and the theory of

* Candidata a doctora en Ciencias Sociales en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad la Frontera, Chile. Profesora e investigadora del Departamento de Educación Médica de la Universidad de Concepción, Chile. Correo electrónico: javieraortega@udec.cl

otherness proposed by Emmanuel Lévinas. Exemplarily, they show us two ways of accessing the relation with the other. From the *V Cartesian Meditation* (2013) Husserl resituates the *presence* of the other from its founding character, which is born as original empathy. In *Totality and Infinity* (2016), Lévinas shows us that it is impossible to reduce human experience to pure interiority, since the *presence* of the other occurs as an expression. It is pure otherness.

KEY WORDS. Attention; experience; empathy; relation; otherness.

INTRODUCCIÓN

Pareciera haber un momento patente en aquel que solicita ayuda. Ese modo de inquietud que permea a la solicitud marca un sentido propio del encuentro, que detiene el tiempo de relación que establecemos con el mundo para volverlo tiempo en comunión. Situémoslo de donde lo situemos la *presencia* del otro se vuelve ante a mí y revela nuevamente aquel mundo que compartimos. Despierta un interés sobrecogedor en términos fenomenológicos, pues nos exige *atender* aquella coyuntura que emerge frente a aquellos sentidos que nos constituyen como siendo *parte de* y que fundan todo encuentro social. La propuesta fenomenológica de Edmund Husserl (2013a) en la *V Meditación Cartesiana* y la ética primera de Emmanuel Lévinas (2016) desarrollada en *Totalidad e Infinito* nos invitan a participar en un diálogo que cuestiona los límites y alcances de la *relación*. Más, reorientan nuestra mirada al más acá del encuentro, para resituar a la *presencia* como un modo de *afcción* original. Hablaremos aquí de una constitución primaria de la experiencia, que opera a espaldas del sujeto y, en cierto modo, de ser pasiva, pero que luego se vuelve activa cuando disponemos nuestras miradas atentas.

Para abordar lo anterior, vamos a situarnos en un ámbito particular de solitud con la finalidad de enriquecer esta reflexión. Una que nace en un diálogo íntimo con la fenomenología y que, sin duda, requerirá ser tratada con máximo cuidado, evitando cualquier decisión arbitraria. Situarnos en un ámbito particular no quiere decir que estemos realizando un examen dependiente del contexto, más bien pretenderemos resituar la reflexión

filosófica, que a ratos podría pensarse como alejada de la vida actual. Dicha presuposición sería un malentendido de entrada, pues la Filosofía –más particularmente, la fenomenológica– resulta de suma importancia para tratar los asuntos concernientes a la vida y, más aún, para reconocer ese momento entre aquel que solicita ayuda y aquel que la acoge. En definitiva, la fenomenología no sólo ha sido fiel al *atender* a las cosas mismas, sino también es lúcida en relevar interrogantes como las siguientes: ¿de qué modo la *presencia* del otro nos aventura a dilucidar un modo de *afección* que se vuelve constitución original? Dicho asunto nos llevará aclarar un ámbito específico de la *relación* o, mejor dicho, del *cómo* la *relación* social se vuelve *relación* propiamente tal.

Considerando lo anterior, existe un ámbito de especial interés y que la fenomenología nos ayudaría recorrer y este es el de la relación clínica. En el fondo, no podríamos negar la preocupación que comenzó a instalarse producto de la emergencia del SARS-CoV-2 a nivel mundial y que ha tensionado un ámbito más que cualquier otro: el de la salud (Zhao, Ahmed, Ahmad, 2020; Syazni, Saiful, Razak y Morgan, 2021; Cattelan *et al.*, 2021). Algunos han sido asertivos en preguntar si enfrentamos, efectivamente, una nueva época para los profesionales de la salud. Vale decir, ¿cómo podríamos garantizar que los estudiantes se conviertan en profesionales competentes, sobre todo en el contexto actual? (Costa y Carvalho-Filho, 2020). Esta inquietud viene hacer evidente la complejidad de la relación clínica, pero, a su vez, nos exige a interrogar si esa certeza que tienen los profesionales respecto de ciertos tratamientos y de sus efectividades es suficiente, sobre todo cuando se ven enfrentados a ciertos patógenos tan nuevos como lo fue hace unos años el SARS-CoV-2. En otras palabras, la preocupación que emerge en un escenario como el recién descrito nos lleva a interrogar el modo en que se *atiende* al otro en salud. Más allá de descubrir a la *relación* clínica, lo que se vuelve clave si accedemos a ella, es la posibilidad de vislumbrar aquellos sentidos que constituyen el experimentar y que vuelven patente la fuerza que tiene la presencia del otro en el ámbito de la *atención*. Y más que dar cuenta de una tipología de la experiencia, queremos reivindicar ciertos momentos que, conducidos por la fenomenología, nos llevarán a destacar dos modos de acceder al otro.

Para dilucidar lo anterior, cabe advertir que, si bien el empirismo ha atribuido a la experiencia la fuente del saber, fue la fenomenología de

Husserl la que logró ampliar su comprensión más allá de los dominios de lo sensorial, lo real y lo individual (Husserl, 2013b; Patočka, 2005). El método científico –para Husserl– debía volver la mirada a la conciencia, para dilucidar que el principio de la experiencia se mueve en el ámbito del *logos* (habla, palabra, significado) y de ninguna manera queda remitido a los datos sensoriales, pues el darse originario deviene como una actividad propia del mentar (Patočka, 2005). Cabe recordar, que la crítica que el fenomenólogo alemán hizo de la herencia cartesiana es que ella asumió que todo lo objetivo operaría como ya siendo determinado de cierta manera y que el mundo se constituiría como un contenido que el sujeto podría verificar como evidente por la propia vida cognoscitiva (Husserl, 1990); fundamento que antes llevó a Locke (2013) a restringir lo subjetivo como ya-siendo determinado por cuestiones extra-psicológicas (Duchesneau, 1973).¹ Algunos, aún así, podrían presuponer que lo subjetivo se remite a lo interior, llegando a asumir lo exterior como lo objetivamente dado.

Dichas presuposiciones significaron –para Husserl (1976)– una actitud confiada e ingenua del proceder científico, puesto que el fenómeno no se remite a la cosa aparente o al supuesto de que la cosa se encuentra frente a nosotros como aquello que está alejado, sino, más bien, como perteneciente a una serie de relaciones constitutivas.² Es más, la experiencia en términos

¹ A lo largo de los “*Ensayos*” Locke intentará argumentar cómo el conocimiento se ocupa únicamente de las ideas y de por qué ellas representan el objeto más inmediato. Específicamente, nos invita a reconocer que el primer acto de la mente consiste en percibir aquellas ideas que tiene de la naturaleza: “en la medida en que las percibe, consiste en conocer qué sea cada una de ellas, y de esa manera en percibir, también, sus diferencias”. Esto requiere identificar cuáles son las cualidades de cada una de estas ideas, puesto que la objetividad que el hombre puede obtener de ellas nace de las cualidades sensibles que en ella se inscriben. Así, sería posible alcanzar un conocimiento científico de la naturaleza. Para Locke, la naturaleza provee al hombre la materia necesaria para ser percibida. Es más, ella se expresa a partir de las cualidades de los cuerpos (Locke, 2014, p. 523). El mismo Duchesneau enfatizó, más adelante, que un problema importante en la epistemología de Locke surge de las consideraciones que dicho autor hace sobre el estado de las ideas en términos de sus cualidades sensibles (Duchesneau, 1973, p. 172).

² Hemos tomado aquí algunas de las sugerencias planteadas en el prólogo de *Ideas de la fenomenología*, para recordar el lugar del constituir como un proceso del existir: “El proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del ego [...] la constitución es un proceso que se despliega en la estructura subjetividad-mundo como el verdadero horizonte trascendental en

fenomenológicos “requiere algo más que meramente abrir los ojos y ver las abstracciones como si estuvieran ahí mismo, delante de nosotros” (Patočka, 2005, p. 18). Fue el mismo Lévinas, el que reconoció el alcance de la fenomenología de Husserl, que fue la de colocar de nuevo a las nociones más originarias *desde* la perspectiva con que se aparecen al sujeto (Lévinas, 2009). Dicho esto, toda interpretación que pretenda atender al fenómeno de la relación debe partir *desde* la experiencia misma y pensar *desde* ella lo *propio* de la *presencia*, que lisa y llanamente, no podría comprenderse como un simple estar físicamente dispuesto en un lugar. De la mano de la fenomenología, podremos demostrar que la *relación* sólo se descubre como *relación* ante la *presencia* del otro.

Ahora, debemos ser cuidadosos en estas indicaciones para, así, asegurar el terreno a partir del cual se muestra la experiencia por sí sola (Grondin, 2002). Es esta, una de las advertencias más importantes que hizo la fenomenología y no podríamos rehusar de ella, considerando la pretensión de esta reflexión, que es la de *atender* a la *presencia* como un modo de *afección* originaria, más, como una dimensión propia del existir con el otro. Examinaremos los alcances de la teoría de la intersubjetividad realizados por Husserl (2013a) y la teoría de la alteridad propuesta por Lévinas (2016), para relevar dos planos distintos de acoger y *atender* la *presencia* del otro en su solicitud. A partir de la *V Meditación Cartesiana* con Husserl (2013a) podremos reconocer aquellas estructuras de la conciencia pura que constituyen un acceso íntimo al otro yo y, que emerge, como una fidelidad originaria o como pura empatía. Nos ofrece una comprensión particular cuando el advenir del otro exige un modo de *atención* que detiene la propia interioridad. Lévinas (2016), por su parte, nos guiará por un recorrido radical que vuelve patente la imposibilidad de reducir la *presencia* del otro a la pura interioridad. Más bien, ella se ilumina como una exigencia, como responsabilidad ética. En

el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva, más bien, se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto trascendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vida de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, la intersubjetividad y al mundo de la vida” (Husserl, 2011, p. 37).

Totalidad e Infinito, Lévinas (2016) logra traspasar las barreras de la inmanencia del ego, para dilucidar cómo el *yo* es conconinado a partir del Rostro del otro, que se deja escuchar, no ver, que se acoge como expresión.

DE AQUELLA ATENCIÓN A LA PRESENCIA DEL OTRO QUE SE VUELVE MÍ PROPIA SOLICITUD

Para interpretar fielmente el advenir de la *presencia* no podríamos remitirla a un carácter concreto de algo o de alguien, a saber, en la facticidad de la aparición de ese algo o alguien. Más bien, debemos entrar de lleno en la constitución de toda *relación*, que se funda al alero de una conciencia compartida. La vida intencional de la conciencia, así como la evidenció Husserl –desde *Investigaciones Lógicas*– da cuenta de un carácter correlativo y unitario de la experiencia, que: “lo que *vive* el *yo* o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma” (1976, p. 479). Vale decir, todo el despliegue del *yo* en tanto actos de conciencia no podría ser reducido a una suerte de estructuras psíquico-mecánicas que operan en un mundo que está ahí independiente del sí-mismo.³ Por el contrario, la fenomenología describió una conciencia compleja que se va articulando en un fluir de contenidos enlazados y que exige ser atendida en un fluir constante, desde un instante a otro en una unidad de variación, pero, a su vez, en un continuo de preservación (Husserl, 2013b). Esto quiere decir que lo que vive el *yo* no puede traducirse en una recepción vacía e involuntaria, pues los fenómenos son vividos en la complejión de las sensaciones y del carácter propio de la aprehensión, que no opera sino al alero de una *relación* original.

³ En la reflexión se juega la importancia del principio fenomenológico. Lo que es importante distinguir, aquí, es a qué se refería Husserl con reflexión. El fenomenólogo alemán se preguntó hasta qué punto la idea de una psicología pura tendría un sentido legítimo y diferenciado de la ciencia física. Al no estar clara dicha distinción pareciera ser que la ciencia moderna y, más particularmente la psicología, tenía una tendencia a tratar los fenómenos de estudio desde supuestos que asumen una distancia en el sujeto de aquello que investiga. La psicología queda, de algún modo, constreñida a pensar que todo lo real operaría como ya siendo. El mundo entero es-para-nosotros y es-así, éste finalmente se constituiría como un contenido de nuestras propias representaciones (Husserl, 1990, p. 2-5).

Algunos podrían suponer de entrada, lo sencillo que resulta plantear que existe un enlazamiento de los actos de conciencia, o bien, que podemos hablar de una correlación en términos muy generales. Lo que resulta una tarea difícil de cursar y que el mismo Husserl reconoció es el de dar cuenta de manera suficiente del modo en que “se constituye en el conocimiento un objeto de conocimiento [...] dentro del marco de la evidencia pura o la autodonación” (2011, p. 72). La finalidad de la fenomenología husserliana no es el objeto, ni la subjetividad puesta en la persona, es el movimiento de los actos de significar, que están fundados en una esfera epistemológicamente primera de un yo que es capaz de constituir y hacer posible la evidencia (Husserl, 1976). Bajo este entendido, una mirada atenta debe estar focalizada en los actos significantes, en todas las formas de producción de sentidos, para, así, evitar el equívoco de localizados como puntos fijos que se asumen como un hecho así sin más. Dicha focalización requiere develar un modo de *afección* originaria, que constituyen toda posible *relación* con lo otro.

La compuerta que abre la fenomenología resitúa a la experiencia con el otro desde un campo común de constitución de sentidos y que es propio de la vida intencional de la conciencia, a modo de campo co-dado. Lo que cabría recordar, es que la conciencia aquí se engloba como una subjetividad continua que desborda sin cesar el simple momento presente y se enraíza en un campo pasivo y asociativo partir del cual cada síntesis muestra una fase de la intuición, “para un yo que actúa a su alcance” (Husserl, 2013b, p. 129). Este ha sido el valor primordial de la subjetividad trascendental, que llevó a resignificar toda pretensión de objetividad entendida como aquello neutral y distante del objeto que se investiga. Es más, la tesis general de la actitud natural –así como la confrontó Husserl– consiste en pretender acoger el mundo como una “única realidad” en el espacio y en el tiempo, aunque los datos del mundo o la experiencia en sí misma muestren lo contrario (Husserl, 2013b). Lo que cabría advertir, entonces, es que la experiencia propia de la conciencia combina varios niveles de actividad, de tal modo que uno podría reconocer un origen activo que se yuxtapone en términos de una pasividad originaria (Inverso, 2018) o como hemos denominado *afección* original.

Lo que cabría distinguir, es que pasividad-actividad no refieren a un producto que se compone de distintos elementos que están dispersos por ahí y que luego se organizan de modo coherente a modo de resultado efecti-

vo. Desde los años veinte, el recorrido que cursó Husserl fue el de dilucidar la experiencia de la “pasividad” en el ámbito de la *relación* con el otro y, si bien, algunos podrían suponer que ella es equivalente a la receptividad, estarían equivocados al pensar que este es un asunto tan escueto (Bojanić, 2007; López-Saénz, 2011; Kretschel, 2014; Osswald, 2016). Una relación jerárquica entre la pasividad y la actividad merece ser cuestionada en términos epistemológicos, pues “es engañoso describir el proceso de adquisición de conocimientos como el procesamiento mental activo de un material sensorial puramente pasivo desprovisto de contribuciones cognitivas y evaluativas”⁴ (Biceaga, 2010, p. IX-X). Bajo este entendido, la pasividad debe ser pensada en relación con la intencionalidad, pues desde ahí podremos comprender cómo se conforma un campo de *afección* co-dado. Por lo pronto, podremos señalar que ella refiere a todas aquellas operaciones que operan fuera de la actividad voluntaria del *yo* y que, asimismo, –como nos muestra Osswald– se vuelve condición de posibilidad para cualquier acto futuro del *yo* (Osswald, 2014).

En el fondo, la intencionalidad encubre toda producción de sentidos, que son propios de la conciencia y que operan a modo de correlación. Otorgan no sólo una certeza ontológica de la constitución de significados que el *yo* hace de sí mismo y de lo otro, sino que también nos habla de un campo fundante para toda *relación* co-constitutiva. Más aún, la experiencia opera a la base de un suelo primario que hace posible la conformación iden-

⁴ Biceaga reconoce que gran parte de la filosofía tradicional ha dado por sentado la idea de subordinación de la pasividad a la actividad, independientemente de la naturaleza teórica o práctica de esta subordinación. Desde un punto de vista teórico nos dirá: “el valor relativo correspondiente de las contribuciones de las facultades del alma a la producción de conocimiento es lo que tradicionalmente explica el estado subordinado de pasividad. La receptividad, el deseo y la emoción sensuales figuran entre las facultades pasivas del alma porque actúan en virtud de que el alma actúa por estímulos sensibles o por impulsos corporales inconscientes. En cambio, la razón es una facultad activa en la medida en que procede a través de operaciones lógicas que no dependen de nada más que de la auto imposición de la razón”. Más tarde, agrega que desde un punto de vista práctico: “la pasividad restringe el alcance de la agencia humana y parece incompatible con los rigores de la vida ética. Precariamente situados en un mundo hostil, los agentes intentan moldear sus vidas de acuerdo con planes lúcidos sólo para encontrar aquellos planes subvertidos por fuerzas externas inflexibles: la enfermedad, la mala suerte y las calamidades de todo tipo amenazan con convertir a los agentes humanos en víctimas pasivas o sufridores” (Biceaga, 2010, p. IX-X).

titaria y, así, resulta posible describir cada formación de significados, que puede sedimentarse o sufrir modificaciones, a saber, nos muestra cómo el yo puede cambiar de posición, de convicción, de opinión (Biceaga, 2010). Entonces, si uno fuera atento al alcance de la fenomenología genética de Husserl, podría comprender que el *yo* se configura a partir de un vínculo dinámico que en cuyos extremos, se encuentra el campo pre-dado de sentido, que está constituido pasivamente y en el otro extremo el *yo* que se vuelve activo sobre sí mismo (Osswald, 2014). Pasividad-actividad lejos estarían de ser asuntos separados entre sí y no podríamos traducirlas como estructuras de la conciencia que están fijas e incomunicadas entre sí.

Considerando los aportes de la fenomenología husserliana, lo que uno podría asumir de entrada, es que la *relación* clínica –que es el caso que nos compete en esta reflexión– opera a la base de una distancia, entre un yo que *atiende* y aquel que es *atendido*. O bien, otros podrían pensar que la *atención* se remite a un simple detectar hechos fácticos como serían los síntomas y los signos, y partirían interrogando sobre aquellos factores que inciden en el estado de salud de quién solicita atención o de las necesidades concretas que deben resolverse en esa solicitud. Dicho modo de dirección hacia el otro quedaría, de algún modo, resquebrajado cuando la situación de estar enfermo sobrepasa cualquier categoría pre-definida por el *yo*. Lo que resulta interesante de esta encrucijada y que veremos en detalle, a continuación, es que sea en el contexto en el que se pronuncie, es la *presencia* del otro la que funda un modo de comprensión particular y que quien sea capaz de *atender* a ella podrá reconocer en el otro los ámbitos que le aquejan personalmente. Dicho de otra manera, es el otro el que se vuelve la antesala de todo conocimiento verdadero. Y dicha suposición trasciende cualquier mirada que intente estandarizar la experiencia individual. La *presencia* del otro se descubre bajo sus propios presupuestos. Hablamos aquí de un orden de constitución más originario, que opera a espaldas del sujeto y que permite dilucidar que el ámbito concerniente al diagnóstico no podría quedar encerrado en lo individual. La *atención* aquí debe ser reconocida a la base de un campo de intersubjetividad. Lo que implica, en lo teórico, el reconocimiento de la pasividad-actividad como modos de *afección* propios de la conciencia, de significados que otorgan sentido al propio vivir. En lo práctico, requiere resituar a la relación clínica desde un plano co-constitutivo y ya no pensarla como sujetos separados entre sí.

Dicho lo anterior, desde una mirada fenomenológica la *atención* en salud no podría operar simplemente con un análisis factual –o como diría Husserl “yo, este hombre que percibe” (Husserl, 2013a, p. 156)– obviando el carácter correlativo de la vida misma. Sólo una mirada *atenta* vislumbra ese despliegue de la *presencia* en sus propios modos de donación, pues el aparecer de ella requiere ser captado en el propio modo en que se acontece a la conciencia. Más, porque emerge como una estructura esencial de constitución universal que es común para todos. Por lo pronto, de lo que sí podríamos estar seguros es que el *yo* apercibe al otro en la inmanencia y reconoce en ello una solicitud que se avecina como una *pregunta* a la conciencia. Esto supondría en términos positivos ya el develamiento de una respuesta silenciosa o como dirían algunos de las primeras hipótesis diagnósticas. El *yo* puede tener garantías de aquella unanimidad de la experiencia del otro que hace que el problema sea parte también de *mí* problema, cuyo dolor sea a su vez *el* dolor. En términos negativos esto supone una develación de aquella solicitud que no es mi solicitud originariamente, pero que presentándose desde un modo inteligible permite al *yo* orientarse desde la inmanencia a la trascendencia del otro como una verdad subjetivamente orientada *ante mí*.

Lo que nos ha enseñado Husserl, precisamente, es que la experiencia de lo ajeno no se presenta como algo incoherente o fragmentado; tampoco se presenta como un objeto más en el mundo. Hay un enlace perceptivo entre el *yo* y el *otro*, que opera como una ley universal de constitución, que nace como una co-existencia original de ambos y que está ligada a un mundo y un tiempo en común (Husserl, 2013a). Particularmente, desde el inicio de la *V Meditación Cartesiana* reconocerá que el otro, “este-de-ahí-extraño”, se revela como una estructura que aún debe ser descubierta (Husserl, 2013a, p. 152). El único modo en cómo los otros pueden tener validez para un *yo* atento, es que ellos se constituyen como uno más que *yo* o “en mí como otros” (Husserl, 2013a, p. 168). Ahora, ellos se vuelven testigos de la existencia del *yo* y, por lo tanto, no podrían ser reducibles a una mera representación ni a algo que pudiese ser representado por el sí-mismo. O como bien decíamos, no podría ser reducido a categorías pre-definidas por el *yo* que *atiende*. El testimonio de uno u otro reivindica, en términos de genéticos (*origen*), a un existente que está en comunidad con otro existente,

pero siempre de modo particular.⁵ Se trata –a juicio de Husserl– “de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo” (Husserl, 2013a, p. 169). Nos habla de estructuras de constitución universales para todos, como es la posibilidad de percibir, juzgar y tomar posición respecto de sí. En este sentido la relación reviste de un vínculo horizontal, pues expresa la posibilidad de todo sujeto de reconocerse como agente de su propia vida, de ser capaz de tomar posición de sí de su situación.

