



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y  
SOCIALES

## *EL CONTRATO SEXUAL EN EL MODELO POLÍTICO DE ROUSSEAU: UNA EXCLUSIÓN REVISITADA*

### ENSAYO

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA  
(OPCIÓN CIENCIA POLÍTICA)

*PRESENTA:*

**MARIA FERNANDA DE LOS ANGELES CRUZ AGUADO**

**Directora: Dra. María José Pantoja Peschard**

Trabajo realizado gracias al Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) de la UNAM «PE307515»: “Vinculación teórico-metodológica en docencia, investigación y titulación en Sociología, Ciencia Política y Trabajo Social”

**Ciudad Universitaria, CD. MX., 2018**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

### *Agradecimientos*

A mi madre, por enseñarme lo que es ser una verdadera guerrera.

A mi padre, por su enorme apoyo y aliento en todo momento.

A mis hermanas, porque de ellas he aprendido más que en cualquier aula.

A Lilly, por todos los momentos de reflexión, de diversión, de trabajo... por su amistad,  
su cariño y su sororidad.

A mi hermano, por el apoyo brindado en los últimos años.

A Lupita, Luis y Kevin por todas las aventuras.

### *Dedicatoria*

A todas las mujeres que hoy ya no están con nosotras.

A todas aquellas que han sido violentadas... en cualquier forma.

A las mujeres trans, conocidas o no, que cada día dan la batalla.

A las compañeras cuyos cuerpos son territorios de resistencia y de lucha.

A las lesbianas, políticas o no, que nos enseñan siempre que *no son mujeres*.

A tod\*s l\*s que sueñan y luchan para construir un modo de vida diferente, basado en la  
libertad.

A Luka, por haber hecho de este recorrido, que para la mayoría resulta sumamente  
difícil de atravesar, un juego de niñ\*s literalmente.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
<b>CAPÍTULO I: DE ¿VIEJOS? PARADIGMAS: SOBRE LA NECESIDAD DE PENSAR EN LAS CONDICIONES SISTÉMICAS</b> .....	11
1.1 El patriarcado: la relación de poder primigenia se da entre los sexos .....	14
1.2 Entre el capitalismo y el patriarcado: la opresión y la explotación femeninas en la modernidad o de cómo se excluyó a las mujeres de la historia .....	16
1.3 El discurso filosófico: la legitimación de la exclusión .....	21
1.4 Los dos frentes de la lucha de las mujeres en el momento de la exclusión: primeras críticas y respuestas al <i>individuo</i> .....	27
1.5 La reacción patriarcal: la pertinencia de la discusión .....	31
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	38
<b>CAPÍTULO II: EL CONTRATO SEXUAL: UNA HISTORIA REPRIMIDA (FORCLUIDA)</b> .....	41
2.1 El parricidio: el origen de la fraternidad de los varones .....	43
2.2 La primera vía de sujeción: superposición del contrato sexual en el contrato de matrimonio o la primera advertencia sobre el problema del consentimiento .....	43
2.3 La segunda vía de sujeción: la prostitución o la segunda advertencia sobre el problema del consentimiento .....	46
2.3.1 El burdel estatal: una propuesta de gobierno basada en la sujeción.....	47
2.4 De la represión a la <i>forclusión</i> : coincidencias entre Pateman y Butler.....	50
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	56

**CAPÍTULO III: EL CASO DE ROUSSEAU: DOS NATURALEZAS, DOS CONTRATOS, DOS ESFERAS Y ¿DOS GÉNEROS?..... 57**

3.1 Los dos estados de naturaleza, uno para cada género: la exclusión fundamental. 58

3.2 El contrato sexual y el pacto patriarcal: condiciones de posibilidad para la igualdad y la libertad en la sociedad rousseauiana ..... 65

3.3 La sociedad legítima tiene dos espacios: una exclusión (re)revisitada..... 72

**BIBLIOGRAFÍA ..... 91**

**CAPÍTULO IV: POSIBILIDADES DE UNA SUBJETIVIDAD FEMENINA FRENTE A LAS CONDICIONES SISTÉMICAS PATRIARCALES ..... 93**

4.1 A por la igualdad: ¿las mujeres pueden llegar a ser *individuo*?..... 95

4.2 Otra vía hacia la emancipación: el feminismo socialista y su relación con el *individuo* ..... 98

4.3 En contra del *individuo* o de cómo la “radicalización” sostiene la opresión..... 107

4.3.1 El feminismo cultural: los cuidados como propuesta ética ..... 108

4.3.2 El giro posmoderno: la ausencia de sujeto en el feminismo ..... 110

4.3.3 Judith Butler, primera parte: la performatividad del género ..... 112

4.4 Judith Butler, segunda parte: del problema del género al de la *humanización*... 117

4.5 Hacia una utopía humanista... pero también feminista ..... 123

**BIBLIOGRAFÍA ..... 129**

**CONCLUSIONES ..... 132**

**EPÍLOGO ..... 138**

**BIBLIOGRAFÍA ..... 140**

La ausencia de la mujer en este discurso [el filosófico], como toda ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte, la ausencia de la ausencia es el *logos* femenino o de la mujer como *logos*, emerge a veces en el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de la perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino dentro de otro reino. ¿Qué hacer con él?

Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 1985.

... la historia desde un punto de vista femenino implica una redefinición de las categorías históricas aceptadas.

Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, 2004.

Recuperar la historia del contrato sexual no es, por lo tanto, un mero añadido a los relatos usuales, no es agregar un capítulo a la historia del contrato social. El contrato sexual es parte del contrato original y contar la historia completa es transformar la lectura de los textos que no pueden ya ser interpretados desde dentro de los confines patriarcales establecidos por los mismos teóricos clásicos del contrato. Y si los textos se reinterpretan, también deben reexaminarse las relaciones contractuales de la sociedad civil.

Carole Pateman, *El contrato sexual*, 1988.

... En realidad, no hay un instante que no traiga consigo **su** oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.

Walter Benjamin, "Tesis XVIII" *Sobre el concepto de Historia*, 1940.

## INTRODUCCIÓN

Este ensayo tiene por objetivo responder al siguiente cuestionamiento: ¿cómo se da el *contrato sexual* en el modelo político de Rousseau y cuáles son sus implicaciones en torno a la inserción de las mujeres en el espacio público en la actualidad?, a través de tres planteamientos que se recogen de la teoría feminista: 1) la teoría del contrato sexual de Carole Pateman, 2) la teoría de la formación del sujeto de Judith Butler y, 3) la lectura de la teoría política rousseauiana formulada por Rosa Cobo a partir del llamado contrato sexual<sup>1</sup>.

Ante un panorama institucional, tanto nacional como internacional, donde la perspectiva de género, o bien, la equidad de género constituye ejes de acción para los gobiernos en Occidente, se vuelve necesario reflexionar acerca del desfase que existe entre la situación concreta de las mujeres y dichos mecanismos impulsados por los gobiernos nacionales, así como por los organismos de corte global como las Naciones Unidas. Es decir, que ante esta serie de *esfuerzos* por cerrar la brecha de desigualdad entre los sexos y su respectivo *fracaso* reflejado en las altas tasas de feminicidio, violencia sexual o la salvaje explotación a la que se enfrentan muchas mujeres en la era de la globalización, el preguntarse qué es lo que no funciona con estas medidas es imprescindible.

Para tal efecto, no basta con referir las condiciones estructurales que rodean la vida de las mujeres –social, política, económica y culturalmente. Y tampoco es suficiente cuando el análisis se centra en las vías de empoderamiento individual que, hoy día, tiene ante sí una parte –que no todo- del colectivo femenino en Occidente<sup>2</sup>. Por lo tanto, esta reflexión es un intento por llevar a la discusión ambos aspectos, esto es, se trata de poner en cuestión tanto las estructuras sistémicas que impiden la emancipación femenina, así como las posibilidades de subjetivación que se han abierto paso a lo largo de 300 años de activismo feminista.

El supuesto del que partimos es que hay un enfrentamiento entre las condiciones estructurales y la agencia del sujeto que, a la luz de las diferentes perspectivas feministas

---

<sup>1</sup> Entendemos por *contrato sexual* aquel pacto, realizado entre varones, cuyos objetivos serían, por un lado, instituir la sujeción de las mujeres y, por el otro, dar paso a un régimen de acceso al cuerpo de éstas (a través del matrimonio y la prostitución).

<sup>2</sup> No negamos que hay también estas vías en otras partes del mundo, como lo ha demostrado el feminismo islámico, por ejemplo. Sin embargo, nuestro universo de reflexión se centra en Occidente.

aquí adoptadas, nos colocan frente a un problema fundamental, a saber, que la participación de las mujeres en el espacio público no es posible sin antes desmontar al *individuo*, es decir, el sujeto tal como ha sido planteado por el contractualismo<sup>3</sup> y, en esa misma medida, también el desmantelamiento del sistema patriarcal en su configuración moderna. En ese sentido, tal vez, habría que modificar la segunda parte de nuestro cuestionamiento principal para plantearlo de la siguiente manera: ¿cuáles son las implicaciones del “contrato sexual” en lo referente a la subjetivación (o empoderamiento) de las mujeres en la actualidad? Sin embargo, a esta modificación sólo hemos llegado después del recorrido hecho a lo largo y ancho de esta reflexión, por esta razón, hemos optado por mantener intacto el planteamiento del problema original en un principio.

En el primer capítulo, respondemos a la pregunta: ¿cuál es la pertinencia de un estudio acerca del modelo político de Rousseau o del planteamiento del contractualismo en general, a la luz de la teoría feminista en la actualidad? Así, *De ¿viejos? paradigmas: sobre la necesidad de pensar en las condiciones sistémicas* rescata, primero, diferentes concepciones del patriarcado que se han formulado a partir de 1969, cuando Kate Millett<sup>4</sup> nos ofrece la primera aproximación al carácter estructural de las relaciones de poder que se dan entre los sexos. Después, centramos nuestra atención en la (re)configuración patriarcal moderna a partir de la historización de la transición al capitalismo que nos ofrece Silvia Federici<sup>5</sup>, ello para dar cuenta de la exclusión de las mujeres en ese momento que, después, sería traducida y legitimada por el discurso filosófico por parte de los teóricos del contrato y su concepción del *individuo*, así como de la estrecha cooperación que hay entre la estructura económica y el sistema patriarcal. Finalmente, recogemos algunas reflexiones recientes que dan cuenta de los cambios que el patriarcado ha sufrido y, en consecuencia, de cómo el proceso de globalización (económica) y la lucha por el reconocimiento (cultural) coadyuvan para dar forma e impulso a la *reacción patriarcal*, esto es, al intento por llevar a las mujeres (de nueva cuenta) al sitio de sometimiento que les había sido asignado a través del contrato sexual.

En el segundo apartado, describimos dos de las tres perspectivas teóricas que sientan la base de este trabajo. En primer término, nos referimos a la tesis sostenida por Carole

---

<sup>3</sup> Se trata del discurso filosófico ilustrado que explica y legitima la existencia del Estado como ordenamiento socio-político donde tienen lugar la libertad (posibilidad de acción/incidencia en la realidad y la naturaleza) y la igualdad (*individuos* como poseedores de razón) en el sentido moderno.

<sup>4</sup> Kate Millett, *Política Sexual*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995.

<sup>5</sup> Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.



Pateman en *El contrato sexual*, para vislumbrar una parte de los relatos de los teóricos del contrato social, en la cual –según la autora- no se ha puesto atención: la historia del contrato sexual. Posteriormente, retomamos de manera puntual el concepto de *forclusión*<sup>6</sup> de Judith Butler, para destacar la relación que encontramos de ésta con la formulación hecha por Pateman y, en consecuencia, poner el acento en la exclusión de las mujeres en tres aspectos: 1) la categoría de sujeto (moderno), 2) el contrato social y, 3) la esfera pública, dichas exclusiones, por tanto, se interpretan en términos de la *forclusión butleriana*, pero son abordadas también en la obra de Pateman. **La conjunción de ambos enfoques constituye la aportación de esta reflexión** y nos permite, en ese sentido, concentrar la discusión con base en el supuesto antes expuesto y, como diría Nancy Fraser<sup>7</sup>, preguntarnos, en simultáneo, por el *quién* y el *cómo* de la lucha de las mujeres.

*El caso de Rousseau: dos naturalezas, dos contratos, dos esferas y ¿dos géneros?*, el tercer capítulo, se trata de nuestra propia relectura del modelo político de Rousseau, conjuntando las perspectivas de Pateman, Butler y Cobo. Así, el capítulo está estructurado de tal manera que cada una de las tres exclusiones es abordada claramente. La *forclusión fundamental* se daría en el estado de naturaleza rousseauiano que para Rosa Cobo, en realidad, se constituiría por dos estados de naturaleza: uno para cada género. Después, ubicando en el contrato original (de sujeción) el contrato sexual, la desigualdad entre los sexos quedaría instituida y, luego, con el pacto patriarcal y el (nuevo) contrato social, del cual quedan excluidas –otra vez- las mujeres, el filósofo ginebrino constituye el Estado a partir dos esferas. De éstas, una sería el sitio para cada género (nuevamente) y, de esta manera, la tercera exclusión se concreta dejando a las mujeres fuera del ámbito público, donde *Emilio*<sup>8</sup> se erige en ciudadano (libre e igual frente a los otros *individuos*). Mientras tanto, el colectivo femenino es desplazado al ámbito privado-doméstico y el ideal de feminidad moderno, caracterizado por la sumisión, es encarnado por *Sofía* de cara al *Emilio* amo-esposo-padre.

---

<sup>6</sup> Término que la filósofa retoma del psicoanálisis lacaniano y que entendemos como una exclusión –o varias- fundamental/primordial que resulta de operaciones históricas de poder y, en consecuencia, puede y deber ser historizada, así como políticamente disputable, aunque siempre enfrentada con su pretendida naturalización. A su vez, la *forclusión* produce, en el mismo momento, dos tipos de sujetos: unos legítimos y otros abyectos instalando así una matriz de reconocimiento y coherencia simbólica.

<sup>7</sup> Nancy Fraser, “Replantar la justicia en un mundo en proceso de globalización”, en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, pp. 221-242.

<sup>8</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio, o de la educación*, México, Porrúa, segunda edición, 1972.

Finalmente, ante la negativa de una subjetividad femenina que arroja la teoría política de Jean Jacques Rousseau, nos preguntamos lo siguiente: ¿cuáles son las consecuencias que, en nuestros días, se derivan del planteamiento de la exclusión de las mujeres del estatus de individuo y del contrato sexual en lo que a la inserción de las mujeres en el espacio público se refiere? En ese sentido, en el último capítulo, abordamos las diferentes respuestas que, desde el feminismo, se han dado a este problema para tratar de arribar a una propuesta de subjetividad femenina que se traduzca en el logro de la emancipación. Revisamos brevemente los elementos principales de tres vertientes feministas: de la igualdad, la socialista y de la diferencia, para identificar los aciertos y las desventajas de cada una. De esta forma, en el caso del feminismo de la diferencia, donde ubicamos a Judith Butler<sup>9</sup>, nos detuvimos un poco más, ya que, en sus diversas manifestaciones, es la perspectiva que se encuentra vigente, por lo menos, en nuestro país<sup>10</sup>. Ponemos especial atención en la evolución de la obra de la filósofa estadounidense para dar cuenta de que la diferencia “radicalizada” no se pregunta por las condiciones estructurales y que, cuando comienza a hacerlo, transita de los problemas del género, la sexualidad y el cuerpo -en exclusivo-, al de la *humanización* y, en ese sentido, se le presenta una necesidad fundamental, a saber, la recuperación de la igualdad sin que ello se traduzca en un abandono de las diferencias.

También revisamos la propuesta del feminismocomunitario para ilustrar que sí es posible resolver los problemas que la referencia al *individuo*, la vigencia del contrato sexual y del contrato social, así como la dicotomía público/privado, presentan a los feminismos. De

---

<sup>9</sup> Con fines pedagógicos, adoptamos aquí el esquema propuesto por Elvira Maquieira y Elena Beltrán en *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, donde se ubica, en primer término, al feminismo postmoderno como parte del feminismo de la diferencia por su énfasis en aquellas características particulares que influyen en la situación y actuación de un sujeto específico, es decir, la negación de características consideradas universales y *a priori*, en pro de la atención puesta en las condiciones particulares del sujeto del cual se trata. Así, Judith Butler podría ser considerada como parte de dicha vertiente intelectual, debido a la resignificación de las categorías de género y sexo que propone para dotarlas de un contenido no esencialista, el cual podría atender no sólo a la diferencia sexo-genérica, sino también étnica, religiosa, de clase, por mencionar algunas. Su aporte, finalmente, abriría el camino para dejar de concebir el género como una construcción social que inviste a la biología, para convertirlo en un espacio de posibilidades abiertas para la emancipación en tanto práctica discursiva que en tanto es reiterativa, también puede ser desplazada.

<sup>10</sup> Hablamos de la propia experiencia frente y como parte del movimiento de mujeres en México y, de manera específica, en la capital. Nos referimos a aquellas manifestaciones del feminismo que apuestan por la revalorización y resignificación de las características *femeninas* que históricamente han sido determinadas y que rechazan “radicalmente” cualquier vínculo con lo *masculino*; posturas que, actualmente, se congregan –muchas veces- en el separatismo o en el ejercicio de la violencia sin cuestionamientos éticos de por medio. Empero, consideramos de suma relevancia poner énfasis en que no necesariamente –percibimos- hay una reflexión teórica profunda o una recuperación del pensamiento de Judith Butler, lo cual –sin duda- representa un problema.

igual forma, para poner al descubierto que, para el feminismo, es necesario atender no sólo el problema de la subjetividad, sino también las condiciones estructurales que sostienen la opresión femenina. De manera más precisa, es un intento por poner en entredicho al Estado como marco donde se han de desarrollar –y se han desarrollado- las luchas feministas.

Cabe aclarar, respecto de la estructura propia de este ensayo, que cada uno de los capítulos constituye una unidad en sí misma, por lo tanto, si bien guardan una estrecha relación unos con otros, cada uno contiene una serie de conclusiones propias. Además, hay una correspondencia particular entre los apartados por cuanto hay ciertos temas que se complementan específicamente entre los capítulos I y IV, por un lado, y II y III por el otro. En consecuencia, su lectura puede darse también en este sentido.

Finalmente, pero no por ello menos importante, es necesario aclarar que, a lo largo de todo este ejercicio de pensamiento, hay un esfuerzo por convertir las dudas existenciales en dudas metodológicas y, por tanto, la discusión que a continuación tiene lugar es, en suma, una exhortación para el movimiento y la teoría feministas para repensarnos en un amplio sentido a la luz de un contexto donde pareciera que las reivindicaciones feministas han sido domesticadas por el mismo patriarcado y por el capitalismo neoliberal.

## CAPÍTULO I: DE ¿VIEJOS? PARADIGMAS: SOBRE LA NECESIDAD DE PENSAR EN LAS CONDICIONES SISTÉMICAS

...dado que la ruina de los fundamentos arrastra consigo necesariamente el resto del edificio, atacaré en primer lugar los principios sobre los cuales se apoyaban todas mis viejas opiniones.

René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1641.

Ahora que hemos echado los cimientos, venid a examinar lo que sobre ellos han edificado los hombres, y veréis lindas cosas.

Jean Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, 1762.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “*tiempo del ahora*”. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de “*tiempo del ahora*”, que él hacía *saltar del continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un *retorno* de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces *cita* a un atuendo de *otros tiempos*. [...] La moda es un salto del tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. *El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución*, como la comprendía Marx<sup>11</sup>.

Walter Benjamin, Tesis XIV, *Sobre el concepto de Historia*, 1940.

...las mujeres, en tanto que actor colectivo, tenemos en nuestras manos la posibilidad de escribir nuestro futuro. Y para eso necesitamos recuperar nuestra memoria histórica, la de las luchas feministas.

Rosa Cobo, *Hacia una nueva política sexual*, 2011.

Vivimos en una época donde la palabra “mujeres” aparece por doquier. Su significado ha trascendido a la esfera pública y, a nivel internacional, se están dando una serie de *esfuerzos* para respaldar la equidad de género. Hoy, podríamos decir, que el movimiento de mujeres ha sido rebasado por las medidas gubernamentales que, alrededor del mundo, se están implementando con el fin de cerrar las brechas entre hombres y mujeres en

---

<sup>11</sup> Las cursivas son mías.

diversos ámbitos, entre los que destacan el económico y el político; tarea que antes se encontraba, precisamente, en manos del movimiento feminista.

En nuestro país, por ejemplo, destaca el establecimiento de las cuotas de género que, como parte de la reforma política de 2014, se refiere a la obligación que tienen los partidos políticos de abrir el 50% de espacios en sus candidaturas para mujeres, logrando así que éstas tengan mayores posibilidades de ocupar cargos públicos. Los resultados de dicha medida ya se han hecho patentes: en 2012, se reportaba que la participación de las mujeres a nivel federal era de 3.6% en el Senado (4 lugares) y de 36.8% (184 escaños) en el caso de la Cámara de Diputados<sup>12</sup>. Tres años más tarde, con las elecciones de 2016, nos encontramos con que estos números aumentaron, pues en la Cámara baja ya son 212 curules (42%) ocupados por mujeres<sup>13</sup> y, en el caso del Senado de la República no es diferente, ya que ellas cuentan con 47 espacios (36%)<sup>14</sup>.