En este sentido, el otro es una indicación ontológica del ser que somos y requiere un tratamiento particular, pues cualquier modo de aparición no ocurre de modo inmediato por asociación directa, como sería un diagnóstico basado en parámetros estandarizados, sino, precisamente, porque está mediado en sí y por sí mismo. Para ejemplificarlo con más detalle, uno podría partir de la idea de que la *relación clínica* es posible gracias a aquellos datos que son familiares para el *yo que* atiende, que luego puede inferir y descartar todos aquellos datos que no son posibles de ser captados potencialmente. Lo interesante de este movimiento, es que hay una condición *apriórica*, pues sólo es posible acceder al otro reconociendo ese modo de existir *con* él, que es un modo particular de situarse ante la vida y de relacionarse con el otro. Así, es evidente una posición y una intención que son propias de cada uno, con sus convicciones y creencias en el mundo o –en palabras de Husserl– “el mismo mundo que yo experimento, y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo” (Husserl, 2013a, p. 152). Esta afirmación es una explicitación del

⁵ Husserl llamará *Stiftungsformen* a las primeras formas de fundación que se constituyen en un flujo temporal en el pasado y en el futuro. En el §14 del texto *Analysen* esta idea reivindica la toma de posición del yo que está íntimamente relacionada con la presencia del otro, a modo de testigos unos con otros: “Die aktiven Stellungnahmen des Ich, die aktiven Entscheidungen, Überzeugungen, das Sich-überzeugen Lassen und Partei Ergreifen etc., und schließlich Aktivität der Überzeugung im weitesten Sinn (wo von Zeugen und Gegenzeugen nicht mehr ernstlich die Rede ist). Und auch diese Aktivitäten haben ihre noematischen Korrelate”. Hemos traducido este pasaje al español del siguiente modo: “*Las tomas de posición activas del ego, las decisiones activas, las convicciones, dejarse convencer y tomar partido, etc., y finalmente la actividad de convicción en el sentido más amplio (donde ya no se habla seriamente de testigos y contra-testigos). Y estas actividades también tienen sus correlatos noemáticos*” (Husserl, 1966, p. 52).

sentido de la presentación del otro, de su *presencia*, que sucede al mismo tiempo en una fusión en la que –reconociendo que soy incompatible con el otro– puedo reconocerlo para dar respuesta a la solicitud requerida, más aún, a una solicitud ya anticipada. En concreto, los actos perceptivos coinciden y otorgan al *yo* garantías de aquella unanimidad de la *presencia* de lo ajeno, que hace que el problema del otro sea parte también de un problema universal, a saber, que el dolor del otro sea a su vez *el dolor*.

Lo radical de la subjetividad orientada al *yo* –y de la que se hace cargo Husserl en la *V Meditación Cartesiana*– es el develamiento de una *afección* constituyente de la vida, una vida en común *con* el otro, más, del existir con el otro. En otras palabras, la *presencia* ya estaría enunciada desde un carácter óntico-noemático que verifica que el otro es un otro *yo*, como un “*analogon*” del sí-mismo (Husserl, 2013a, p. 157). Y esta es una verificación *a priori* de la constitución de la conciencia, que opera en un campo en plena intersubjetividad; que revela –como diría Husserl– que los modos de conciencia refieren, por un lado, a la autoconciencia, es decir, a la posibilidad de auto-captación de sí, pero, por otro lado, ellos pertenecen a un sistema de concordancia *con* el otro (Husserl, 2013a, p. 170). La *presencia* daría, entonces, cuenta de una condición originaria, que hace posible comprender que los sentidos son comunes, universales, que nos hacen ser *parte de*, que hacen posible el vivir en comunidad.

Lo que queremos enfatizar, es que la respuesta ante la pregunta o solicitud del otro se vuelve verdadera ante todo cuando ocurre la posibilidad de “*ponerse en el lugar del otro*”. El *yo* no sólo capta al otro como un *otro yo*, sino que reconoce en él su propia motivación, su *aquí* personal. Todos aquellos motivos que lo determinan con una fuerza para movilizarse por y para sí, de aquello que es capaz y de lo que no lo es. El otro exige al *yo*, lo interpreta en sus juicios y opiniones. Y esta interpelación va fundando el suelo ético de un “yo puedo” capaz de “poder-hacer” ante el otro. Al alero del “yo puedo” yace no sólo una representación, sino una tesis de la existencia misma, pues no solamente concierne al sí mismo (Husserl, 2014, p. 309), sino a una *afección* original. Hablamos aquí de una respuesta profunda ante la pregunta del otro. Y una respuesta tal, no podría quedar remitida a una suerte de receptividad de la pregunta o una mera pasividad del *yo*, en su sentido tradicional. Vale decir, ese “*ponerse en el lugar del otro*” da cuenta de

una estructura básica de fidelidad hacia el otro, que es comprender al otro como un igual, pero también como quien vive su propia situación de vida. Refiere, por un lado, a un movimiento que opera como un volverse sobre sí en una vida que común, compartida. Hablamos aquí de un vínculo que nace como *empatía* hacia el otro. Lo que viene de entrada a suponer que hay un reconocimiento personal del otro en tanto que otro, que no nace de categoría pre-definidas como se suponen en el quehacer clínico cotidiano. Nace como una exigencia original, que obliga a quien atiende a responder particularmente ante el otro. En suma, la *empatía* es la concreción del deseo originario de ser *con* el otro; y ésta no se agota en un momento (Husserl, 2014). No se satisface como un hecho que opera al base de otros hechos que lo influyen, que lo condiciona a la manera de la biología o el diagnóstico certero. La *empatía* funda una *relación viva*, capaz de modificarse en el tiempo y se eleva como un deseo por existir en comunidad, como una *fidelidad original*, como una transformación que hace que la solicitud del otro sea mi propia solicitud.

DE AQUELLA ATENCIÓN A LA PRESENCIA DEL OTRO QUE NACE COMO RESPONSABILIDAD ÉTICA

A lo largo de *Totalidad e Infinito*, Lévinas (2016) radicaliza la comprensión que podemos hacer respecto de la subjetividad y trasciende una mirada que engloba la totalidad de la *relación* entre el *yo* y el *otro*. Así como Husserl, el fenomenólogo francés coincide en que la presencia del otro no podría interpretarse como un objeto cualquiera o compararse con la relación que el yo establece con las cosas materiales (Lévinas, 2016) y que pueda tematizarlas del mismo modo. Ahora, en lo que será enfático es que tampoco podríamos remitir dicho instante sobre una idea del ser que tiene garantías apodícticas de su propia existencia (Lévinas, 1995). En el fondo, todo ese movimiento que opera a la base de la propia interioridad, es decir, ese “*ponerse en el lugar del otro*” encubre a la vez una suerte de convergencia. El sistema concordancia que describe Husserl tiende a resguardar una unanimidad en la *relación* yo-otro, lo que puede tener como consecuencia una evocación a la idea de totalidad. En otras palabras, ¿cuál sería el riesgo de remitir el fenómeno de la *presencia* a una suerte de unanimidad?

Una de las dificultades de la intersubjetividad es que otorguemos primacía a la vida intencional de la conciencia o nos dejemos llevar a una ontología que otorga una relevancia primera al *yo* como ser en el mundo (Lévinas, 1995). Dicho supuesto se inscribe en el marco de una filosofía occidental que ha provocado –a juicio de Lévinas (2016)– una suspensión de la alteridad y peligra de convertir al *otro* como una solicitud personal, aunque esta no fuera la intención de Husserl.⁶ El sistema de verificación de concordancia que propone el filósofo alemán es que supone un movimiento que se caracteriza por ser reversible y ser condición de la totalización; que se transforma en un acto por el cual el *yo* reflexiona sobre sí mismo y consiste finalmente en un “mirar la vida de uno mismo” (Lévinas, 1995, p. 157), aún si esta mirada ya estuviera concominada y exigida por la *afección* original.

Para Lévinas la *afección* pura antecede el plano de lo inteligible, pues el saber o la teoría representarían, en primer lugar, una *relación* con el ser que respeta la alteridad del *otro*, específicamente, que “deja al ser conocido manifestarse” (Lévinas, 2016, p. 38). Este modo de *atención* ya no se sostiene con la mirada y no se acerca como pregunta, significa, por el contrario, estar abierto a una nueva *relación* de conocimiento que no fija, no limita, que no hace una marca del *otro*. La teoría de la intuición –en palabras de Lévinas– se ha orientado a tematizar, a satisfacer la propia interioridad y con ello ha defendido una “ontología, que reduce lo Otro a Mismo, promueve la libertad, que es la identificación de Mismo, que no se deja alienar por Otro” (Lévinas, 2016, p. 38). La vida intencional de la conciencia supone vincularse a partir de ciertos horizontes, desde donde se dibujan los límites de dicha experiencia, pero siempre desde en la inmanencia del propio ego.

⁶ A simple vista, uno podría interpretar que sería posible reducir la fenomenología trascendental de Husserl a un puro retorno del sí-mismo, sin embargo, los estudios genéticos realizados por el fenomenólogo alemán cursaron un recorrido mucho más complejo que el supuesto por algunos autores (Osswald, 2016). El mismo Lévinas hace un reconocimiento a los aportes de Husserl sobre la ontología del ser. El sentido verdadero del estatuto de las cosas abre un método por responder al ‘¿cómo es eso que es?’ ‘¿qué significa que ello es?’ En el fondo, de este modo de captar o captarse en relación con el mundo, de reconocer una visión propia de las esencias desde un modo intencional de la conciencia, a saber, de “toda conciencia es conciencia de algo, no puede describirse sin referencia al objeto que ‘pretende’”. Orientación que no es un saber, sino que, en sentimientos o aspiraciones, es calificada, en su propio dinamismo, ‘de modo afectivo’ o ‘de modo activo’...” (Lévinas, 2015, p. 31).

Una defensa de la propia interioridad del yo representa para Lévinas un *habitar* en casa, es decir, se constituye como una condición segura desde la cual se posibilita una separación con el otro (Lévinas, 2016). Ahora, dicha distancia no puede ser entendida en términos empíricos, como una separación física. A lo que recurre Lévinas es a demostrar que la *presencia* del otro opera antes que la génesis de sentidos pasivo-activo, pues dicha tesis existencial “se da al horizonte en el que se pierde y aparece: se deja apresar, se vuelve concepto” (Lévinas, 2016, p. 39) o se convierte en categoría conceptual.

Uno podría suponer que la teoría de la intersubjetividad es suficiente para comprender una situación como la *relación* clínica, que trasciende el mero hecho de presuponer en el otro ciertas categorías que están pre-definidas de antemano. El riesgo sería asumir como punto de partida a la *empatía*, sin reconocer el carácter concomitante de aquella *afección* que nace como expresión de sí. La fórmula que invita a ese “*ponerse en el lugar del otro*” podría resolver toda pregunta sobre el dolor ajeno, pero no podría satisfacer el carácter fundante de la *afección* originaria que se da ante la exigencia que implica la *presencia* del otro. El habitar en casa se vuelve un resguardo seguro del yo ante la *presencia* como un co-constituyente del mundo, pero en un sentido horizontal compartido con este mismo. La *empatía*, sin duda, otorga un suelo ético, pero peligra en quedar individualizada sino *atendemos* en ella ese modo de ser *por* el otro, –a modo de Lévinas– “a la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad” (2016, p. 20). Lo inminente de la *presencia* no podría satisfacerse como el advenir de una pregunta. La hospitalidad pone en tensión ese habitar en casa y obliga *atender* al otro como *expresión*, como una *llamada* que exige ser atendida.

Lo que queremos reivindicar junto a Lévinas es el plano de lo afectivo, a relevar la alteridad a su colmo, a aceptar el deseo de lo invisible, sin la pretensión de *aprehender* el dolor del otro, sino de responsabilizarse *por* él. Es el reconocimiento de la alteridad la que nos obliga a mirar al yo como predeterminado ontológicamente por la antecendencia del otro, que se hace *acoger de otro modo*; que obliga a pasar “por encima de las barreras de la inmanencia” (Lévinas, 2016, p. 20). La incertidumbre provocada por el SARS-CoV-2, sin duda, ha implicado en la práctica este sobrepaso; ha llevado a *resituarse* al otro como un absolutamente otro. Ha obligado a los profesionales de la salud a asumir que cada paciente se vuelve una *presencia viva* en sí misma, que

exige ser *atendida* más allá del plano de lo inteligible; de aquellos datos que se asumen como absolutos y totales. El otro llega expresándose de manera inadvertida, se transforma en un acto de revelación, más, se convierte en una visitación y un develamiento del mundo. Es pura manifestación en un discurso que promueve una comprensión *desde* la *relación* humana como apertura viva (Lévinas, 2016). Más aún, que detiene la disponibilidad de la conciencia y de la vida intencional. Desarma la actividad suprema que tiene el *yo*, pues la vuelve pasiva por un momento, pero, a su vez, le exige actividad “de otro modo” (Lévinas, 1998, p. 62).

Para Lévinas la idealización que hace posible el paso real al otro debe alojarse en la idea de lo infinito, pues ella permite aventurarse a lo ajeno, a aquello que no podemos aprehender o tematizar de antemano. Que no podemos anticipar. Ese dolor propio de quién padece una enfermedad no se convierte en *mí* dolor o el dolor objetivado y universal, no se reduce tampoco a un reconocimiento inteligible de *su* dolor. *Su* dolor nunca será *el* dolor. El rostro *del* otro se deja escuchar y exige una *atención* distinta.⁷ Se convierte en un acontecimiento que testimonia la verdad y que *nos llama*, nos interpela. Atestigua una *relación* que se hace respetar en un sentido ético más originario, que nos obliga a responsabilizarnos ante el otro. En el fondo, la *relación* clínica no podría quedar reducida a aquellas categorías pre-definidas del padecimiento, pues la enfermedad se vuelve en sí un acontecimiento. En otras palabras, la *presencia* del otro comienza a atestiguarse como una *enseñanza* (Lévinas, 2016, p. 190).

Lo que cabría destacar, es que el rostro del otro no podría confundirse como un objeto posible de ser desvelado, que aparece, que puede ser descubierto. No se vuelve fenómeno en la experiencia humana, éste no opera como un contenido sensible posible de ser objetivado (Lévinas, 2016), ni siquiera al modo de un *analogon* del sí-mismo o a la cara del otro. Nos obliga a asumirlo como no siendo contenido por el *yo*, o bien, –como diría Lévinas– “no cabe que sea comprendido, o sea, englobado; no cabe que sea ni

⁷ Para Lévinas la *presencia* del rostro significa en el mayor de los casos una suerte de mandamiento: “una orden irrefutable –un mandamiento– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro [...] lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa” (Lévinas, 1998, p. 62).

visto ni tocado” (2016, p. 215). La *presencia* del rostro ya es una invitación que permanece siendo infinitamente extranjera y asume a un *yo* sensible de ser afectado a esta ajenidad.

Este es un modo originario de ser de la *relación*, que instauro la ética en el mismo momento que instauro la razón (Lévinas, 2016). Un modo particular de donación de sentidos que se inicia a partir del discurso ético del otro y que constituye, siempre *en-relación*, una racionalidad fraterna. Aquella intersubjetividad de la *relación* que intentamos mostrar en la solicitud tiene por peligro fusionarse en una totalidad, que tiende a integrar el dolor de uno y de otro, como si fueran lo mismo. Hace alusión a aquel modo de *relación* que niega la totalidad y que rechaza aquello que es común. La hospitalidad, en cambio, nos habla de un modo de ser *por* el otro, que está dispuesto a la apertura de *atender* a aquel que, a través de su mandato, antecede a la ontología del ser, que recupera la interioridad de cada parte. Una ética primera que permite relevar un vínculo entre seres separados y que están parcialmente en *relación*, a la base de un recogimiento necesario (Lévinas, 2016).

Considerando lo anterior, tendríamos que destacar que la alteridad no tiene un fin último, representa un comienzo. Requiere reconocer la manifestación como un abrazo que se da a aquella solicitud que acoge el dolor del otro. Partir hacia un exterior permite comprender un modo de *relación por* el otro desde un sentido ético. Es un deseo por recibir al otro en términos positivos, como una enseñanza transitiva. Sólo así, la formación clínica retornará a sus intenciones más originarias. Partirá ante la *llamada* del otro, sin encerrarlo en categorías pre-definidas que nacen de una certeza relativa. De aquella certeza probabilística en la que se funda al otro en una totalidad sin igual. La *relación* clínica no ganará certezas asumiendo una distancia física o reduciendo al otro en una esfera de guías y protocolos, que nada se condicen con él. La relación clínica se vuelve plena cuando se asume en su integridad, cuando se abre a la maravilla de la enseñanza del otro, que como diría Lévinas “libera al Maestro y al que está siendo enseñado” (Lévinas, 2016, p. 202).

En suma, aquella presuposición científica que nace por la oposición o por una separación entre el yo y el otro se resquebraja cuando la *atención* se convierte en un acoger la *llamada* del otro, que no se responde de modo claro y distinto, sino que se abre al misterio de este carácter apelativo que nos convoca, que nos responsabiliza. Cuando el otro es reconocido como

huella. Esa huella que interpela originalmente al ser humano “en el instante del encuentro con el rostro del otro, así el primero se vuelve sujeto, ya que ese pasado inmemorial lo sujeta en una responsabilidad infinita” (Lévinas, 1998, p. 23). Esa que perturba inexorablemente el orden y el recorrido del mundo; que escapa a la *presencia*; que se vuelve eco de una ausencia de certezas; que significa ser sin aparecer.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta reflexión hemos destacado dos posiciones metódicas de la fenomenología que de entrada nos hablan de ciertos modos de *atender* a la *relación* con el otro. Un diálogo íntimo junto a Husserl y Lévinas nos ha permitido resituar a la reflexión filosófica como un recorrido necesario para la comprensión que podemos hacer de los asuntos concernientes a la vida y relevar el valor de la problemática aquí tratada: la *presencia* del otro en el ámbito clínico. Una fenomenología de la intersubjetividad, como la que vimos con Husserl, opera como un lente que accede a la *presencia* del otro como una *pregunta* que se avvicina a la conciencia y una fenomenología de la ética primera, como la tratada por Lévinas, reconoce a la *presencia* como una *llamada*, como responsabilidad. La riqueza misma de este diálogo nos ha llevado a dilucidar los alcances que tendría la empatía y la alteridad como dos modos de acceder a la *relación* clínica, más, como vías para comprender la fuerza que tiene la *presencia* del otro en el propio quehacer. La incertidumbre generada por la pandemia detuvo la seguridad con la que se conducía la praxis clínica, lo que nos lleva a pensar que más allá de todo orden de las certezas habituales que se conducen en esta área, se pusieron en juego otros recursos para poder acceder a una *atención* clínica idónea. Ahora, este nuevo enfrenamiento a la realidad clínica se vuelve relevante si con ello logramos destacar que en toda *relación* operan ciertos sentidos constitutivos que permitirían marcar una nueva modalidad de disposición en la *atención* clínica.

Lo que cabría de entrada aclarar, es que los modos de acceso que reivindicamos en esta reflexión, a saber, la empatía y la alteridad, se concretizan como modos de disposición en torno al otro. En concreto, la empatía no es un ideal por alcanzar, es decir, no se reduce a una suerte de herramienta que debe poner en práctica el profesional de la salud -o cualquiera que lo

vea de un modo positivista- para favorecer el vínculo con el otro. Más bien, nos habla de un modo de orientación, que opera como una vía de acceso al otro en el plano de la intersubjetividad. La alteridad, en cambio, nos lleva a un nivel más radical. Deviene como un modo de resituar la *atención* al otro como un llamado que debe ser atendido, que nos exige a responsabilizarnos de manera particular ante él. Que no se deja apresar por categorías clínicas pre-definidas. Que se aventura como una visión atenta o como decíamos como expresión de sí.

Lo que cabría señalar también, es que estaríamos confundidos en situar cualquier asunto concerniente al vínculo, a saber, a la *relación* como una suerte de posesión triunfal de algo. La seguridad que solemos tener respecto de la experiencia del otro, en el ámbito clínico, es la de pensar que podemos tematizarla bajo ciertos modelos estandarizados y que, con eso, sería suficiente para entablar cualquier encuentro o para llegar a cualquier verdad certera respecto del otro. El riesgo de lo anterior es que una mirada tal llevaría asumir muy rápidamente un modo de comprensión de la situación clínica, algo así, como si fuera posible protocolizar la *atención* al otro. Situarnos en un ámbito tan particular como el de la salud ha sido sólo para reivindicar un asunto que concierne al existir y que se volvió patente en un escenario cambiante como lo fue hace unos años. La incertidumbre producida por el SARS-CoV-2 ha vuelto a hacer evidente lo inminente del otro y, más aún, nos ha advertido algo que ya la discusión filosófica ha vislumbrado, es decir, que la comprensión que hacemos de lo social o lo individual no puede quedar remitido a exámenes pre-categoriales. La existencia opera por y para sí misma y eso la vuelve particular en cierto sentido.

Lo que ha valido la pena interrogar es el fenómeno de la *presencia* para comprender cómo se descubre la *relación*. Estamos apuntando a esos sentidos originales que hacen posible orientarnos unos con otros, más, de cómo nos co-constituirmos entre nosotros a modo de *afección*. Sin duda, para algunos sería injusto negar el alcance del pensamiento moderno, sobre todo para la explicación de ciertas enfermedades, como para asuntos referidos a lo social. La cuestión es la siguiente. Cuando nos dirigimos apresuradamente a interpretar a la experiencia como algo inmediato, podemos incurrir en equívocos que tenderían a llevar a nuestra muestra mirada a cuestiones que operan fuera de la *relación* con el otro. O que intentarían abarcar la experiencia humana como una suerte de efecto de una causa, posible a ser estandarizada.

El riesgo de confiar en una comprensión que sitúe a la experiencia como “algo” inmediato, es que solemos obviar que todo conocimiento sólo se vuelve práctico en la medida que reconozcamos que es “siempre, también, elección y decisión entre posibilidades. Siempre guarda una relación con el ‘ser’ del hombre” (Gadamer, 2001, p. 16). No hay una separación entre el *yo* y lo que conoce, menos entre el *yo* y el otro que conoce. Hay implicancias teóricas y prácticas de tratar al otro como “algo” que puede ser reducible en su totalidad y, sin duda, tiene consecuencias para la discusión científica actual. Por lo pronto, lo que hemos intentado dilucidar es que la fuerza que tiene *presencia* del otro para la *atención* y de cómo ésta puede darnos de qué hablar. Es una indicación ontológica la que estamos relevando aquí. De un modo de existir *con* y *por* el otro, que es lo que funda todo encuentro social.