En el ámbito formal, jurídico, la situación de las mujeres en nuestro país y el mundo occidental en general, podría catalogarse de *igualitaria*: se han establecido iguales derechos y obligaciones para ambos sexos. Empero, ¿qué pasa en la realidad? Es decir, ¿aquellos mecanismos institucionales tienen un impacto positivo en la situación concreta de las mujeres? El mismo cuestionamiento es planteado por Cristina Molina Petit, quien le otorga una respuesta negativa:

Como en el caso que citaba Della Volpe refiriéndose a ciertos grupos marginales, si bien estos individuos tienen «derechos civiles» reconocidos como ciudadanos que son, los derechos se quedan en libertades formales o jurídicas, pero no afectan a la situación concreta individual del hombre, a su vida, a sus ocupaciones y a su vocación- [...] El caso de la mujer en las sociedades liberales es ilustrativo al respecto: en términos abstractos de derechos ciudadanos, está considerada en pie de igualdad con el hombre; en términos concretos de su vida cotidiana, *sigue siendo no libre y no igual porque sigue siendo definida como domesticidad* y ello sin posibilidad de trascender esta definición dentro del propio sistema liberal, porque su domesticidad es precisamente la condición de posibilidad para que el hombre acceda a lo privado como «lo propio» y a lo público como «lo social»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. S/autor, “Las mujeres son apenas el 24% en altos cargos de gobiernos municipales, estatales y federal, dice Inmujeres”, en *Sin Embargo*, México, 20 de enero de 2014, URL= <http://www.sinembargo.mx/20-01-2014/879156> [Consultado en octubre de 2016]

<sup>13</sup> Cfr. S/autor, “La paridad de género, un tema pendiente en México: INE”, en *Expansión en alianza con CNN*, 04 de marzo de 2016, URL= <http://expansion.mx/economia/2016/03/04/paridad-de-genero-un-tema-pendiente-ine> [Consultado en octubre de 2016]

<sup>14</sup> Cfr. S/autor, “Senadoras”, en *Senado de la República*, 01 de agosto de 2016, URL= <http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=int&mn=4&sm=2&str=M> [Consultado en octubre de 2016]

<sup>15</sup> Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Serie: Cultura y Diferencia, 1994, p. 112. Las cursivas son mías.

El problema abarca diferentes aristas. La primera de ellas es la adopción, por parte de los gobiernos en Occidente, de la llamada perspectiva de género. Sin embargo, dicha metodología ha sido incorporada a la gestión gubernamental sólo en tanto ha sido disociada de la teoría feminista que es, finalmente, la que aporta el carácter crítico al que tal metodología podría servir<sup>16</sup>. Esta despolitización del concepto de género mismo, no sólo permitió que las instituciones se apropiaran de él y lo convirtieran en un indicador más al cual atender, sino que abrió una brecha significativa entre la situación concreta de las mujeres, que es vista a través de las estadísticas con perspectiva de género, y las explicaciones que permitirían poner al descubierto las condiciones sistémicas que dan pie a esa situación.

En el ámbito académico, la ahora famosa perspectiva de género también ha sido paulatinamente incorporada. Empero, como afirman Julieta Paredes y Adriana Guzmán, ello constituye un enorme problema porque se pierde de vista que las instituciones, tanto gubernamentales como académicas en las cuales se insertan los estudios de género, están construidas sobre bases patriarcales<sup>17</sup>, esto es, dichas instituciones son aparatos que sirven al mantenimiento de la subordinación, explotación y opresión de las mujeres. De esta manera, el feminismo pierde su carácter antisistémico y se institucionaliza.

La segunda de las aristas del problema que implica el desfase entre la situación formal y la vida concreta de las mujeres, es el hecho de que el movimiento feminista no está respondiendo ante todos estos cambios y, sobre todo, no está atendiendo al despojo y la domesticación que las instituciones patriarcales están realizando a sus propios métodos de lucha, tanto intelectuales (las categorías de análisis como ya hemos ejemplificado) como de intervención política.

Un ejemplo de lo anterior es la denuncia de Nancy Fraser cuando afirma que cierto feminismo se ha convertido en “criada del capitalismo”:

Como feminista siempre he asumido que al luchar por la emancipación de las mujeres estaba construyendo un mundo mejor, más igualitario, justo y libre. Pero, últimamente, ha comenzado a preocuparme que los ideales originales promovidos por las feministas estén sirviendo para fines muy diferentes. *Me inquieta, en particular, el que nuestra crítica al sexismo esté ahora sirviendo de justificación de nuevas formas de desigualdad*

---

<sup>16</sup> Cfr. Leticia Sabsay, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 45.

<sup>17</sup> Cfr. Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz, comunidad Mujeres creando comunidad, 2014, pp. 46-48.

y explotación. En un cruel giro del destino, me temo que el movimiento para la liberación de las mujeres se haya terminado enredando en una “amistad peligrosa” con los esfuerzos neoliberales para construir una sociedad de libre mercado<sup>18</sup>.

En ese sentido, se vuelve necesario reorganizar conceptualmente nuestro marco interpretativo y nuevos instrumentos analíticos<sup>19</sup> para que nos permitan, finalmente, generar intervenciones políticas efectivas para la emancipación femenina. En primer lugar, hay que recuperar el análisis feminista para dar cuenta de la sistematicidad de la condición subordinada de las mujeres y, para ello, se vuelve imprescindible la recuperación de una de las categorías con mayor potencial explicativo dentro de los feminismos: el patriarcado.

### ***1.1 El patriarcado: la relación de poder primigenia se da entre los sexos***

En 1969, con su obra *Política Sexual*, Kate Millett llevó a cabo el primer análisis acerca del patriarcado. Ésta resultaba ser una categoría útil en la medida en que daba cuenta –y hasta el momento lo hace– de la existencia de condiciones sistémicas en las que se sostenía la situación de desigualdad entre los sexos. Más precisamente, el aporte de Millett dio cuenta de que, entre varones y mujeres, se daban relaciones de poder, relaciones de opresión:

Si consideramos el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven<sup>20</sup>.

De esta manera, la primera teórica del patriarcado reconocía que las relaciones entre hombres y mujeres tienen un carácter político. La consigna “*lo personal es político*” tuvo su origen en este feminismo que, en los años 70’s, se conocería como radical por su referencia al origen, a la raíz, que sostiene la opresión femenina. A partir de ese momento,

---

<sup>18</sup> Nancy Fraser, “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”, en *Debate Feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, p. 137. Las cursivas son mías. (La tesis de esta autora es que la reconfiguración neoliberal del capitalismo en la actualidad, está empujando estos cambios a la manera de una subsunción capitalista. Sin embargo, más adelante trataremos de mostrar que no sólo se trata de este fenómeno, sino que también es el patriarcado el que exhorta a cambiar al capitalismo).

<sup>19</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Catarata, 2011, p. 14.

<sup>20</sup> Kate Millett, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, Colección: Feminismos, 1995, p. 70

tanto el movimiento de mujeres como la teoría feminista enfocaron sus esfuerzos en la eliminación del sistema patriarcal.

Otro de los méritos del análisis realizado por Kate Millett es el hecho de poner de manifiesto que esta relación política que se da entre los sexos, es la más fundamental en nuestras sociedades, característica que es compartida por otras definiciones de patriarcado. Así pues, esta representante del feminismo radical nos recuerda que cualquier cambio real referido a las relaciones de poder, tiene que pasar necesariamente por el abandono de esta “ideología de la virilidad (real o ilusoria) y de la preponderancia masculina”<sup>21</sup>.

En la definición que el feminismocomunitario\* de las Mujeres creando comunidad en Bolivia podemos encontrar, de manera muy patente, esta misma característica, esto es, que la opresión de las mujeres constituye el punto nodal a partir del cual se tejen todas las otras relaciones de dominación:

El Patriarcado es, el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres<sup>22</sup>.

Esta definición nos arroja luz sobre un asunto que será abordado más adelante –en el último capítulo de este trabajo-, a saber, el hecho de que la emancipación de las mujeres es de tal modo una apuesta política tan radical que, de hacerse efectiva, impactaría, nada más y nada menos, que en la humanidad en su totalidad.

Sin embargo, las críticas no se hicieron esperar y, pronto apareció el “sistema sexo/género” de Gayle Rubin que intentó dejar atrás la pretensión de universalidad y ahistoricidad que tenía la categorización hecha por la autora de *Política Sexual*. Así, el sistema sexo/género se planteaba como un

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 64.

\*Las feministascomunitarias se nombran así debido a la crítica que desarrollan a los feminismos occidentales que han adquirido “apellidos” denotando una cierta incompleción, al llamarse “feminismo liberal”, “feminismo socialista”, por ejemplo. Por tanto, el feminismocomunitario se presenta como una teoría social en pleno sentido.

<sup>22</sup> Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *Óp. cit.*, p. 76.



...conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones<sup>23</sup>.

Aunque ambas categorizaciones tienen una importancia indiscutible, pues constituyen una de las bases fundamentales sobre las cuales se apoya el análisis feminista, retomaremos aquí la noción de patriarcado ya que "...este término conlleva las nociones de jerarquía y predominio masculino que consideramos centrales..."<sup>24</sup>. En cambio, el sistema sexo/género no cuenta en sí mismo con esta característica, sino que hay que especificar en cada caso si la hay o no. Empero, no hemos de hacer caso omiso de las críticas hechas al planteamiento de Millett y, en consecuencia, revisaremos otras referencias al patriarcado que nos permitirán dar cuenta, no sólo del carácter sistémico de las relaciones políticas entre varones y mujeres, sino también, y de manera específica, de la forma *moderna* que tiene dicho sistema.

## ***1.2 Entre el capitalismo y el patriarcado: la opresión y la explotación femeninas en la modernidad o de cómo se excluyó a las mujeres de la historia***

Para Silvia Federici, el patriarcado moderno es un *patriarcado del salario*, pues consiste en

Esta política, que hacía imposible que las mujeres tuvieran dinero propio, creó las condiciones materiales para su sujeción a los hombres y para la apropiación de su trabajo por parte de los trabajadores varones. [...] el grupo de trabajadores que, en la transición al capitalismo, más se acercaron a la condición de esclavos fueron las mujeres trabajadoras<sup>25</sup>.

En su estudio sobre la denominada "transición al capitalismo", Federici sostiene que en el origen de esta organización económica se encuentra la caza de brujas, es decir, que para que el capitalismo pudiera tener lugar y, luego, desarrollarse, las mujeres de la clase trabajadora tuvieron que pasar por un proceso de disciplinamiento que tuvo como base principal los juicios por brujería que se dieron en Europa a lo largo de los siglos XVI y

---

<sup>23</sup> Gayle Rubin, "Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo", en Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG – Miguel Ángel Porrúa, 2013, 4ª reimpresión, p. 44.

<sup>24</sup> Heidi Hartmann, *Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo [en línea]*, p. 14, URL= <http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf> [Consultado en mayo de 2017]

<sup>25</sup> Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 150.

XVII. Se trata de un acontecimiento que contribuyó al desarrollo capitalista en la misma medida que la colonización y el despojo de las tierras del campesinado europeo<sup>26</sup>.

A la luz de la historización que realiza la feminista italiana, el capitalismo fue una respuesta ante la rebelión del campesinado europeo hacia el final de la Edad Media, “fue la contra-revolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal...”<sup>27</sup>. Esta concepción implica que, lejos de una lectura determinista del planteamiento marxista, hubo intereses que jugaron un papel primordial en este reacomodo del mundo. Por lo tanto, no podemos pensar que el asesinato de miles de mujeres fuera una simple casualidad.

En ese sentido, la caza de brujas ha de entenderse como el proceso por medio del cual, a la luz de la reconfiguración económica, el orden patriarcal se transforma para tener una correspondencia con el modo de producción emergente. Así, entre las consecuencias de dicho proceso, Federici reconoce como la fundamental el hecho de que, la caza de brujas

...fue el equivalente a la derrota histórica a la que alude Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, como la causa del desmoronamiento del mundo matriarcal. Pues... destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento de habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista, así como la condición necesaria para su resistencia en la lucha contra el feudalismo<sup>28</sup>.

De este mundo de prácticas, el control sobre la natalidad es nodal para entender la autonomía femenina de la que gozaban las mujeres en la etapa anterior al capitalismo. Dicho control implicaba un conjunto de saberes sobre herbolaria que, además, se transmitían entre mujeres, lo cual propiciaba una dinámica de comunicación y solidaridad entre ellas. La expropiación de estas prácticas y de estos saberes puede entenderse a partir de un ejemplo concreto: el desarrollo de la medicina profesional con base en el desplazamiento de las mujeres del lugar y el momento del parto que, anteriormente, habían constituido uno de los más fundamentales para ellas, en pro de la entrada de los varones<sup>29</sup>.

Un fenómeno muy parecido es el que refieren las feministas comunitarias a través de su concepción de la temporalidad que, finalmente, las lleva a una tesis sumamente

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 23.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 278.

interesante: la del *entronque patriarcal*. Se trata del reconocimiento de la existencia de dos configuraciones del patriarcado, el europeo-occidental y el de los territorios de Abya Yala que, al momento de la colonización se unen y conforman un nuevo patriarcado, cuya base la conforma un “pacto” entre las autoridades (masculinas) indígenas y los colonizadores<sup>30</sup> que terminaría por quebrantar y despojar a las mujeres del conjunto de saberes y prácticas que les permitían detentar cargos de autoridad en sus comunidades.

De igual forma, para la autora de *Calibán y la bruja*, hay un “pacto” entre los varones trabajadores y la burguesía en el momento de la transición<sup>31</sup>, cuyas consecuencias más importantes son, por un lado, el resquebrajamiento de la solidaridad proletaria que había caracterizado las luchas anti-feudales<sup>32</sup> y, por el otro, el desplazamiento de las mujeres hacia la esfera privada-doméstica<sup>33</sup>, donde su trabajo no sería reconocido como tal, sino como una tarea que debían llevar a cabo de acuerdo con su naturaleza.

Esta última consecuencia nos interesa en particular, por tanto, merece un tratamiento más profundo. En efecto,

Dentro... de la comunidad trabajadora del periodo de transición, se puede ver el surgimiento de la división sexual del trabajo que sería típica de la organización capitalista del trabajo... En su seno crecía una creciente [*sic*] diferenciación entre el trabajo femenino y el masculino, a medida que las tareas realizadas por mujeres y hombres se diversificaban y, sobre todo, se convertían en portadoras de relaciones sociales diferentes<sup>34</sup>.

De hecho, el cuerpo y la vida de las mujeres proletarias fueron usados para enviar un mensaje dirigido, por una parte, al conjunto del proletariado y, por otra, al colectivo de las mujeres, independientemente de su clase. Al proletariado, en el sentido de que a través del disciplinamiento al que fueron sometidas, se pudo configurar todo un sistema de técnicas de control que servirían para la imposición del nuevo modelo de trabajo separado del hogar y que depende de la autorregulación del trabajador<sup>35</sup>.

En el caso del mensaje para las mujeres, éste no sólo implica la naturalización de sus actividades para convertirlas en no-trabajo, sino que el nuevo ideal de feminidad

---

<sup>30</sup> Cfr. Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *Óp. cit.*, pp. 78-79.

<sup>31</sup> Al respecto véase el tratamiento que hacemos de este pacto en el capítulo III.

<sup>32</sup> Cfr. Silvia Federici, *Óp. cit.*, p. 79.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 143.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 207.

proclamado por la Ilustración en la posteridad, tiene su origen en la vida de las mujeres proletarias durante el periodo de la transición. Federici lo expresa de la siguiente forma:

En este periodo aparece, entre los trabajadores, la clásica figura del ama de casa a tiempo completo. Y sólo en el siglo XIX... la «familia moderna», centrada en el trabajo reproductivo no pagado del ama de casa a tiempo completo, fue extendida entre la clase trabajadora primero en Inglaterra y más tarde en Estados Unidos<sup>36</sup>.

Así pues, recuperar la figura de la bruja que nos propone Federici nos permitirá entender, con mayor claridad, esta preocupación por las mujeres que llevó, no sólo a la aristocracia y a la Iglesia, sino también a la clase burguesa en emergencia y al conjunto mismo de los proletarios, a perseguirlas, acusarlas y, finalmente, a asesinarlas:

...la bruja no sólo era la partera, la mujer que evitaba la maternidad o la mendiga que a duras penas se ganaba la vida robando un poco de leña o de manteca de sus vecinos. También era la mujer libertina y promiscua –la prostituta o la adúltera y, por lo general, la mujer que practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación... La bruja era también la mujer rebelde que contestaba, discutía, insultaba y no lloraba bajo tortura. Aquí la expresión «rebelde» no está referida necesariamente a ninguna actividad subversiva específica en la que pueda haber estado involucrada alguna mujer. Por el contrario, describe la *personalidad femenina* que se había desarrollado, especialmente entre los campesinos, durante la lucha contra el poder feudal, cuando las mujeres actuaron al frente de los movimientos heréticos, con frecuencia organizadas en asociaciones femeninas, planteando un desafío creciente a la autoridad masculina y a la Iglesia<sup>37</sup>.

Aunque el análisis de Federici arroja una luz impresionante al tema que nos ocupa, hay un problema fundamental en la base de su planteamiento, a saber, la consideración de que el género es una especificación de las relaciones de clase<sup>38</sup>. Se trata de la suscripción de un presupuesto fundamental del feminismo socialista de los 70's, el cual afirma que la liberación de las mujeres sólo puede darse cuando ellas se conviertan en trabajadoras y, como tales, participen en la revolución del proletariado para poner fin a la explotación capitalista, un planteamiento retomado de Engels<sup>39</sup>.

El problema anterior ya había sido reconocido por Heidi Hartmann quien, en la búsqueda de una conjunción efectiva entre el análisis marxista y el feminista, propone entender al capitalismo y al patriarcado como dos sistemas diferenciados de dominación pero que mantienen una relación estrecha de cooperación<sup>40</sup>. De hecho, ante el reconocimiento

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>38</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 26.

<sup>39</sup> *Cfr. Heidi Hartmann, Óp. cit.*, p. 5. En el capítulo IV se revisan a profundidad los problemas de esta tesis.

<sup>40</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 2.

implícito del trabajo hecho por Marx en términos de la identificación y el análisis referidos a la estructura económica, Hartmann recoge de éste aquellos elementos que permitirían dar cuenta de la historicidad del patriarcado, lo cual podría, en buena medida, resarcir las deficiencias de aquella primera categorización hecha por Kate Millett.

De esta forma, y luego de haber afirmado la autonomía de ambas estructuras, la autora de *Un matrimonio mal avenido*, nos ofrece la siguiente concepción del patriarcado que recoge, además, un factor de suma importancia: la materialidad de las relaciones desiguales entre los sexos:

[El patriarcado es el] conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el que hay unas relaciones jerárquicas y una solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres<sup>41</sup>.

Adjudicar una base material al patriarcado nos interesa porque denota una lectura bastante pertinente del marxismo, aquella en la que el movimiento dialéctico se presenta completo, es decir, donde no sólo se pone atención en el determinismo de la estructura respecto de la superestructura, sino que también afirma la influencia que puede tener la superestructura respecto de la primera<sup>42</sup>. También, es necesario destacar que la categorización propuesta por Hartmann está inspirada en la que el propio Marx refiere a propósito de la estructura como el conjunto de relaciones sociales de producción que existen en una sociedad<sup>43</sup> y, en ese sentido, el carácter sistémico del patriarcado es reafirmado una vez más.

Tanto Federici como Hartmann nos presentan la cooperación entre capitalismo y patriarcado, pero sólo esta última nos permite dar el paso hacia el tratamiento de la especificidad del patriarcado, pues, como afirma

Si, con vistas al control social, los capitalistas organizan el trabajo de una forma determinada, no hay nada en el propio capital que determine quién (es decir, qué individuo con qué características) debe ocupar los puestos más altos y quién debe ocupar los puestos más bajos en el mercado de trabajo<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>42</sup> Este segundo momento de la dialéctica de Marx es el fundamento que sostiene el *Manifiesto del Partido Comunista*.

<sup>43</sup> Carlos Marx, “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955, p. 373. Es, precisamente, en este texto, donde Marx deja en claro lo que es la estructura, es decir, todas las relaciones sociales de producción que existen en una sociedad; y, la superestructura, esto es, los aspectos políticos, religiosos, artísticos, jurídicos o filosóficos en los que se reflejan las relaciones sociales de producción existentes, llamados también *formas ideológicas*.

<sup>44</sup> Heidi Hartmann, *Óp. cit.*, p. 19.

Esta tarea de asignación de lugares corresponde, propiamente dicha, al patriarcado y, dicha capacidad constituye la base sobre la que Cristina Molina Petit refiere dicho sistema:

*El patriarcado como el poder de hablar y de nombrar significa la capacidad de distribuir los espacios físicos y simbólicos, quedando él, como Dios, en todas partes o reservándose aquellos espacios que, según un código por él establecido, considera los más valiosos. El «sitio» de la mujer está así predeterminado porque las relaciones entre los sexos, lejos de suponer un diálogo en el *mitsein* que deseaba Simone de Beauvoir, representan a un Sujeto que habla –el hombre- y a un *Otro sin voz que es la objetualización de la palabra y del deseo del sujeto hablante*<sup>45</sup>.*

Sin duda alguna, esta concepción del patriarcado es específicamente moderna, ya que nos pone frente a la condición esencial que marca la diferencia entre los varones y las mujeres en esta época: la subjetividad. Pues, el hecho de que el hombre *hable* significa que es Sujeto; en cambio, la mujer es *objeto* y, en esa medida, es una Otra porque es construida y determinada a un «sitio» que ella no ha elegido y ante el cual tampoco ha dado su consentimiento.

Aún más, para Molina Petit, el que la mujer sea esa Otra y todo lo que ello implica, es lo que permite al varón erigirse como sujeto. Esta es la *dialéctica feminista de la Ilustración*, que se expresa en los siguientes términos:

*...la razón ilustrada, que en un principio representa la promesa de liberación para todos en cuanto razón universal, se trastueca en su opuesto, consumando y justificando la dominación y la sujeción de la mujer, una vez definido «lo femenino» como naturaleza<sup>46</sup>.*

Es decir, el proyecto ilustrado que, en la Revolución Francesa, se deja ver en la tríada «Libertad, Igualdad y Fraternidad», sólo puede cumplirse para la mitad del género humano, para los varones y, esto, sólo a condición de que la otra mitad, las mujeres, se mantenga subordinada, oprimida y explotada por aquellos que sí gozan de la libertad y la igualdad gracias a su constitución como fraternidad de hermanos, de varones.

### ***1.3 El discurso filosófico: la legitimación de la exclusión***

La promesa ilustrada de la emancipación del género humano a partir del empleo de la razón, es la formulación filosófica que legitima el nuevo ordenamiento sociopolítico y

---

<sup>45</sup> Cristina Molina Petit, *Óp. cit.*, p. 266.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 21.

económico emanado de la transición al capitalismo que ya hemos visto con Federici. No obstante, a la luz de la historia como ha sido reconstruida aquí, es decir, una historia del proceso a través del cual las mujeres fueron excluidas política, social y económicamente y, además, degradadas culturalmente, este discurso filosófico legitimador tendría que corresponderse con ella y, efectivamente, lo hace. Como explica Celia Amorós:

La filosofía, por su parte, no puede constituirse sino en el medio fuertemente estructurado de las representaciones ideológicas de la sociedad en la que aparece, como un producto ideológico específico, de cierta complejidad y elaboración... el discurso filosófico no surge del vacío, sino que se nutre de las ideologías socialmente vigentes, las reorganiza en función de sus propias orientaciones y exigencias, las incorpora selectivamente y las reacuña conceptualmente al traducirlas al lenguaje en el que expresa sus propias preocupaciones<sup>47</sup>.

Recuperaremos, entonces, los dos discursos filosóficos que legitiman y dan forma tanto a la transición hacia el nuevo modo de producción -el capitalista-, como a su desarrollo. En primer lugar, nos hallamos ante la filosofía mecanicista desarrollada por Descartes que establece la base sobre la cual se construye el orden moderno y, además, será el punto de partida del otro discurso filosófico del cual nos ocuparemos más adelante: el contractualismo<sup>48</sup>.

El paso de la Edad Media a la Modernidad está marcado por la emergencia de la subjetividad, cuya formulación corresponde precisamente al filósofo francés a partir del establecimiento del *cogito*<sup>49</sup> en las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, no es sólo éste el mérito de la filosofía cartesiana, sino que también establece la característica **esencial** de dicho sujeto: el pensar<sup>50</sup>. En consecuencia, el proyecto desarrollado por Descartes, en un primer momento, se entiende meramente como un proyecto epistemológico.

Empero, el ocuparse exclusivamente de las condiciones que permiten el conocimiento universal y necesario, es sólo una apariencia, pues la filosofía mecanicista da la pauta

---

<sup>47</sup> Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1991, p. 22.

<sup>48</sup> El contractualismo es el discurso filosófico que, en la Ilustración, propone una explicación del origen del Estado y, a su vez, le otorga legitimidad al referirlo como producto de un acuerdo entre iguales para crear un orden político donde se mantenga su igualdad y, al mismo tiempo, ejerzan su libertad.

<sup>49</sup> La proposición *cogito ergo sum* es un parteaguas en la historia de la filosofía, ya que implica, por un lado, la unidad esencial entre el pensar y la existencia; por el otro, su universalidad, es decir, que dicha proposición no es exclusiva del sujeto que es Descartes, sino que se vuelve propia de todo aquel que la piense, es por ello que el *yo pienso* se vuelve de vital importancia cuando la agencia del sujeto se pone en marcha, pues es la que permite dar cuenta de la *autoconciencia* y de la unidad de la propia conciencia que, a su vez, son las que dan pie a la dominación y transformación de la naturaleza. Sin embargo, este tema rebasa con mucho la discusión que nos ocupa.

<sup>50</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 2008, p. 172.

para el establecimiento de los cimientos sobre los que se construye el edificio que conocemos como Modernidad en el amplio sentido, esto es, como una realidad sociopolítica, económica, jurídica y cultural. No es una casualidad ni debe tomarse a la ligera el hecho de que las *Meditaciones* se planteen, justamente, como una reflexión que buscar llegar a las más fundamentales de las creencias y, a partir de allí, erigir una nueva manera de pensar(se en) el mundo.

El dualismo ontológico que consiste en la distinción mente – cuerpo, cuya implicación más importante es el hecho de que la mente o la actividad de pensamiento se erige como el sujeto, mientras que el cuerpo queda degradado a mera materialidad que es gobernada por aquella, tiene consecuencias de suma importancia entre las cuales destaca la concepción del sujeto separado de la naturaleza y, además, como legitimado y capacitado para su dominio a través de la transformación que en ella concreta. Es decir, el sujeto *somete* el orden de la naturaleza gracias a su facultad de pensar que es, por tanto, una facultad legisladora<sup>51</sup>.

Silvia Federici ve en este dualismo, el espacio donde se libera a la fuerza de trabajo de los proletarios para poder ser puesta al servicio del capitalismo ya que, de hecho, el cuerpo fue degradado y bestializado y, en ese sentido, se implementó una serie de medidas para su control social. Pero, sobre todo, se trató de un proceso a través del cual la persona o sujeto deja de estar identificado inmediatamente con su cuerpo<sup>52</sup>.

De esta manera, el cuerpo se convierte en el lugar predilecto donde se inscriben las relaciones de poder:

Una vez que sus mecanismos fueron deconstruidos, y el mismo fuera reducido a una herramienta, el cuerpo pudo ser abierto a la manipulación infinita de sus poderes y posibilidades. [...] la filosofía mecanicista contribuyó a incrementar el control de la clase dominante sobre el mundo natural, lo que constituye el primer paso, y también el más importante, en el control sobre la naturaleza humana. Así como la *naturaleza* reducida a «Gran Máquina», pudo ser conquistada y... «penetrada en todos sus secretos», de la misma manera el cuerpo, vaciado de sus fuerzas ocultas, pudo ser «atrapado en un sistema de sujeción», donde su comportamiento pudo ser calculado, organizado, pensado técnicamente e «investido de relaciones de poder»<sup>53</sup>.

A este planteamiento hay que agregar algo más, a saber, el hecho de que así como el sujeto se define por el pensar, y la naturaleza como el objeto al que se somete bajo dicha

---

<sup>51</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 35-36.

<sup>52</sup> Cfr. Silvia Federici, *Óp. cit.*, p.183.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 191.



actividad de pensamiento, de la misma forma, los varones someten a las mujeres y, en ese sentido, el paralelismo entre sujeto y varón, por una parte, y naturaleza y mujeres, por el otro, se vuelve patente. En consecuencia, la bruja, como figura femenina degradada y juzgada socialmente, sirvió a otro fin que se agrega a los que ya hemos enunciado más arriba: fue el medio gracias al cual, el cuerpo de las mujeres se convirtió en receptáculo de capacidades que debían ser sometidas y controladas<sup>54</sup>, con el fin de lograr el imperio de la racionalidad capitalista.

El último elemento interesante a destacar del *cogito* cartesiano en términos de la subjetividad emergente, es la autoconciencia de la que goza el sujeto moderno, “ya que para Descartes la mente es transparente, lo cual significa que ‘no puede haber en nosotros pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia en el momento mismo en que se da en nosotros’”<sup>55</sup>. No obstante, esta afirmación resulta bastante controvertida, pues ¿qué es lo que permite dar cuenta de la unidad de la conciencia de este sujeto? Es decir, ¿qué es lo que posibilita al sujeto atribuirse ciertos pensamientos y no otros o, lo que es lo mismo, reconocerlos como suyos?

La anterior es una objeción que plantean diferentes pensadores a la inferencia del *cogito* como una cosa pensante, separada del cuerpo. Para Hobbes, por ejemplo, “de la proposición ‘pienso’ debe seguirse que ‘la cosa pensante es algo corpóreo; pues parece ser que los sujetos de toda acción sólo pueden entenderse como corpóreos o materiales’”<sup>56</sup>. La crítica de Thomas Hobbes está en total consonancia con su propio discurso filosófico, donde el cuerpo tiene un lugar primordial.

...Descartes y Hobbes expresan dos proyectos diferentes en relación con la realidad corporal. En el caso de Descartes, la reducción del cuerpo a materia mecánica hace posible el desarrollo de mecanismos de autocontrol que sujetan el cuerpo a la voluntad. Para Hobbes, por su parte, la mecanización del cuerpo sirve de justificación para la sumisión total del individuo al poder del Estado<sup>57</sup>.

En el teórico clásico del contractualismo, encontramos ya el paso hacia la *aritmética política* que incorpora la racionalidad al ámbito de los asuntos públicos. Es aquí donde hallamos el origen de la ciencia política a partir de la implementación de la estadística y

---

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 195.

<sup>55</sup> Pedro Stepanenko Gutiérrez, *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 2008, pp. 22-23.

<sup>56</sup> Citado en *Ibid.*, p. 24.

<sup>57</sup> Silvia Federici, *Óp. cit.*, p. 192.

la demografía como herramientas para el control de las poblaciones<sup>58</sup>, como ya había adelantado Foucault<sup>59</sup>. Sin embargo, vemos en Descartes y en Hobbes dos discursos opuestos, uno apela al autocontrol, mientras que el otro apela al control externo; ambos, podríamos decir, en términos absolutos.

Ahora bien, para los fines que nos ocupan, el mérito de Hobbes radica en que, dentro de su estado de naturaleza, y en consonancia con su reconocimiento del cuerpo como factor que influye en el ordenamiento político, no establece diferencias sustanciales entre hombres y mujeres<sup>60</sup>, aunque sí se decide, finalmente, por la sujeción femenina<sup>61</sup>. Pero, lo que sí establece y es el punto de encuentro entre él y los otros teóricos políticos de esta época, es la necesidad de un contrato que delegue ciertos poderes en manos de un tercero para que el orden sociopolítico permita a cada cual, no sólo la autoconservación, sino también la búsqueda del cumplimiento de sus intereses sin afectar a aquellos que gozan de esta misma capacidad; tal es la formulación propia del liberalismo de John Locke.

La teoría liberal nos presenta un sujeto (el individuo) como un animal económico, racional y capaz de calcular cómo obtener los máximos beneficios con los costos mínimos, conoce sus intereses clara y distintamente y, por tanto, los persigue con precisión y seguridad<sup>62</sup>. Aunado a ello, este individuo es *propietario* en dos sentidos. En primer lugar, de su persona y, en segundo, de aquello que es «lo propio» y que se define en oposición al Estado que es el ámbito donde confluye «lo común»<sup>63</sup>. Por esta razón, el liberalismo es el discurso filosófico del capitalismo *par excellence*, ya que su sujeto corresponde con el que, en la realidad, se erige como tal: la clase burguesa.

Hay que poner de relieve, sin embargo, que el contractualismo en general es heredero del proyecto cartesiano porque parte, si no del *cogito* como tal, sí de la subjetividad y, además, de una subjetividad racional –el cálculo del sujeto del liberalismo y la capacidad de delegar el poder en un tercero en el caso de Hobbes, son elementos que ponen al

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 201.

<sup>59</sup> Michel Foucault, “Clase del 1º de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 107-138.

<sup>60</sup> Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual*, México, Anthropos UAM-I, 1995, p. 15.

<sup>61</sup> Para Pateman, es crucial que Hobbes no haga una diferencia entre “contrato” y “conquista” y, es en esa falta de diferenciación, donde la autora detecta el momento del contrato sexual en la obra del teórico absolutista, ya que –nos dice– llega un momento en cual la totalidad de las mujeres son conquistadas por los varones debido a la desventaja que significa quedarse al cuidado de los hijos que procrean y, así, se ven en la necesidad de aceptar la protección de un varón a cambio de su sujeción. (Cfr., *Ibid.*, p. 71.)

<sup>62</sup> Cfr. Cristina Molina Petit, *Óp. cit.*, p. 32.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 111.

descubierto dicha característica. Empero, así como el autor del *Leviatán* se decide por la sujeción femenina en el estado civil, el padre de la teoría liberal también destina a las mujeres a dicha situación. La diferencia radica en que, para Locke, la subordinación del colectivo femenino es una condición natural<sup>64</sup>.

Para Molina Petit, la dicotomía público/privado establecida por el liberalismo ilustrado es el elemento primordial que permite entender al patriarcado moderno en términos de su capacidad para asignar sitios. Además, si tenemos en cuenta que “El pensamiento político ilustrado va a elaborar la teoría del contractualismo como la única justificación posible de la existencia de un Estado o cuerpo político que pueda obligar al hombre libre.”<sup>65</sup>, entonces entendemos que hay una conexión sustancial entre este discurso filosófico y la transformación del patriarcado en este momento.

En ese sentido, Celia Amorós nos dice que tendríamos que entender

...por patriarcado, no algo así como una esencia masculina que funcionaría al modo de una unidad ontológica, sino un conjunto de pactos, más o menos estables, entre los varones que pueden revestir formas muy diferentes pero tienen efectos sistémicos: el control del colectivo de las mujeres por parte de los varones<sup>66</sup>.

No obstante, hay que reconocer que entre esos pactos hay unos fundamentales, como es el contrato social que funda la sociedad civil o Estado como el ámbito donde se dirimen las diferencias en pro de la igualdad y donde se realiza la libertad, en la medida en la cual los individuos respetan las reglas que ellos mismos se han dado a través de este contrato, como dirá Rousseau más adelante. Ahora bien, si esta categorización nos permite ver que la sujeción de las mujeres también es producto de pactos, cabe sospechar que hay un pacto fundamental y, por tanto, un contrato que la sostiene: éste es el contrato sexual.

Recogiendo aquí sólo una pequeña referencia a Rousseau (pues será retomado a profundidad posteriormente) y la categorización de Cristina Molina respecto del patriarcado, habría que decir que el pacto de asociación y el contrato social, son el par que asigna a los varones al espacio público ya que, a partir de ellos, se establece la igualdad y la libertad civiles; mientras que el pacto patriarcal y el contrato sexual, son los que asignan a la esfera privada a las mujeres, en tanto institucionalizan la desigualdad

---

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>66</sup> Celia Amorós, *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2009, p. 289.

sexual y la condición de subordinación femenina<sup>67</sup>. Estos pactos y contratos son la concreción de la *dialéctica feminista de la Ilustración*.

#### ***1.4 Los dos frentes de la lucha de las mujeres en el momento de la exclusión: primeras críticas y respuestas al individuo***

Si consideramos que la promesa ilustrada es la emancipación, es de esperar que el colectivo femenino se considerara parte de dicha promesa. Por lo tanto, cuando la exclusión estaba teniendo lugar, tanto en el discurso filosófico como en la realidad, la denuncia por parte de las mujeres no se hizo esperar. Dichas intervenciones constituyen una de las herencias más importantes para los feminismos hoy en día y, como trataremos de mostrar, recuperarlas podría arrojar una luz impresionante para la teoría y el movimiento feministas.

Recogeremos de manera breve el aporte de Mary Wollstonecraft y el de Olympe de Gouges ya que sus críticas se refieren, precisamente, a los dos frentes donde la exclusión se manifiesta: el discurso filosófico del contractualismo y la realidad política que estaba siendo sacudida, concretamente, el caso de la Revolución Francesa.

En su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft construye una filosofía radical de la Ilustración, ya que extiende la característica esencial del *individuo* –la razón– a todo el género humano: hombres y mujeres por igual. Sin embargo, la autora reconoce que, efectivamente, hay grandes diferencias manifiestas entre los sexos, pero en última instancia, no se debe a una diferencia de la razón, sino a la educación que se otorga a cada uno de ellos<sup>68</sup>.

Ante la premisa que sostiene que la razón corresponde a la totalidad humana, la crítica de Wollstonecraft también advierte acerca del carácter político de la exclusión predicada por los discursos filosóficos y, en particular, el del ginebrino Rousseau:

Pero, si las mujeres deben ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos naturales de la humanidad, demuestre primero, con el fin de prevenirse de la acusación de injusticia e inconsistencia, que están desprovistas de razón; si no, este defecto en vuestra nueva constitución siempre mostrará que el hombre, en algún sentido, debe actuar

---

<sup>67</sup> Véanse los capítulos II y III para el tratamiento más puntual de esta relación.

<sup>68</sup> Cfr. Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005, p. 49.

como un tirano, y la tiranía, cualquiera que sea el lugar de la sociedad donde se levante su descarado frente, siempre minará la moralidad<sup>69</sup>.

Hacer extensiva la razón a las mujeres implica otorgarles el estatus de sujetos que les había sido negado. Empero, Mary Wollstonecraft no plantea la omisión de la diferencia sexual (biológica), pues es consciente de que tiene una importancia y, en ese sentido, el cuerpo recupera, en su propuesta, el lugar que había perdido con la filosofía cartesiana. Además, la referencia a Descartes la sabe imprescindible si es que busca fundar una subjetividad que sea propia del género humano como tal, una subjetividad que incluya a las mujeres también:

Que no se llegue a la conclusión de que deseo invertir el orden de las cosas [...] Hablo del sexo en su conjunto; pero no encuentro vestigios de razón para justificar que sus virtudes deban ser diferentes respecto a su naturaleza. De hecho, ¿cómo podría ser así, si la virtud posee un único patrón eterno? Así pues, si razono en consecuencia debo mantener con fuerza que se dirigen en la misma dirección simple, como que existe un Dios<sup>70</sup>.

Finalmente, el otro gran mérito de *Vindicación de los derechos de la mujer* es que incluye una crítica al nuevo ordenamiento político y social que sirve de base a este discurso filosófico. Aún más, por su cercanía con el anarquismo inglés de Godwin, su esposo, formula un cuestionamiento feroz a cualquier expresión de poder:

Pero no se debe mermar un poder para exaltar otro, porque *todo poder* embriaga al hombre débil, y su abuso prueba que, cuanta mayor igualdad exista entre los hombres, mayor virtud y felicidad reinarán en la sociedad<sup>71</sup>.

Aunque posteriormente matiza dicha crítica concentrándola, específicamente, en la sociedad civil moderna, al sostener que "...mientras que la sociedad no se constituya de modo diferente, no es posible esperar mucho de la educación"<sup>72</sup>. Este punto resulta fundamental para los fines de la presente reflexión, pues pone de manifiesto la relación intrínseca entre la subjetividad (el individuo) y el ordenamiento que "le corresponde", esto es, el Estado, discusión que recuperaremos a lo largo de los siguientes capítulos.

La interpelación de Mary Wollstonecraft se da en el nivel intelectual, filosófico; sin embargo, la de Olympe de Gouges se presenta en la realidad misma, durante la

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76. Recordemos que, en sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes demuestra la existencia de Dios porque es éste el que le permite dar cuenta de que existe un mundo exterior a la cosa pensante y, al cual, ésta se dirige para conocerlo (someterlo). Pero, sobre todo, el filósofo mecanicista ve en Dios el origen de la capacidad de pensar que distingue al ser humano.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 68.

Revolución Francesa. Hemos de destacar que también se trata de una intervención radical, debido a que recupera el documento que expresa de la manera más fiel el proyecto ilustrado, a saber, la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789, para reformularla haciéndola extensiva a las mujeres. Lo cual dio por resultado el texto titulado: *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de 1791.

En su primer artículo, este documento establece que “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común”<sup>73</sup>. Así, pensando en la Revolución Francesa como el proceso político que concreta el proyecto ilustrado, es decir, aquel que hace efectivo el establecimiento de un ordenamiento que se basa en la igualdad a partir de la característica esencial que es la razón, podemos entender que, al afirmar la igualdad entre hombres y mujeres, Olympe de Gouges, está haciendo es lo mismo que Wollstonecraft, esto es, reconocerlas como sujetos en tanto son poseedoras de razón.

Estas dos intervenciones resultan de gran relevancia, pues su crítica parte del supuesto que concede la condición de subjetividad a las mujeres. Resultan pertinentes porque, justamente, los teóricos del contrato social sostienen sus planteamientos en la premisa contraria, es decir, que construyen sus modelos políticos basados en el sometimiento de la mitad del género humano<sup>74</sup>.