Dicho esto, entonces, esa preocupación de si, efectivamente, enfrentamos una nueva época para la educación en salud como lo interroga João Costa y Carvalho-Filho (2020) viene a quedar tensionada de entrada si reconocemos que nos encontramos ante un asunto concerniente al existir propiamente tal. Claro, que uno podría pensar que el surgimiento de un nuevo patógeno, del cual nada o poco sabíamos pueda tensionar el quehacer de los contextos clínicos, así como de la sociedad en general. Sin embargo, lo que realmente cabe relevar es el alcance y el límite que tiene esa necesidad imperiosa de interpretar al otro a partir de categorías pre-definidas y cómo nos enfrentamos a nuevos modos de acceder al otro en salud. El recorrido que hemos cursado junto a Husserl y Lévinas nos ha permitido demostrar, precisamente, que la *relación* se despliega según ciertos momentos co-constitutivos, que puedan abordarse como empatía o alteridad. Y este despliegue se hace evidente a partir de los sentidos que se advienen ante la *presencia* del otro, que opera como una esfera constitutiva de la experiencia, que tensiona toda trama lógica del ser que distancie al sujeto de lo vivido en cuanto tal o que suponga al otro como un objeto más en el mundo.

Lo que cabría destacar, es la importancia de profundizar sobre dos niveles de concreción de la *presencia* del otro. El primer nivel, que nos ha permitido mostrar que la *empatía* sostiene el campo intersubjetivo entre el *yo* y el otro. Y esto, nada tiene que ver con dos subjetividades que se unen en un momento y llegan a una suerte de consenso sobre la realidad, o bien, que negocian algo así como lo que sería el estado de salud de uno y del otro.

La *empatía* se despliega como un sentido propio del existir, del sujeto que *vive* en situación en *relación* con el otro. Todo saber, toda pretensión de alcanzar la verdad del otro deviene *con y por* el otro. Es en el vínculo donde reside toda certeza sobre el conocimiento, sobre el estado del otro. Por ende, cuando aludimos a un principio tan puro como es el “*ponerse en el lugar del otro*”, no estamos refiriéndonos a una decisión personal de querer o no querer mirar al otro. Estamos enfatizando que sólo así es posible un conocimiento verdadero, al alero de un vínculo que nace como fidelidad.

Luego, un segundo nivel de concreción es el que devendría como una responsabilidad, como una ética primera. Cuando *atendemos* a la *presencia* desde el plano de la conciencia, debemos asumir que la *pregunta* deviene como una *respuesta* anticipada. Esa *afección* que nos obliga a atender la maravilla de la extrañeza asume lo infinito del otro, no como un otro cualquiera. El otro se asemeja al maestro que instruye, que rompe toda tranquilidad y que vuelve el tiempo de comunión, en un tiempo inaprehensible al modo tradicional. Pareciera no haber reparos ya en el modo en que lo otro se manifiesta y se revela contra la lógica formal de la ontología del ser. Esa lógica formal que sitúa al ser humano exclusivamente desde la vida de la conciencia y que supone un resguardo de la propia interioridad. En el fondo, ¿no se vería tensionada cuando el mandamiento viene desde afuera? ¿No quedaría desbaratada de recursos cuando la exigencia no requiere una respuesta en el plano de lo inteligible?

Reconocer al otro en su expresión requiere superar el plano del conocer como único modo de producir una verdad. En el cara a cara no sólo se abre la posibilidad de una relación ética, sino que a su vez nos muestra que el yo no tiene una posición privilegiada de un sujeto capaz de clausurar la experiencia. Una relación que *atienda* a la alteridad se constituye no sólo a partir de un acto de dar generoso, sino que requiere, a su vez, hacer una renuncia a la posición egoísta de la relación discursiva. Dicha tendencia que ha tenido *el logos* de posicionarse originariamente en la experiencia humana ha situado un ser del ente que estaría en comunión con la cosa sentida, siempre en el plano de la conciencia. Un plano de afectividad que termina por ser reducido en una idea como: “tu dolor es también mi dolor” “tu pérdida, se convierte en mi pérdida”. Iniciar una trama del ser desde *la expresión*, en cambio, dibuja otra estructura esencial que renuncia a la

posibilidad de que las cosas sean sentidas de modo inteligible. La *atención* que respeta el cara a cara reconoce al otro como aquel que no puede ser objetivado y que, por lo tanto, su experiencia no puede ser reducida a un mero “punto de vista”. La exterioridad a partir de la cual nos relacionamos nos abre a una relación irreducible y nos invita a situarnos en un pluralismo humano. Aquel pluralismo que respeta a la interioridad de cada parte, que nos convoca a reivindicar el carácter fundante de la *presencia* y que requeriría ser iluminada como tal, puesto que es su propia distinción la que nos llevará aclarar el *sentido* de la *atención* y sólo a partir de ella podremos construir puentes que nos permitirán comprender *cómo* la *relación* se vuelve *relación*.

FUENTES CONSULTADAS

- BICEAGA, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- BOJANIĆ, P. (2007). To Institute, to Primally Institute (Stiften, Urstiften) Husserl's First Readers and Translators in France. A Possible Origin of Continental Philosophy. En *Filozofija I Društvo*. Núm. 2. pp. 235-245.
- CATTELAN, J., CASTELLANO, S., MERDJ, H., AUDUSSEAU, J., CLAUDE, B., FEUILLASSIER, L., CUNATI, S., ASTRIÉ, M., AQUIN, C., BUIS, G., GEHANT, E., GRANIER, A., KERCHA, H., LE GUILLOU, C., MARTIN, G., ROULOT, K., MEZIANI, F., PUTOIS, O. y HELMS, J. (2021). Psychological Effects of Remote-only Communication Among Reference Persons of ICU Patients During Covid-19 Pandemic. En *Journal of Intensive Care*. Vol. 9. Núm. 5. DOI: 10.1186/s40560-020-00520-w
- COSTA, M. y CARVALHO-FILHO, M. (2020). Una nueva época para la educación médica después de la Covid-19. En *FEM*. Vol. 23. Núm. 2. pp. 55-57.
- DUCHESNEAU, F. (1973). *L'Empirisme de Locke*. Holanda: Martinus Nijhoff.
- GADAMER, H. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona. Gedisa.
- GRONDIN, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

- HUSSERL, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: FCE.
- HUSSERL, E. (2013a). *Meditaciones cartesianas*. España: Paulinas.
- HUSSERL, E. (2013b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: FCE.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder
- HUSSERL, E. (1990). *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Ciudad de México: UNAM.
- HUSSERL, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- HUSSERL, E. (1966). *Analysen Zur Passiven Synthesis*. Den Haag: M. Nijhoff.
- INVERSO, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- KRETSCHEL, V. (2014). Tiempo y asociación. acerca de la relación entre los manuscritos de Bernau y los Análisis sobre la síntesis pasiva. En *Investigaciones Fenomenológicas*. Núm. 11. pp. 143-163.
- LÉVINAS, E. (2016). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, E. (2015). *Ética e Infinito*. Madrid: La balsa de la medusa.
- LÉVINAS, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- LÉVINAS, E. (1998). *La huella del otro*. México: Taurus.
- LÉVINAS, E. (1995). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- LÓPEZ, C. (2011). Sedimentación del sentido y tradición (Überlieferung). Fenomenología y hermenéutica filosófica. En *Eikasia. Revista de Filosofía*. Núm. 36. pp. 89-120.
- OSSWALD, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdes.

- OSSWALD, A. (2014). El concepto de pasividad en Edmund Husserl. En *ARETÉ Revista de Filosofía*. Vol. 26. Núm. 1. pp. 33-51.
- PATOČKA, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- SYAZNI, N., SAIFUL, M., RAZAK, A. y MORGAN, K. (2021). Burnout Prevalence and Its Associated Factors Among Malaysian *Healthcare Workers* during Covid-19 Pandemic: An Embedded Mixed-Method Study. En *Healthcare*. Vol. 9. Núm. 1. DOI: 10.3390/healthcare9010090
- ZHAO, F., AHMED, F. y AHMAD, N. (2020). Caring for the Caregiver During Covid-19 Outbreak: Does Inclusive Leadership Improve Psychological Safety and Curb Psychological Distress? A Cross-Sectional Study. En *International Journal of Nursing Studies*. Núm. 110. DOI: 10.1016/j.ijnurstu.2020.103725

Fecha de recepción: 5 de abril de 2023

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1021>

BIOPOLÍTICA Y MEDICALIZACIÓN: UN ANÁLISIS DE LA PANDEMIA POR COVID-19 DESDE MICHEL FOUCAULT*

Diego Fernando Velasco Cañas**
Georgina Contreras Landgrave***
Manuel Leonardo Ibarra Espinoza****

RESUMEN. El presente texto constituye una reflexión desde la noción de biopolítica de Michel Foucault, se parte de los escritos genealógicos del autor en los que plantea el desarrollo de la medicina social y los procesos de medicalización de la sociedad para realizar un contraste con la situación social y política provocada por la pandemia de Covid-19 a nivel mundial. El objetivo del escrito es proponer una mirada crítica al ejercicio del biopoder que se justifica desde el miedo y lo que este provoca como enseñanza social.

PALABRAS CLAVE. Biopolítica; miedo; pedagogía del virus; medicalización; medicina social.

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación “La corporeidad, la configuración del cuerpo y el proceso salud-enfermedad-atención en tiempos de la Covid-19” con número de registro 6366/2021ISF ante la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México.

** Profesor de asignatura en la licenciatura en Educación para la Salud de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: dfvelascoc@uamex.mx

*** Docente e investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México, adscrita a la licenciatura en Educación para la salud, y las maestrías en Sociología de la Salud y Psicología y Salud en la mencionada universidad. Correo electrónico: gcontrerasl@uamex.mx

**** Adscrito a la licenciatura en Educación para la salud y las maestrías en Sociología de la salud y Psicología de la salud en la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: mlibarrae@uamex.mx

BIOPOLITICS AND MEDICALIZATION: AN ANALYSIS OF THE COVID-19 PANDEMIC FROM MICHEL FOUCAULT

ABSTRACT. This text constitutes a reflection from Michel Foucault's notion of biopolitics, beginning from the genealogical writings of the author in which he raises the development of social medicine and society's medicalization processes to make a contrast with the social and political situation caused by the Covid-19 pandemic worldwide. The aim of the writing is to propose a critical look at the biopower exercise which is justified from fear and what it causes as a social teaching.

KEY WORDS. Biopolitics; fear; pedagogy of the virus; medicalization; social medicine.

INTRODUCCIÓN

Un comentario frecuente entre la gente y en los medios de comunicación durante el transcurso de la pandemia es que las medidas de seguridad y prevención del contagio “llegaron para quedarse”, que ha de considerarse que los cambios en las formas de vida que se dieron a partir de las medidas de prevención de contagios han de integrarse no sólo a nuestra cotidianidad individual, sino a la forma en que se desarrolla la vida social actual en el mundo.

Cabe mencionar que esas medidas difieren en varios aspectos según los países, en general se intentó limitar la movilidad social mediante la cancelación presencial de clases en todos los niveles educativos, el cierre de oficinas públicas para atención presencial, cancelación de eventos con grandes concentraciones de personas, freno a la mayoría de las industrias y comercio que no se consideraran esenciales, y otras más que variaron en forma e intensidad.

Se identifica que más que una aceptación consciente de esos cambios, la forma en que se comenta parece una forma de resignación a que, dados los peligros que implica la pandemia y la posibilidad de saltar de oleada en oleada de contagios, que se han ido descubriendo nuevas variantes con

características histológicas distintas, no queda más que integrar en nuestras acciones cotidianas todo aquello que se ha impuesto como medidas de prevención contra la enfermedad que asola al mundo entero.

En tanto que las consecuencias sanitarias de la pandemia son conocidas, al igual que el lamentable número de muertos que provocó, hay una serie de cuestionamientos que se presentan por temas como la resignación antes descrita que quedan por estudiarse.

La pandemia ha revelado muchas problemáticas que refuerzan la necesidad de pensar los temas sanitarios siempre dentro del contexto social y político en el que ocurren. Un ejemplo de ello es el evidente rezago en los sistemas sanitarios de la mayoría de los países del mundo. La crisis por la emergencia del nuevo virus y la incapacidad de responder a las necesidades de la población reveló que los sistemas sanitarios a nivel mundial sufren atrasos que van desde la infraestructura hospitalaria, equipamiento tecnológico, personal sanitario, sistemas de investigación de enfermedades, etc. La mayoría de esas falencias encuentran su motivo de existir en decisiones políticas y económicas que han ido orillando a la salud a un tema al menos secundario en la estructura política y económica.

Si bien, no es posible afirmar que se ha llegado al final de la pandemia por Covid-19, sí al menos se puede decir que se ha alcanzado un momento en el que se pueden comenzar a hacer algunos balances respecto de sus consecuencias. Es claro que no respecto a las consecuencias evidentes: la muerte de millones de personas, la crisis económica y el deplorable estado de los sistemas de salud pública en todo el mundo. Con todo lo grave y lamentable que pueden ser esas consecuencias, existen otras menos visibles y por lo tanto menos atendidas: la crisis social provocada por las medidas de aislamiento social, los sofisticados sistemas de control electrónicos de movilidad nacionales e internacionales, la vigilancia sobre los individuos que se propició para asegurar la puesta en marcha de las medidas de prevención, la priorización de actividades sociales una vez que se abrió la posibilidad de reanudar la actividad social, los sistemas de distribución de vacunas a nivel internacional tanto como al interior de los países, el establecimiento de medidas de ayuda y cooperación entre países para enfrentar los efectos de la pandemia, por mencionar algunos.

Todas estas problemáticas deben verse como efecto de un hecho que insoslayablemente tiene un origen sanitario, pero que trascienden sus lími-

tes, insertándose e influyendo de manera profunda en la vida social y sobre todo transformando la configuración de lo político en el mundo. Se propone un análisis de dichas influencias y transformaciones desde la óptica de la biopolítica, específicamente desde los planteamientos de Michel Foucault como el suelo sobre el que se funda esta corriente.

El tránsito expositivo seguirá los siguientes momentos: se inicia con una exposición acerca de la forma en que la pandemia transformó los miedos sociales que mueven buena parte de las acciones y reacciones de la sociedad actual, para dar paso a una segunda sección que se dirige al análisis de la situación pandémica desde la perspectiva del biopoder planteada por Michel Foucault.

LA PANDEMIA DEL MIEDO

Tras la necesidad de frenar los contagios de una enfermedad que en su momento de emergencia tomó por sorpresa a la comunidad científica global, la respuesta más atinada fue llamar a un extraño y paradójico movimiento social: el aislamiento. Dado que el medio más efectivo de transmisión de la enfermedad es mediante el contacto entre una persona sana con una infectada, y dado que en un primer momento no existían vacunas o tratamientos que frenaran un vertiginoso avance viral en el mundo, la llamada fue a aislar al interior de sus hogares a la población de prácticamente todo el mundo. Con ello se frenó la actividad social y se esperaba que disminuyeran los contagios con el mortífero efecto que en ese momento tenía la enfermedad.

Indubitablemente se trató de una decisión radical, nunca en la historia, al menos sin que existiera una guerra en activo, se había llamado al aislamiento social; por el contrario, la vida en el espacio público es uno de los pilares de la civilización y es el combustible que empuja buena parte de los elementos que conforman las sociedades modernas. La situación de pandemia obligó a tomar este tipo de medidas. ¿Cómo explicar que una autoridad sanitaria promovida por las instancias de cooperación internacional como la Organización Mundial de la Salud fuera la principal promotora de una acción como esta? La pregunta podría transformarse de la siguiente manera: ¿Cuáles son los criterios bajo lo que se tomó una decisión tan radical y cuál es el motivo por el que la mayoría de los gobiernos aceptaron y adoptaron

la medida a las necesidades de su población? Sea como sea que se plantee la pregunta, la respuesta es la misma: el miedo.

En la década anterior a la llegada del SARS-CoV-2, Marc Augé publicó una obra titulada *Los Nuevos Miedos* (2014), en ella explica que la situación inicial del siglo XXI presenta al menos tres categorías de violencia que son causa de los miedos y angustias que asolaron al mundo. Primero, la violencia económica y social caracterizada por las estrategias de la empresa y el capitalismo, mediante las cuales se pauperiza el trabajo y se generan distancias más amplias entre los más y los menos beneficiados por el sistema económico. Segundo, la violencia política, que tiene dos formas específicas en el momento histórico descrito: el racismo y el terrorismo.

El racismo motivado por una parte por los movimientos supremacistas blancos que perduran en Estados Unidos y Europa, por otro lado, motivado por las grandes oleadas de migración de ciudadanos que escapan de sus países originarios, generalmente del Sur planetario, huyendo de la pobreza, el desempleo y la inseguridad, y en busca de condiciones de vida más favorables. En cuanto al terrorismo, se trata sobre todo de los movimientos extremistas religiosos, en su mayoría musulmanes, que han realizado los ataques más impensados en Estados Unidos, y varios países europeos.

En tercer lugar, la violencia que Augé percibe es una combinación entre violencia tecnológica y violencia de la naturaleza, la primera provocando la segunda, pues, los últimos progresos tecnológicos se ven como una ofensiva contra la naturaleza, específicamente debido a la explotación de recursos naturales requerida para ponerlos en marcha. No obstante, esta categorización, Augé plantea que estas formas de violencia se combinan entre sí provocando situaciones de mayor complejidad en la sociedad y con ello altos niveles de estrés y angustia, situación que se agrava dada la facilidad para compartir fotografías y video de todos los que han caído en desgracia debido a hechos relacionados con esas formas de violencia.

Augé anota que esta situación de pánico no se limita a los sentimientos que pueden embargar a cada uno de los ciudadanos que en el afán de vivir informado de lo que sucede en el mundo, mira las noticias que en pocas ocasiones hablan de circunstancias que escapen a las formas de violencia arriba descritas. Justamente los medios de comunicación juegan un papel determinante en la posibilidad de provocar un pánico social motivado por las

mismas formas de violencia. A partir de ese pánico masificado producen exigencias y expectativas sobre las acciones que el gobierno debería emprender para desactivar esas formas de violencia y sus afectaciones a los ciudadanos.

Ahí es que el miedo toma importancia, se convierte en la forma de justificar acciones de gobierno y políticas que parten de la idea de que existe un peligro que acecha a la ciudadanía. Ese peligro configura un enemigo del que hay que protegerse, otro sujeto que tiene intenciones de afectar a los ciudadanos y frente al cual cabe la posibilidad de iniciar cualquier tipo de acción defensiva de forma justificada. Esta idea está vinculada a una forma de gobierno que se sustenta sobre un poder soberano, es decir, una autoridad que se legitima sobre la base de los procedimientos por los que la ciudadanía la otorga y reconoce que las acciones de dicho individuo –ahora llamado: soberano– se fundan en el poder que se le ha conferido. Es el soberano quien decide cuáles son las acciones defensivas y cuál es la intensidad con la que se emprenden.

Esto que Augé planteó en el 2013 resulta en un análisis y un diagnóstico atractivo porque muestra de forma panorámica las preocupaciones más fuertes de la época y permite una comprensión bien fundamentada de la situación de un momento histórico preciso. Sin embargo, lo atinado de ese diagnóstico se puso en duda muy pronto por un dramático giro de los acontecimientos. Antes de diez años, con la llegada de la pandemia se debe aumentar un elemento a esas cuatro formas de violencia planteadas por Augé: la violencia provocada por el biopoder.

La emergencia de la pandemia por Covid-19 trajo consigo una oleada que sacudió al planeta entero, en buena medida, la energía que movía esa oleada fue el miedo al contagio, que no al virus o a la enfermedad, es decir, fuera de las comunidades médica y científica, el agente patógeno no se consideró como el enemigo a vencer, dado que se identificó que la vía más efectiva de contagio era el contacto con un sujeto ya contagiado, además de que las medidas de seguridad se plantearon en términos individuales, el enemigo se encarnó en *el otro*: “el que no es cuidadoso como yo”, “el que no estamos seguros si sigue las medidas de prevención”, “el que sale aunque no sea necesario”, “el que prefiere no dejar de trabajar a cuidarse”, “el que seguramente sigue saliendo de fiesta”, “el que no se sacrifica por los suyos ni por los demás”, miles de caracterizaciones que implican una diferenciación que

permite inculpar a alguien más de que los contagios no disminuyan, de que no podamos restablecer la normalidad a la que estábamos acostumbrados.

El miedo fue tal que incluso se atacó a los trabajadores sanitarios al dirigirse a casa tras arduas jornadas de trabajo. En abril de 2020 comenzaron a ser más frecuentes las notas que informaban sobre estos ataques, la BBC publicaba el testimonio de una enfermera luego de que sufriera un ataque mientras caminaba por la calle. La enfermera comentó que desde un auto que pasó a su lado le gritaron “¡Infectada!” y le tiraron un vaso de café caliente por la espalda. Ella declaró que nunca en 40 años de servicio se había sentido así, “la gente se está quedando psicótica por este virus. Es terrible”. (BBC, 2020) El miedo puede desencadenar acciones contradictorias en la población, ya que mientras se informaba de estos hechos preocupantes, en las redes sociales se hacían recurrentes los videos tomados desde algún balcón donde se dedicaban aplausos como homenaje al personal sanitario. Un momento héroes, y al otro una amenaza a la seguridad de todos, dos extremos de una contradicción que persistió gracias al miedo.

Ese miedo se instaló también en las autoridades sanitarias de los gobiernos. La información sobre el virus y la enfermedad se iba obteniendo con el problema encima, las decisiones que se tomaron iban cambiando conforme se sabía un poco más del comportamiento del virus y de la enfermedad, además tenían que lidiar con los problemas económicos y políticos ya existentes y los nuevos que la pandemia produjo. Se anunciaban probables fechas para el fin de la pandemia, que luego debían extenderse ya que venían nuevas oleadas de contagios.

Se comenzó a producir una constante: todos los problemas que existían antes de la pandemia comenzaron a ser dejados de lado para centrar la atención en la Covid-19 y las consecuencias que estaba acarreado en todos los países. La política, que ya estaba en una situación crítica debido al desdibujamiento de los paradigmas que históricamente habían dirigido los destinos de los países en ese rubro, ahora pudo instalarse sobre una postura centrada en dos aspectos cruciales y frente a los que nadie se atrevería a rechazar: la salud y la vida.

El uso del término “nueva normalidad” da cuenta de la forma en que el virus y la pandemia que causó fue pasando, mediante lo que Boaventura de Souza Santos llama una cruel pedagogía, de una crisis momentánea en el

estado de cotidianidad, como él mismo afirma, cuando se pasa de la crisis momentánea a la normalidad del estado de crisis, ya no se buscan las explicaciones a lo que metió al mundo en crisis, sino que la crisis se convierte en explicación de todo lo demás. ¿Qué motivó esta transformación de la situación? Un miedo que se reconfigura a partir del recordatorio de la fragilidad humana. “El brote viral pulveriza el sentido común y evapora la seguridad de un día para otro” (de Souza Santos, 2020, p. 5).

La “nueva normalidad” que tiene la intención de establecer medidas de prevención contra el contagio es también la confirmación de que la vida no será como la conocíamos antes de la pandemia, pero esto no genera mayor seguridad para quienes pasan la cotidianidad en medio de la pandemia, por el contrario, se interpreta como la afirmación de que nadie está seguro, de que las certezas que se tienen sobre cómo deberemos vivir de ahora en adelante son pocas y de que se han de ir generando condiciones para ganar confianza y disminuir el miedo, pero no se vislumbran prontas ni sencillas de poner en marcha.

La pandemia le deja una enseñanza a la humanidad: cuando de seguridad se trata, las preocupaciones ya no están instaladas en la crisis económica y política, en la guerra o el terrorismo o en la crisis ambiental. La inseguridad está causada por un virus, un microorganismo patógeno que dada esa naturaleza es invisible, y que dada su capacidad de contagio se concreta en el mismo individuo al que afecta. El virus convierte *a la otredad* en la mayor amenaza.

Este contexto del miedo, traído al momento de la pandemia por Covid-19, requiere de elementos analíticos que permitan un abordaje filosófico. Se plantea tomar esos elementos de la discusión de Michel Foucault acerca del biopoder, la anatomopolítica y la biopolítica.

LA PANDEMIA DESDE LA BIOPOLÍTICA DE MICHEL FOUCAULT

Uno de los temas que Foucault mantuvo en constante reflexión fue el poder, le preocupaba la forma en que se configuran las estructuras de poder no sólo en términos institucionales, sino también en el sentido de la propia estructura social y de disciplinamiento que imponen.

Una derivación de su reflexión sobre el poder aparece cuando se dedica a pensar el problema de las prácticas de formas de gobierno en busca de una

clave interpretativa para los gobiernos de la segunda mitad del siglo XX. En ese transitar reflexivo cae en cuenta de que, en la historia de la política, sus prácticas se centran en diversos aspectos, cuando llegan a ocuparse de la vida en términos biológicos es que se da la biopolítica. De ahí se deriva una noción originaria del concepto: una política que se ocupa de la vida o la vida como el centro de la política.

Foucault propone una transición en la política de la soberanía, que deja en las manos de uno de sus individuos –el soberano– la decisión sobre la muerte. Una imagen siempre ilustrativa de esta idea de la política es la que permite el Leviatán, ese enorme monstruo elegido por Thomas Hobbes para titular su obra. La representación muestra que el soberano es aquel que, una vez que se ha convenido por los miembros de la sociedad que es necesario salir del estado de conflicto permanente, recibe el poder de gobernar a través de dos herramientas: la ley y la fuerza o violencia física. De ese modo, es el soberano quien ahora determina quiénes deben morir por estar fuera del convenio que le legitima como gobernante. El soberano tiene un poder sobre la muerte, ya que es él quien puede suprimir las prerrogativas otorgadas por el Estado de derecho, hasta el límite de suprimir la vida.

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político [...] Pero lo que se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en el que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. (Foucault, 1998, p. 85)

Foucault llega a esa noción de biopolítica desde un concepto más amplio que es el biopoder: un conjunto de mecanismos por los que los rasgos biológicos más fundamentales pueden ser parte de estrategias políticas o de poder. Como ya se mencionó, Foucault hace notar una diferencia radical en la forma de ejercicio del poder en las sociedades liberales. El cambio radical es un control de la vida y en el cuerpo mediante estrategias que no son sólo estatales o gubernamentales, sino que se manifiestan como un poder difuso. La acción

de control y vigilancia se efectúa mediante productos culturales e instituciones disciplinarias como la psiquiatría, el sistema penal y el sistema educativo.

Con esta categorización se distinguen dos formas de ejercicio del poder: el poder soberano y el biopoder. El primero se caracteriza por un ejercicio que se decide sobre la muerte mediante estrategias como la guerra o la pena capital. El biopoder se ejerce como la capacidad de dejar morir y hacer vivir.

Para Foucault, los momentos de hambruna, epidemias y enfermedades que se fueron presentando en la historia, son los aspectos que hicieron cada vez más latente la presencia de temas biológicos como parte de lo político; y son los grandes progresos científicos y médicos generados desde finales del siglo XXVIII hasta el XX los que permitieron un dominio sobre la vida. Estos hechos trajeron como resultado la transformación del concepto de soberanía, trasladando el poder soberano hacia un biopoder.

Analíticamente es posible ver una doble dimensionalidad en la concepción de biopoder. Esta división se genera por el destino del ejercicio del poder: el cuerpo y el individuo *-anatomopolítica-*, o el ámbito social y la comunidad *-biopolítica-*. Estas dos dimensiones, aunque distintas analíticamente, en lo fáctico están articuladas entre sí.

La *anatomopolítica* refiere a los dispositivos disciplinares que se encargan de extraer del cuerpo humano toda su fuerza productiva, mediante el control del tiempo y el espacio al interior de instituciones como la escuela, el hospital, el taller y la cárcel. Foucault, también se refiere a esta dimensión como *la disciplina*: “la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente, castigar” (Foucault, 2001, p. 220).

Continuando con el análisis de la anatomopolítica, su objeto es el cuerpo-individuo en la dimensión de su conducta, sus actitudes y fuerza. Sus medios son la vigilancia, el castigo, y el adiestramiento. Se instala como estrategia disciplinaria en instituciones como la escuela, el ejército, cárceles, familia o el trabajo. Su finalidad es que el individuo incorpore dichas normas de manera que funcionen de forma autónoma.

En *Vigilar y Castigar* (2002), Foucault explica a mayor detalle las tecnologías mediante las que se ejerce la anatomopolítica. Explica cómo en los ámbitos militar, escolar y laboral se ejercen técnicas disciplinarias para

aumentar la fuerza del cuerpo en beneficio económico y productivo para reducir su potencia política creando cuerpos dóciles. Como ya se ha mencionado, la anatomopolítica persigue un grado de normalización de los cuerpos que permita un ejercicio de sus tecnologías y estrategias de modo que estén integrados a los procesos de autonomización del individuo, ese grado de internalización en el individuo es lo que Foucault llama *normalización*.

Por otro lado, haciendo un abordaje analítico de la segunda dimensión del biopoder, la biopolítica, puede decirse que se trata de la aplicación de un régimen de control social que normaliza el cuerpo social mediante distintas estrategias: natalidad, productividad, matrimonio, seguridad, herencia, salud, jubilaciones, vacunación, pensiones.

Para Foucault, la biopolítica logra su auge en la sociedad capitalista industrializada y liberal. Esta sociedad requiere de un cuerpo dócil y productivo, lo que se logra mediante la anatomopolítica, pero también requiere de un sistema social que orille a la elección de una forma de vida que vaya en consonancia con la productividad. De este modo, la biopolítica implica una introyección tan profunda de las estrategias del biopoder que le permita una administración completa de la vida social.

El medio para esa introyección, es lo mismo que en el caso de la otra dimensión del biopoder, la normalización, aunque en este caso se trata de una integración de los mecanismos de poder en la cotidianidad social, insertando estrategias de poder en aspectos que se consideraban apolíticos. Para ello, esa integración no debe ser represiva, sino que debe determinar aquello que es adecuado en la vida social como *lo normal*, de forma que todo lo que queda fuera de esa normalidad queda constituido como *lo patológico*.

Comprendiendo lo anterior, debe entenderse que *la norma* y *lo normal* constituyen el criterio diferenciador del biopoder con respecto del poder soberano. La norma define el criterio para hacer vivir y dejar morir en el contexto de la biopolítica. Hace de toda la vida cotidiana un objeto del poder y del individuo el insumo para que el poder estructure la subjetividad. Los medios administrativos son el medio por el que se ejerce el biopoder integrando las dimensiones de la biopolítica y anatomopolítica.

Al administrar el cuerpo, que se ha normalizado en clave de su propia autonomía, mediante dispositivos imperceptibles pero presentes en toda su cotidianidad, se genera una suerte de sistema de autoreproducción del

biopoder. En ese sistema, el motor que reproduce el biopoder es el propio individuo. Mientras persigue su autonomía y al ganarla ve concretada su libertad, en realidad está reproduciendo un mecanismo de cálculo previo determinado por el biopoder.

En *Seguridad, Territorio, Población* (2018), Foucault plantea la biopolítica desde un análisis del racismo. El racismo es la forma con la que el biopoder se encarga de la vida en el contexto de lo social, pues se usa para separar poblacionalmente los grupos que han de vivir, de los que han de morir. El racismo es una relación biológica, entre la vida de un grupo y la muerte de otro. En ese sentido, Foucault distingue el racismo de la guerra como el instrumento que usaría el poder soberano. En esa división poblacional, se establecen “papeles” para cada grupo. El grupo rechazado se interpone como un peligro o riesgo para la vida. Debe resaltarse siempre el elemento biológico. Eso dará lugar a la justificación de la muerte de ese grupo en beneficio de la supervivencia del grupo que sí es “deseable” en el ámbito social.

Mientras la anatomopolítica opera al nivel individual, la biopolítica lo hace en el nivel de la población, interviniendo sobre fenómenos que lindan entre lo público y lo privado: la natalidad, la mortalidad, la morbilidad, por mencionar algunos. Lo hace introduciendo mecanismos de regulación, equilibrio, homeóstasis de procesos colectivos.

Thomas Lemke identifica una discontinuidad en el concepto que Foucault plantea de la biopolítica. Además de la dimensión antes descrita, “otorga al mecanismo biopolítico un papel central en el desarrollo del racismo moderno; en un tercer significado, el concepto apunta a un arte particular del gobierno que sólo surge con las técnicas de dirección liberales” (Lemke, 2018).

En esta sección del presente escrito se tomará la dimensión del concepto de biopolítica propuesto por Foucault para realizar una interpretación de los mecanismos de poder que se derivaron de la pandemia por Covid-19 desde 2019 a la fecha.

La pandemia por Covid-19 trajo consigo una serie de acciones que pueden comprenderse como una forma de mecanismos o tecnologías de disciplinamiento del cuerpo en el sentido que Foucault lo plantea. Él afirma que los mecanismos de disciplinamiento que se dan a partir de las prácticas de la biopolítica tienen un doble efecto negativo sobre el cuerpo: lo fortalecen

para su aprovechamiento económico, al mismo tiempo que lo menguan para su represión política. Las estrategias de combate a la pandemia se centraron en el confinamiento o aislamiento social. Una vez que se identificó que el medio de contagio más efectivo del Coronavirus era mediante el contacto entre un sujeto contagiado con otro sano, se decidió que para frenar la velocidad con que crecían los números de contagiados había que frenar el contacto entre individuos. Para ello se decidió frenar de tajo la movilidad en el espacio público cerrando toda actividad que implicara concentración de personas, además de llamar a la población a quedarse en casa.

En algunos países estas medidas fueron vigiladas por las fuerzas policíacas, se emitieron por decreto y limitaban la movilidad social otorgando a las fuerzas del orden potestades especiales para hacer valer dichos ordenamientos. La justificación de este tipo de acciones no podría ser racionalmente puesta en duda dado el contexto que la pandemia ha impuesto. Sin embargo, aunque puesta al servicio de la seguridad sanitaria de la población, como se dijo antes, la decisión no considera el estatus de ciudadanía y los derechos de la población, centra su atención en la seguridad sanitaria para frenar la velocidad de los contagios y aumentar la capacidad de respuesta de los sistemas nacionales.

Este tipo de acciones puestas en marcha por algunos gobiernos en el mundo durante la pandemia más reciente recuerdan el concepto de *gubernamentalidad* que Foucault pone en relación con el de biopolítica. Todas esas instituciones y procedimientos que ejercen un poder que se concibe no dentro de una lucha, sino como gobierno centrado en la población y que se determina por la economía política, eso es lo que se entiende como gubernamentalidad.

El ejercicio de la gubernamentalidad se caracteriza por basar todas sus acciones en los datos estadísticos que devienen de aspectos biológicos de la población: crecimiento demográfico entendido como resultado del ejercicio de la sexualidad de la población, cantidades de muertes que se entienden como resultado de la muerte por enfermedad, por causas naturales, por hechos sociales como guerras, etc. Para Foucault, la política de la modernidad se sitúa en la era de la gubernamentalidad que tiene como eje la biopolítica.

El concepto de biopolítica en el trabajo de Michel Foucault carece de un sentido uniforme dentro de todas las obras en las que se refiere al

mismo, sin embargo, el estudio pormenorizado de dichas obras sí permite identificar rasgos conceptuales que señalan un núcleo semántico para el término: la biopolítica es el gobierno de la vida biológica de la población, no en cuanto a cada uno de los miembros en lo individual, sino considerada la población como una suerte de *metasujeto* que se encarna en una masa de fenómenos colectivos y características agregadas. De este modo, el poder se ejerce sobre el cuerpo colectivo que Foucault llama *población* y busca un control social que no se relaciona con lo ideológico, sino con lo corporal, para administrarlo y gobernarlo.

La pandemia actualizó más que nunca esta noción de biopolítica, el control y la evaluación estadística del transcurrir de la enfermedad pandémica ha sido una constante. Muestra de ello es que los medios de comunicación, tanto como las autoridades estatales llaman a las acciones que se toman con respecto a la pandemia como “gestión de la pandemia”. Esa intrusión del lenguaje administrativo en los temas sanitarios y las acciones sociales al respecto bien pueden considerarse una puesta en marcha del ejercicio de una biopolítica. La atención se centra en el manejo estadístico de la pandemia, que ofrece a los medios de comunicación y por lo tanto a la opinión pública, una serie de datos a partir de los cuales informarse, pero también discutir la forma en que los gobiernos han actuado respecto del control de la enfermedad.

Los individuos, se perciben desde una dualidad esencial: son objeto de la medicina y son agentes de producción de capital. En ese sentido se actualiza de otra forma el ejercicio de la biopolítica. En un artículo de 1974 llamado *El nacimiento de la medicina social*, Foucault reporta como el desarrollo histórico de la medicina pasó por un proceso que la alejó de la medicina individual, y la acercó a la medicina colectiva. Dicho proceso se puede verificar en dos pasos esenciales: inicialmente la medicina medieval que sí era eminentemente individualizada pasa a la modernidad a partir de un proceso de medicalización, es decir, un proceso de integración de la existencia absoluta del individuo como objeto de la medicina, lo que hace que esta influya tanto en los procesos biológicos como en los sociales mediante el control del cuerpo y de las conductas socializándolos en función de la fuerza productiva o de la fuerza de trabajo. (Foucault, 1994) Este proceso iniciado a finales del siglo XIX pasa por un momento en que la medicina se asume como *medicina de Estado*, luego pasa a entenderse como una *medicina urbana* y finalmente llega a convertirse en una *medicina de la fuerza de trabajo*.

Como *medicina de Estado*, la práctica médica se normaliza –desde el siglo XIX– a partir de un sistema de observación de la morbilidad que va más allá del control de natalidad y mortalidad, requiriendo información a los médicos y hospitales de la región y llevando un registro de esta información por el mismo Estado, para la consideración de los fenómenos epidémicos y endémicos observados. Se normaliza también la práctica y la enseñanza del saber médico mediante el control estatal de las universidades y la creación de una organización administrativa que controlara la actividad de los médicos. Ese sistema administrativo que Foucault rastrea desde hace dos siglos, continúa teniendo una enorme influencia en el sistema sanitario actual, sobre todo en estos momentos de pandemia. Se ha generado un sistema de información dentro del sistema sanitario de casi todos los países que permiten un flujo constante de información, misma que en algunos casos nacionales es usada para definir las siguientes rutas de acción, en otras además para mantener una comunicación social desde los gobiernos nutrida y lo más certera posible.

La situación de la pandemia no fue la misma en las ciudades que en relación con los espacios rurales de ningún país. El hacinamiento de individuos que habitan una ciudad hizo más complicado el control de la enfermedad y el manejo del necesario distanciamiento social. Foucault cuenta como históricamente, desde finales del siglo XVI y el XVII, el crecimiento de las urbes ha afectado los desarrollos de la medicina social. Los grandes centros urbanos contienen tensiones en diferentes sentidos que obligan a una organización y unificación que permita un ejercicio del poder efectivo. La primera tensión es económica, la ciudad es centro de producción industrial lo mismo que mercantil, de modo que las necesidades sanitarias se complican.

Lo anterior tensa la situación política, la condición de centro de producción industrial atrae a las grandes ciudades una gran cantidad de individuos proletarizados y pauperizados que inician movimientos de lucha por mejores condiciones laborales y sociales. Sobre todo, se vuelve preocupante e incluso un dato que causa miedo, el hecho de que esos movimientos no alcanzan a modificar las condiciones buscadas y se generan situaciones de gravedad para la salud pública. Foucault ejemplifica estas situaciones con el caso del Cementerio de los Inocentes, donde iban a parar todos aquellos ciudadanos que sin la posibilidad de pagar un funeral digno terminaban

encimados en una suerte de fosa común con las consecuencias obvias para el estado sanitario parisino. (Foucault, 1994, p. 375).

Ante los casos de epidemias urbanas, el mecanismo implementado por la burguesía, dado que es la menos afectada por sus consecuencias fue la cuarentena. Este “plan de urgencia”, que proviene de la época de la peste en Francia, tenía una estructura que con salvedades epocales se puede verificar en la estrategia de confinamiento provocada por la pandemia actual, implicaba la obligación de todos los ciudadanos de mantenerse en casa donde podían ser localizados con seguridad, una división barrial de la ciudad que permitiera el control efectivo mediante una autoridad local impuesta expresamente para tal fin, una vigilancia cercana -calle por calle- mediante inspectores que reportan diariamente las eventualidades a una autoridad central, un pase de revista casa por casa para verificar las posibles ausencias por enfermedad o muerte de algún habitante, por último una desinfección casa por casa. Esta estructura constituyó un ideal político-médico de organización sanitaria. Como se puede ver, la similitud con el confinamiento-cuarentena por Covid-19 es evidente. En algunos países como Francia o España, se mantuvieron incluso los mecanismos de vigilancia, ahora mediante el uso de las policías locales. En otros países se instauraron sofisticados sistemas virtuales de vigilancia mediante sistemas de geolocalización que permiten saber dónde se encuentra cada uno de los ciudadanos, los lugares que visita e informarse acerca de datos biométricos como la temperatura corporal que ha sido un signo de alerta de contagio del Covid-19.

Otro de los mecanismos de la medicina urbana que Foucault reporta es la exclusión-hospitalización. Proveniente de los mecanismos de combate a la lepra durante el siglo XVIII y XIX, este mecanismo consiste en una medida de *purificación* de la ciudad mediante la exclusión a un sitio controlado donde se concentraba a los enfermos para su vigilancia, control y registro. Este mecanismo es refinado con la aparición del hospital, sitio que se convierte en el espacio para ubicar al enfermo y mantener el mismo tipo de control, sumando además el higiénico. La pandemia por Covid-19 replicó este mecanismo con un refinamiento mayor. Aunque una de las principales preocupaciones iniciales en el proceso de la pandemia fue la insuficiencia de los hospitales para albergar a todos los contagiados, rápidamente se pusieron en marcha las acciones para habilitar hospitales emergentes y así poder contener a todos los contagiados en un espacio controlado clínicamente.

La hospitalización se convirtió en un mecanismo de control de la enfermedad y el contagio, como Foucault puntualiza, una posibilidad de estudiar los lugares de acumulación de los agentes que podrían provocar enfermedades y promover fenómenos epidémicos, además del control de la circulación de los elementos ambientales que podrían fomentar el tránsito de las enfermedades: aire, agua, etc. En el caso de la pandemia actual, también se trató de un mecanismo de control del agente patógeno que transitaba mediante el tacto y mediante su tiempo de vida en las cosas que deben tocarse en el mundo urbano. Se convirtió casi en un mecanismo de medicina de las cosas, no sólo hay que controlar al ser humano, sino especialmente al humano que se relaciona con otros humanos mediante las cosas.

La tercera vía de la medicalización reportada por Foucault viene dada por la medicina de la fuerza de trabajo. Ver al pobre como un peligro médico se provoca por diferentes motivos: los pobres se convierten en una fuerza política creciente, rebelde y participativa de los movimientos y revueltas públicas de siglo XIX; en ese mismo momento histórico, los pobres fueron sustituidos de algunas de las funciones que cumplían dentro de la sociedad; funciones como acarreo de agua y eliminación de desechos urbanos; por último, el papel de los pobres en los procesos epidémicos, como el de la cólera, al no contar con la infraestructura necesaria para repeler el contagio, se convirtieron en un peligro para la salud de las ciudades europeas.

A partir de este hecho, viene la división territorial entre pobres y adinerados, se inician medidas asistenciales y de protección dirigidas a quienes viven en estado de indigencia o de extrema pobreza. Con estas medidas se garantiza que las condiciones desfavorables de los pobres no afecten a los más favorecidos. En gran medida estos mecanismos continúan aplicándose en la actualidad. La afectación de la pandemia se distinguió por el nivel económico y la ocupación de los ciudadanos, incluso las medidas tomadas por países también fueron distintas según la consideración que se tuvo de las posibilidades económicas de sus ciudadanos y su capacidad consecuente para resistir un confinamiento-cuarentena prolongado.

Biopolíticamente, los dispositivos de control de una enfermedad se convierten en dispositivos de seguridad. Ya no de seguridad pública entendida como la protección de la población frente a eventos delincuenciales, sino como una protección frente a fenómenos epidémicos o, en este caso, pan-

démicos. Estos dispositivos llevan a entender a la población ya no como un grupo de ciudadanos protegidos por una serie de derechos, sino como un cuerpo biológicamente constituido que se liga ya no gracias a la abstracción del derecho, sino gracias a la materialidad del medio que lo rodea y que establece las condiciones de posibilidad para su existencia. La biopolítica y el ejercicio del poder biopolítico se caracteriza y define por una irrupción de la naturalidad humana dentro de un medio artificial como la civilización, la ciudad y la organización administrada de las formas de vida. Podemos afirmar, que la última pandemia suma a esa artificialidad los mecanismos que se generan gracias a los desarrollos de las telecomunicaciones y la virtualidad producida por Internet.