Siendo que los derechos políticos, en este momento, eran los que permitían que los individuos se erigieran como sujetos, su conquista fue la principal batalla que dieron las mujeres en los años posteriores a la Ilustración. El sufragismo –la segunda ola del feminismo- fue el movimiento que se consagró a dicho fin y, aunque sí podemos reconocer en estos derechos un avance fundamental, la exclusión ya había tenido lugar y, por tanto, se volvió necesario ajustar el otorgamiento del derecho al voto y a la educación a las mujeres –sólo por nombrar algunos ejemplos- de tal manera que el orden patriarcal no se desbaratara. En ese sentido, las exigencias del movimiento feminista se plantearían entonces como demandas por el reconocimiento.

---

<sup>73</sup> Olympe de Gouges, “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, en Alicia Puleo (Edit.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, Serie: Cultura y Diferencia, 1993, p. 156.

<sup>74</sup> En los capítulos II y III veremos a profundidad las implicaciones de esta exclusión al considerarla como la condición de posibilidad de la emergencia del *individuo*, ello a partir de la recuperación del planteamiento de la *forclusión butleriana*.

Cuando la lucha sufragista se analiza a la luz de la dicotomía público/privado, nos deja en claro que el feminismo no puede reducirse a la conquista de derechos en el terreno legal<sup>75</sup>, puesto que la transformación de un marco jurídico no asegura una transformación de la realidad, sino que dichos cambios bien pueden quedarse como *letra muerta*. Es decir, la conquista del voto femenino sí abre la puerta para la participación de las mujeres en el ámbito público en alguna medida, sin embargo, dicha participación no puede darse en los mismos términos que la participación masculina pues, en principio, las mujeres siguen estando subordinadas en el ámbito privado y, dicha condición, termina por permear su propia participación en el ámbito político.

Además, recordemos que la conquista del voto no se da de inmediato, sino que se reconoce hasta después de la Primera Guerra Mundial<sup>76</sup>. De hecho, las organizaciones de mujeres que se habían conformado con este propósito, al comenzar el conflicto bélico, pusieron sus esfuerzos al servicio de la defensa de los intereses nacionales<sup>77</sup> y, así como en la Revolución Francesa, las demandas de las mujeres fueron supeditadas (nuevamente) ante un proceso encabezado por varones.

Finalmente, sería *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir el que pondría de manifiesto que, para el feminismo, era necesario ir más allá de las exigencias formales, esto es, dicha obra pone al descubierto que la condición de subordinación y opresión en la cual se halla el colectivo femenino no se reduce a su no reconocimiento jurídico como *ciudadanos*, sino que pasa por su heterodesignación como *Otra*<sup>78</sup>:

Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. El es el Sujeto [*sic*], él es lo Absoluto; ella es lo Otro<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. Cristina Sánchez Muñoz, “Genealogía de la vindicación”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 68.

<sup>76</sup> El primer país en reconocer el sufragio femenino fue Dinamarca, en 1915; le siguieron Rusia y Austria, en 1917; Luxemburgo, Irlanda y Gran Bretaña (en este caso, sólo para las mujeres mayores de 30 años y, 10 años más tarde, se establecería la mayoría de edad en igualdad con los varones), 1918; Alemania y Suecia, en 1919 y Estados Unidos en 1920. En otros casos, dicho reconocimiento no se daría sino hasta pasada la Segunda Guerra Mundial, como en Francia e Italia (1945) o nuestro país (1953). Cfr. *Ibid.*, p. 66.

<sup>77</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>78</sup> Es necesario recordar que, para este momento, aún no tiene lugar el debate en torno a la heterogeneidad al interior del propio colectivo femenino, sino que aún se concibe el ideal de feminidad como el de LA mujer.

<sup>79</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1977, p. 14.

En ese sentido, la filósofa francesa adelantará que la relación entre los sexos va más allá del marco jurídico y, en consecuencia, que la construcción de la feminidad (así como de la masculinidad) abarca aspectos económicos y políticos tanto como psicológicos y de la propia biología, de ahí su discusión con el materialismo histórico, el psicoanálisis freudiano y las teorías biológicas vigentes acerca de la sexualidad. Formulación ésta que dará pie a la teorización del *género* en tanto diferenciado del *sexo*.

Es así, pues, que el feminismo puede partir hacia una estrategia de lucha centrada ya no solamente en lo formal/legal, sino que, precisamente, pueda incidir en aquellos aspectos -sociales, políticos, económicos, religiosos, psicológicos y antropológicos- en los cuales se asientan las raíces de la opresión femenina y que la primera teórica del *patriarcado* recupera puntualmente para explicar la manera en la cual se construyen las relaciones entre varones y mujeres.

### ***1.5 La reacción patriarcal: la pertinencia de la discusión***

Nancy Fraser nos propone una reformulación de la teoría de la justicia de John Rawls y de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, cuya culminación es la propuesta de una teoría de la justicia que considera no sólo las demandas por la redistribución económica y por el reconocimiento cultural, sino también aquellas que se refieren a la *representación*. De esta manera, a las dimensiones de la estructura económica y de las jerarquías de valor cultural, se agrega la dimensión política<sup>80</sup>.

Para lograr este objetivo, la autora parte del concepto de justicia formulado en términos de la paridad de participación, lo cual le permite, a su vez, referir tres cuestionamientos fundamentales que deben ser abordados si esta teoría busca coadyuvar, de manera real, a lograr esta paridad: el qué, el quién y el cómo. Cada una de estas preguntas se corresponde, pues, con las dimensiones antes mencionadas: el qué con la demanda por la redistribución; el quién con la exigencia del reconocimiento cultural y; finalmente, el cómo con la necesidad de representación.

---

<sup>80</sup> Cfr. Nancy Fraser, “Replantar la justicia en un mundo en proceso de globalización”, en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, p. 225.



Así pues, lo político se nos presenta en la forma del *cómo* debido a

...que hace referencia a la constitución de la jurisdicción del Estado y a las normas de decisión por las que éste estructura la protesta. *Lo político en este sentido proporciona la escena en la que se representan las luchas por la distribución y el reconocimiento*<sup>81</sup>.

Ahora bien, al poner de manifiesto la injusticia que se presenta en lo político, Fraser nos habla de sus dos manifestaciones:

- 1) La falta de representación *política ordinaria*, es decir, al interior del *cómo* que ya ha sido establecido. En ese sentido, entraríamos a los debates propios de las ciencias políticas que se centran en los sistemas electorales.
- 2) Luego, se encuentra la falta de representación que se da en lo respectivo al establecimiento del marco, del *cómo*. Esto es, una forma de injusticia más profunda que puede plantearse en términos de *carencia de marco* y que abre la puerta de entrada a la dimensión *metapolítica*.

La segunda de estas formas de injusticia política es la que más preocupa a la autora porque, el establecimiento de un marco, es una decisión política fundamental. Por lo tanto,

Al establecer de golpe quiénes son miembros y quiénes no, esta decisión excluye de hecho a estos últimos del universo de aquellos con derecho a ser considerados dentro de la comunidad en cuestiones de distribución, reconocimiento y representación política ordinaria. [...] la consecuencia es un tipo especial de metainjusticia, en la que al afectado se le niega la oportunidad de presentar reivindicaciones de justicia de primer orden en una comunidad política determinada<sup>82</sup>.

Un poco más adelante, N. Fraser nos dirá que, aquellos que han sido excluidos en este sentido, se convierten, fácilmente, en *objetos* y, en consecuencia, se los puede considerar como no-personas con respecto a la justicia. De esta manera, la búsqueda de la democratización del proceso por medio del cual se establece el marco se vuelve el punto de partida de una política de representación adecuada, de una política de enmarcamiento:

...esta política hace referencia al aspecto de lo político encargado de establecer límites. Referente a las cuestiones de quién está considerado sujeto de la justicia, y cuál es el marco apropiado, la política de enmarcamiento comprende esfuerzos para establecer y consolidar, cuestionar y revisar, la división autoritativa del espacio político. Incluidas se encuentran las luchas contra la carencia de marco, cuyo objetivo es dismantelar los obstáculos que impiden a los marginados presentar reivindicaciones de justicia...

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 227. Las cursivas son mías.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 229-230.

Centrada en el establecimiento y el cuestionamiento de marcos, la política de enmarcamiento hace referencia a la cuestión del «quién».<sup>83</sup>

Sin embargo, no todas las políticas de enmarcamiento se basan en los mismos presupuestos. Por un lado, nos encontramos con las políticas afirmativas que, en breve, aceptan que el Estado es la unidad adecuada para la presentación y la resolución de conflictos que guardan relación con la justicia. Por otro, están las políticas transformadoras que, al contrario de las anteriores, apuestan por la búsqueda de un nuevo principio para determinar el «quién» de la justicia, por lo tanto, no consideran que el Estado pueda servir de base si se pretende la apertura, en la escena política, de aquellos que habían sido marginados<sup>84</sup>.

La relevancia de la formulación de Fraser sobre la teoría de la justicia para este trabajo, radica en que nos posiciona frente a la conexión entre la pregunta por el quién y por el cómo. Ya que, sin duda alguna, los estudios culturales que han entrado en boga desde los 80, pero especialmente, desde los 90's carecen de ese carácter transformador que, en gran medida, nos permite ver que las demandas por la redistribución, por el reconocimiento y por la representación *metapolítica*, están implicadas unas con otras. Es decir, que sin la apuesta por un cambio en la escena, la emancipación femenina difícilmente tendrá lugar.

Ahora bien, el marco que está en crisis por el proceso de globalización, es el que Fraser denomina marco keynesiano-westfaliano, cuyos principios son, primero, la intervención estatal en las economías nacionales y, segundo, la concepción del mundo político constituido a partir de Estados territoriales y soberanos con mutuo reconocimiento<sup>85</sup>. Sin embargo, lo que nos interesa es poner de relieve algo más, a saber, la consideración de que este marco, al estar basado en el Estado como principio, no sólo territorial, sino en el amplio sentido de principio de organización sociopolítico, es fundamentalmente *patriarcal*.

Es de esperar que, así como la estructura económica se ha reconfigurado y, también las instituciones gubernamentales, el patriarcado mismo esté siendo impactado por el proceso de globalización. Especialmente, es legítimo plantear que, ante el avance de las mujeres

---

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 233.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 222.

después de tres olas de feminismo<sup>86</sup>, el patriarcado esté reaccionando. Aún más, ésta es la principal causa de una reacción que

...comienza a gestarse subterráneamente tras el sobresalto producido por la ola feminista radical, pero alcanzará una presencia explícita cuando se hagan visibles los cambios políticos y se produzcan transformaciones sociales globales. En efecto, la ola de cambios sociales desemboca en la crisis de los dos grandes *nomos* que articularon las sociedades contemporáneas: el contrato social y el contrato sexual<sup>87</sup>.

Como ha quedado claro anteriormente, el patriarcado tiene un carácter sistémico. Por lo tanto, esta reacción también se presenta con esa intensidad. Nos atrevemos a plantear que, así como la transición al capitalismo orilló la transformación del patriarcado, actualmente, éste también está empujando a la estructura económica a reconfigurarse en gran medida. Tanto el uno como el otro, en la actualidad, se están afectando.

En este sentido, suscribimos la tesis de Cobo, cuando afirma que los sectores más intolerantes y fanáticos de los patriarcados están tejiendo alianzas económicas y culturales, pero también están reforzando los pactos patriarcales mismos<sup>88</sup> de los que nos hablaba Amorós. Veamos, pues, puntualmente lo que la socióloga española nos invita a reflexionar en cada caso.

La primera alianza que identifica Cobo es la que se da entre el dominio patriarcal y las élites masculinas de las comunidades culturales, cuya concreción se da en las políticas multiculturalistas:

...el análisis feminista nos muestra que en el interior de estas políticas de reivindicación de la propia cultura se recuperan, reinventan o inventan directamente prácticas culturales que tienen como objeto la subordinación, explotación u opresión de las mujeres. Las mujeres han sido históricamente las depositarias de las tradiciones, pero la actual reacción patriarcal ha dado una vuelta de tuerca al traer al centro del escenario social las tradiciones más bárbaras y opresivas para las mujeres. [...] esa lucha de las culturas y de las minorías por el reconocimiento está siendo utilizada por las élites masculinas, culturales o radicales, no sólo para defender a sus comunidades o pueblos de las agresiones asimilacionistas de Occidente, sino también para reasegurar sus privilegios patriarcales e, incluso, para crear algunos nuevos<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Para Amelia Valcárcel, la primera de estas olas va desde las primeras reivindicaciones ilustradas por la igualdad en Poulain de la Barre, Mary Wollstonecraft y hasta la Revolución Francesa con Olympe de Gouges y las mujeres presentaron sus exigencias a la Asamblea Nacional a través de los *Cahiers de doléances*. Después, la segunda ola corresponde con el movimiento sufragista y, por tanto, se reconoce como un feminismo de corte liberal fundamentalmente. Finalmente, la tercera ola tendría su inicio en 1968 y se extendería hasta nuestros días. (Véase al respecto: Nuria Varela, *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B. S. A., 2008.)

<sup>87</sup> Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 15.

<sup>88</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 17.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

Las sociedades patriarcales, además, se han aliado con el nuevo capitalismo –el neoliberal, ya que, ante la ola privatizadora que implica la desaparición del Estado benefactor, las mujeres han entrado en el mercado del trabajo en condiciones de explotación que resultan insólitas<sup>90</sup>. Tanto Cobo como Fraser nos advierten de este suceso, pero también Federici y Hartmann nos advertían, ya, de esta peligrosa cooperación. Para la primera de ellas, la maquila funciona como metáfora de la globalización y, en el caso mexicano, ésta se concreta fehacientemente.

No es una casualidad, entonces, que quienes se hallan en las peores condiciones laborales, históricamente, pero especialmente en la globalización, sean las mujeres. Al respecto, cabe recordar, con Hartmann, que el capital por sí mismo no asigna los espacios, sino que es una tarea propia del patriarcado hacerlo, como refiere Molina Petit.

En tercer lugar, nos enfrentamos al reforzamiento de los pactos patriarcales que se pone de manifiesto a través del recrudecimiento de la violencia sexual. Actualmente, no sólo tiene lugar aquella violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres por quienes las rodean, es decir, sus parejas sentimentales, amigos, hermanos o padres, sino que está apareciendo otra violencia sexual. La diferencia entre ambas radica en que las agresiones de las cuales están siendo objeto las mujeres, ya no son sólo por parte de “los conocidos”, ahora “Son agresiones despersonalizadas, en las que el agresor y agredida no se conocen, Son agresiones y asesinatos funcionales para los sectores más duros e intolerantes del patriarcado”<sup>91</sup>.

En México, esta cara de la reacción patriarcal no nos es desconocida, sino todo lo contrario. Hombres como “El Coqueto”<sup>92</sup>, cada día, están asesinando a un gran número de mujeres. Las violaciones son un factor común entre las agresiones que culminan en

---

<sup>90</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 19.

<sup>91</sup> *Ídem.*

<sup>92</sup> Se trata del sobrenombre del responsable de siete feminicidios, así como de la violación sexual de una mujer, en el Estado de México, y cuyo caso resultó ser bastante controvertido por la incapacidad judicial que caracterizó su procesamiento. La relevancia de este caso no radica sólo en lo anterior, sino que también atrajo la atención del sector feminista debido a la patologización de la cual fue objeto a través del tratamiento que, de la información, hicieron los medios de comunicación, pues, era necesario poner al descubierto que, en realidad, varones con posibilidad de asesinar mujeres sin más son muchos y que no se trataba de la excepción, sino de la regla en nuestro país. (Gladis Torres Ruiz, “Se perfila sentencia ‘expres’ contra ‘El Coqueto’”, en *Cimacnoticias*, México, 05 de diciembre de 2012, URL=<http://www.cimacnoticias.com.mx/node/62129> [Consultado en julio de 2017])

feminicidios en nuestro territorio y, el Estado de México, es el gran ejemplo de dicho fenómeno.

Finalmente, no hay que olvidar un bastión importantísimo del patriarcado: la Iglesia Católica. En la Carta Apostólica de Juan Pablo II, Cristina Molina Petit encuentra una especie de renovación del contrato sexual, la llamada *Nueva Alianza*:

La Nueva Alianza eterna e irrevocable es, según la tradición neotestamentaria, la que Dios celebra con la humanidad a través de la Encarnación: Dios mismo se hace hombre para, desde su condición humana, redimir a los hombres. Esta Alianza, dice la carta apostólica, tiene su comienzo y su condición de posibilidad en una mujer, María: con la respuesta de María, efectivamente el verbo se hace carne. La Nueva Alianza se presenta con la metáfora de la unión conyugal porque es también la alianza indisoluble de Cristo –el Dios encarnado– con la Iglesia –la comunidad de fieles–: Cristo es esposo de la Iglesia, dirá San Pablo<sup>93</sup>.

El empleo de la metáfora conyugal es lo que más llama la atención de esta autora, ya que denota la realidad de este pacto, a saber, que se trata de una reformulación del discurso patriarcal y tradicional de la Iglesia. Por lo tanto, -nos dice Molina Petit

...la Nueva Alianza es otra vez un pacto entre hombres o entre el hombre-varón y Dios, entre el hombre y Cristo. La mujer, como María, es sólo mediación en este pacto. La mujer no puede hablar con Dios directamente, ni representar a Cristo adecuadamente ni hablar de parte de Cristo con propiedad. En realidad, lo único que puede decir con sentido una mujer, desde esta perspectiva, es *fiat*, y el único discurso que le es dado a desarrollar es el discurso según las palabras de ellos..., los auténticos sujetos de la Alianza<sup>94</sup>.

De esta manera, podemos ver cómo se expresan las principales aristas de la reacción patriarcal, cuyo carácter sistémico, sin duda, podemos constatar. Esta reacción, se presentaría, en consecuencia, como la oportunidad política de intervención revolucionaria que Benjamin plantea en su Tesis XVIII sobre el concepto de Historia. Se trata de ese momento de peligro, en el cual es necesario mirar al pasado para sacar del *continuum* de la historia, una lucha contra la opresión que no pudo concretarse, para buscar redimir a esos sujetos que hicieron el intento por lograr la emancipación<sup>95</sup>.

Así, ante el cuestionamiento: ¿cuál es la pertinencia de un estudio acerca del modelo político de Rousseau, o del planteamiento del contractualismo en general, a la luz de la

---

<sup>93</sup> Cristina Molina Petit, *Óp. cit.*, p. 268.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>95</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, primera edición en español, 2003, p. 157.

teoría feminista en la actualidad?, podemos decir que la respuesta abarca los siguientes puntos:

1. El carácter primigenio y sistémico de las relaciones desiguales entre mujeres y hombres, amerita una reflexión que permita apuntalar el nivel metapolítico de la discusión sobre la exclusión de las mujeres de la categoría de sujeto que, además, se reproduce en otros términos, como es en la dicotomía público/privado. De ahí, la necesidad de recurrir a una noción como la de *forclusión* que es planteada por Judith Butler. Sin embargo, dicha aportación por sí misma no nos permite arribar a ese nivel metapolítico, ya que, si bien nos ayuda a criticar la noción de sujeto (*individuo*), no pone en entredicho el marco que lo sostiene.
2. Es necesario reflexionar sobre la exclusión de las mujeres en su origen moderno, ya que nuestras instituciones son herederas de este proyecto ilustrado del que hablábamos más arriba y que halla su más fiel expresión en el discurso filosófico del contractualismo. Como bien menciona Cobo, esos *nomos* que son la base del orden sociopolítico moderno –el contrato social y el contrato sexual–, aunque trastocados en algunos elementos fundamentales, siguen constituyendo los cimientos sobre los que se erige el mundo occidental. De ahí, la relevancia que cobra el aporte de Carole Pateman que, por lo demás, se complementa con la recuperación que hacemos de Butler ya que nos pone enfrente ese *cómo* que nos hacía falta para llevar la discusión al plano metapolítico.
3. Finalmente, ante la reacción patriarcal y la domesticación de las herramientas del análisis feminista a manos del neoliberalismo, ésta es una exhortación para el movimiento de mujeres para repensarnos y, en consecuencia, generar una estrategia de lucha efectiva para la emancipación. En esa medida, la recuperación de las críticas de Wollstonecraft y de Gouges, funciona como un intento de *citar* el pasado donde se dieron las primeras batallas por la liberación femenina en la Modernidad y que, sin embargo, no pudieron concretarse con éxito.

Estos son los objetivos particulares que persigue este ejercicio de reflexión.

## BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1991, 331P.

-----, *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2009, 308P.

Cobo, Rosa, *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Catarata, 2011, 234P.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1977.

De Gouges, Olympe, “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, en Alicia Puleo (Edit.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Cultura y Diferencia, 1993, pp. 154-160.

Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008, 131P.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 153-412.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, 368P.

Fraser, Nancy, “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”, en *Debate Feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, pp. 131-134.

-----, “Replantear la justicia en un mundo en proceso de globalización”, en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, pp. 221-242.

Löwy, Michael, Walter Benjamin. *Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, primera edición en español, 2003, 185P.

Marx, Carlos, “Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955, pp. 373-376.

Millett, Kate, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, Colección: Feminismos, 1995, 634P.

Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Serie: Cultura y Diferencia, 1994, 318P.

Paredes, Julieta, y Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz, comunidad Mujeres creando comunidad, 2014, 112P.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, México, Anthropos UAM-I, 1995, 318P.

Rubin, Gayle, “Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo”, en Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG – Miguel Ángel Porrúa, 2013, 4ª reimpresión, pp. 35-96.

Sabsay, Leticia, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011, 172P.