CONCLUSIÓN

El proceso pandémico que atraviesa la humanidad desde 2020 ha exaltado las condiciones para la medicalización de la sociedad, de las formas de vida y de los cuerpos. Si bien, los mecanismos de biopoder que se usan tienen un origen histórico de más o menos dos siglos, las estrategias de aplicación se han refinado debido a los progresos científicos, tecnológicos y políticos.

El proceso de medicalización actual, apunta igualmente a una medicina social que no se enfoca en el individuo, sino en las condiciones que permiten el control del cuerpo social como un puente entre las políticas públicas sanitarias y de seguridad pública convertida en seguridad sanitaria y que permiten un ejercicio del poder transformado también en una suerte de laboratorio para descubrir nuevas formas de control de la población ya no mediante un ejercicio del poder soberano, sino un biopoder. Siguiendo uno de los principios propuestos por Foucault en *Vigilar y Castigar*, a la peste se le responde con el orden y con la reglamentación de la existencia. La pandemia ha permitido un nuevo ordenamiento y una nueva reglamentación de las formas de vida y del cuerpo social.

La biopolítica toma ante la situación mundial actual provocada por la pandemia por Covid-19 una enorme importancia, la centralidad de lo biológico se actualiza más que nunca y desplaza a todos los demás motivos de la política y ejercicio del poder obligándolos a encontrar espacios de acción siempre como una respuesta a lo que acontece en términos biológicos: pro-

cesos epidémicos, agentes patógenos que amenazan la seguridad poblacional, estilos de vida provocados por las condiciones sociales que provocan enfermedades del cuerpo y de la mente. Analizar y comprender las condiciones de ejercicio del poder y la política requiere de un enfoque biopolítico.

Esas medidas, dispositivos y mecanismos de ejercicio del poder bioético se enquistan en el cuerpo social gracias a los procesos de aprendizaje social provocados por el miedo, y eso permite una suerte de justificación de acciones políticas y formas de ejercicio del poder que no encontrarían justificación bajo otras circunstancias. Miedo y poder se convierten en la conjugación ideal para el ejercicio de la biopolítica. Críticamente, más allá de las necesidades impuestas por la pandemia y la bioseguridad, es importante pensar en formas de resistencia frente a estas formas de poder político que se centra en lo biológico y lo sanitario.

FUENTES CONSULTADAS

- AUGÉ, M. (2014). *Los nuevos miedos*. Buenos Aires: Paidós.
- DE SOUZA SANTOS, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2018). *Seguridad, Territorio, Población*. México: FCE.
- FOUCAULT, M. (2010). *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2001). *Defender la sociedad*. Argentina: FCE.
- FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1994). *Estrategias de poder*. Buenos Aires: Paidós.
- GONZÁLEZ, M. (2020). Coronavirus: el preocupante aumento de agresiones contra personal médico que combate el Covid-19. En *BBC News Mundo*, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52319044>
- LEMKE, T. (2018). *Introducción a la biopolítica*. México: FCE.

Fecha de recepción: 11 de agosto de 2022

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1022>

LA PRESCRIPCIÓN CATEGORIAL DE LEYES EN LOS PROCESOS DE TEORIZACIÓN

Francisco Covarrubias Villa*
Ma. Guadalupe Cruz Navarro**
Luis Armando Gálvez Ordaz***

RESUMEN. Este escrito reflexiona las condiciones en las que las categorías prescriben leyes del entendimiento y cómo son concebidas existentes en lo pensado. Kant formula el carácter prescriptivo legal de las categorías, su carácter apriorístico y su estatus de forma de pensamiento y concepto puro, abriendo la posibilidad de otorgarles contenido general como conceptos absolutos (Hegel) o como expresión de lo real (Marx). Las categorías rigen la apropiación empírica, mágico-religiosa, artística o teórica de objetos y fenómenos. El pensamiento categorial despojado de conceptos fue formulado y denominado razón teórica por Kant, Hegel anhela pensar con conceptos y Marx construye modelos teóricos puros categoriales.

PALABRAS CLAVE. Categoría; modo de apropiación; formas de pensamiento; ley; andamiaje.

THE CATEGORIAL PRESCRIPTION OF LAWS IN THEORIZATION PROCESSES

* Profesor de Educación Superior Titular “C” Tiempo Completo en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán del Instituto Politécnico Nacional. México. Correo electrónico: pancheco@prodigy.net.mx

** Profesora de Educación Superior Titular “C” Tiempo Completo en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán del Instituto Politécnico Nacional. México. Correo electrónico: lupitacruz63@hotmail.com

*** Estudiante de doctorado en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán del Instituto Politécnico Nacional. México. Correo electrónico: armandogalvez9190@gmail.com

ABSTRACT. This paper reflects on the conditions in which the categories prescribe laws of understanding and how they are conceived as existing in what is thought. Kant formulates the legal prescriptive character of the categories, their aprioristic character, and their status as a form of thought and a pure concept, opening the possibility of granting them general content as absolute concepts (Hegel) or as an expression of reality (Marx). Categories govern the empirical, magical-religious, artistic, or theoretical appropriation of objects and phenomena. Categorical thought stripped of concepts was formulated and called theoretical reason by Kant, Hegel longs to think with concepts, and Marx builds pure categorical theoretical models.

KEY WORDS. Category; appropriation mode; thought forms; law; scaffolding.

INTRODUCCIÓN

Las teorías filosóficas o científicas buscan las leyes que rigen la existencia de los objetos o fenómenos. Dos son sus supuestos básicos: 1) que la realidad existe y que está constituida por objetos o fenómenos y; 2) que los objetos o fenómenos que constituyen la realidad existen regidos por leyes. Así, la investigación científica y filosófica consiste en “descubrir” esas leyes y en conocer cómo operan, y no en cuestionar la existencia de lo real y de las leyes.

Los objetos y los fenómenos son representados en el sujeto por medio de cuatro posibles modos de apropiárselos: el empírico, el mágico-religioso, el artístico y el teórico; se trata de cuatro formas de pensamiento que rigen el proceso de representación de los objetos o fenómenos en la conciencia, prescribiendo leyes al entendimiento que el sujeto atribuye a los objetos investigados, trasladando así las condiciones de apropiación a lo apropiado.

La prescripción categorial de leyes en los procesos de teorización fue percibida en una investigación del andamiaje categorial de la teoría marxista del campesinado, realizada durante los años de 2021 y 2022. Considerado esto como un problema teórico de alta relevancia, se procedió a su delimitación como objeto de investigación y se construyó su esquema de investigación, el

cual sirvió de base para determinar las fuentes de información. Una vez que éstas fueron identificadas, se procedió a su análisis y fichado y, al concluir éste, se diseñó el esquema de exposición de resultados cuya particularización sirvió de base para la redacción.

El análisis de las fuentes de información mostró que Kant, Hegel y Marx reconocen la existencia de las categorías, pero difieren en cuanto a su origen y función. Kant advierte el carácter apriorístico de las categorías en cuanto forma de pensamiento, pero al incluir la afirmación de que son conceptos generales, abre la posibilidad a que sean concebidas como conceptos absolutos (Hegel) o como expresión de lo real (Marx). Las categorías *a priori* son formas de pensamiento consubstanciales a la especie humana, cuyo desarrollo como modo de apropiación y forma de conciencia dependen de las condiciones histórico-sociales. Una vez activado el entendimiento en el sujeto, se van integrando nuevas categorías a su andamiaje, unas construidas por él, y otras aprendidas en la sociedad que lo constituyen como tal. Las categorías prescriben leyes al entendimiento que acaban siendo concebidas como modo de existencia de los objetos o fenómenos pensados con ellas.

LAS CATEGORÍAS

El hombre posee la facultad de conocer, sentir y querer (Kant, 1976, p. 20) y la ejerce al apropiarse de la realidad de modo empírico, mágico-religioso, artístico o teórico (Marx, 1989, p. 52), aunque aparezca poco desarrollada en los pueblos primitivos (Vandel, 1969, p. 35-36). La apropiación se realiza a partir de categorías que la regulan y cuyo predominio determina la forma de la conciencia del sujeto. Dice Kant:

Si consideramos las facultades del alma en general como facultades superiores, es decir, como entrañando una autonomía, el entendimiento es para la *facultad de conocer* (la conciencia teórica de la naturaleza), el origen de los principios *constitutivos a priori*; mas para el *sentimiento de placer o de pena*, es el Juicio el que los suministra, independientemente de los conceptos o de las sensaciones que pueden referirse a la determinación de la facultad de *querer*, y ser por esto inmediatamente prácticos; y para la facultad de querer, es la razón, la

cual es práctica sin el concurso de ningún placer, y suministra a esta facultad, considerada como facultad superior, un objeto final que lleva consigo una satisfacción pura e intelectual. (1976, p. 36)

Conocer, sentir y querer son facultades consubstanciales al ser humano que se realizan mediante un grupo de categorías primordiales que operan apriorísticamente en los procesos de apropiación, generando nuevas categorías que se integran en andamiajes constitutivos de modos de apropiación de lo real. Las categorías apriorísticas forman parte de las facultades consubstanciales de los sujetos; son referentes genéticos de la especie humana que expresan propiedades universales de los objetos. Las categorías apriorísticas no son cualidades de las cosas descubiertas por el entendimiento, sino que son las categorías las que dan cuenta de los fenómenos. Las categorías creadas tienen carácter histórico-social y son construidas para expresar propiedades no contenidas en las categorías apriorísticas.

El entendimiento está basado en categorías *a priori* que constituyen “... formas del pensamiento, por las cuales no se conoce objeto alguno *determinado*” (Kant, 2008, p. 115), ya que se trata de conceptos puros del entendimiento, es decir, “son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de éste es considerada como *determinada* con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios” (Kant, 2008, p. 103).

En tanto formas del pensamiento, las categorías son formas despojadas de contenido. No se trata de la forma concebida como exteriorización del contenido y del contenido como interiorización de la forma, en términos de que a toda forma corresponde un contenido y a todo contenido una forma. Tampoco se trata de la acepción de la forma concebida como apariencia contrapuesta a la esencia, ni del aspecto exterior de la cosa producto de la contemplación del sujeto colocado por fuera y a distancia del objeto. Las categorías en cuanto formas de pensamiento son el receptáculo de la conciencia que da forma a las sensaciones, es el continente que otorga forma al contenido. Mientras que las sensaciones provienen de las intuiciones puras, el entendimiento se realiza con categorías con las que se razona lógicamente. Como señala Konstantinov:

Kant considera que las categorías son formas de la razón, independientes de la existencia, que ordenan el variadísimo material sumi-

nistrado desde fuera por los órganos de los sentidos. Según él, las categorías son definiciones no de los objetos en sí (“la cosa en sí”), sino de la estructura del pensamiento. (Konstantinov, 1985, p. 164)

Coincidiendo con Kant, Hegel afirma que “en parte las categorías sirven como abreviaturas por su universalidad” (1968, p. 34). Sin embargo, Hegel establece una relación de identidad entre lo real y lo racional: “El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el objeto del saber son lo mismo” (2008, p. 322). De este modo, las esencias inteligibles son lo verdadero dado que las estructuras lógicas son estructuras de lo real. Sin embargo, las categorías son formas generales despojadas de contenido que sirven para agrupar objetos y procesos en la conciencia; con ellas se realiza la percepción sensorial, la comprensión de los objetos y procesos, porque expresan las propiedades, los nexos y las relaciones de los objetos, es decir, las formas de ser, las condiciones de existencia. Las categorías no son modelos ideales sino el andamiaje del entendimiento.

Kant dice que las categorías son conceptos puros del entendimiento, conceptos de un objeto en general y Hegel dice que son conceptos absolutos, y no es así ya que las categorías son formas del pensamiento y los conceptos son contenido universal de lo concreto. Un concepto despojado de contenido no es concepto y una categoría dotada de contenido no es categoría.

Durkheim afirma equivocadamente que las categorías “han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso” (Durkheim, 1968, p. 15), cuando en realidad la religión es un modo de apropiación al lado del empírico, el artístico y el teórico. Cerroni acepta el carácter apriorístico de las categorías en cuanto activadas en el acto cognitivo, pero extraídas anticipadamente de la realidad (1975, p. 14). Dicho de otro modo, no se trata de una facultad innata de la especie humana que se desarrolla históricamente, sino de una construcción exclusivamente histórico-social. Sin embargo, algunas categorías son estructuras cognitivas biocerebrales (Morin, 2006, p. 244-245), formas de pensamiento *a priori*, en tanto que otras se construyen *a posteriori* durante los procesos de cognición.

La postura que sostiene que todas las categorías son *a posteriori* considera que la actividad práctica del hombre lo condujo a construir conocimiento, en un proceso en el que destaca lo universal integrado a la conciencia de

manera categorial. Así, las categorías son constructos sociales resultado de la actividad práctica y cognitiva y tienen como fuente objetos y fenómenos realmente existentes (Afanasiev, 2000, p. 132-133). El materialismo considera que las categorías son reflejo de lo real en la conciencia y que la cognición es un constructo histórico-social. Sin embargo, lo que la conciencia percibe son objetos y fenómenos concretos y no relaciones o agrupamientos, por lo que resulta inexplicable en este planteamiento, el tránsito de lo particular a lo general y de lo concreto a lo abstracto, así como las leyes que el sujeto percibe que los rigen. Marx dice que

los hombres producen las relaciones con arreglo a su producción material, crean también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales. Por tanto, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios. (1987b, p. 140)

Las categorías a las que se refiere Marx son creadas y poseen un contenido que corresponde a un momento histórico social transitorio y no a las estructuras biocerebrales que constituyen formas de pensamiento despojadas de contenido. Las categorías económicas, religiosas, mágicas y sociales, por ejemplo, poseen ya un contenido general y son creadas históricamente mediante la abstracción de relaciones sociales determinadas. Marx arremete contra el tratamiento eternitario de las categorías del modo de producción capitalista, que hace aparecer a todas las sociedades regidas por las mismas leyes y contra la conversión de las categorías económicas en herramientas lógicas. En este caso se invierte el proceso: se trata de categorías que han alcanzado su mayor concreción en el régimen capitalista, que expresan sus relaciones de producción y que son usadas para explicar regímenes no capitalistas y no de categorías sin contenido conceptual, es decir, de categorías puras que no deben ser de uso empírico ni trascendental.

La facultad de conocer, sentir y querer se expresa en formas de pensamiento, en categorías *a priori* que constituyen modos de apropiación que, con base en la experiencia, van creando o incorporando nuevas categorías y referentes no categoriales, convirtiendo a uno de esos modos de apropiación en dominante y, por tanto, en forma de conciencia. Los referentes

categoriales creados poseen carácter histórico-social, conjuntamente con las formas de la conciencia, en tanto que los modos de apropiación son substanciales a los miembros de la especie humana.

La percepción está determinada por las categorías utilizadas, por lo que el modo de apropiación determina lo apropiado, dado que la percepción se realiza con las categorías que lo constituyen. El predominio histórico-social del modo empírico de apropiación y de su correspondiente forma de conciencia, son producto de su activación obligada en todos los sujetos y en todos los momentos de su desarrollo por las necesidades de sobrevivencia. La actividad práctico-utilitaria estimula la creación de nuevas categorías y la conversión de categorías mágico-religiosas, artísticas y teóricas a referentes empíricos, fortaleciendo y ampliando socialmente el modo empírico de apropiación y haciéndolo dominante en toda la historia de la humanidad. Las categorías determinan la percepción y la práctica de los sujetos.

Las categorías son presupuestos de una experiencia posible que puede ser empírica, mágico-religiosa, artística o teórica que se agrupan en modos de apropiación; las categorías son las condiciones que convierten los datos de las sensaciones en objeto de conocimiento (García-Morente, 1980, p. 261). No son conocimientos sino formas del pensamiento aplicadas a la intuición sensible, que hace posible la experiencia según sea el modo en el que la apropiación se realiza; las categorías se originan en el entendimiento, con independencia de la sensibilidad e integran el modo de apropiación, es decir, la forma del pensamiento en la que el objeto aparece como concepto y que posteriormente es dado mediante la intuición (Kant, 2008, p. 112-113).

Las cosas no se dan en el tiempo y en el espacio; se trata de percepciones dadas mediante representación empírica (Kant, 2008, p. 114). Las categorías tienen un uso empírico ya que sólo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis y capacitarlos para un enlace general en una experiencia. Las categorías requieren de los datos proporcionados por las sensaciones para pensar el objeto. Dice Kant:

No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; no podemos conocer objeto alguno pensado, a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles y ese conocimiento, por cuanto es dado el objeto

del mismo, es empírico. Mas conocimiento empírico es experiencia. Por consiguiente, ningún conocimiento *a priori* nos es posible, a no ser tan sólo de objetos de experiencia posible. (2008, p. 124)

Para Kant la cosa en sí es incognoscible; lo que se tiene como conocimiento de la cosa es su representación fenoménica lograda mediante el entendimiento que encadena los objetos de experiencia posible (Kant, 2008, p. 123), por lo que la forma más inmediata de representación fenoménica es la empírica. La representación fenoménica empírica de los objetos puede realizarse del modo mágico-religioso, artístico o teórico o bien, permanecer en el modo empírico cuyas principales categorías son lo práctico y lo utilitario. Algunas de las categorías básicas del modo mágico-religioso son creencia, rito y mito; en el artístico, creación y belleza; y en el modo teórico, categorías racionales que implican una concepción general del mundo y de los objetos y fenómenos que lo constituyen, presentados en forma de teoría. La ciencia es una aplicación filosófica al entendimiento racional de objetos o fenómenos concretos.

Las categorías constituyen andamiajes teóricos onto-epistemológicos. Al intuir un objeto empírico con categorías teóricas, el objeto es atrapado por la conciencia de conformidad con la racionalidad teórica con la que razona, debido a que el andamiaje categorial es la forma de pensamiento existente *a priori* en la conciencia. Los objetos y los fenómenos no sólo son percibidos por las categorías, sino con el *ontos* con el que son presupuestos en la racionalidad teórica del andamiaje categorial con el que son concebidos. La existencia misma de los objetos y los fenómenos es presupuesta en una racionalidad teórica, pero impensable desde otra racionalidad.

Las categorías teóricas perciben los objetos y los fenómenos sometidos a las leyes del andamiaje categorial con el que son pensados, de ahí que en la investigación científica se viva la ilusión de descubrir leyes en las regularidades observadas en los objetos o fenómenos estudiados, los cuales forman parte del cuerpo de una teoría científica, y ésta, de una racionalidad teórica. Las teorías científicas son andamiajes categórico-conceptuales de una racionalidad teórica aplicados al conocimiento de los objetos o fenómenos considerados por una teoría. Se tiende a considerar a las categorías como propias de la filosofía, en tanto que, a la ciencia corresponderían

los conceptos (Konstantinov, 1985, p. 27, 163; Althusser, 1967, p. 23-24, 46, 114). Por su carácter abstracto, las categorías poseen un carácter lógico independientemente de su origen *a priori* o creado.

LA PRESCRIPCIÓN DE LEYES

Para Kant tiempo y espacio son intuiciones sensibles *a priori*, formas puras de percibir, en tanto que la sensación es la materia (Kant, 2008, p. 63-64). Tiempo y espacio son sólo condiciones subjetivas de toda intuición; todos los objetos son meros fenómenos de los cuales “pueden decirse [...] *a priori* muchas cosas, en lo que toca a la forma de los mismos; pero no se puede nunca decir lo más mínimo de la cosa en sí misma, que está a la base de esos fenómenos” (Kant, 2008, p. 67).

Hegel intenta una solución al problema planteado por Kant, recurriendo al carácter subjetivo del concepto, y dice: “puesto que el pensamiento subjetivo es nuestro más propio acto íntimo y el concepto subjetivo de las cosas constituye su naturaleza” (Hegel, 1968, p. 35), “el sentido más determinado de la verdad consiste en que ella es tal por o en el concepto subjetivo, es decir, en el saber” (Hegel, 1968, p. 691). La cosa en sí “es lo indeterminado, y lo que está completamente privado de forma, y, por tanto, de contenido” (Hegel, 2004, p. 69). En cambio, las diferentes vertientes del marxismo sostienen que lo real existe con independencia de la conciencia y que no existe diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí. Dice Kant:

Las categorías son conceptos que prescriben leyes *a priori* a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos[...]. El que las leyes de los fenómenos en la naturaleza deban coincidir con el entendimiento y su forma *a priori*, es decir, con su facultad de *enlazar* lo múltiple en general, no es más extraño que el que los fenómenos mismos deban coincidir con la forma de la intuición sensible *a priori*. Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien los fenómenos son inherentes, por cuanto ese sujeto tiene entendimiento; de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente el mismo ser, por cuanto tiene sentidos. (2008, p. 122-123)

Para Kant, los fenómenos son representaciones de las cosas sujetas a leyes prescritas por el entendimiento, de ahí que todas las percepciones posibles se hallen en las categorías. En cambio, en las racionalidades platónica y aristotélica puede existir una correspondencia total entre las leyes del entendimiento y las leyes de los objetos, con la diferencia de que en Platón la ley se descubre a partir del razonamiento y en Aristóteles partiendo de la sensación y accediendo a la razón. En Platón la verdad es la idea pura y los objetos reales son su imitación imperfecta; en Aristóteles los objetos reales son idénticos a su representación teórica; en Kant no se sabe ni se puede saber qué y cómo son los objetos reales más allá de su representación teórica.

Lo que se conoce son los fenómenos, es decir, las representaciones de los objetos en sí supuestos como existentes fuera del pensamiento, producto de la manera en la que el sujeto se relaciona con el objeto. Aunque la teoría se proponga el conocimiento racional, ello no implica que la razón pueda apropiarse de la cosa en sí, ya que, si la apropiación teórica fuese capaz de acceder a la cosa en sí, el conocimiento científico sería acumulativo y progresivo, no entrarían en crisis las teorías y sólo existiría una racionalidad con la que se construirían todas las teorías científicas. Pensar con categorías es consubstancial a la apropiación, es pensar prescribiendo leyes a lo pensado como fenómeno, independientemente del modo en que se lo apropie. Al pensar con categorías se prescriben leyes a lo pensado y los fenómenos aparecen comportándose de conformidad con la ley prescrita, generando la ilusión de descubrir leyes en los fenómenos naturales.