Sánchez Muñoz, Cristina, “Genealogía de la vindicación”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 17-74.

Stepanenko Gutiérrez, Pedro, *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 2008, 204P.

Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005, 315P.

### **Recursos Electrónicos**

Hartmann, Heidi, *Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo [en línea]*, 32pp., URL=<http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf> [Consultado en mayo de 2017]

Torres Ruiz, Gladis, “Se perfila sentencia ‘expres’ contra ‘El Coqueto’”, en *Cimacnoticias*, México, 05 de diciembre de 2012, URL=<http://www.cimacnoticias.com.mx/node/62129> [Consultado en julio de 2017]

S/autor, “La paridad de género, un tema pendiente en México: INE”, en *Expansión en alianza con CNN*, 04 de marzo de 2016, URL=



<http://expansion.mx/economia/2016/03/04/paridad-de-genero-un-tema-pendiente-ine>

[Consultado en octubre de 2016]

S/autor, “Las mujeres son apenas el 24% en altos cargos de gobiernos municipales, estatales y federal, dice Inmujeres”, en *Sin Embargo*, México, 20 de enero de 2014, URL=<http://www.sinembargo.mx/20-01-2014/879156> [Consultado en octubre de 2016]

S/autor, “Senadoras”, en *Senado de la República*, 01 de agosto de 2016, URL=<http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=int&mn=4&sm=2&str=M> [Consultado en octubre de 2016]

## CAPÍTULO II: EL CONTRATO SEXUAL: UNA HISTORIA REPRIMIDA (FORCLUIDA)

El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción.

Carole Pateman, *El contrato sexual*, 1988.

La esfera pública se construye en parte por lo que puede aparecer, y la regulación de la esfera de apariencia es un modo de establecer lo que se considerará como realidad y lo que no.

Judith Butler, *Vida Precaria*, 2003.

La tesis que guía *El contrato sexual* de Carole Pateman es la siguiente: junto al contrato social, se lleva a cabo otro cuyo objetivo es establecer 1) el derecho político de los varones sobre las mujeres y, 2) un orden de acceso al cuerpo de éstas por parte de los primeros, dicho acuerdo es el contrato sexual<sup>96</sup>. Para demostrar que, efectivamente, las historias de los teóricos del contrato social<sup>97</sup> son también historias referentes al contrato sexual, Pateman se vale del siguiente ordenamiento de los sucesos que tienen lugar en las obras de éstos:

- 1) La derrota de la ley paterna (o desplazamiento del sentido clásico del patriarcado)
- 2) Establecimiento de los contratos sexual y social
- 3) Constitución de la sociedad civil

El problema -afirma Pateman- es que ninguno de los contractualistas hace explícito el contrato sexual, por lo tanto, se desconoce en sí mismo, así como su contenido y sus consecuencias. Sin embargo, es un momento esencial para los modelos políticos

---

<sup>96</sup> Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual*, México, Anthropos UAM-I, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1995, p. 11.

<sup>97</sup> Pateman discute con los clásicos del contrato social: Hobbes, Locke y Rousseau; pero, también con otros teóricos como Puffendorf y Filmer. Es decir, su trabajo se plantea como una relectura general del contractualismo.

planteados por cada uno de los teóricos del contrato en el sentido de que, de él, depende el contrato social y la posterior constitución de la sociedad civil<sup>98</sup>.

Ahora bien, el contrato sexual se sirve de diferentes supuestos para poder llevarse a cabo; el más importante de todos es la **exclusión** de las mujeres del rango de *individuo* en el cual se basan todos los planteamientos del contractualismo y, en consecuencia, la negación de que éstas tengan la capacidad de razonar<sup>99</sup>. Es decir, las mujeres no son parte de aquellos que son los sujetos de la Modernidad<sup>100</sup>.

Este supuesto es desarrollado por los teóricos del contrato de diferentes formas<sup>101</sup>. En el caso de Locke, por ejemplo, nos encontramos con que las mujeres están *naturalmente* subordinadas a los varones y, por ende, el poder conyugal es también natural. Esta diferencia radica en la fuerza y la capacidad masculina, de la cual las mujeres carecen. De igual modo, en todas las historias de los contractualistas, dicha exclusión se plantea desde el estado de naturaleza y, ello, justamente responde a la necesidad de plantear la diferencia sexual como un fundamento **natural** de la diferencia política. En ese sentido, como afirma Pateman, “La diferencia sexual es diferencia política, la diferencia entre dominio y sometimiento...”<sup>102</sup>.

Esto último resulta un gran problema en términos de la Modernidad y, más aún, del orden político que tiene lugar en esta época: el Estado, que se compone de dos esferas, la pública y la privada, empero, la atención -no sólo de los teóricos del contrato social sino también de toda la filosofía y la teoría políticas- sólo se pone en la primera, es decir, sólo se habla de lo que incumbe a la esfera pública. Es en este punto que radica la preocupación fundamental de Pateman: la historia del contrato sexual arroja luz también sobre la otra esfera, la privada que ha sido **reprimida**<sup>103</sup>. Uno de los ejes que guían la discusión entablada entre Pateman y los contractualistas es que las dos esferas están íntimamente relacionadas, hay una dependencia entre ambas y, más precisamente, la esfera pública depende de la privada para su existencia y correcto

---

<sup>98</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 172.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 142.

<sup>100</sup> Angeles Jiménez Perona, “Igualdad”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, cuarta edición, p. 127.

<sup>101</sup> El caso de Rousseau será revisado de forma detallada en el siguiente capítulo, por lo tanto, aquí no habrá referencias muy amplias al planteamiento de este filósofo.

<sup>102</sup> Carole Pateman, *Óp. Cit.*, p. 246.

<sup>103</sup> Cfr. *Ibid.*, p.217.

funcionamiento. A su vez, la libertad y la igualdad civiles dependen -y sólo se entienden en función- de la sujeción que impera en el orden privado<sup>104</sup>. Se trata de una relación dialéctica.

### ***2.1 El parricidio: el origen de la fraternidad de los varones***

Las dificultades que se derivan de la tarea emprendida por la autora de *El contrato sexual* son consecuencia de la victoria obtenida por Locke frente a los patriarcalistas clásicos como Sir Robert Filmer, quienes sostenían que el poder paterno era también poder político. Por lo tanto, al desaparecer esta concepción, se da pie a la idea de que el patriarcado ya no existe más. Para Pateman, es de gran importancia, por ende, entender que el contrato **no** destruye el orden patriarcal, sino que lo transforma: “El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato *es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye*”<sup>105</sup>

Si bien es cierto que los hijos dejan de estar sujetos al padre, también es verdad que el nuevo orden civil es una fraternidad en tanto es una *hermandad de varones* que, además, no se estructura por el parentesco sino por la condición que les es común a todos ellos: la masculinidad<sup>106</sup>. Se trata de una versión patriarcal del patriarcado<sup>107</sup>, por tanto, -como señala Pateman- se requiere de una versión feminista para dar cuenta de las implicaciones de esta transformación -no desaparición- que tiene su raíz en el contrato sexual.

### ***2.2 La primera vía de sujeción: superposición del contrato sexual en el contrato de matrimonio o la primera advertencia sobre el problema del consentimiento***

Otra de las barreras que los contractualistas pusieron en sus historias para no hacer explícito el contrato sexual es el hecho de considerar a la familia nuclear moderna

---

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 160.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 11. (Las cursivas son mías)

<sup>106</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>107</sup> Es una versión patriarcal del patriarcado porque se construye *desde* la suscripción de los contractualistas al orden patriarcal, pero ello sucede a través de su ocultamiento. Como se ha mencionado, con Locke, se supone que el patriarcado ha sido dejado atrás en pro de la libertad e igualdad proclamadas por la Ilustración y los teóricos del contrato social.

como natural, con lo cual, lograron establecer el contrato de matrimonio como uno de los dos únicos que refiere a la esfera privada-doméstica en tanto que su objetivo es, justamente, la constitución de la institución familiar. Con esta operación, el contrato matrimonial desplazó al contrato sexual<sup>108</sup> y dio paso a la ilusión de que las mujeres también eran parte de la igualdad y libertad civiles, pues podían realizar contratos<sup>109</sup>.

El gran problema en todo este planteamiento es que su supuesto primigenio **es la exclusión de las mujeres del status de individuo**, lo que ya implica que no puede contratar en ningún caso o, por lo menos, no en las mismas condiciones en las que lo hacen los hombres. Como hemos visto, las mujeres carecen de la capacidad de razonar, pero, además, también hay otro elemento importante que forma parte de esta exclusión. El individuo es dueño de su propia persona y esta característica es, precisamente, la que le permite entablar relaciones contractuales<sup>110</sup>. No obstante, si las mujeres no son individuos, tampoco poseen la propiedad de su persona. Para Locke, la propiedad es la piedra angular de la vida del hombre, por tanto, el contrato se instituye en función de poder asegurarla. Sin embargo, las mujeres no poseen la propiedad más elemental y es, "...precisamente, este desposeimiento de la mujer lo que da al marido el poder despótico sobre ella"<sup>111</sup>.

Las consecuencias lógicas que se derivan de este supuesto de exclusión que tiene dos condiciones -incapacidad de razonar y la no-poseción de la propia persona- son: 1) las mujeres no pueden tomar parte del contrato sexual -de hecho, ellas son el objeto de dicho acuerdo- y, tampoco del social; y 2) las mujeres están relacionadas paradójicamente con la sociedad civil, que es producto del contrato, dado que son y no son parte de ésta:

Los varones crean la sociedad civil patriarcal y el nuevo orden social está estructurado en dos esferas. La esfera privada está separada de la vida pública civil; la esfera privada es y no es parte de la sociedad civil, y las mujeres son y no son parte del orden civil. Las mujeres no son incorporadas como "individuos" sino como mujeres, lo que en la historia del contrato original significa que participan en tanto subordinados naturales (los esclavos son propiedad). El contrato original puede llevarse a cabo y los varones pueden obtener reconocimiento de su derecho patriarcal sólo si la sujeción de

---

<sup>108</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 155.

<sup>109</sup> Hay que recordar que el modelo del contrato es el medio a través del cual se expresa y se ejerce la libertad civil; así, el contrato de trabajo, por ejemplo, es una expresión de la libertad del trabajador y el patrón para establecer una relación laboral.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 104.

<sup>111</sup> Cristina Molina Petit, "Ilustración", en Celia Amorós (Dir.), *Óp. Cit.*, p. 204.

las mujeres se asegura en la sociedad civil<sup>112</sup>.

¿Qué es lo que sucede en cada esfera? ¿Cuál es el papel que juegan los hombres en la esfera pública y las mujeres en la privada? Pues bien, en lo público se toman las decisiones referentes a los aspectos políticos, económicos y sociales en general; es el espacio del ejercicio de la ciudadanía -considerando la importancia que, en el contractualismo, tiene el aspecto político. Por su parte, el papel de la mujer en el ámbito privado es el de “...producir las condiciones para que el varón entre en la esfera de lo público”<sup>113</sup>, es decir, las mujeres se encargan de la procuración, tanto material como psicológica, de los hombres y de los hijos para que se conviertan en ciudadanos.

Se trata de la división sexual del trabajo que tiene lugar en la Modernidad, donde, tanto para el ámbito político como el económico, se sostiene lo siguiente:

La diferencia entre la reproducción de la fuerza de trabajo y sus productos depende, por lo tanto, de la determinación de lo que hace falta para reproducir esa fuerza de trabajo. Marx, tiende a hacer esa determinación en base a la cantidad de mercancías -alimentos, ropa, vivienda, combustible- necesaria [sic] para mantener la salud, la vida y las fuerzas de un trabajador. Pero esas mercancías tienen que ser consumidas antes de que haya sustento, y no están de forma inmediatamente consumible cuando se adquieren con el salario. Es preciso realizar un trabajo adicional sobre esas cosas antes que puedan convertirse en personas [es decir, que puedan traducirse en las condiciones necesarias para mantener la salud, la vida y las fuerzas del trabajador]: la comida debe ser cocida, las ropas lavadas, las camas tendidas, la leña cortada, etc.<sup>114</sup>

Siendo que los varones se dedican al ejercicio de la ciudadanía, no deben preocuparse por cubrir este tipo de necesidades, sino que sus esposas procuran su satisfacción; de lo contrario, la sociedad civil quedaría socavada por la inversión de tiempo y esfuerzo que implican dichas tareas y que tendrían que restarse de sus principales ocupaciones que son las que corresponden al espacio público. Vemos, pues, que la característica fundamental del patriarcado moderno es la sujeción de las mujeres y la utilización de su cuerpo para la realización de las tareas domésticas, lo cual asegura una vía de acceso a sus cuerpos, como establece el contrato sexual.

---

<sup>112</sup> Carole Pateman, *Óp. Cit.*, p. 250.

<sup>113</sup> Cristina Molina Petit, “Ilustración”, en Celia Amorós (Dir.), *Óp. Cit.*, p. 206.

<sup>114</sup> Gayle Rubin, “Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, núm. 30, vol. III, México, Asociación Nueva Antropología A.C., noviembre, 1986, pp. 99-100.

### ***2.3 La segunda vía de sujeción: la prostitución o la segunda advertencia sobre el problema del consentimiento***

Empero, queda todavía pendiente la exposición de la otra vía de sujeción que es fundamental: la prostitución, cuyo contrato es considerado también un asunto privado, pues se realiza entre la prostituta y el cliente sin la intervención estatal<sup>115</sup>. A pesar de que dicha actividad se lleva a cabo en el espacio físico público, su carácter político no es tan evidente; sin embargo, es una de las expresiones que toma el contrato sexual y, por lo tanto, en la tesis planteada por Pateman, es una de las formas en que los varones ejercen su derecho patriarcal/sexual. Aunado a este hecho, también es necesario recalcar que la realización del acto sexual es un medio más para reafirmar y probar la manifestación ejemplar de la masculinidad<sup>116</sup>.

El problema del contrato de prostitución es el mismo que el del contrato matrimonial: es entre un hombre y una mujer, es decir, entre alguien capaz de contratar y alguien que carece de dicha facultad. En consecuencia -dirá la autora-, no puede considerarse a la prostitución como un trabajo debido a que el trabajador, en tanto una categoría basada en el individuo, es también varón y, evidentemente, alguien que puede contratar<sup>117</sup>. Además, los intereses que incentivan el contrato de trabajo, por un lado, y el contrato de prostitución, por el otro, son diametralmente diferentes. El primero, versa sobre el uso del trabajo del obrero; mientras que el segundo, lo hace sobre la prostituta y su cuerpo, es decir, es la venta de sí misma debido a que -como había establecido Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*- el cuerpo y el yo mantienen una relación intrínseca, aunque el segundo tiene primacía sobre el primero<sup>118</sup>.

Respondiendo a la pregunta que abre el capítulo referido a dicho tema: *¿Qué hay de malo con la prostitución?*<sup>119</sup>, dice Pateman:

---

<sup>115</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. Cit.*, p. 261.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 275. Para Kate Millett, por ejemplo, el acto sexual es la máxima expresión del patriarcado en tanto es el acto *par excellence* en el que se expresa la política sexual.

<sup>117</sup> Una reflexión sumamente pertinente para el debate feminista entre abolicionistas y reglamentaristas, esto es, entre la corriente feminista que apoya la reglamentación de la prostitución por considerarla un trabajo y, por otro lado, la corriente que se opone totalmente a esta consideración y, además, pugna por poner el acento en el “cliente” en tanto es él quien constituye la condición de posibilidad de que se lleve a cabo la prostitución (ontológicamente hablando, una mujer no puede llegar a ser prostituta si no hay alguien que demande sus “servicios”), es la aportación de Ana de Miguel: *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra, 2015.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 281.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 260-299.

En tal contexto [el de la prostitución], “el acto sexual” mismo proporciona el reconocimiento del derecho patriarcal. Cuando los cuerpos de las mujeres están a la venta como mercancías en el mercado capitalista, los términos del contrato original no pueden olvidarse, la ley del derecho sexual del varón se afirma públicamente, los varones obtienen reconocimiento público como amos sexuales de las mujeres: eso es lo que está mal en la prostitución<sup>120</sup>.

Hay un aspecto más donde se expresa el carácter patriarcal específicamente moderno de la prostitución, a saber: el control de dicha actividad es desplazado de las mujeres a los varones<sup>121</sup>. Dicha tesis va acompañada de otro elemento bastante interesante al momento de reflexionar sobre la transformación que afecta a la prostitución en la Modernidad y, más especialmente, a la luz del ordenamiento político del Estado y, es que -para Beatriz Preciado- este nuevo ordenamiento de los asuntos referidos a dicha actividad es el precedente que puede dar paso a la constitución de la administración pública en tanto expresión material del Estado.

### ***2.3.1 El burdel estatal: una propuesta de gobierno basada en la sujeción***

En su genealogía crítica del prostíbulo en los siglos XVIII y XIX, Beatriz Preciado deja en claro que había un proyecto encaminado a gestionar los cuerpos de las mujeres que ejercían la prostitución, de hecho, lo reconoce enteramente como una *propuesta de gobierno*, ante lo cual se pregunta: ¿qué es un prostíbulo? ¿Cuál debe ser su arquitectura? ¿Dónde debe construirse? ¿Quién debe habitarlo? ¿Cómo debe gestionarse? Y, finalmente, ¿cuáles son sus usos y objetivos políticos?<sup>122</sup> Veremos cómo, este proyecto tan ambicioso, resulta ser una expresión bastante clara de cómo se articula la segunda de las vías de sujeción de las mujeres frente a los varones a partir del contrato sexual, es decir, en la Modernidad y el Estado.

Ante el primer cuestionamiento, encontramos que el prostíbulo (estatal) es una arquitectura de la enfermedad destinada a prevenir y curar la que era, en esos momentos, la enfermedad más temida por la población europea: la sífilis. Siguiendo los planteamientos foucaultianos, dice Preciado: “es un proyecto de gestión biopolítica urbana de la sífilis”<sup>123</sup>. En ese sentido, su arquitectura (respuesta al segundo cuestionamiento) es la de un preservativo que se convierte en la frontera que impide

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>121</sup> Pedro G. Romero [Archivo F.X.]. *Beatriz Preciado. El burdel del estado [Vídeo]*, Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?v=dO8L5Y9WJpo>

<sup>122</sup> *Ídem.*

<sup>123</sup> *Ídem.*



el intercambio orgánico, pero también económico entre los cuerpos ya que, como señala Preciado, se vuelve necesario gestionar el cuerpo de aquellas a quienes se considera portadoras y transmisoras de la enfermedad (respuesta al cuarto cuestionamiento): cualquier mujer que circula en el espacio público y que hace uso libre de su cuerpo, éstas, son las prostitutas en la concepción europea del siglo XVIII<sup>124</sup>.

Se trataba de un conjunto de edificios que serían construidos a lo largo y ancho del territorio europeo, según Rétif de la Bretonne, quien, además, consideraba la tarea de gestión de estos cuerpos -los de las mujeres- como el motor de la producción de la ciudad en esta época; en otros términos, la prostitución era -es- una actividad constitutiva de la ciudad en un sentido moderno y, también, del libre mercado<sup>125</sup>. Así, pues, las personas que encabezarían dicha gestión -los pornógrafos- son expertos en técnicas médicas, legales y de higiene en lo público, son administradores públicos en todo el sentido que atribuimos, hasta nuestros días, a estas palabras. Se trata de un cuerpo de administradores públicos dedicados a gestionar el cuerpo de las prostitutas, pero, además, de todas aquellas mujeres que circulen en el espacio público. Aquí, podemos ver que hay una conexión entre las dos vías de sujeción de las mujeres a partir del contrato de matrimonio, pues, aquellas que *deben* mantenerse en el espacio privado (las esposas) también serían objeto de esta gestión propuesta por Bretonne debido a que, en el espacio público, solamente los hombres tienen permitido circular sin ningún tipo de control, excepto el que ellos mismos se otorgan a través del contrato social.

Finalmente, en torno a los usos y objetivos políticos, a la necesidad de controlar los cuerpos de las mujeres que circulan en el espacio público, también se apunta que, el prostíbulo estatal, es un dispositivo de gestión de la soberanía masculina, o bien, un

---

<sup>124</sup> Preciado también habla acerca del cuerpo indígena como objeto de esta gestión, ya que, según varios mitos acerca del origen de la sífilis, es, precisamente, en los territorios recién colonizados donde se contrajo y, por lo tanto, se requiere de un control sobre estos cuerpos que provocan la enfermedad. La tesis colombiana, menciona, explica la causa de la sífilis apuntando que fue llevada por Colón desde Haití hasta Barcelona en 1493, esto es, durante su primer retorno a Europa después de haber arribado a las “nuevas tierras”. O bien, la otra tesis donde se afirma que dicha enfermedad comenzó en la batalla de Fornovo en 1495, debido a que los soldados franceses fueron contagiados por las prostitutas italianas con el llamado “mal de Nápoles”; en ambos casos, la enfermedad viene del exterior, por eso, el preservativo resulta ser una expresión de las fronteras que se erigen entre los Estados y, luego, entre los cuerpos para evitar este intercambio.