En la cognición lo real se concibe no por lo que es, sino por las condiciones preexistentes en la conciencia para su cognición. En la teorización, la racionalidad implica, apriorísticamente, la existencia de leyes ontológicas que operan en objetos o fenómenos, según lo dicte la teoría asumida. La legalidad apriorística hace vivir al sujeto la ilusión de descubrimiento empírico de leyes en los fenómenos, cuando empíricamente lo real sólo puede comportarse del modo en que apriorísticamente está determinado: las leyes gnoseológicas determinan las leyes ontológicas. Mientras que en Hegel existe una correspondencia total entre las leyes del ser y las leyes lógicas, en Kant las leyes son condiciones del entendimiento presupuestas a los fenómenos.

Se pregunta Hegel: “¿Cuándo llegará la ciencia a adquirir una conciencia clara sobre las categorías metafísicas que emplea, y a poner como

fundamento, en lugar de éstas, el concepto mismo de la cosa?” (2004, p. 178). En Hegel el concepto es la forma infinita (1968, p. 58), “la verdadera cosa-en-sí, o sea lo racional” (Hegel, 1968, p. 564), por lo que ningún otro modo de apropiación que no sea el teórico llega a ella. En Platón lo verdadero está escrito en el alma como ideas puras, de modo tal que los objetos o fenómenos exteriores son imitaciones de esas ideas; la idea pura platónica corresponde al concepto en Hegel: “la esencia universal de una cosa que ha vuelto en sí” (1968, p. 582).

Mientras en Platón, en Aristóteles y en las teorías basadas en su racionalidad, la cosa en sí es cognoscible, en Kant sólo se accede al fenómeno porque la razón también es una forma de pensamiento, es el continente que otorga forma al contenido, por lo que las diferentes racionalidades no son más que andamiajes categoriales que dan formas fenoménicas diferenciales a lo pensado. El anhelo hegeliano de pensar con el concepto mismo de la cosa es inalcanzable dado que el contenido del concepto es logrado mediante las categorías que rigen el entendimiento y la razón, de modo tal, que cada racionalidad construye sus objetos y sus conceptos los cuales resultan inconmensurables con los construidos desde otra racionalidad. Hegel considera que el papel de la filosofía es poner conceptos en el lugar de las representaciones (sentimientos, intuiciones, apetencias, voliciones), ya que éstas son metáforas de los pensamientos y los conceptos (Hegel, 2004, p. 3). En Kant los conceptos son marcos con diferentes grados de abstracción que van desde las experiencias posibles hasta las categorías *a priori* y no el contenido universal de lo concreto como lo piensa Hegel.

En Hegel el punto cumbre de la ciencia es cuando ésta ponga como fundamento el concepto. Toda racionalidad teórica es un andamiaje categorial que implica las leyes bajo las cuales son pensados los fenómenos. El andamiaje categorial es un conjunto de relaciones lógicas que al aplicarse a un fenómeno o conjunto de fenómenos aparece como teoría científica, de ahí que existan teorías científicas de diferentes fenómenos sustentadas en la misma racionalidad teórica, es decir, que participan del mismo andamiaje categorial. Los enigmas de una teoría científica expresan relaciones entre categorías que se traducen en componentes o comportamientos de los fenómenos que han de ser resueltos por la teoría, mas no existen enigmas pertenecientes a diferentes teorías, a menos que se trate de teorías construidas con el mismo andamiaje categorial.

La investigación científica y filosófica se realiza con andamiajes categoriales específicos que, en tanto formas de pensamiento, implican leyes determinadas con las que son pensados los fenómenos, por lo que las condiciones de su interpretación están prestablecidas en el andamiaje. El pensamiento da forma al fenómeno o a la cosa. Lo nuevo descubierto en el fenómeno puede ser expresado por categorías creadas e integradas al andamiaje manteniendo su legalidad, es decir, conservando la misma forma de pensamiento.

Cuando una categoría no encaja en el andamiaje empleado es considerada incompatible “o bien es considerada como algo totalmente horroroso, o bien, lo que es más frecuente, *se declara sin más inexistente*. La ciencia tampoco está dispuesta a erigir el pluralismo teórico en fundamento de la investigación” (Feyerabend, 2000, p. 292). Se trata de la paradigmaticización de la teoría explicado ampliamente por Kuhn (1986), que tanta seguridad hace sentir al científico cuando permanece pensando con el andamiaje categorial de la ciencia normal.

Es frecuente que categorías utilizadas en una teoría científica sean incorporadas en otra sin que se altere el andamiaje; esto sucede cuando se trata de teorías sustentadas en la misma racionalidad teórica, pero, cuando se trata de una categoría tomada de una racionalidad teórica diferente, ésta tiene que ser sometida a un proceso de restructuración total hasta que asuma la legalidad del nuevo andamiaje al que fue incorporada.

Dice Martínez-Miguélez: “Pensar con nuevas categorías constituye algo en verdad desafiante para la mente humana, ya que tiene que inventar dichas categorías. Por esto, los estados mentales oponen gran resistencia al cambio, buscan su autopreservación, son muy duraderos a través del tiempo y cambian muy lentamente” (1997, p. 48-49). En realidad, no se inventan nuevas categorías, por lo menos aquellas que poseen carácter apriorístico, sino que se transita de una racionalidad teórica a otra, en una alternancia entre las tres racionalidades hasta hoy identificadas: la platónica, la aristotélica y la kantiana. La construcción de categorías se da cuando la solución de una anomalía teórica reclama expresar las relaciones de la nueva manera de pensar el fenómeno, por lo que no se trata de inventar categorías ni de construir andamiajes categoriales para conocer un nuevo fenómeno.

La búsqueda de solución de una anomalía científica obliga a recurrir a categorías diferentes a las integradas en el andamiaje de la teoría de la cual

resultó. Al pensar la anomalía con categorías de un andamiaje propio de una racionalidad teórica distinta, se genera un efecto semejante a la iluminación divina del modo mágico-religioso: no sólo la anomalía sino toda la realidad se presenta de una manera completamente nueva; la anomalía resuelta abre un enorme abanico de enigmas que han de ser resueltos en la construcción de la nueva teoría.

Kant formula que la razón teórica piensa a los objetos mediante categorías debido a que tienen su sede y origen en el entendimiento puro, con independencia de toda intuición (2003, p. 119). La razón teórica kantiana y el anhelo hegeliano de pensar con conceptos y no con categorías, predominaron durante el siglo pasado, sin embargo, hubo quienes —como Hugo Zemelman— formularon la posibilidad de pensar con categorías, sin conceptos y sin teoría. El marco en el que se genera la reflexión zemelmiana es el de la dialéctica en el que se reconoce el carácter cambiante permanente de lo real y la exigencia de correspondencia con lo pensado. Evidentemente, esta reflexión está basada en el supuesto de la posibilidad de correspondencia entre lo real y lo pensado. Dice Zemelman:

el conocimiento debe estar abierto a sus mutaciones, no siempre sujetas a regularidades, y orientarse hacia los puntos nodales desde los cuales se pueda activar la realidad producida; lo cual plantea una forma de razonamiento no cerrada, esto es, no teórica, sino categorial, capaz de crear sus parámetros en vez de ser función de ellos. (2003, p. 35)

La propuesta de Zemelman contiene varios puntos conflictivos. Uno de ellos es el consistente en la ruptura con la teoría en tanto forma de razonamiento cerrada. Recuérdese que sólo uno de los modos de apropiación de lo real es teórico y que sólo dos de ellos poseen carácter cognitivo: el empírico y el teórico. El modo empírico se apropia de la realidad usando el criterio de la utilidad práctica de los objetos, es decir, no es una forma de razonamiento, en tanto que el teórico usa la razón como medio de apropiación.

Las teorías científicas son corpus teóricos, son andamiajes categorial-conceptuales que operan como forma de pensamiento, es decir, como modo de apropiación (categorías) y como forma y contenido de lo real (conceptos). En las teorías están implicadas una concepción ontológica y

otra epistemológica, que dan cuenta de qué y cómo es la realidad y de la manera en la que es conocida, por lo que asiste la razón a Zemelman cuando señala el carácter cerrado de la teoría. Se podría interpretar la propuesta de Zemelman como activación de los modos ateóricos de apropiación en los procesos de teorización, incorporando sus referentes como señales de las mutaciones sufridas por lo real. Pero esto sucede ya en los procesos de teorización, aunque de manera inconsciente por parte del sujeto teorizante, pues los referentes ateóricos son incorporados a la dinámica de la razón, pero de manera subordinada. El filósofo y el científico poseen referentes mágico-religiosos y artísticos que participan en las experiencias teóricas, del mismo modo que en la conciencia del artista habitan referentes mágico-religiosos y teóricos que son activados en sus experiencias estéticas.

Los objetos de investigación científica son enigmas de una teoría científica y no de la ciencia en general; no son objetos reales que pueden ser apropiados desde alguno de los modos de apropiación de lo real o desde alguna de las formas de la conciencia. Tanto los objetos que investiga la ciencia como las herramientas con las que realiza la apropiación son constructos teóricos, es decir, filosófico-científicos, por lo que la conciencia teórica es el continente que da forma a los objetos de investigación; lo pensado posee la forma de la conciencia que lo piensa, de ahí que las categorías de una teoría operen como prescripción existencial de sus objetos y del comportamiento de éstos.

Zemelman propone abandonar el pensamiento teórico y asumir el pensamiento categorial (2003, p. 31) que, como ya se planteó, no es otra cosa que la razón teórica de Kant. En su propuesta se habla también de la identificación de “los conceptos susceptibles de convertirse en categorías” (Zemelman, 2003, p. 159), implicándose el proceso inverso al indicado por Kant en el que las categorías son formas de pensamiento conducentes a la conceptualización, por lo que no existen conceptos susceptibles de convertirse en categorías, es decir, de ser despojados de contenido dado que son el contenido universal de lo concreto.

De ser factible, la propuesta de Zemelman resolvería el problema de la aparición de anomalías en las teorías científicas señaladas por Kuhn, la existencia paralela de teorías sustentadas en racionalidades teóricas inconmensurables y el desfase de teorías histórico-sociales, otorgando vigencia permanente a la máxima hegeliana de que todo lo racional es real.

EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LAS CATEGORÍAS

Las categorías creadas tienen carácter histórico y, según Marx, son captadas por la razón cuando han alcanzado un elevado grado de concreción en la realidad. Dice Marx:

las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral, que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. (1989, p. 52)

La ciencia piensa con categorías que, como tales, prescriben leyes *a priori* y con ellas construye conocimiento, de ahí que, en la investigación de carácter social, como señala Calva, “las economías campesinas deben aprehender y fijar en un sistema coherente y completo las leyes que rigen los procesos de producción, distribución e intercambio mediante los cuales los campesinos de todas las épocas históricas obtienen los bienes materiales que satisfacen sus necesidades” (1988, p. 10). Luego aclara que las leyes y las categorías económicas son históricas (1988, p. 12-17), por lo que habría que descartar la existencia de leyes y categorías que rijan el devenir total de la sociedad. Calva, partícipe de la racionalidad aristotélica marxista, rescata “la necesidad de indagar las leyes de funcionamiento y evolución de cada formación económico-social” (1988, p. 211), lo que permite identificar sociedades que, en distintos lugares y tiempo cronológico se encuentran sometidas a leyes idénticas de producción, distribución, intercambio y consumo.

Basándose en Marx, Calva toma como cierto que los objetos reales existen sometidos a leyes y que esas leyes son descubiertas por el pensamiento teórico (1988, p. 212). El concepto de formación económico-social alude a un conjunto de sociedades con diferentes modos de producción, unidas por uno de estos modos que es el dominante. Si las sociedades pertenecientes a una formación económico-social están sujetas a idénticas leyes de funcionamiento y a las mismas tendencias de evolución, ¿cómo operan en ella las leyes del modo de producción dominante si ellas no participan de

su estructura económica? La simple denominación modo de producción dominante implica la existencia de otros modos de producción, los dominados por aquél.

El modo de producción es definido por su estructura económica y ésta por la relación existente entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. De la estructura económica surgen las leyes del modo de producción, por lo que, entonces, ¿cómo es que un modo de producción impone sus leyes a los demás si éstos poseen una estructura económica diferente? Las relaciones que establecen las sociedades poseedoras de un modo de producción subalterno en la formación económico-social, van debilitando su estructura económica e incorporándose paulatinamente al modo de producción dominante.

Marx considera que las categorías son creadas y que la estructura económica es la base para explicar una sociedad determinada, por lo que las categorías económicas cumplen un papel central en el proceso de su comprensión, reconociendo la existencia de leyes del pensar abstracto. Las categorías económicas son expresión teórica “de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material” (Marx, 1987a, p. 162).

Marx se ocupa en las categorías teóricas, mas no en las categorías constitutivas de otros modos de apropiación de lo real. Encuentra que la estructura económica de toda sociedad es la determinante del conjunto de relaciones existentes en ella, por lo que las categorías económicas son la herramienta que abre las puertas a su entendimiento, dado que constituyen una forma de pensamiento cuyo andamiaje puede conducir al entendimiento de las relaciones existentes en una sociedad determinada.

Como las categorías son expresión de lo real, el andamiaje categorial de la formación social más avanzada es clave para comprender las formaciones sociales anteriores, aunque con frecuencia se usen para explicar formaciones en las que opera otro andamiaje categorial. Como afirma Chayanov,

En el pensamiento económico no podremos avanzar tan sólo con las categorías capitalistas, porque una región muy vasta de la vida económica (la parte más grande del área de la producción agraria) se basa, no en una forma capitalista, sino en la forma completamente diferente de una unidad económica familiar no asalariada. (1975, p. 1)

Si como Marx considera, las categorías son expresión de lo real, ¿cómo es que la expresión de un momento de desarrollo de lo real es clave para entender un momento anterior? Se trata de categorías que expresan lo real y que son creadas poseyendo ya un contenido, aunque muy abstracto, en el que se alude a la formación social a la que pertenecen. Las categorías marxistas abandonan el carácter de forma de pensamiento para convertirse en contenido de lo pensado.

Las categorías teóricas en conjunto constituyen el modo teórico de apropiación, pero delimitan múltiples grupos de criterios de apropiación. Marx asume que las categorías económicas son clave para entender toda sociedad y que fueron descubiertas durante el modo capitalista de producción en el que adquieren concreción. Pero la concreción que adquieren es exclusiva del modo capitalista de producción, si bien conservadas como forma de pensamiento permiten entender formaciones sociales diferentes a la capitalista en la que fueron descubiertas.

Dice Marx:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Por consiguiente, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. (1989, p. 55-56)

Existe un problema de grandes dimensiones: el sujeto teoriza con categorías propias de su tiempo y de la comunidad epistémica en la que se formó; los

fenómenos que teoriza no necesariamente operan de conformidad con las leyes implicadas en esas categorías. “Una nomenclatura impuesta al pasado acabará siempre por deformarlo, si tiene como fin, o únicamente como resultado, la reducción de sus categorías a las nuestras, alzadas hasta lo eterno para tal propósito” (Bloch, 1994, p. 133-134).

La inconmensurabilidad entre teorías científicas construidas desde racionalidades teóricas diferentes se debe al andamiaje categorial. Estudiar una sociedad en un momento histórico de su desarrollo, conlleva por lo menos tres grandes problemas: 1) Las categorías con las que es estudiada esa sociedad, corresponden a la época en la que se formó quien la estudia. 2) Las categorías usadas son teóricas y no existe ninguna certeza de que sean las más apropiadas para generar el conocimiento del fenómeno estudiado. 3) Las categorías propias de un momento histórico-social determinado pueden ser interpretadas correctamente con las categorías de una racionalidad teórica, pero también pueden ser ininteligibles por otras. Como señala Palerm: “El relativismo de las leyes sociales va mucho más allá, [...] de lo que sugiere la naturaleza peculiar de cada sociedad y de cada coyuntura histórica. También, incluye, por necesidad y como una categoría específica, a las formas de la praxis social” (1986, p. 206).

El que las categorías sean formas de pensamiento que prescriben leyes a los fenómenos pensados, conduce necesariamente a la ilusión de encontrarlas en los objetos de investigación de la ciencia.

CONCLUSIONES

Kant define las categorías de dos maneras, como conceptos puros del entendimiento, conceptos de un objeto en general y como formas del pensamiento. Es en la primera acepción en la que Marx las asume y se trata de categorías *a posteriori*; la segunda acepción es la más apegada a la concepción kantiana y se trata de categorías *a priori*. Las categorías son formas de pensamiento, es decir, esquemas del entendimiento que conllevan un modo de apropiarse la realidad, el cual puede ser empírico, mágico-religioso, artístico o teórico.

Las categorías integran andamiajes articulados por algunas de ellas que son las que determinan el modo de apropiación con el que opera la conciencia individual. Todos los modos de apropiación se encuentran en la

conciencia, pero su desarrollo depende de las condiciones histórico-sociales en las que el sujeto se desarrolla, haciendo posible que sólo uno de esos modos implante su dominio y dé forma a la conciencia.

Mientras que Kant se refiere a las categorías como formas de pensamiento en general, Marx se ocupa sólo en las que pertenecen al modo teórico de apropiación. Dada su filiación filosófica aristotélica, considera la sensación como punto de partida del conocimiento de la estructura económica, en cuanto determinante del conocimiento de la estructura de toda sociedad, suponiendo una relación de correspondencia entre lo real y lo pensado racionalmente.

El andamiaje categorial implica pensar con leyes, independientemente del modo de apropiación que establezca. Las categorías hacen que los fenómenos puedan ser percibidos por grupos y que, por tanto, aparezcan conformados a la manera que la categoría los presupone, es decir, operando bajo las leyes de la forma de pensamiento con la que fueron concebidos.

No se puede asumir la propuesta de Zemelman de pensar con categorías, sin conceptos, sin teoría, debido a que los objetos de investigación científica son enigmas de una teoría científica, y los de investigación filosófica, son enigmas de una teoría filosófica; el pensamiento categorial despojado de conceptos ya fue expuesto por Kant y lo denomina razón teórica.

Dado que en la concepción de Marx las categorías son construidas con base en el contenido de lo real, éstas expresan leyes realmente existentes que luego aparecen como producto del entendimiento, con lo que se niega la existencia apriorística de las formas de pensamiento.

FUENTES CONSULTADAS

- AFANASIEV, V. (2000). *Fundamentos de filosofía*. México: Quinto Sol.
- ALTHUSSER, L. (1967). *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: LAIA.
- BLOCH, M. (1994). *Introducción a la historia*. México: FCE.
- CALVA, J. (1988). *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. México: Siglo XXI.
- CERRONI, U. (1975). *Marx y el derecho moderno*. México: Grijalbo.

FRANCISCO COVARRUBIAS, MA. GUADALUPE CRUZ y
LUIS ARMANDO GÁLVEZ

- CHAYANOV, A. (1975). Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas. En *Cuadernos Políticos. Revista de Ediciones ERA*. Núm. 5. pp. 15-31. Recuperado de <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.5/CP5.5AlexanderVChayanov.pdf>
- DURKHEIM, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- FEYERABEND, P. (2000). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA-MORENTE, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.
- HEGEL, G. (2008). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HEGEL, G. (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- HEGEL, G. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- KANT, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Libertador.
- KANT, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- KANT, I. (1976). *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo.
- KONSTANTINOV, F. (1985). *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*. La Habana: Ciencias Sociales.
- KUHN, T. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- MARTÍNEZ-MIGUÉLEZ, M. (1997). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Trillas.
- MARX, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- MARX, K. (1987a). Carta a J. B. Schweitzer, 24 de enero de 1865. En *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon*. pp. 159-166. México: Siglo XXI.
- MARX, K. (1987b). Carta a P. V. Annekov, 28 de diciembre de 1846. En *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon*. pp. 132-143. México: Siglo XXI.
- MORIN, E. (2006). *El método. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- PALERM, Á. (1986). *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*. México: Gernika.

- VANDEL, A. (1969). El fenómeno humano. En *Los procesos de hominización*. pp. 13-24. México: Grijalbo.
- ZEMELMAN, H. (2003). *Los horizontes de la razón*. Tomo II. Barcelona: Anthropos.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1023>

RESEÑAS



Mary Cassatt (1844-1926)

La Lettre (grabado).

Gallica, biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia

<https://gallica.bnf.fr>

¿GOBIERNO PARA LAS MAYORÍAS O PARA ÉLITES DOGMÁTICAS?

Araceli Pérez Mendoza*

González, P. y Ortiz, S. (2021). *El debate del pensamiento político contemporáneo. Una aproximación al liberalismo, republicanismo, comunitarismo y multiculturalismo*. México: UNAM / Gedisa.

*[Multiculturalismo es la] ...convivencia de todas las culturas pacíficamente, no importando las diferencias, pero aquí [Vancouver, British Columbia] creo que hay mucho racismo...intolerancia. Aunque se diga que hay multiculturalismo.
Adolescente nacida en Canadá*

Canadá es un país abierto a la migración sistemática y declarado oficialmente multiculturalista, mediante la promulgación en 1985 de la Ley Canadiense de Multiculturalismo (*Act for the Preservation and Enhancement of Multiculturalism in Canada*), ratificada en 1988 por la administración de Pierre Trudeau (padre del actual ministro del mismo nombre). A pesar de contar con un amplio mosaico cultural y tener leyes que buscan la inclusión y el respeto de todos y todas sin distinción de origen étnico, los jóvenes canadienses que pertenecen a las llamadas *minorías visibles* (figura explicada en la *Employment Equity Act*), perciben un trato diferente hacia ellos con respecto a la población blanca, manifestado en actitudes y actos discriminatorios y racistas tanto en escuelas por el personal docente y administrativo, como en la esfera pública a manos de agentes policiacos (Pérez, 2020, p. 91-92).

* Profesora investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: araceli.perez@uacm.edu.mx

El racismo sistemático instalado en las interacciones de personas descendientes de los primeros colonos anglosajones o franceses, que se piensan legítimos herederos del Canadá que una vez se perfiló para ser una nación blanca (Simmons, 2010, p. 14), parece contravenir con el supuesto respeto a las identidades sociales y culturales, dentro de la propuesta de la política multiculturalista. Una cosa son las leyes y otra muy distinta las prácticas comunicativas de personas y grupos, desde esferas oficiales con personal administrativo o en espacios públicos.

Aunque existen leyes para prevenir el racismo (*Canadian Human Rights Act, Canadian Race Relation Foundation Act*), en no pocas ocasiones se han registrado choques culturales violentos entre personas pertenecientes a las minorías y quienes se adjudican la potestad de definir quién sí y quién no tiene derecho a decirse canadiense, si su color de piel no es blanco o si el idioma que hablan no es inglés o francés.

Frases como “*No, you are not Canadian*” (Guardian News, 2018) o exigencias de que la persona interpelada en el encuentro pruebe que es canadiense: “*Show me. Prove it. I don’t believe you*” [...] “*You don’t talk like a Canadian*” (Darrah, 2018), así como respuestas agresivas si él o la interpelada hablan un idioma diferente al inglés y, en su caso, el francés: “*Shut up,... Speak in chinese is a crime...shut up, you are rude*” (Russia Today, 2019), no solamente se dirigen contra las personas que migran al país, o nacidas en el mismo con ascendencia étnica distinta a la caucásica o sajona, sino también contra los pobladores originarios, denominados *Firts Nations*, quienes han sido objeto de un estigma en su país de origen, el cual, por cierto, les ha causado muerte y precariedad social y económica.

La discusión sobre la pertinencia de conservar el multiculturalismo como eje rector y salvaguarda de la dignidad y el respeto de las diferencias ha entrado en una etapa que obliga a su revisión, pues su dimensión formal en el plano de las leyes y las políticas públicas queda corta e insuficiente ante la realidad de las prácticas sociales. En este marco, desde la academia se ha puesto en la palestra el necesario viraje hacia la interculturalidad (Dietz, 2016, p. 134) como campo de estudio y recurso para comprender las interacciones en contextos multiculturales.

Pablo Armando González Ulloa Aguirre y Sergio Ortiz Leroux presentan en el libro *El debate del pensamiento político contemporáneo. Una aproximación al liberalismo, republicanismo, comunitarismo y multiculturalismo*,

especialmente en el último capítulo de los cuatro que integran la obra, una revisión de esta política pública que no ha logrado erradicar las brechas sociales ni reconocer ampliamente a todos los grupos sociales o étnicos: “la lucha por el reconocimiento es constante y una tarea por la que hay que trabajar todos los días” (González y Ortiz, 2021, p. 144). En este apartado se ofrece una revisión del origen, características, ideas centrales y estado actual del llamado multiculturalismo, al tiempo que se analizan las propuestas de autores clásicos como Will Kymlicka, Charles Taylor y Slavoj Žizek, entre otros.

Desde la instrumentación de la política multiculturalista en Canadá se cuestionaron las oportunidades a ciertas poblaciones (catalogadas como *favoritismo indebido*) y se criticaron programas redistributivos para la población en pobreza, que buscaban el pretendido status igualitario (Taylor, 2009, p. 72). Este ejemplo ilustra la dificultad que significa dejar satisfechas y satisfechos a las y los actores de la trama social, mediante la instrumentación de decisiones de la esfera de gobierno, las cuales, obviamente, emanan de ejercicios de poder donde unos pierden y otros ganan.

Lo cierto es que entre gobernantes y gobernados siempre habrá desacuerdos, dada la complejidad de la relación entre el pensamiento político y su materialización en leyes y programas que rigen el sistema social y que percibamos como inclusivos e incluyentes. En la arena pública se discuten y critican acciones de la administración, se colocan etiquetas y se adscriben a corrientes filosóficas y a tradiciones de gobernanza, pero no pocas veces dichas calificaciones son interpretaciones equívocas de tradiciones del pensamiento político. Así, por ejemplo, se mezclan ideas del republicanismo y el liberalismo. Y el multiculturalismo ni siquiera es un asunto de comentario público, dada la ignorancia que existe sobre la composición pluriétnica del país. El libro de González Ulloa Aguirre y Ortiz Leroux es fundamental no sólo para ofrecer claridad sobre las diferencias sustanciales y las coincidencias básicas de las distintas tradiciones del pensamiento político, sino también para recuperar herramientas conceptuales que ayuden a entender el rumbo por el que los gobiernos llevan o quieren llevar a las distintas administraciones públicas.

Al igual que con el multiculturalismo, el libro que nos ocupa también presenta una revisión rigurosa de otras corrientes del pensamiento político contemporáneo, como son el liberalismo, el republicanismo y el comunita-

rismo. Los cuatro capítulos que componen la obra se pueden leer de manera independiente, en dirección progresiva o empezando por el último. Cada uno de ellos cuenta con una estructura similar: ofrece una revisión sobre el origen de la tradición, autores relevantes, conceptos centrales, enfoques y corrientes a las que se adscriben, etcétera, en un diálogo que permite al lector o lectora sacar sus propias conclusiones sobre los aspectos divergentes y semejantes de las distintas corrientes de pensamiento y escuelas encarnadas en autores clásicos y contemporáneos. Entre algunos de ellos se encuentran, por ejemplo, John Locke, Thomas Paine, Benjamin Constant, Adam Smith, Charles de Montesquieu, Friedrich Hayek, Nicolás Maquiavelo, Amitai Etzioni, Benjamin Barber, Daniel Bell, Charles Taylor y Will Kymlicka.

Fruto de un riguroso trabajo teórico metodológico, que se aprecia en su escritura y en el seguimiento que hace de los cánones académicos propios de un libro científico, su exposición narrativa es ágil, directa y de fácil y rápida lectura, lo cual se agradece. De suerte que el libro lo pueden leer tanto especialistas del tema y estudiantes de licenciatura o posgrado en Ciencia Política, como también y, sobre todo, estudiantes y profesores de Ciencias Sociales en general, quienes ampliarán su conocimiento sobre el pensamiento político, al igual que analistas que exponen sus ideas en medios de comunicación. También las personas que no se dediquen a este tipo de estudios, pero que quieran encontrar luz para comprender los aciertos, errores y contradicciones en la gobernanza en distintos momentos paradigmáticos, tanto en la historia de nuestro país como en la época que estamos viviendo actualmente.

De acuerdo con los autores, el objetivo principal del libro consiste en “ofrecer una mirada introductoria y panorámica, pero al mismo tiempo integral, sobre el origen y evolución histórica de cada una de estas tradiciones y corrientes, por un lado, y sobre los principales autores, enfoques, temas y, sobre todo, debates de esas vertientes del pensamiento político contemporáneo, por el otro” (González y Ortiz, 2021, p. 15-16), cosa que se cumple cabalmente y más.

Es de resaltar el conjunto de tablas y mapas conceptuales, recursos pedagógicos muy útiles y acertados para lectores no avezados en los temas tratados: núcleos normativos de las corrientes revisadas; *liberalismo como movimiento histórico y tradición intelectual*; *cuestionamientos de los supuestos*

del liberalismo; propuestas republicanas en el debate político actual; escuelas de pensamiento del comunitarismo; concepciones del Estado y el ciudadano del liberalismo y el comunitarismo; valores del comunitarismo democrático; origen del multiculturalismo; derechos diferenciados en el multiculturalismo; características de la ciudadanía diferenciada del multiculturalismo y el interculturalismo.

A lo largo del texto queda claro lo que también los autores explicitan: “que no es posible establecer de forma categórica y definitiva la superioridad política, ontológica o moral de alguna tradición o escuela de pensamiento sobre las otras” (González y Ortiz, 2021, p. 154), pues emanadas de contextos específicos de su tiempo, al mismo tiempo “se trata de doctrinas que no son homogéneas a su interior” (González y Ortiz, 2021, p. 154). No obstante, resaltan válidas y pertinentes propuestas republicanas como la idea de democracia fuerte y robusta; el Ingreso Ciudadano Universal y la Carta de Derechos del Precariado; y la deliberación pública y libre, las cuales “podrían formar parte en la actualidad de un manifiesto político o un programa de acción de un conjunto de actores y fuerzas progresistas de Europa y América Latina” (González y Ortiz, 2021, p. 77).

El debate del pensamiento político contemporáneo. Una aproximación al liberalismo, republicanismo, comunitarismo y multiculturalismo me confirma que en México no se podría llevar a la práctica, a pie juntillas, alguna de las tradiciones del pensamiento político revisadas en el texto, sino que, según el contexto del país, sea necesaria una política pública confeccionada con un conjunto de propuestas que aboguen por un gobierno de y para las mayorías, sean éstas de una corriente de pensamiento o de otra. De este modo, y a manera de conclusión, retomo y resalto la necesidad de materializar el Ingreso Ciudadano Universal o Renta Básica y la Carta de Derechos del Precariado, combinando estas ideas con la búsqueda del bien común y el “Estado de bienestar”, desarrolladas desde el comunitarismo, como una respuesta al título de esta reseña: ¿gobierno para las mayorías o para élites dogmáticas?

FUENTES CONSULTADAS

- DIETZ, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. Ciudad de México: FCE.
- PÉREZ, A. (2020). ‘No, mírate, no pareces canadiense’. Estigma y racialización en las interacciones interculturales en Canadá. En V. Romeu (Coord.). *Omisiones de la interculturalidad. Una lectura desde Latinoamérica*. pp. 83-108. Barcelona: Editorial de la Universitat Oberta de Catalunya.
- SIMMONS, A. (2010). *Immigration and Canada. Global and Transnational Perspectives*. Toronto: Canadian Scholar’s Press Inc.
- TAYLOR, CH. (2009). El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. Ciudad de México: FCE.

Multimedia

- GUARDIAN NEWS (2018). Alberta Woman’S Racist Tirade – “You are not Canadian”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=g2HvCqoGnp0>
- TWITTER RT EN ESPAÑOL (2019). Ataque racista en una farmacia de Canadá. Recuperado de <https://twitter.com/actualidadrt/status/1189616206187094016?lang=de>.
- DARRAH, N. (2018). “I’m Racist as f---”: Canadian Man Caught on Camera Threatening Indian Couple. En Fox News. Recuperado de <https://www.foxnews.com/world/im-racist-as-f-canadian-man-caught-on-camera-threatening-indian-couple>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1024>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1025>

MEMORIAS DEL CGH

Pacheco, A., Mendoza, J. y González, R. (Coords.). (2022). *Memorias del CGH: a 20 años de la huelga en la UNAM*. México: CNDH.

José Arreola*

Memorias del CGH: a 20 años de la huelga en la UNAM es un volumen de 543 páginas divididas en tres grandes secciones: *La voz de los estudiantes*, *Entrevistas con actores, abogados y profesores* y *La voz de la solidaridad*. Además, contiene un epílogo de Luis Hernández Navarro, un prólogo de Lydiette Carrión y una introducción firmada por los coordinadores. De inicio, vale la pena señalar que el texto es valioso en sí mismo por su sola publicación. El movimiento estudiantil del Consejo General de Huelga (CGH) que logró, a pesar de un panorama adverso y no sin contradicciones, frenar el intento de privatización más obvio de las últimas décadas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ha sido apenas estudiado y la mayoría de los análisis que sobre éste existen son, las más de las veces, poco profundos y con una visión que desdibuja su trascendencia. En ese sentido, el libro resulta fundamental para indagar, a través de un amplio abanico de voces, tanto las causas como las consecuencias del movimiento huelguístico más largo y complejo en la historia de la máxima casa de estudios del país.

En *La voz de los estudiantes* se presentan 25 artículos de diversa manufactura. Es la sección con más contenido teórico e intelectual pues los autores realizan recuentos —algunos sumamente pormenorizados— balances, críticas y autocríticas de la estrategia empleada por el CGH en las distintas etapas de la movilización. Desde luego, los textos permiten pensar problemas del presente a partir de un análisis retrospectivo. La mayoría

* Profesor de asignatura en el Tecnológico Universitario del Valle de Chalco (TUVCH) y de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: grafdar@gmail.com

de las autoras y autores comparten la característica de estar vinculados a la vida universitaria desde diversos espacios, entre ellos la academia. No obstante, a pesar de la riqueza de perspectivas y de enfoques analíticos, hay una asimetría en cuanto a la concepción y hechura de los artículos. En estricto sentido, varios no son “memorias”, es decir, testimonios de vivencias personales de lo que significó participar en la huelga y en el movimiento estudiantil en general, sino textos académicos o de opinión política. Tal vez dicha asimetría, notoria incluso en la extensión, se deba a las condiciones en la que fue realizada la convocatoria para participar en una obra de tal magnitud. Como bien se anota en la introducción, se convocó a decenas de ex huelguistas y no pocos, por múltiples razones, no pudieron ser parte del volumen o rechazaron participar en él. Sobre la base de la pluralidad, los coordinadores lograron superar una serie de dificultades, entre ellas la pandemia misma, para dar a luz un espacio de reflexión que partiera desde quienes fueron protagonistas de aquella intensa movilización.

Para quien esto escribe, la sección *Entrevistas con actores, abogados y profesores* es la más amena y la más provechosa si de un libro de memorias se trata. Hay siete entrevistas con preguntas semiestructuradas que permitieron a los entrevistados ampliar sus reflexiones. Vale la pena señalar, por un lado, el trabajo que implicó por parte de los coordinadores llevar a cabo las entrevistas y preparar cada uno de los cuestionarios pues si bien pueden leerse preguntas genéricas hay un conjunto de ellas explícitamente pensadas según el perfil de cada entrevistado.

Bajo la misma tónica de la pluralidad, el lector encuentra testimonios de quienes en su momento fueron estudiantes, profesores y abogados que participaron activamente en la movilización. Esta sección tiene la virtud de ser “hablada” y, quizá por eso mismo, los entrevistados no se dirigen solamente al activismo o a quienes le dieron vida al CGH sino que buscan dialogar con un lector menos conocedor del tema. De esa forma, extienden sus impresiones, balances y consideraciones sobre las diferentes etapas del movimiento y las consecuencias derivadas de éste sin un lenguaje pretencioso o rebuscado, sino desde una sencillez que aporta claridad. Asimismo, en los siete testimonios puede leerse la necesidad e importancia de que existan, tanto en la Universidad como fuera de ella, núcleos de activistas organizados pues su labor cotidiana resulta clave en momentos de eferescencia política.

La última sección, *La voz de la solidaridad*, contiene 5 artículos de los cuales 4 de ellos fueron escritos por profesores y uno por un estudiante, en la época de la huelga, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Lo relevante de la sección es que logra reflejar una de las características más destacables del movimiento estudiantil de 1999, es decir, que nunca estuvo solo. Durante los 295 días de huelga, el CGH fue ampliamente cobijado por profesores (tanto de la UNAM como de otras instituciones), estudiantes de nivel superior de instituciones públicas de todo el país y organizaciones sociales y sindicales. Ese cobijo, ese respaldo político, fue uno de los pilares con los que la huelga se sostuvo. Este es un aporte más del libro pues brinda la posibilidad de reflexionar en torno al elemento de la solidaridad en el que pocas veces se repara.

En conjunto, sin ser propiamente un libro de memorias ni de artículos académicos sino una mezcla de distintos registros verbales y escriturales, el volumen es una veta para profundizar el análisis de un movimiento tan amplio, ecléctico y genuino como el del CGH. Para investigadores y estudiosos de las movilizaciones estudiantiles contemporáneas en México, *Memorias del CGH: a 20 años de la huelga en la UNAM* es un material necesario.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1025>

EL PENSAMIENTO DE MARX COMO FILÓSOFO POLÍTICO

Áquilas Mendes*

Ávalos, G. (2022). *La filosofía Política de Marx*. Barcelona: Herder.

Este es un libro profundo y teóricamente maduro en la gran trayectoria de investigación del Dr. Ávalos y, también, inédito en cuanto al pensamiento de la crítica a la economía política de Marx, con un enfoque muy particular. Quizá uno pensaría: “pero hay tantos libros sobre Marx que ya no tengo mucho interés en leerlos”. Sin embargo, rápidamente diría que no dejemos que las apariencias nos engañen. No hay un libro con una riqueza teórica como este. Después de más de dos décadas investigando la teoría del Estado, examinada por la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel, la lectura de este libro conmueve críticamente. Lo explico.

Primero, en este mundo moderno contemporáneo, con la extensión de la crisis capitalista en sus diversas dimensiones: económica, pandémica, ecológica y geopolítica, social y política, en la que nos percatamos de estados cada vez más violentos y autoritarios, es raro encontrar libros sobre Marx que nos hagan comprender estos tiempos convulsos, explicando la lógica marcada por la dominación y la subordinación de esta forma de civilización, el Capital.

Segundo, este no es otro libro sobre Marx. Aquí tenemos un trabajo sobre la filosofía política de Marx. ¡Marx, como filósofo político! Es un adiós a los débiles análisis escritos sobre este autor por una vasta izquierda latinoamericana, que se refiere a la obra de Marx como si fuera solo economía y mucho más por sus críticos, quienes, dicho sea de paso, lo leen pocas veces y sin prestarle mucha atención. Al contrario, la lectura de Ávalos

* Profesor visitante en el Departamento de Economía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Azcapotzalco. México. Profesor de Economía Política en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y en la Universidad de São Paulo, Brasil. Correo electrónico: aquilasmendes@gmail.com

garantiza una interpretación científicamente rigurosa del método de Marx, con todo el apoyo de la dialéctica de Hegel, de su lógica, revelando un libro con mucha novedad para todos, es decir, un enfoque crítico de la posición filosófica de Marx, especialmente en la crítica de la economía política, en *O Capital*. Estoy de acuerdo con Ávalos y lo cito en la introducción:

La novedad y originalidad de la recuperación de la filosofía de Marx que intento en este libro consiste precisamente en retornar al nivel de la fundamentación filosófica para advertir que el método, la lógica, el contenido y la fundamentación de la crítica de la economía política nos permite encontrar las dimensiones de la vida política del mundo moderno. (Ávalos, 2022, p. 23)

El camino analítico del libro de Ávalos consiste en presentarnos la lógica que articula el pensamiento de Marx para encontrar su teoría política, que está implícita, para pensar a Marx desde la “ontología de la política”. Insiste Ávalos: [...] insertar información genética procedente de la filosofía política clásica para obtener una lograda filosofía política genuinamente marxiana” (p. 21).

En tercer lugar, destaca de manera central la importancia de que la obra de Marx sea ciencia, es crítica, sobre todo para quienes, principalmente en las Universidades, todavía dicen que la obra de nuestros estudiantes que se apoyan en Marx no es ciencia. Cuánta incompreensión de lo que es la Ciencia, cuánta incompreensión de Marx. De ahí la importancia de este libro y su aporte esencial en tiempos de tantos libros sobre la posmodernidad que vivimos, ¡un mundo de no-verdades! ¡No hay una sola razón, hay varias razones, varias verdades!, dicen los heraldos de la posmodernidad!

Estoy en total desacuerdo con este pobre pensamiento actual y antes de citar a Marx acerca de que su pensamiento es ciencia, al criticar la economía política, buscando preguntas y no afirmaciones falsas y simples. Lee el libro de Ávalos, en el que explícitamente, todavía en la Introducción, nos ofrece el concepto de crítica a partir de Marx y, hay que reconocerlo, un concepto, la crítica, tan oculta en la contemporaneidad por la izquierda, por los liberales, por los conservadores, por los neofascistas, por la universidad, y por quienes dicen los críticos. Ávalos es categórico cuando dice que la crítica no se refiere a una forma de vida. El autor dice:

crítica no se refiere a la condena moral de un sistema o un modo de vida sino al ejercicio de la razón para analizar, desintegrar, desagregar, deconstruir o destruir fenómenos, para luego sintetizarlos presentándolos de nuevo (representarlos) en una constelación interpretativa. (Ávalos, 2022, p. 26)

Nos parece genial que, en su libro, Ávalos comience en la Introducción con la apreciación de la obra de Marx como ciencia. Esto es así porque no hay ciencia sin crítica, en los términos que nos explica Ávalos desde Marx. No veo esta importante referencia a la crítica como una llave maestra de su pensamiento en los libros que tratan de Marx. Esto no se puede omitir. Si vamos a lo que Marx deja claro, al final del Libro III de *El Capital*, después de todo lo que pasó en su obra seminal de tres libros, lo que busca hacer es ciencia, en lo que radica la crítica. Marx al final de ese libro, capítulo 48, sobre la “fórmula trinitaria”, señala que su trabajo se trata de un análisis y crítica de este “mundo encantado e invertido” (Marx, 1987, p. 768) de formas desconectadas, crítica que pretende no sólo revelar el contenido, sino descubrir la génesis de estas formas y sus conexiones internas, la esencia del proceso capitalista. Así, vale la pena señalar, en ese capítulo 48, que Marx explica que su crítica, particularmente a la economía vulgar, está constituida por la ciencia, cosa que estos economistas no hacen. La ciencia explica cómo funcionan las contradicciones del capitalismo y no sería necesario si todo se revelara en apariencias. La ciencia va mucho más allá de las apariencias que son falsas, se dirige en busca de la verdad. Es una pregunta y no una respuesta. De ahí, entonces, la importancia de abordar el concepto de forma y la historicidad del capital al hacer ciencia.

Para tener una idea del protagonismo de la memoria de Ávalos acerca de lo que Marx (1987) atribuye a la ciencia, destacamos a Marx, inspirado en Ávalos. Así cito a aquél:

no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen ‘prima facie’ como contradicciones perfectas y absurdas –en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las

cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente– y que estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente. (Marx, 1987, p. 757)

Volviendo al carácter general del libro de Ávalos, conviene hacer referencia a su preocupación central por este tema. ¿Cómo pensar una crítica, o tener un pensamiento crítico sin Marx? Para el autor, es “preciso percatarse de que en nuestra época no todo lo que se presenta como crítico es realmente una posición filosófica crítica genuina” (p. 28). Ávalos insiste en decir que un elemento fundamental de la crítica a la economía política de Marx, considerada filosóficamente, es su referencia a la totalidad que le da sentido, cuando dice que la insistencia en que la multiplicidad caótica del mundo actual ha de tener una coherencia sistémica u orgánica, un eje articulador, un fundamento. Esto se vuelve fundamental para la interpretación que realizará Ávalos en su libro sobre temas como el poder, la política y el Estado, que derivan de la forma-valor. Cito a Ávalos; “la forma valor deviene capital y también mundo político en un sentido amplio y distinto a como se había teorizado hasta el siglo XIX” (p. 28).

En cuarto lugar, pero no menos importante, este libro es un esfuerzo por aprehender el pensamiento de Marx en sus escritos políticos y, al mismo, constituye una valiosa fuente que ofrece una comprensión de toda la lógica de la crítica de la economía política en la que contiene las líneas esenciales de comprensión filosófica sobre el poder, la dominación, la política, el Estado y el Derecho. Insistimos, Ávalos va más allá de la interpretación común que se hace de Marx sobre el poder, mucho más allá de cómo la izquierda marxista viene reflexionando y enfrentando este tema desde Lenin, con la Revolución Rusa. Basado en la lectura de Marx, Ávalos argumenta que el poder se construye a partir de ideas, concepciones y valores. Así, aborda una visión amplia y panorámica de la política como un complejo de diferentes momentos a partir de la relación entre poder y dominación - llamada capital. Ávalos pretende garantizar al lector lo esencial del pensamiento de Marx, su pensamiento básicamente filosófico, poco discutido en otros libros sobre Marx.