<sup>125</sup> *Ídem*.

contenedor urbano de semen<sup>126</sup>. En este punto, resulta de suma importancia tener en cuenta que, precisamente, los siglos sobre los que está trabajando Preciado, y muy especialmente el XVIII, son propios del paso de las sociedades de soberanía, hacia las sociedades de gestión biopolítica o disciplinarias. Esto es relevante en la medida en la que, el uso del preservativo da cuenta del cambio en la concepción del cuerpo de ser una superficie plana de inscripción de las técnicas tanatopolíticas, es decir, referidas a la gestión de la muerte, hacia una concepción del cuerpo con interioridad, estratificado y denso, donde es necesaria una segunda piel (el preservativo) para controlar lo que ya se apuntaba más arriba: la transmisión de la soberanía masculina. En consecuencia, el burdel o prostíbulo estatal y el preservativo (*la peau française*), fungen como los dispositivos que aseguran ambos objetivos.

Resulta interesante que, tanto en el caso de las esposas como de las prostitutas, a pesar de que estas últimas sí circulan efectivamente por el espacio público, también son recluidas, pero en el prostíbulo. El proyecto de Rétif de la Bretonne señala que las prostitutas **no** deben salir de este lugar, sino que todas sus actividades deben realizarse allí. Podríamos pensar, junto con Marcela Lagarde, que se trata de un cautiverio<sup>127</sup> en lo público, pero cautiverio al fin. En ambos casos -el de las esposas y el de las prostitutas-, podemos encontrar que el contrato sexual rige pues, en sus dos expresiones, los objetivos que se persiguen, los cuales son, por un lado, asegurar el derecho político de los varones sobre las mujeres y, por otro, asegurar el acceso sexual al cuerpo de éstas. Toda una reestructuración política, económica y social en función del nuevo orden contractual con sus dos vertientes: social y sexual.

---

<sup>126</sup> *Ídem.*

<sup>127</sup> Dice Lagarde: “[El cautiverio es la] síntesis del hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal. El cautiverio define políticamente a las mujeres, se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder, y se caracteriza por la privación de la libertad, por la opresión.

Las mujeres están cautivas porque han sido privadas de autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo.

El cautiverio caracteriza a las mujeres por su subordinación al poder, su dependencia vital, el gobierno y la ocupación de sus vidas por las instituciones y los particulares (los otros), y por la obligación de cumplir con el deber ser femenino de su grupo de adscripción, concretado en vidas estereotipadas, sin alternativas. [...]

El cautiverio de las mujeres se expresa en la falta de libertad, concebida esta última como el protagonismo de los sujetos sociales en la historia, y de los particulares en la sociedad y la cultura. En tanto cautiva, la mujer se encuentra privada de libertad.” (Marcela Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-CGEP, 1990, primera edición, pp. 20-21).

#### ***2.4 De la represión a la forclusión: coincidencias entre Pateman y Butler***

Toda esta historia, sin embargo, ha sido reprimida por necesidad, debido a que el contractualismo versa sobre la construcción de una sociedad basada sobre la derrota del patriarcado, es decir, sobre la eliminación de la ley paterna que significaba la sujeción natural de los hijos y, por lo tanto, su sujeción política. Por ende, el no contar la historia del contrato sexual, permite negar rotundamente el carácter político que tienen las relaciones entre los sexos. Sin embargo, después de traer al espacio de lo consciente esta otra mitad del relato -siguiendo los términos psicoanalíticos que utiliza Pateman-, se da cuenta de que dichas relaciones, efectivamente, están revestidas de este carácter y, sobre todo, que de ellas dependen todas las relaciones contractuales de las que hablan los teóricos del contrato social.

En este sentido, habría que reflexionar si, tanto Pateman como los contractualistas, estarían refiriendo más bien a una *forclusión* en el sentido acuñado por Judith Butler y no solamente a una *exclusión*. La coincidencia entre estos planteamientos no aparece planteada en una u otra autora, sino que se deriva de la lectura personal que he realizado de lo que podría denominarse “la historia de la teoría feminista”. Sin ahondar de manera muy profunda, se podrían apuntar ciertos rasgos de la historia del contrato sexual que se ajustan a la caracterización de este concepto que formula la filósofa estadounidense.

En primer lugar, hay que señalar que *forclusión* es un concepto que Butler recoge del psicoanálisis lacaniano donde se entiende como “...un rechazo primordial de un significante fundamental fuera del universo simbólico del sujeto”<sup>128</sup>. Y, aunque Judith Butler mantiene varios elementos de esta definición, el proceso mediante el cual tiene lugar este rechazo es diferente del planteado por Lacan y, en este punto, radica su posible potencial explicativo frente a la tesis de Carole Pateman. Para entender las diferencias entre el planteamiento de Lacan y el de Butler es necesario, indudablemente, esbozar las características de cada uno. Así, pues, Jacques Lacan habla sobre la forclusión -que retoma del léxico jurídico- en su *Seminario III Las psicosis* y en un texto titulado *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. En estos escritos, Lacan refiere que las características propias del

---

<sup>128</sup> Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, “Repudio”, en *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 381.

mecanismo de *forclusión* son:

- 1) Es la base de la formación del sujeto como sujeto sujetado al orden simbólico<sup>129</sup>.
- 2) El significante que es rechazado es uno y el mismo siempre, por lo tanto, es *universal* y *ahistórico*: es el goce originario (*la jouissance*) o cuerpo materno.
- 3) A partir de la forclusión, tiene lugar lo *Real*, es decir, es "...aquello que escapa constantemente a la simbolización..."<sup>130</sup>, o bien, se trata de aquellos elementos pulsionales que corresponden a una etapa **previa** - una etapa pre-social y ahistórica- a la significación y, en consecuencia, es anterior "al ingreso del futuro hablante en el mundo del sentido organizado"<sup>131</sup>.
- 4) Aunque el sujeto se ha constituido, siempre hay algo que quedará excluido; es decir, la simbolización nunca es completa.

Por su parte, Judith Butler -al igual que Lacan- sostiene que la *forclusión* es la base sobre la que se constituye el sujeto; sin embargo, precisa algunos cambios:

- 1) Las *forclusiones* -no hay solamente una y, esta es una de las grandes diferencias con Lacan- son producto de operaciones del poder *históricas* (al ser históricas pueden y deben ser *historizadas*), por ello, pueden ser políticamente disputables<sup>132</sup>.
- 2) A través de este mecanismo, se instala una matriz a partir de la que es posible delinear las fronteras del sujeto, un sujeto coherente de lo simbólico. Y, a su vez, produce ciertos cuerpos *ininteligibles*, es decir, sujetos incoherentes y abyectos<sup>133</sup> que, además, siempre 'amenazan' con retornar.

---

<sup>129</sup> En el *Diccionario de Psicoanálisis*, lo "simbólico" para Lacan aparece como: "*a*) una *estructura* cuyos elementos discretos funcionan como significantes (modelo lingüístico) o, de un modo más general, el registro al que pertenecen tales estructuras (el orden simbólico) *b*) Para designar la *ley* que fundamenta este orden: así, Lacan, con el término *padre simbólico* o *Nombre-del-padre* designa una instancia que no es reductible a las vicisitudes del padre real o imaginario y que promulga la ley.", así, sus intenciones al emplear este término son: "*a*) relacionar la estructura del inconsciente con la del lenguaje y aplicarle el método que se ha mostrado fecundo en lingüística; *b*) mostrar cómo el sujeto humano se inserta en un orden preestablecido, que también es de naturaleza simbólica,..."

<sup>130</sup> Natalia Suniga y Pablo G. Luzzia Rodríguez, "Judith Butler, una lectora crítica de Lacan" [en línea], 19 pp., Acta Académica, La Plata, 2014, Disponible en: <http://www.aademica.org/000-099/77>

<sup>131</sup> *Ídem.*

<sup>132</sup> *Ídem.*

<sup>133</sup> *Ídem.*

- 3) Derivado del punto anterior, la forclusión legitima a unos sujetos mientras que a otros los desplaza del orden de lo simbólico y este proceso es siempre simultáneo.
- 4) Otra de las fuentes de legitimación (al ser una operación de poder necesita ser legitimada) de la forclusión es su naturalización: "...es esta misma ley la que produce a sujetos por exclusión y, luego, apela a esa formación discursiva como premisa fundacional naturalizada que legitima su propia hegemonía reguladora"<sup>134</sup>.
- 5) De lo anterior se sigue, para Butler, que lo *forcluido* ya ha sido simbolizado en algún momento, sin embargo, estos significantes excluidos se hallan inmersos en una disputa política -como ya se ha mencionado en el punto 1.

Se puede ver entonces que el concepto de *forclusión* en Jacques Lacan y en Judith Butler, si bien tiene algunos elementos en común, es significativamente diferente. Y, en términos de la presente reflexión, el concepto de Butler es el que podría dar cuenta del fenómeno de que trata la tesis sostenida por Pateman en *El contrato sexual*.

En el siguiente cuadro se hace un recuento de las similitudes que existen entre el planteamiento de Butler y el de Pateman que se mencionaban más arriba:

<b>FORCLUSIÓN EN J. BUTLER</b>	<b>CONTRATO SEXUAL EN C. PATEMAN</b>
<b>Operación de poder histórica e historizable.</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pateman da cuenta de la transformación que sufre el patriarcado cuando se da el nuevo ordenamiento político en la Modernidad: el Estado (es un fenómeno histórico).</li> <li>2. Es una operación de poder por cuanto los hombres pactan a través del contrato sexual la</li> </ol>

<sup>134</sup> *Ídem.*

	<p>exclusión de las mujeres del contrato social y, por tanto, de la esfera pública y las mantienen sujetadas en la esfera privada.</p> <p>3. La historización de dicha exclusión la hacemos a partir de Silvia Federici en su estudio de la transición al capitalismo y, con Pateman, en términos de la historia de la filosofía.</p>
<p><b>Producción de un sujeto coherente y de otros sujetos abyectos al mismo tiempo.</b></p>	<p>El sujeto de la Modernidad es el individuo y, como se ha visto, este individuo es varón.</p> <p>Las mujeres, al ser excluidas del estatus de individuo, son sujetos abyectos en tanto no pueden razonar en el mismo nivel que los varones.</p>
<p><b>Legitimación del sujeto coherente y desplazamiento del sujeto abyecto.</b></p>	<p>Derivado del punto anterior, se sigue que los hombres son quienes pueden hacer el contrato, es decir, están legitimados para hacerlo. Mientras que las mujeres son desplazadas del acuerdo por carecer de las capacidades que se requieren para llevarlo a cabo, no está legitimadas para eso.</p>
<p><b>Naturalización de la exclusión.</b></p>	<p>Los contractualistas son muy claros en este aspecto: la diferencia entre los sexos es natural pues se basa en la biología, por lo tanto, la diferencia política que se sigue en sus historias</p>

	se presenta como propia de la naturaleza.
<p style="text-align: center;"><b>En algún momento, el sujeto excluido/abyecto ya ha sido simbolizado.</b></p>	<p>En los respectivos estados de naturaleza de cada teórico del contrato, se habla de la igualdad que comparten todos los seres humanos al estar equipados con la razón. A pesar de esto, dicha concepción es abandonada de inmediato en pro de la exclusión de las mujeres del estatus de individuo. Sin embargo, se puede ver que hay ciertos remanentes de esta simbolización por cuanto las mujeres son y no son parte del orden civil, recordemos que la esfera privada donde son recluidas, no es propiamente donde se toman las decisiones y, a la vez, constituye una parte del Estado.</p>

Elaboración propia a partir de la lectura personal de la obra de las autoras mencionadas.

Incluso la propia Pateman da algunas indicaciones de la posibilidad de hablar de *forclusión* y no solamente de *exclusión*, en el momento en el que aborda la “escena primordial”:

Significativamente, Freud no discute la escena original en las explicaciones especulativas sobre el origen de la civilización, pero la introduce en la historia clínica de uno de sus casos terapéuticos: la del hombre-lobo. Utiliza el término “escena primordial” en el análisis de la recolección de los datos de la observación e interpretación del hombre-lobo de una relación sexual entre sus padres, cuando era niño<sup>135</sup>.

La obra de Freud en la que aparece dicho relato de la escena primordial es en *De la historia de una neurosis infantil* donde, justamente, aparece un primer acercamiento a

<sup>135</sup> Carole Pateman, *Óp. Cit.*, p. 149.

la noción de *forclusión* que Lacan desarrollaría en la posteridad. De lo que se sigue que, trabajar la tesis de Pateman a través del concepto de forclusión planteado por Judith Butler podría arrojar alguna luz sobre las posibilidades de participación política de las mujeres en la esfera pública ya que, como se mencionó anteriormente, para la filósofa estadounidense, las forclusiones son políticamente disputables.

Este último punto también es abordado en *El contrato sexual* y lo que la autora se pregunta es: ¿pueden entonces las mujeres participar en la esfera pública? Si es así, ¿cómo? ¿Deben ellas apelar a que se las incluya en la categoría de individuo, o bien apelar a que se las tome en cuenta en tanto que mujeres? Sin embargo, entablar esta discusión rebasa con mucho el objetivo que persigue Pateman y se limita a posicionarse en favor de la segunda opción, a saber, que las mujeres deber ser tomadas como iguales por ser ésta la expresión de su libertad y no porque deban ser *como* los varones<sup>136</sup>.

“Un orden social libre no puede ser un orden contractual”, pues como se ha visto, éste se construye sobre la base de la exclusión de las mujeres de: 1) la categoría de individuo, 2) el contrato social y, 3) la esfera pública. Sin embargo, estas últimas exclusiones, indudablemente, dependen de la primera que podríamos considerar como ‘la exclusión fundamental’, ésta es el corazón del ordenamiento político, económico, social y cultural en la Modernidad. Por lo tanto, la disputa de este elemento es la respuesta que se debe seguir si es que el feminismo busca desarticular el patriarcado. Empero, ¿cuáles son las posibilidades y rutas a seguir en construcción de una subjetividad femenina, es decir, una subjetividad que no sea la del individuo?

En lo que sigue se trata el caso específico de Rousseau para dar cuenta de cómo se presentan estas diferentes exclusiones dentro de su modelo político y, finalmente, la manera en la que niega la posibilidad de una subjetividad de y para las mujeres.

---

<sup>136</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 315.



## **BIBLIOGRAFÍA**

Jiménez Perona, Ángeles, “Igualdad”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, cuarta edición, pp. 119-150.

Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-CGEP, 1990, 884P.

Laplanche, Jean, y Jean-Bertrand Pontalis, “Repudio” y “Simbólico”, en *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 380-383, 405-406.

Molina Petit, Cristina, “Ilustración”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, cuarta edición, pp. 189-216.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, México, Anthropos UAM-I, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1995, 318P.

Rubin, Gayle, “Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, núm. 30, vol. III, México, Asociación Nueva Antropología A.C., noviembre, 1986, pp. 95-145.

### **Recursos electrónicos**

Suniga, Natalia, y Pedro G. Luzzza Rodríguez, “Judith Butler, lectora crítica de Lacan”, [en línea], 19 pp., Acta Académica, La plata, 2014, Disponible en: <http://www.aacademica.org/000-099/77> [Consultado en noviembre de 2016]

Romero, Pedro G., [Archivo F.X.], (2014), *Beatriz Preciado. El burdel del estado [Video]*, Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?v=dO8L5Y9WJpo> [Consultado en noviembre de 2016]

### CAPÍTULO III: EL CASO DE ROUSSEAU: DOS NATURALEZAS, DOS CONTRATOS, DOS ESFERAS Y ¿DOS GÉNEROS?

¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la esclavitud? Puede ser. Los dos excesos se tocan.

Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, 1762.

La naturaleza en Rousseau lo es todo.

Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*, 1995.

Quiere también el orden de la Naturaleza, que obedezca la mujer al hombre; por tanto, cuando la escoge en un orden inferior; concuerdan el orden natural y el civil, y está todo bien.

Jean Jacques Rousseau, *Emilio, o de la educación*, 1762.

El doble código de moralidad viene a ser el trasunto en el terreno de la ética de la división del trabajo en función del sexo, con la demarcación correspondiente de los ámbitos simbólicos que respectivamente serán adjudicados a la «masculinidad» y a la «feminidad». Esta demarcación servirá a su vez como legitimación ideológica del modo de distribución de las tareas que requiere ser revestida de complejas racionalizaciones justificatorias.

Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 1985.

En este capítulo se discuten las siguientes cuestiones en torno al modelo político de Jean Jacques Rousseau: 1) cómo se da la exclusión de las mujeres de la categoría de “individuo”, tomando como guía la hipótesis de Rosa Cobo acerca de los dos estados de naturaleza; 2) el momento en el que se da el contrato sexual y su diferencia con el esquema que plantea Carole Pateman; 3) las consecuencias que acarrea dicho contrato, específicamente, en lo referente a la constitución del Estado a partir de dos esferas: la

pública y la privada, así como la relación que hay entre ellas; y, 4) el papel que el ginebrino asigna a las mujeres dentro de su propuesta.

Para poder arribar a dichos objetivos, este capítulo sitúa todos estos momentos de la obra de Rousseau desde tres propuestas feministas: una, la que fue esbozada en el capítulo II con Pateman y su tesis del “contrato sexual” que, a su vez, es retomada por Rosa Cobo para ubicar dicho momento en la teoría política del ginebrino y constituye así la segunda de las perspectivas que aquí se abordan y, finalmente, las *exclusiones* de las mujeres en este modelo a partir de la noción butleriana de “forclusión”<sup>137</sup>, esto es, la exclusión de éstas de: 1) la categoría de “individuo”, 2) el contrato social y, 3) la esfera pública

En el caso del último de estos enfoques podemos plantearlo de dos formas. Por un lado, como si la exclusión de las mujeres de la categoría de “individuo” se reprodujera en las otras dos y, en ese sentido, podríamos hablar de tres niveles de la exclusión donde el primero es el más fundamental. O bien, hablar de tres exclusiones que están totalmente interrelacionadas. Ambas perspectivas refieren, pues, a que la *exclusión* primera es el punto de anclaje de la teoría política moderna tal como es planteada por J. J. Rousseau.

### ***3.1 Los dos estados de naturaleza, uno para cada género: la exclusión fundamental***

Dice Rosa Cobo que Rousseau, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, en realidad, introduce dos y no sólo un estado de naturaleza, cada uno en función de un género<sup>138</sup>, esto es, un estado de naturaleza para los varones y otro, para las mujeres. Así, pues, si pensamos en que el conjunto de la obra de este filósofo está encaminado a re-unificar al hombre consigo mismo y su/la naturaleza que, para él, ha sido desplazada por una serie de necesidades artificiales<sup>139</sup>, entonces veremos que, al servirse de dos estados de naturaleza, lo que acaba por hacer es, de alguna forma, *sacrificar*<sup>140</sup> a un grupo para que el otro logre erigirse en sujeto en el sentido pleno que esta categoría

---

<sup>137</sup> Véase capítulo II, donde ha sido planteada esta noción.

<sup>138</sup> Más adelante quedará claro por qué hablamos aquí de “género” y no de “sexo”.

<sup>139</sup> Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad [EPUB]*, Madrid, 1923, p. 32.

<sup>140</sup> Cfr. Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1994, p. 262.

adquiere en la Modernidad, a saber: una subjetividad entendida como la capacidad de actuar y/o de incidir en la realidad<sup>141</sup>.

Si el objetivo de Rousseau es volver a establecer la unidad del hombre con su/la naturaleza, entonces el primer paso es reflexionar acerca de dicha naturaleza, por lo tanto, el cuestionamiento que será la guía del ginebrino a lo largo del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* es el siguiente: ¿cuál es la naturaleza del hombre y cómo se ha transformado o, mejor dicho, tergiversado a lo largo de la historia? Y, bajo la perspectiva feminista, Rosa Cobo también se preguntará: ¿cuál es la naturaleza de las mujeres según J. J. Rousseau y cómo se relaciona con el papel que juegan en la sociedad hoy en día?

Al poner en marcha su reflexión sobre la naturaleza del hombre, Rousseau también desarrolla y vincula las dos acepciones modernas que tiene dicho concepto, de tal manera que están “armonizadas”. Por un lado, la que podríamos llamar *positiva*, ya que sirve como paradigma legitimador del nuevo orden social y, luego, una acepción *negativa*, pues, aquello que se llama naturaleza es lo que ha de ser domesticado y/o controlado al presentarse como lo opuesto a la cultura<sup>142</sup>. A su vez, en el modelo político del ginebrino, estas dos acepciones entran en total sintonía al tratarse sobre el papel de las mujeres, tanto en el estado de naturaleza que “les es propio”, como en el estado social. Aunque podría parecer, en primera instancia, que estas dos caras de la misma moneda son contradictorias, mostraremos que, en realidad, se trata de una paradoja que reproduce la *dialéctica feminista de la ilustración*<sup>143</sup>.

En este sentido, a la luz de una (re)lectura feminista guiada por la tesis del contrato sexual de Pateman, Rosa Cobo apunta los siguientes problemas en la propuesta de Jean Jacques Rousseau:

1. Se pueden encontrar quiebras lógicas en la concepción de dicho estado natural en lo referente a las mujeres, las cuales iremos desarrollando a lo largo de este capítulo y que la autora de *Fundamentos del patriarcado moderno* enuncia así<sup>144</sup>:
  - Considerar a la familia como natural, cuando es convencional.

---

<sup>141</sup> Cfr. Ángeles Jiménez Perona, “Igualdad”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, pp. 124.

<sup>142</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 139-140.

<sup>143</sup> *Vid.* Capítulo I, p. 20.

<sup>144</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, pp. 125-126.

- Dar por sentada la subordinación de la mujer en la familia.
  - Su noción de derecho natural se ve lesionada cuando considera como natural la sujeción femenina y, de ello deriva dos códigos de moralidad distintos.
  - La sujeción de las mujeres no cuenta con su consentimiento.
2. El ginebrino atribuye naturalezas distintas a varones y mujeres que, además, se hallan en dos estadios diferentes del mismo estado de naturaleza que, a su vez, sirven de fundamento para las esferas propias del estado social al que arriba Rousseau: la pública y la privada.
  3. Finalmente, y como consecuencia de los dos problemas anteriores, hay, en Rousseau, dos nociones diferenciadas de razón que están en función de los géneros, o bien, lo que se podría denominar como la construcción de dos sujetos, uno legítimo y otro, abyecto –según el planteamiento de Butler.

En otras palabras, “En el origen del origen -estado de pura naturaleza- está el varón y en el comienzo posterior al origen está la mujer. Como en la Biblia, primero fue Adán y después Eva”<sup>145</sup>. Resultado de esta operación, el reclamo que el filósofo ilustrado hace a otros teóricos del contrato social acerca del traslado de ciertos rasgos sociales al estado de naturaleza, será el mismo que las feministas le harán a él: “Las observaciones de Rousseau, conviene remarcar, fueron hechas en un país donde el arte de complacer fue refinado sólo para extraer la grosería del vicio. *No regresó a la naturaleza*: o su dominante apetito estorbó las operaciones de la razón, o no habría extraído estas crudas inferencias”<sup>146</sup>. Pero, ¿cuáles son estas inferencias?

En primer lugar, cabe resaltar que el método rousseauiano, en general -esto es, en el conjunto de su obra- tiene dos momentos: uno deductivo y, el otro, inductivo. En lo que a la deducción se refiere, ésta se enfoca en descubrir al hombre natural que subyace en cada hombre social a través de la des-posesión de los atributos propiamente sociales. Luego, la operación será inductiva y, entonces, Rousseau se enfocará en la reconstrucción del hombre natural “puro” que, en este caso, será nuevo, pues, si bien retoma los

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 91.

<sup>146</sup> Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005, p. 152. Las cursivas son mías.

elementos naturales, también se sirve de las condiciones en las que se ha de desenvolver este individuo, esto es, la vida en sociedad<sup>147</sup>.

El resultado que arroja el primer movimiento en el método rousseauniano es una descripción/construcción de lo que posteriormente sería llamado: el buen salvaje. Se trata del hombre en un estado de pura naturaleza -que es el primer estadio que Cobo reconoce en el *Discurso* y cuyas características son<sup>148</sup>:

- Como su razón aún no está activada, se sirve del instinto para actuar.
- No hay desarrollo del lenguaje, ya que no tiene necesidad de comunicarse.
- Sólo tiene necesidades biológicas, no culturales.
- Es un individuo aislado, no tiene contacto con los demás.
- Entre las capacidades de la mente no se encuentra la imaginación.
- Entrelazada con la falta de imaginación se encuentra la ausencia de cualquier tipo de ambición, pues no hay lugar para pensar en el futuro, sino sólo en el día a día.

En lo que concierne al aspecto moral en el presente estadio, nos encontramos con dos principios anteriores a **la razón**<sup>149</sup> que son reconocidos por el ginebrino: la piedad (sentimiento que surge frente al sufrimiento de otro ser) y el amor de sí (autoconservación). Estas características son innatas en el hombre, sin embargo, también hay que tener en cuenta que son propias de prácticamente todas las especies animales, por lo tanto, hay que preguntarse qué es lo que hace distinto al hombre de estas especies. La respuesta de Rousseau es que el hombre, si bien se guía por el instinto, éste no termina por arrastrarlo, sino que tiene la calidad de **agente libre**<sup>150</sup>.

El punto anterior es de suma relevancia si reflexionamos a partir del concepto de *forclusión* y, más aún, en la que llamamos la *exclusión* o *forclusión fundamental* de las mujeres, es decir, de la categoría de “individuo”, pues la razón y la agencia o libertad son las características **esenciales** de éste. Por lo tanto, si las mujeres no acceden a dicho estatus, de antemano les están negadas estas cualidades:

---

<sup>147</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, pp. 98-99.

<sup>148</sup> Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Op. cit.* pp. 32.

<sup>149</sup> A pesar de ser un crítico de la noción de progreso y, por ello mismo, crítico de la “razón”, al ser un filósofo ilustrado, Rousseau también apela esta característica, es decir, la reconoce como cualidad natural del hombre.

<sup>150</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

La mujer, ... Es como si estuviera, por tanto, en el estadio pre-social, pero sin gozar de aquella libertad sin límites del buen salvaje porque su condición «natural» es la sujeción. Rousseau piensa que en la propia naturaleza de la mujer está el *deseo de ser subyugada*<sup>151</sup>.

Y efectivamente es así, ya que -como afirma Cobo- la naturaleza que el filósofo atribuye a las mujeres está basada en el segundo estadio del estado de naturaleza, el pre-social, cuyo inicio está marcado de la siguiente forma en el *Discurso*:

Fue la época de una primera revolución, que originó el establecimiento y la diferenciación de las familias e introdujo una especie de propiedad, de la cual quizá nacieron ya entonces no pocas discordias y luchas. Sin embargo, como los más fuertes fueron con toda seguridad los primeros en construirse viviendas, porque sentíanse capaces de defenderlas, es de creer que los débiles hallaron más fácil y más seguro imitarlos que intentar desalojarlos de ellas; ...<sup>152</sup>

Y más adelante nos dice: "...fue cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vivir de los dos sexos, que hasta entonces habían vivido de la misma manera"<sup>153</sup>. En otras palabras, se estableció la **división sexual del trabajo** y, con ella, la "naturaleza" de las mujeres. Es decir, a partir del segundo estadio es que Rousseau deriva las cualidades propias del género femenino y, por tanto, aquellas que habrán de ser desarrolladas en el estado social para generar un nuevo orden basado en la Naturaleza; esta es la tarea emprendida en el Libro V de *Emilio*, donde Sofía hace las veces del ejemplo a seguir de las mujeres. En contraste con las características del hombre natural que, como hemos visto, son múltiples, las de las mujeres se ciñen a una sola: el cuidado; por un lado, de la choza y, por el otro, de los hijos<sup>154</sup>.

Dice Rosa Cobo que las características principales de este segundo estadio son: 1) la instauración de la familia y, 2) la implantación de ciertas formas de desigualdad social<sup>155</sup>. El problema será, desde aquí, que Rousseau apela a rasgos sociales y los hace pasar como naturales cuando éstos se refieren a las mujeres. Así, en *El contrato social*, dice: "La sociedad más antigua de todas, y la única natural, es la de una familia; ..." <sup>156</sup>. De esta forma, la desigualdad que está en función de la división sexual del trabajo se torna como natural en su modelo político. Sin embargo, debe recalarse, como el mismo Rousseau lo hace, que estos cambios se deben al azar<sup>157</sup>, por lo tanto, **no** son propios del hombre o la

---

<sup>151</sup> Cristina Molina Petit, "Ilustración", en Celia Amorós (Dir.), *Óp. cit.*, p. 209.

<sup>152</sup> Jean Jacques Rousseau, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>153</sup> *Ídem.*

<sup>154</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 117.

<sup>155</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 121.

<sup>156</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social [EPUB]*, Barcelona, Herederos de la roca, 1836, p. 3.

<sup>157</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 118.

mujer naturales. Como expresa el nombre del estadio, se trata de una serie de características **pre-sociales** y no naturales en sentido puro, como los descritos más arriba cuando nos referíamos al buen salvaje.

A partir de este momento, la familia se convierte en el cimiento de toda una edificación que será desarrollada en *El contrato social* y *Emilio*, lo cual, deja al descubierto su indispensabilidad para el desarrollo de toda la propuesta política del ginebrino. Y, en tanto dicha institución se basa en la atribución de naturalezas diferenciadas para cada uno de los géneros, así como en la desigualdad en función de la división sexual del trabajo, se puede afirmar que tiene un carácter patriarcal que, posteriormente, será naturalizado por Rousseau al darse el contrato sexual. Pero, antes de llegar a ese punto, es necesario poner sobre la mesa que la sujeción de las mujeres se da sin su consentimiento explícito, lo cual, cierra el círculo de quiebras lógicas que serán las bases sobre las que se construya la sociedad rousseauiana.

Con este panorama ante nuestros ojos, podemos pensar en la viabilidad de la hipótesis de Pateman acerca de la “escena primordial”, la cual consistiría en un ataque sexual contra la mujer, una violación que permitiría, finalmente, a los hombres establecer su dominio. Esta interpretación permite abrir la brecha que, posteriormente, será el punto de arranque de la fraternidad civil: el derecho sexual precede al derecho paternal<sup>158</sup>, el poder más elemental. Si esta explicación es plausible, entonces desde este momento identificamos claramente que el poder que los varones ejercen sobre las mujeres, es totalmente ilegítimo pues su consentimiento no está presente y dicho acto no es natural, el propio Rousseau reconoce en el *Discurso* que, en el estado de pura naturaleza:

...los machos y las hembras se ayuntaban fortuitamente, al azar del encuentro, según la ocasión y el deseo, sin que la palabra fuera un intérprete muy necesario para las cosas que tenían que decirse, y con la misma facilidad se separaban<sup>159</sup>.

Aún más, dicha hipótesis se torna plausible cuando, en un intento de historizar la exclusión primera, encontramos que la violación se constituyó como el medio a través del cual los proletarios se insertaron en la categoría de *sujeto*, gracias a la legalización de dicha práctica. Si bien hay que reconocer que esta acción tuvo como objetivo el quebrantamiento de la solidaridad en la clase trabajadora de los siglos XIV y XV, también

---

<sup>158</sup> Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual*, México, Anthopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1995, p. 147.

<sup>159</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, p. 37.



destaca el hecho de que los hombres trabajadores hayan *aceptado* convertirse en *sujetos* a partir del establecimiento de un dominio sobre las mujeres cuya manifestación primera fue este crimen:

...la violación en pandilla de mujeres proletarias se convirtió en una práctica común, que los autores realizaban abierta y ruidosamente por la noche, en grupo de dos a quince, ... sin el más mínimo intento de ocultarse o disimular. [...] [La violación fue así] un medio para que hombres proletarios –forzados a posponer su matrimonio durante muchos años debido a sus condiciones económicas- se cobraran «lo suyo» y se vengaran de los ricos<sup>160</sup>.

A pesar de que las mujeres proletarias fueron los principales objetivos de las violaciones, este fenómeno impactó al conjunto del colectivo femenino, pues, dio paso a un clima misógino que terminó por degradar a cualquier mujer<sup>161</sup>; esta *degradación* puede leerse en el sentido de que la apertura que la categoría de *sujeto* ante los hombres de la clase trabajadora, implicó, al mismo tiempo, el desplazamiento de las mujeres. Es decir, se trata de la constitución del *sujeto* a partir de la *exclusión* de este significante fundamental que son las mujeres, cualquiera que fuera su clase.

Ahora bien, la pregunta que surge inmediatamente después de considerar estas “quiebras lógicas” es: ¿qué operación selectiva realiza Rousseau para condenar instituciones como el comercio o las artes, es decir, rechazar todo un conjunto de instituciones sociales y, en cambio, complacerse, al mismo tiempo, con la existencia de la familia patriarcal?<sup>162</sup> Esa operación es, justamente, el contrato sexual donde queda confirmado uno de los planteamientos feministas más importantes y que Kate Millet presenta en los siguientes términos:

...a menos que se abandone la ideología de la virilidad (real o ilusoria) y de la preponderancia masculina, todos los sistemas de opresión seguirán funcionando, por el mero hecho de su preeminencia, tanto intelectual como emocional, en la más elemental y primigenia de las situaciones humanas<sup>163</sup>.

Se trata, pues, de entender que las relaciones sexo-genéricas son las más elementales en nuestra sociedad. Por lo tanto, y como quedará claro en lo que sigue, el contractualismo rousseauiano, a pesar de impugnar el carácter perverso de prácticamente todas las

---

<sup>160</sup> Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, 79.

<sup>161</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>162</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 128.

<sup>163</sup> Kate Millett, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, p. 64.

instituciones sociales, no llega al punto de quebrantar ésta, la más básica. Y, aún más, sobre esa relación es que construye toda su teoría política.

### ***3.2 El contrato sexual y el pacto patriarcal: condiciones de posibilidad para la igualdad y la libertad en la sociedad rousseauiana***

Antes de proseguir con la reflexión en torno a los cambios que padece la naturaleza del hombre en el transcurso que va del estado de naturaleza hacia el social, es necesario plantear los requisitos para que un poder político sea legítimo<sup>164</sup>, pues son los presupuestos de los cuales deriva Rousseau todas sus denuncias. Éstos son:

1. Que cada uno de los individuos de la sociedad dé su consentimiento.
2. Que la ley del estado social esté en correspondencia con la voz de la naturaleza.

De esta forma, una de las relaciones vitales entre los dos estados -natural y social- debe darse a partir de la autosuficiencia e independencia del hombre natural respecto a la autonomía y libertad del hombre social, por una parte; y, entre la igualdad natural y la igualdad convencional en lo social, por la otra. La segunda de estas relaciones se da gracias a que, en el estado de pura naturaleza, se señala a quien será el *sujeto* del contrato o, incluso podríamos decir, sujeto a secas –que es el individuo que toma la forma del buen salvaje- y, luego, en el estado pre-social, cuando se asienta el lugar de las mujeres como *objetos* del contrato; lo cual, deja en claro que, la igualdad y la libertad de los varones depende de la sujeción de las mujeres.

Tenemos entonces que estas últimas serán reducidas a, y/o encasilladas en lo privado y, por supuesto, subordinadas a los varones desde el estado natural sin su consentimiento – aun cuando hemos mencionado que éste es un requisito para el establecimiento de un poder político legítimo en sentido pleno-, y cuya expresión ha tomado la forma de la práctica de la violación. Sin embargo, esta operación ha sido llevada a cabo por Rousseau sin una mención mayor, y ello se debe a que el filósofo ginebrino no puede reconocer que se haya ejercido algún tipo de violencia contra ellas porque esto implicaría, a su vez, reconocerlas como sujetos en algún punto<sup>165</sup>, lo cual, está vedado de antemano si

---

<sup>164</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 129.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 131.

pensamos en que Rousseau está reconociendo y suscribiendo, desde el primer momento, el patriarcado.

Empero, ¿cuál es el contexto, dentro de la obra del ginebrino, en el cual se da el contrato sexual y, por qué, para Cobo éste coincide con el momento del contrato original rousseauiano? Para responder a este cuestionamiento es necesario traer a colación otra de las características propias del hombre según Rousseau: **la perfectibilidad**. Pues, si bien los cambios que ya han sido enunciados se deben a hechos azarosos, esta capacidad del ser humano para perfeccionarse ha influido para que resulten en beneficios para él mismo y, a su vez, para seguir progresando. Lo cual, en términos de la crítica rousseauiana, significa un alejamiento o ruptura cada vez mayor entre el hombre y su/la naturaleza.

En el estadio pre-social nos encontramos con ciertas formas de cooperación, tanto al interior de las familias como entre ellas, lo cual, a su vez, se traduce en una dependencia. Aunado a esto, comienzan a aumentar las necesidades de los individuos y, así, la explotación de la naturaleza. Así, pues, la convivencia y la vida se hacen mucho más complejas y, en la medida en que se van desarrollando las capacidades y los medios de subsistencia, también van surgiendo las diferenciaciones y, con éstas, ideas como las del mérito o la belleza, así como las de la vanidad, el desprecio y la vergüenza; en suma, empieza a configurarse la opinión acerca de los demás<sup>166</sup>. Sin embargo, Rousseau nos dice que esta época debió ser la más feliz para el hombre, precisamente, el comienzo de la era patriarcal<sup>167</sup>.

Pero, gracias a la capacidad de perfeccionarse, el hombre siguió progresando y, entretanto, se dio el surgimiento de la agricultura y la metalurgia y, con ellas, la propiedad y la esclavitud. Es decir, “En cuanto hubo necesidad de hombres para fundir y forjar el hierro, fueron necesarios otros que los alimentaran”<sup>168</sup>: se trata de la **división social del trabajo**. En consecuencia, podemos constatar, nuevamente, que la *exclusión fundamental* es la de las mujeres, pues primero se instituye la división sexual y, luego, la división social del trabajo; lo cual, se puede plantear en los términos siguientes: la exclusión y la subordinación de las mujeres es lo que posibilita el desarrollo del hombre desde el estado

---

<sup>166</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>167</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 126.

<sup>168</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, p. 59.

pre-social hasta el estado social: “El desarrollo dialéctico de la razón y de las formas de socialización es simultáneo a la creación y al desarrollo de la diferencia sexual; diferencia que lleva irremediabilmente a la mujer a una situación de dependencia del varón”<sup>169</sup>.

Lo anterior no aparece de forma explícita en el *Discurso*, en realidad, la denuncia principal de Rousseau es que la propiedad fue la condición *sine qua non* que terminó por romper el lazo entre el hombre y su/la naturaleza; pues, de ella, se desprendieron la desigualdad y un desequilibrio entre los individuos que, en el estado de pura naturaleza, eran iguales. Aunado a esto, cabe considerar que, llegados a este punto, todas las cualidades del hombre están desarrolladas, es decir, la perfectibilidad ha sido activada al igual que la razón y, de esta forma, las distinciones siguen aumentando en paralelo con la apropiación de la tierra que hacen unos más que otros: “Ser y parecer fueron dos cosas por completo diferentes, y de esta diferencia nacieron la ostentación impotente, la astucia engañosa y todos los vicios que forman su séquito”<sup>170</sup>.

El fin del estado pre-social está marcado por la necesidad (artificial) que tuvieron los ricos de seguir apropiándose de la tierra y, además, que la única vía que se presentaba para hacerlo era el sometimiento del vecino y, así, la usurpación de sus posesiones. Con este objetivo en la mira, los ricos emplean a sus esclavos para lograrlo:

La naciente sociedad cedió la plaza al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo resolver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando sino en su vilipendio, por el abuso de las facultades que le honran, se puso a sí mismo en vísperas de su ruina<sup>171</sup>.

Los ricos, al advertir el peligro que, para su propiedad, supone mantenerse en el estado de guerra, “[concibieron] el proyecto más premeditado que haya nacido jamás en el espíritu humano: ...”<sup>172</sup> el contrato original, que implica la *legalización* de la desigualdad económica, es decir, se instituye un poder ilegítimo, en tanto se basa en la fuerza. Es el surgimiento de la sociedad propiamente dicho y, con éste, el reemplazo de la ley natural por el derecho civil<sup>173</sup>. El producto de este contrato original será la constitución de un gobierno, es decir, la delegación de las responsabilidades públicas en un conjunto de individuos. Sin embargo, dado que el poder depositado en este gobierno no es legítimo,

---

<sup>169</sup> Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 125.

<sup>170</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, p. 61.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>173</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 65.

el despotismo es inevitable. Por esta razón, dice Rousseau, se vuelve necesario un nuevo pacto cuyos fundamentos sean los requisitos de un poder político legítimo que ya hemos mencionado más arriba.

Pero, antes de llegar a este nuevo pacto veamos por qué, para Cobo, este contrato (original) es el momento en que se da, también, el contrato sexual, aquel que asegura la subordinación de las mujeres porque, al igual que la económica, la desigualdad sexual se instituye como derecho masculino.

El análisis que a continuación se presenta retoma la perspectiva de Pateman y Cobo en conjunto, lo cual, permite derivar algunas claves que nos dejan ver cómo se puede sostener el contrato sexual dentro del modelo político rousseauiano. Dichas claves no aparecen ni en *El contrato sexual* ni en *Fundamentos del patriarcado moderno*, sino que son producto de la propia reflexión a partir de estos dos textos.

Así, tenemos que, cuando Rousseau está describiendo al hombre en el estado de pura naturaleza apunta lo siguiente:

El hombre salvaje, privado de toda suerte de conocimiento, sólo experimenta las pasiones de esta última especie; sus deseos no pasan de sus necesidades físicas; *los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el reposo; ...*<sup>174</sup>

Es decir, desde el estado de pura naturaleza ya se considera a las mujeres como un objeto y esto, como hemos visto, significa negarles la capacidad de ser sujetos: no razonan igual que los varones y, tampoco son agentes libres. Luego, cuando se da el contrato original rousseauiano, se plantea como un discurso que versa así:

«Unámonos -les dijo- para *proteger a los débiles* contra la opresión, contener a los ambiciosos y *asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; ...*»<sup>175</sup>

Si tomamos en cuenta estos dos momentos del *Discurso* y los pasos que se siguen de uno a otro, esto es, la reflexión en torno a los dos estadios del estado de naturaleza según Rosa Cobo, podemos ver que el contrato original es el momento del contrato sexual porque las mujeres han sido determinadas a ser un bien, un objeto, desde el inicio del planteamiento del ginebrino. Esto permite, a su vez, sostener -al igual que Cobo- que, hay un estado de

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 34. Las cursivas son mías.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 63. Las cursivas son mías.

naturaleza masculino y otro femenino: “Los varones hablan en posición de sujetos, mientras que las mujeres salvajes aparecen como lo otro”<sup>176</sup>.