Así, este es un libro que pretende ser muy claro en su tratamiento, pero sin hacer concesiones al simplismo. No está escrito para intelectuales sofisti-

cados y/o especialistas, aunque espero que también les sea útil. Ávalos supone un lector mínimamente instruido, interesado en un acercamiento serio a un filósofo político: Marx, basado en su antropología política, y dispuesto a afrontar las dificultades inherentes al saber de un intelectual y militante revolucionario, materialista, filósofo político que marcó decisivamente la cultura y la política del mundo moderno y contemporáneo.

Y además debo advertir, desde el principio, que en las páginas de este libro, descontando la admiración que despierta Marx en todos aquellos que lo estudian sin prejuicios, no se encontrará una visión sacralizada y dogmática de su obra. Esta advertencia es tanto más necesaria, desde hace mucho tiempo, para los que se dicen marxistas. Para ello, Ávalos se vio obligado a realizar un intenso esfuerzo por articular la filosofía política de Marx y con una objetividad (que no debe confundirse con la neutralidad, como saben todos los teóricos honestos de las ciencias sociales como Ávalos).

Para asegurar un hilo conductor sobre la importancia de reconocer a Marx como filósofo político, Ávalos desarrolla un camino metodológico muy interesante en la secuencia de sus 6 capítulos. Ciertamente, estos capítulos pueden leerse de forma no secuencial, pero les aseguro que el lector, leyendo en secuencia, fortalecerá su comprensión de una construcción sólida de la filosofía política de Marx.

Para abrir el libro, en su primer capítulo: *¡Soy discípulo de Hegel!*, comienza con un título muy sugerente para nuestra comprensión inicial de la posición filosófica política de Marx, que tanto defiende. Aquí se reivindica un reposicionamiento de Marx a partir de Hegel, dialogando con la compleja relación entre ambos, dejando claro que Marx fue un crítico, pero también seguidor de la dialéctica de su maestro, principalmente en su método, explícito en la crítica de la economía política, reconociendo “la utilidad de la lógica para desentrañar la estructura y el funcionamiento del capital”. A partir de ahí aborda, con mucho didactismo, la crítica de Marx a la lógica de Hegel para situar el Estado, pero dejando claro cuánto Marx termina recuperando la idea hegeliana del Estado, quitándole su lado místico. Ávalos señala con insistencia que es el aporte de la filosofía de Hegel lo que le permite a Marx reafirmar: “que el capital no es una cosa sino una relación, una relación compleja en permanente fluir, es decir, que es un proceso” (p. 61). Y es así como el Estado, su forma-Estado, debe entenderse desde el

Capital, siendo el momento político en esta totalidad, por tanto, también un proceso relacional. Cierra el capítulo diciendo palabras de un contenido sintético impresionante: “la lectura de la crítica de la economía política con Hegel tiene resultados agudos y muy propositivos” (p. 77).

A partir de allí, comienza a presentar a Marx en el capítulo 2, titulado *Una filosofía política materialista*, basado en la fuerza del pensamiento de Hegel. La apertura del capítulo es significativa: En ambos el método es dialéctico, en Hegel la dialéctica es el motor que mueve internamente una lógica ontológica, mientras que en Marx el método hegeliano está puesto “de pie”, por lo que, según él, se evita el misticismo idealista. La posición filosófica de Marx es materialista” (p. 79). Esto es muy claro cuando dice que Marx trasciende las cosas, como cosas inmediatas, y encuentra determinaciones formales, relaciones sociales. Así, el análisis de la política deja de concentrarse en el Estado y el Estado deja de ser considerado sólo como una cosa, como un aparato. Se abre la posibilidad, dice Ávalos: “de concebirlo, esencialmente, como relación de dominación y subordinación procesualmente desplegada”. Se hace necesario, entonces, encontrar las determinaciones formales del Estado capitalista como “una estación fenomenológica del propio proceso del capital en su devenir político” (p. 110).

El capítulo 3, titulado *La estatalidad y su devenir institucional*, me parece central, no sólo porque llega a la mitad del libro, sino por su tratamiento, explicando el sentido de la categoría “La estatalidad”, trabajada por Ávalos, a partir de Marx, a través de su aporte de filósofo político materialista. Esta categoría me parece fundamental para entender el mundo contemporáneo. El contenido de este capítulo está muy bien señalado por Ávalos en el epígrafe inicial del filósofo Schelling, que arroja luz sobre lo que nos da Marx sobre la comprensión de la forma-Estado desde la forma-valor. Ávalos se mostró muy feliz de citar este epígrafe: “El Estado es una unidad falsa impuesta externamente, que esconde la división antagónica de la sociedad; funciona como sustituto por la falta de unidad social verdadera”.

A partir de la crítica a la economía política, Ávalos señala que el Estado es “una totalidad concreta a estudiarse después de haber desarrollado el concepto de capital”. Aquí, Ávalos es categórico al decir que desde la crítica a la economía política podemos entender que Marx se ocupa de una teoría de la dominación, analiza y comprende las relaciones sociales entre los seres

humanos que se constituyen como momentos en el concepto de capital. Así se sintetiza: “es dominación entre seres humanos; dominación que adopta dimensiones y formas distintas dependiendo del despliegue procesual de esta relación” (p. 112). A su vez, llama la atención que también trata de la teoría del poder, no sólo como poder económico, de una clase sobre otra. Comenta que la explotación también es poder. Pero insiste en que la mejor categoría para hacer explícito el capital es la dominación, porque ya comprende la idea de poder. Así, Marx revela la naturaleza del Estado como red general de relaciones de dominación. Ávalos dice que las continuas referencias al Estado en la crítica de la economía política se ubican fundamentalmente en el momento cósmico del Estado. Cito: “es decir, cuando este se presenta como cuerpo oficial de funcionarios e instituciones en relación siempre con el imperativo de la acumulación ampliada del capital” (p. 115). Si no nos damos cuenta de esto, no entendemos el significado del Estado. Aun así, en este capítulo, Ávalos dedica una última sesión a “El Teatro de la Política”, un aporte para, desde Marx, hacer un análisis de la política, de su coyuntura. Sin embargo, aquí este análisis no puede prescindir de comprender la teoría de la dominación con su sentido del imperativo del capital, va más allá del orden geopolítico del capital, así la política del capital sería el fundamento adecuado para entender la política y no sólo como el resultado de la voluntad de actores políticos concretos y empíricos.

En el capítulo 4, titulado *Entre Kant y Hegel (pasando por Hobbes y Freud)*, realiza una rápida incursión por los autores que subyacen en el pensamiento filosófico de Marx, especialmente en su aporte sobre la forma-valor, tratándola no como una posición económica, sino política, sustentada en la filosofía política, desarrollada a partir de una ontología política, con categorías que fundan toda relación de poder.

Cuando llega al capítulo 5, Ávalos deja al desnudo la forma-valor de la vida del capital. Esto se debe a que enfatiza las categorías centrales de esta vida del capital: alienación, fetichismo y reificación. Este es el título central del capítulo. Destaca la importante cuestión del fetichismo como la connotación plena del carácter misterioso de la forma social capitalista. Sintetiza Ávalos: “Así, la enajenación y el fetichismo se encuentran en el registro de la conciencia y, por tanto, son formas de conciencia necesarias para que el capital se reproduzca” (p. 191).

Con el último capítulo, el 6, cierra el libro con una parte que puede intrigar a muchos. Ávalos invita a cualquiera que haya estado fuera de una reflexión marxista a entrar a discutirla en base a lo comentado en el mundo actual por gran parte de una izquierda que se apoya fácilmente en reflexiones liberales. De ahí el título del capítulo: *La teoría de la justicia*, directamente vinculado a la obra de John Rawls. Es un verdadero clásico utilizado en este ambiente del siglo XX por quienes defienden políticas públicas para enfrentar el gran problema del mundo: las desigualdades y las injusticias. De manera muy original, Ávalos discute cómo usar el pensamiento de Marx para revelar el carácter de una frágil discusión sobre las desigualdades en este mundo. Ávalos, recordando a Marx, incisivamente, dice:

ese mundo está articulado por relaciones de poder, de dominación, de explotación tanto de la naturaleza como de los otros humanos; ese mundo está organizado en imperios y hay colonias saqueadas [...] hay carrera armamentista y espacial y procesos históricos de emancipación del yugo colonial. Si algo enseña el materialismo es, precisamente, que hay que tomar como punto de partida lo real y lo existente, y el criterio de realidad es el sufrimiento de las clases dominadas. (p. 218)

Ávalos, entonces es categórico: “¿Quién puede pretender hablar de justicia sin atender esta cruda realidad histórica concreta? “¿En que mundo vive Rawls?”, pregunta Ávalos.

Con la turbulencia del capitalismo contemporáneo, con pasos más firmes del capital en su dinámica de acumulación y dominación, es necesario retomar el tema del Estado, por ejemplo, de manera más profunda para comprender su naturaleza y su acción más violenta en este modo de civilización y analizar con mayor aporte teórico lo que nos aporta Marx, el Capital como un proceso relacional. Por lo tanto, pensar el Estado desde ahí, también como un momento político del capital y así un proceso relacional. No basta con reivindicar lo que pretende la actual izquierda progresista latinoamericana, de reformar, restaurar o refundar el Estado, si no se comprende que eso es imposible, dada su incomprensión del momento político de lo social, la relación de dominación del capital.

Así, consideramos el camino de la filosofía política de Marx como prioritario para pensar una estrategia para enfrentar la forma de civilización del capital –dominación y subordinación–, una relación social de dominación como insiste Ávalos, minimizando los esfuerzos por los que apuestan, como gran parte de la izquierda, de reformar el Estado.

Por lo tanto, para cumplir con una tarea radical del pensamiento, se requiere una cualidad transgresora que rompa los límites de los análisis que se resumen al aparato estatal, aunque esto sea sólo apariencia. Es necesario ir más allá en la comprensión que nos da Ávalos sobre el pensamiento de Marx, la forma-Estado que deriva de la forma-valor, como nos ofrece Ávalos en su último libro, después de escribir sobre la teoría de la Estado durante más de dos décadas.

En esta línea de argumentación, Ávalos insiste en el importante significado político de la obra de Marx, cito:

la propia relación que el pensador alemán pone al descubierto como la esencia del capital es una relación de dominación y subordinación entre personas, es decir, una relación de carácter político si por política se entiende la relación entre seres humanos por medio de la cual está en juego la determinación de las normas que rigen la convivencia. (p. 176)

Ávalos, entonces, argumenta que esta es una gran lección de teoría y filosofía política. Estos elementos ya son suficientes para evaluar la significación del discurso crítico de la economía política para una reflexión sobre el problema del Estado. El Estudio del Estado sería un eslabón lógico ubicado luego de haber develado la naturaleza de la dominación del capital. Ávalos todavía deja claro, de manera sintética, que Marx establece el vínculo entre la relación de dominación general y abstracta, y la forma política que adopta esta relación de dominación ya en el plano de la más alta concreción: esta forma política que Marx llama “forma-Estado”. (p. 134). Aquí, dice Ávalos: “si la dominación se basa en relaciones de dependencia personal y, por tanto, en una forma inmediata de explotación, el Estado sintetizará ese carácter de la relación social básica” (p. 134). No entendiendo lo que nos aclara Marx sobre el imperativo de la acumulación de capital, daremos

vueltas y terminaremos aceptando esa apuesta por la reforma del Estado. ¡Esto es limitante! ¡El pensamiento de Marx no es limitante, es liberador!

Finalmente, no dudo en decir que los lectores tienen en sus manos un gran libro con un tratamiento fascinante de un filósofo político materialista –Marx– que evidencia una ontología del poder, a partir de su crítica a la economía política. Ávalos es sin duda uno de los teóricos más agudos que destaca la importancia de criticar la economía política de Marx, haciendo un ejercicio hermenéutico de su teoría política. Este trabajo deja más inspiraciones para que todos puedan ampliar sus reflexiones sobre la necesaria crítica, tan importante en los tiempos actuales, a partir del aporte de Marx. Cualquiera que quiera fortalecer su pensamiento crítico no puede estar lejos de Marx, y por tanto no puede estar lejos de este libro de Ávalos.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1026>

ARBITRAJE

1. El Comité Editorial remitirá al autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor de un mes, y en el plazo de un año (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.
2. Para ser publicado en la Revista Andamios, todo artículo será sometido a una fase de selección y a un proceso de dictamen. En la primera fase, el Comité Editorial seleccionará los artículos que correspondan con las áreas temáticas tratadas en la revista y que cumplan con los requisitos académicos indispensables de un artículo científico.
3. Las contribuciones serán sometidas al dictamen de dos especialistas en la materia correspondiente. Cuando el autor pertenezca a la UACM, su trabajo necesariamente será dictaminado por árbitros externos a esta institución. En caso contrario los árbitros podrán ser internos o externos a la UACM. Si existe contradicción entre ambos dictámenes, se procederá a una tercera evaluación que se considerará definitiva. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal respecto a éste. Una vez emitidas las evaluaciones de los árbitros consultados, se enviará a los autores el acta de dictamen, y éstos tendrán un plazo no mayor de tres semanas para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. El Comité Editorial de la revista verificará la versión final con base en los dictámenes e informará a los autores en qué número de la revista será publicado su trabajo. Las colaboraciones aceptadas se someterán a corrección de estilo y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número. En los casos en los cuales el número de colaboraciones dictaminadas favorablemente para la sección Dossier exceda el espacio destinado al mismo, el Comité Editorial se reserva el derecho de determinar cuáles de ellas se ajustan más a los lineamientos establecidos en la convocatoria. En ambas fases la decisión será inapelable.
4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica no sólo la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales, sino la autorización al Comité Editorial de *Andamios, Revista de Investigación Social* para la inclusión del trabajo en su página electrónica, reimpressiones, colecciones y

en cualquier otro medio que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo. En la versión electrónica, las contribuciones serán publicadas en formato HTML, PDF, ePub, XML SPS y XML Marcalyc.

POLÍTICAS GENERALES

1. Los trabajos enviados a *Andamios. Revista de Investigación Social* deberán ser investigaciones de alta calidad académica en materia de ciencias sociales y humanidades.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con todas las normas editoriales establecidas por esta publicación para ser consideradas y sometidas a dictaminación.
3. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones.
4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales y la autorización al Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* para que difunda su trabajo en la revista, en la página electrónica de la misma, en reimpresiones, en colecciones y en cualquier base de datos o sistema de indización impreso o electrónico que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo.

Esta revista está bajo una licencia Creative Commons México 2.5. Está permitida la reproducción y difusión de los contenidos de la revista para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen, y se cite la procedencia (*Andamios. Revista de Investigación Social*) y al autor.

Los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Andamios. Revista de Investigación Social* son cedidos por el(los) autor(es) a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México una vez que los originales han sido aceptados para que se publiquen y distribuyan en la versión electrónica de la revista. Sin embargo, tal y como lo establece la ley, el(los) autor(es) conserva(n) sus derechos morales. El(los) autor(es) recibirá(n) una forma

de cesión de derechos patrimoniales que deberá(n) firmar una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos bastará la firma de uno de los autores, en el entendido de que éste ha obtenido el consentimiento de los demás.

Los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros publicados por ellos mismos, con la condición de citar a *Andamios* como la fuente original de los textos.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios. Revista de Investigación Social* de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

SECCIONES DE LA REVISTA

Los trabajos podrán integrarse en las secciones que conforman la revista de acuerdo con los siguientes criterios.

1. *Artículos para Dossier.* Trabajos de investigación que se ajustan a la convocatoria de la sección monográfica coordinada por destacados especialistas en ciencias sociales y humanidades. Este apartado se cambia de número en número de acuerdo con el tema específico, objeto de reflexión en particular.
2. *Artículos.* Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en cualquier área de las humanidades y las ciencias sociales. Esta sección se encuentra permanentemente abierta, pero en caso de que el artículo se considere publicable se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en el que aparecerá impreso el texto.
3. *Reseñas.* Comentarios críticos de alguna novedad bibliográfica significativa para el mundo de las humanidades y las ciencias sociales, sea nacional o extranjera.

DATOS DEL AUTOR

Todas las contribuciones deberán anexar en una hoja aparte del texto los datos completos del autor (institución, dirección postal, dirección electrónica y teléfono) y una breve reseña curricular (estudios, grado académico, nombramiento e institución de adscripción, líneas de investigación y principales publicaciones —en el caso de los libros se deberá mencionar el título del mismo, el lugar de edición, la editorial y el año—). En el caso de coautorías, deberán incluirse los datos de todos los colaboradores.

LINEAMIENTOS EDITORIALES

1. Sólo se dictaminarán los trabajos que cumplen cabalmente con las normas de recepción de originales, políticas generales y lineamientos editoriales especificados en la revista *Andamios. Revista de Investigación Social*.
2. Las contribuciones rigurosamente inéditas deberán presentarse con letra Arial de 12 puntos, a interlineados doble, numeradas, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. Las contribuciones para las secciones “Artículos para Dossier” y “Artículos” deberán tener como mínimo 15 cuartillas y como máximo 28 (incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; no se aceptarán fotos); y las “Reseñas” no deberán superar las cinco cuartillas.
4. Se recomienda que el título no exceda de 70 caracteres, incluyendo espacios.
5. Las contribuciones, salvo reseña, deberán anexar: a) Un resumen en español y otro en inglés que no supere, cada uno, las 120 palabras y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo, así como la originalidad y el valor (aportación y relevancia) del escrito; y b) Un listado de cinco palabras clave en español e inglés que identifiquen el contenido del texto.
6. Las reseñas deberán ser de libros académicos actuales (publicados como máximo el año inmediato anterior) o de nuevas ediciones de clásicos que vale la pena revisar a la luz de las problemáticas vigentes.

7. Cada párrafo, a partir del 2º, deberá comenzar con sangría.
8. El aparato crítico se presentará de acuerdo con el formato utilizado por la American Psychological Association (APA). Puede consultarse en la dirección electrónica: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>
9. Si el artículo contiene citas textuales menores de cinco líneas, éstas deberán ir en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, deberán escribirse en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra (Arial 12) y en espacio sencillo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, éstos deberán encerrarse entre corchetes.
10. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma] el año en que se publicó la obra [coma] p. Y páginas citadas. Ejemplo:

Con respecto a la relación entre el azar y el conocimiento, “la cantidad de azar presente en el universo, o la cantidad de él que interviene en los procesos naturales, no tiene más límite que el de avance del conocimiento” (Wagensberg, 1985, p. 22).

11. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor, se deberá indicar entre paréntesis el año de publicación de la misma. Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo:

La teoría de la acción Parsons (1974a) parte de la consideración del acto unidad.

Parsons (1974b) considera que el sistema social tiene como función primaria la integración.

12. El autor deberá asegurarse de que las citas incluidas en el texto coincidan con todos los datos aportados en la bibliografía.
13. Cuando se mencione la obra de un autor, el título de la misma deberá ponerse en cursivas.
14. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Arial 12 puntos.
15. Al final del texto deberá figurar un listado completo de la bibliografía

empleada (en orden alfabético) con los siguientes formatos y con sangría francesa:

LIBRO:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial

LIBRO CON EDITOR:

Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

LIBRO ELECTRÓNICO:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www...>

LIBRO ELECTRÓNICO CON DOI:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: xx

CAPÍTULO DE LIBRO:

Únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS FORMATO IMPRESO:

Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*(número), pp-pp.

Publicaciones periódicas con DOI:

Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*(número), pp-pp. doi: xx

PUBLICACIONES PERIÓDICAS ONLINE:

Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp. Recuperado de <http://www...>

ARTÍCULO DE PERIÓDICO IMPRESO:

Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del periódico*, pp-pp.

O la versión sin autor: Título del artículo. (Fecha). *Nombre del periódico*, pp-pp.

ARTÍCULO DE PERIÓDICO ONLINE:

Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del periódico*. Recuperado de <http://www...>

TESIS DE GRADO:

Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

TESIS DE GRADO ONLINE:

Autor, A. y Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Recuperado de <http://www...>

REFERENCIA A PÁGINAS WEBS:

Apellido, A. A. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación: Casa publicadora. Recuperado de <http://www...>

FUENTES EN CDs:

Apellido, A. (Año de publicación). *Título de la obra* (edición) [CD-ROM]. Lugar de publicación: Casa publicadora.

PELÍCULAS:

Apellido del productor, A. (productor) y Apellido del director, A. (director). (Año). *Nombre de la película* [cinta cinematográfica]. País: productora.

SERIE DE TELEVISIÓN:

Apellido del productor, A. (productor). (Año). *Nombre de la serie* [serie de televisión]. Lugar: Productora.

VIDEO:

Apellido del productor, A. (Productor). (Año). *Nombre de la serie* [Fuente]. Lugar.

PODCAST:

Apellido, A. (Productor). (Fecha). *Título del podcast* [Audio podcast]. Recuperado de <http://www...>

FOROS EN INTERNET, LISTA DE DIRECCIONES

ELECTRÓNICAS y OTRAS COMUNIDADES EN LÍNEA:

Autor, (Día, Mes, Año) Título del mensaje [Descripción de la forma] Recuperado de <http://www...>

16. Se recomienda evitar el uso de palabras en idioma distinto al español y de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), deberá incluirse entre paréntesis o como nota de pie de página, la traducción al español o una breve explicación del término.
17. En caso de que el artículo tenga citas en idioma distinto al español, éstas deberán traducirse a esta lengua.
18. La primera vez que se utilicen siglas o acrónimos deberán escribirse entre paréntesis e ir precedidos del nombre completo.

Para más especificaciones sobre la citación, puede remitirse a la página del APA en la siguiente dirección: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>

ENVÍO DE COLABORACIONES

Toda contribución deberá enviarse como archivo adjunto vía electrónica al correo: andamios@uacm.edu.mx

CONTACTO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Calle Prolongación San Isidro N° 151, Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09790, Ciudad de México. Correo electrónico: andamios@uacm.edu.mx

Página electrónica:

<http://www.uacm.edu.mx/andamios>

y en OJS:

<https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/index>

Andamios, Revista de Investigación Social
del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
fue impresa el 15 de agosto de 2023
en el taller de impresión de la Universidad
Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo 290,
Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez
con un tiraje de 500 ejemplares.