Por lo tanto, al enunciar el surgimiento de la sociedad, el *Discurso*, visto desde los planteamientos feministas aquí esbozados, debería poder quedar de la siguiente forma:

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo tiempo la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable, y, para provecho de unos cuantos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria [y *las mujeres a los varones*]<sup>177</sup>.

Ese origen está marcado por la fuerza y, por tanto, es una sociedad ilegítima que pronto vuelve a caer en decadencia. Se ha transitado en las relaciones de rico y pobre, hacia las que hay entre el poderoso y el débil para, finalmente, erigirse el amo en detrimento del esclavo<sup>178</sup>. En ese sentido –dice el ginebrino–, se ha instaurado un nuevo estado de naturaleza, pues, la ley del más fuerte ha retornado para regir las relaciones entre los hombres; sin embargo, la diferencia radica en que la verdadera naturaleza ya ha sido desplazada. Lo cual, finalmente, deriva en que:

...el contrato de gobierno [que es el contrato original] ha sido aniquilado por el despotismo, que el déspota sólo es el amo mientras es el más fuerte, no pudiendo reclamar nada contra la violencia tan pronto como es expulsado<sup>179</sup>.

La necesidad de un nuevo pacto que sea legítimo es evidente. Pero, ¿cómo ha de constituirse ese nuevo pacto y qué implicaciones tiene para las mujeres? En otros términos, ¿qué sucede con el contrato sexual ahora que el contrato original será desplazado para establecer una sociedad cuyos fundamentos sean el consentimiento de todos los individuos y su correspondencia con el orden de la naturaleza?

Se hace necesario recordar aquí la diferencia entre la hipótesis de Cobo y la de Pateman, pues, en el esquema general de esta última, el contrato sexual se da en paralelo con el social, mientras que para la autora de *Fundamentos del patriarcado moderno*, tiene lugar antes y, para el caso que nos ocupa, se vuelve de vital importancia ubicar el cambio del patriarcado clásico al moderno-contractual, es decir, identificar los momentos del

---

<sup>176</sup> Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 115.

<sup>177</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, p. 64. Las cursivas son mías.

<sup>178</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 72.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 76.

esquema de Pateman en el modelo político del ginebrino siguiendo las claves que ya han sido puestas sobre la mesa desde el aporte de la autora española.

El primer momento, el del parricidio, es anunciado por Rousseau en el *Discurso* de la siguiente forma:

En cuanto a la autoridad paternal, de la cual han hecho derivar algunos el gobierno absoluto y aún la sociedad entera, ... basta con indicar que nada hay en el mundo tan lejos del espíritu feroz del despotismo como la dulzura de esa autoridad, que atiende más al provecho de quien obedece que a la utilidad del que manda; que, por ley natural, el padre sólo es dueño del hijo mientras éste necesita su ayuda; que después de este término, son *iguales*, y que entonces el hijo, perfectamente independiente de su padre, sólo le debe respeto, mas no obediencia...<sup>180</sup>

En el *Emilio* se agrega a esta reflexión:

Si muerto el padre, están obligados los hijos a obedecer a su hermano mayor, o a algún otro que no les tenga el cariño natural de padre; y si de casta en casta ha de haber siempre una cabeza única a la cual toda la familia esté obligada a obedecer: en cuyo caso averiguaremos cómo se ha podido partir la autoridad, y *qué derecho hay para que* en toda la tierra *exista más de una cabeza que gobierne* todo el linaje humano<sup>181</sup>.

Esta es la primera condición para la fraternidad civil, como dice Celia Amorós haciendo una analogía con la concepción platónica de los dos mundos, en la Modernidad, quienes son *partícipes* de la Forma “masculinidad”, son aquellos que pueden constituirse en sujetos<sup>182</sup>. Por lo tanto, el parricidio o derrota de la ley paterna es el paso que permite a Rousseau replantear la igualdad gracias al nuevo pacto social que se llevará a cabo posteriormente. Teniendo ya este primer momento que fue anunciado por Pateman, Cobo puede sentenciar sin duda alguna la exclusión de las mujeres en un segundo nivel:

En el contrato legítimo no sólo pactarán los varones su propia libertad y autonomía sino que, además, las mujeres serán uno de los objetos del pacto. *El núcleo esencial del patriarcado [moderno] ya está, por fin, configurado*<sup>183</sup>.

Dicha exclusión queda plasmada en la diferencia entre los planteamientos de ambas autoras feministas cuando Cobo ubica el reacomodo del orden patriarcal, pues, aunque para la socióloga española, efectivamente, el contrato sexual es anterior al social, no desconoce por ello la modificación que el patriarcado padece en la Modernidad, sino que

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 68. Las cursivas son mías.

<sup>181</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio, o de la educación*, México, Porrúa, segunda edición, 1972, p. 367. Las cursivas son mías.

<sup>182</sup> *Cfr.* Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1991, p. 25.

<sup>183</sup> Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 138. Las cursivas son mías.

lo ubica en clave de un pacto patriarcal<sup>184</sup>, el que constituye la fraternidad contractual tal cual. No obstante, resulta de gran interés que el contrato sexual queda prácticamente intacto, ya que la subordinación de las mujeres y el acceso a sus cuerpos se mantienen como sus cláusulas y, de la misma forma en que sucedió en el primer momento del pacto original/sexual, parece que lo que las mujeres reciben de este *intercambio* es la protección de los varones.

En general, los pactos patriarcales -según Celia Amorós- conllevan la reubicación y recodificación de las mujeres en un nuevo espacio y, en el caso específico del pacto patriarcal moderno, también aparece la misoginia como un elemento que define su posición<sup>185</sup>. En esta interpretación del pacto patriarcal aparecen elementos que también ayudan a enlazar la noción de *forclusión butleriana* en lo que se refiere a la exclusión de las mujeres en los tres niveles que hemos identificado antes. De hecho, refuerza en gran medida esta reflexión cuando pensamos -como hace Cobo siguiendo a Amorós- en que, este pacto tiene un grado de tensión sintética mayor y, por tanto, nos hallamos con un “grupo juramentado”:

Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros.<sup>186</sup>

Sobre todo, lo anterior nos recuerda la definición más básica de *forclusión*: “un rechazo *primordial* de un significante fundamental fuera del universo simbólico del sujeto”<sup>187</sup>. Primordial en tanto que, de este rechazo, depende la constitución del sujeto. Además, los pactos patriarcales con menor tensión -llamados “pactos seriales”- también mantienen esta condición, pues, más bien constituyen un “no tener en cuenta” y, más aún, un topos

---

<sup>184</sup> Para entender esta diferencia veamos las definiciones de “pacto” y “contrato” según la Real Academia Española: el primero aparece así: “m. Concierto o tratado entre dos o más partes que se comprometen a cumplir lo estipulado”. Mientras que el segundo es definido de la forma siguiente: “1. m. Pacto o convenio, oral o escrito, entre partes que se obligan sobre materia o cosa determinada, y a cuyo cumplimiento pueden ser compelidas. 2. m. Documento que recoge las condiciones de un contrato”. Podemos decir, básicamente, que el pacto es el acuerdo entre las partes y, el contrato las condiciones de dicho acuerdo.

<sup>185</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 195-198.

<sup>186</sup> Celia Amorós, “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en V. Maquieira y S. Sánchez (Comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, citado en Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 196.

<sup>187</sup> Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, “Repudio”, en *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 381. Las cursivas son mías.



de lo “no-pensado”<sup>188</sup>; podríamos decir, junto a Butler y Lacan, lo que queda fuera del universo simbólico del sujeto.

En realidad, la función que tiene el grupo juramentado es la de anunciar la transición del “individuo” al “ciudadano”, es decir, de un sujeto a secas, a un sujeto político (moderno) propiamente dicho. El cual, tiene como condición de posibilidad la exclusión de las mujeres, una vez más y, desde la caracterización de *forclusión butleriana*, dicha exclusión produce dos sujetos: uno, como ya hemos visto, es el “ciudadano”; el otro es la mujer en un sentido moderno, es decir, se establece el nuevo ideal de feminidad a partir de este juramento con una estructura que tiene dos caras: por un lado, la fraternidad y, por el otro, el terror. La primera de éstas es la fraternidad civil que hemos visto con Pateman y con Cobo, cuya premisa es la condición compartida por sus miembros: la masculinidad y mediada a través de la voluntad general. Luego, por el lado del terror, nos hallamos con el miedo latente a la traición y la amenaza que orilla a que el pacto se dé y cuyo principio lo constituye la censura, “Pero cuando la censura no es suficiente para neutralizar al disidente, entonces sobreviene, sin más, el terror...”<sup>189</sup>.

Retomando el acompañamiento que tiene este pacto patriarcal, es decir, el elemento misógino, el nuevo ideal de feminidad funciona como espejo de estas dos caras de la base del juramento. Por lo tanto, también tiene dos vertientes: por un lado, la madre y, por el otro, la bruja que, después, se convertirá en la prostituta<sup>190</sup>. Veamos, pues, cuáles son las características que atribuye Rousseau a estos sujetos, el uno legitimado, el otro abyecto; cómo se plantea la re-unificación con la naturaleza a partir del varón-ciudadano y la madre-prostituta.

### **3.3 La sociedad legítima tiene dos espacios: una exclusión (re)revisitada\***

Las vías de solución al problema de la ruptura del hombre con su/la naturaleza en el planteamiento rousseauiano son dos. La primera es la política, de la cual puede surgir la

---

<sup>188</sup> Celia Amorós, “Violencia contra las mujeres...”, en Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 196.

\*Recordemos que, para este momento, las mujeres ya han sido excluidas de la categoría de individuo y del contrato social y, ahora, se presenta una tercera exclusión o un tercer nivel de la exclusión, a saber: de la esfera pública.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>190</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 199.

unidad social y, la segunda es la educación, cuyo resultado es la unidad individual<sup>191</sup>. En *El contrato social* quedan establecidas las condiciones del pacto legítimo y referido al ámbito político y, en *Emilio* encontraremos las condiciones necesarias para que el hombre vuelva a convertirse en una unidad. Esta última obra y, en específico, el libro V son los que arrojan luz sobre un aspecto anunciado ya por Pateman: la esfera pública depende de la privada para su correcto funcionamiento, así como Emilio depende de Sofía para devenir sujeto. Aquí aparecen ya en funcionamiento los tres niveles de la *forclusión* de las mujeres, es decir, del estatus de “individuo”, del contrato social y de la esfera pública.

Del primer nivel ya nos hemos ocupado al mostrar que, desde el estado de pura naturaleza, las mujeres son consideradas objetos que pertenecen a los varones, esto es, no son “individuos”. Ahora, a la luz del contrato sexual que ya ha tenido lugar y, de cara al nuevo pacto legítimo y el patriarcal, vemos que Rousseau nuevamente se sirve de las dualidades para poner en marcha, por un lado, su suscripción y mantenimiento de la sujeción de las mujeres, es decir, del orden patriarcal y, por el otro, la constitución de una sociedad cuyas bases son la igualdad y la libertad. La forma en que lo logra es excluyendo el pacto de sujeción del contrato social<sup>192</sup> y, por tanto, de la esfera pública pero, a la vez, manteniéndolo en el contrato sexual y, por ende, en la esfera privada<sup>193</sup>.

De hecho, pensando en que la *exclusión fundamental* se va reproduciendo a lo largo del modelo rousseauiano, hemos de decir que, el pacto de sujeción referente a las mujeres es lo que permite que se dé el pacto de asociación de los varones. Como ha sucedido desde el estado de naturaleza, la subordinación del colectivo de las mujeres frente a éstos es la condición de posibilidad para la constitución de la sociedad, en este caso, con bases legítimas.

“El pacto social de Rousseau parte de la libertad absoluta de cada asociado, incluido el derecho a la propiedad que se poseía antes de pactar, ...”<sup>194</sup> y, como ya hemos visto, en ese derecho están incluidas las mujeres. El resultado de este pacto es la constitución de un cuerpo político y, además, la transformación de los “individuos” en *ciudadanos*. Así, como afirma Cobo, el ciudadano es el sujeto del contrato social<sup>195</sup> y, el varón o

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>192</sup> *Cfr.* Jean Jacques Rousseau, *El contrato...*, p. 65.

<sup>193</sup> *Cfr.* Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 148.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>195</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 153.

“individuo” se mantiene como el sujeto del contrato sexual. Vemos que los hombres son, al mismo tiempo, varones y ciudadanos, en contraste con las mujeres que son siempre mujeres y, ésta es la primera fisura en su modelo político, pues -según apunta Rosa Cobo- la unidad a la cual anhela poder arribar Rousseau no es posible desde este primer momento de la sociedad legítima. Incluso, podríamos plantear que esta fisura se debe a que el filósofo ilustrado *sacrifica* al colectivo de las mujeres para poder constituir al sujeto de su propuesta ya que, si el hombre sigue siendo varón es porque las mujeres siguen siendo mujeres.

Como ciudadanos, los hombres se desenvuelven en la esfera pública, la que emana del contrato social. Y su *contenido*, por decirlo de alguna manera, lo conforman todos los conceptos fundamentales que atraviesan la teoría y la ciencia políticas: la soberanía, la división de poderes, la forma de gobierno, es decir, se trata de todas las condiciones que permiten a los hombres el ejercicio de su ciudadanía. De una forma muy esquemática, teniendo en cuenta que ya hay una amplia bibliografía dedicada a tratar de estos temas, sólo haremos un breve repaso a través de estos conceptos para dar cuenta de cómo aparecen en la formulación de J. J. Rousseau, así como destacar algunos más que son vitales para la comprensión de su propuesta, como es el caso de la voluntad general.

#### a) Soberanía

El primer tema que abordaremos será el de la soberanía. En este rubro se ubica la ‘radicalidad’ del modelo rousseauiano, pues a diferencia de otros contractualistas, como Hobbes por ejemplo, él logra hacer una correspondencia entre ésta y el pueblo, es decir, la soberanía está en el pueblo:

...el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y a este mismo poder, dirigido por la voluntad general se le da, como tengo dicho, el nombre de soberanía<sup>196</sup>.

Además, dicho poder es indivisible e inalienable y, al estar guiado por la voluntad general, siempre tiende hacia la **unidad** pública<sup>197</sup>. Para poder aterrizar este planteamiento, entonces es necesario encontrar la forma de gobierno adecuada para cada Estado y, aquí,

---

<sup>196</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato...*, p. 20.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 17-19.

el ginebrino retoma el planteamiento clásico sobre los regímenes que, desde la Antigua Grecia, han sido tres<sup>198</sup>:

- La monarquía, de la cual nos dice que es apropiada para los Estados más grandes.
- La aristocracia, que resulta la mejor forma de gobierno para los Estados medianos.
- La democracia que es la opción más viable para los Estados pequeños.

#### **b) Democracia directa**

La mejor forma de gobierno, según Rousseau, es la democracia directa. De hecho, en su obra encontramos una crítica férrea de la noción de representación por constituir una apariencia de lo que es, en realidad, la voluntad general. Para que el espacio público y, el cuerpo político, funcionen correctamente, es necesario que los ciudadanos se dediquen enteramente a su labor pública, es decir, que ejerzan su ciudadanía. En consecuencia, se vuelve necesario tener asambleas fijas y periódicas que, al final, permiten al pueblo deliberar y, en ese sentido, erigirse como sujeto político en plenitud; a su vez, las asambleas se traducen en momentos en los cuales cesa el poder del gobierno<sup>199</sup>.

#### **c) División de poderes**

De esta forma, el filósofo ilustrado, nos dice que el gobierno es “Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y de la conservación de la libertad, tanto civil como política”<sup>200</sup>. Para que dicha relación sea realmente efectiva, es necesario que la creación de las leyes y su ejecución estén diferenciadas en lo que a las personas encargadas de llevar a cabo dichas tareas se refiere. Es decir que, en la teoría política rousseauiana, vemos erigirse el principio de la división de poderes:

Si fuese posible que el soberano, considerado como tal, tuviese el poder ejecutivo, el derecho y el hecho se hallarían confundidos de tal suerte, que no se podría saber lo que es ley y lo que no lo es; y el cuerpo político, apartado de este modo de su naturaleza, se vería muy pronto expuesto a la violencia contra la cual fue instituido<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> Cfr. *Ibid.*, p.44.

<sup>199</sup> Cfr. Rosa Cobo, pp. 172-177.

<sup>200</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato...*, p. 40.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 64.

En lo que toca a cada uno de estos poderes, nos dice Rousseau, debemos tomar en cuenta que un acto libre tiene dos causas: la voluntad y la física, es decir, la ejecución<sup>202</sup>. Así, en el cuerpo político también tenemos ambos móviles; el legislativo es la voluntad, mientras que el ejecutivo se encarga de llevar a su realización el acto. Sin duda alguna, el poder encargado de las leyes es el más importante para el ginebrino, pues ahí se establecen el conjunto de condiciones de las que estamos hablando; por su parte, el ejecutivo funciona como puente entre el Estado y el pueblo, se trata, pues, de la administración pública.

#### **d) Leyes**

En cuanto a las leyes<sup>203</sup>, éstas han de encontrarse clasificadas en políticas o fundamentales que son las referentes a la acción del cuerpo político, así como a la relación del soberano al Estado y el gobierno como intermediario entre ellos<sup>204</sup>. Luego, están las leyes civiles, que regulan las relaciones entre los miembros del Estado; también, las criminales, cuya función es sancionar el incumplimiento de las otras normas y, finalmente, están las llamadas *leyes del corazón*, se trata de las costumbres y, dice Rousseau, son de las que depende el éxito de todas las demás. El contenido del contrato social lo hallamos sólo en las primeras, esto es, en las leyes políticas; y, siguiendo nuestra reflexión, el del contrato sexual lo constituyen las costumbres y las civiles, sin embargo -afirma Jean Jacques-, estas últimas son un cúmulo bastante reducido. Y, la dependencia de todas las leyes respecto de las costumbres pone, nuevamente, al descubierto la necesidad que tiene la esfera pública de la privada.

#### **e) Voluntad general**

Finalmente, la voluntad general se presenta como el concepto fundamental en torno al cual giran todos los que ya han sido mencionados. Y, para el objetivo que persigue el filósofo es la vía que resuelve el problema de la escisión del hombre en el espacio político, pues, como bien menciona al inicio de su obra:

[La voluntad general es] la enajenación de cada asociado con todos sus derechos hecha a favor del común: porque en primer lugar, dándose cada uno en todas sus partes, la condición es la misma para todos; siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 38.

<sup>203</sup> La ley es el acto a través del cual “el pueblo delibera sobre todo el pueblo, ...” (*Ibid.* p., 25)

<sup>204</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 37.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 11.

Esta voluntad es, pues, no una suma de voluntades particulares, sino la defensa y búsqueda del interés común<sup>206</sup>. Por lo tanto, -siguiendo a Cobo- la labor de la voluntad general es la unidad en la medida en la que resulta ser la mediación entre, por una parte, la dualidad del individuo y, por la otra, las desigualdades sociales. Empero, no hay que dejar pasar los problemas que esta misma noción implica<sup>207</sup>:

1. Garantizar la igualdad de todos los ciudadanos en lo que a su participación en la actividad propia del espacio público se refiere, y
2. Hacer coincidir la voluntad general con la voluntad de cada individuo.

En ambos problemas, la solución implica al contrato sexual:

...la aportación más importante de la teoría política de Rousseau consiste en la exclusión del *pactum subjectionis* en su concepción del contrato social. Su concepción del poder como democracia directa y su crítica y rechazo radical a la representación y a toda forma de enajenación está sustentada en la no aceptación de ninguna sujeción política y, al mismo tiempo, en la afirmación del poder soberano de la asamblea. Sin embargo, la hipótesis que sostenemos es que existe pacto de sujeción en Rousseau en forma de pacto patriarcal. El pacto patriarcal o la democracia patriarcal no sólo excluye a las mujeres de la ciudadanía, sino que, además, su propia génesis y mantenimiento necesita de la sujeción de las mujeres para conseguir la plenitud de la vida democrática. El pacto de sujeción es, subyacentemente, deslizado desde el espacio público al espacio privado. Si aceptamos la tesis de Pateman, habría que decir que *el pacto de sujeción rousseauiano se origina en el contrato sexual. La sujeción de las mujeres es así la condición de posibilidad de la vida política democrática rousseauiana*<sup>208</sup>.

El problema de la igualdad se resuelve en el contrato sexual entendido como pacto de sujeción y, el de la correspondencia de las dos voluntades se da a través de los modelos de educación planteados por Rousseau que, finalmente, al estar basados en sus dos estados de naturaleza y el contrato sexual en clave de pacto patriarcal, tienen como resultado dos códigos de moralidad, uno para cada sexo.

La voluntad general es la aportación más sustancial de Rousseau en la teoría política y, a la luz de la presente reflexión, también resulta ser un elemento fundamental ya que es la mediación que tiene, en su interior, la fraternidad que se constituye gracias al juramento que materializa el pacto patriarcal. Es así porque el funcionamiento del grupo exige que se dé la reciprocidad entre los miembros, esto es, que cada individuo garantiza su servir a la causa común y, por tanto, no traicionar a los demás, pero sólo en la misma medida

---

<sup>206</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 161.

<sup>207</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 160-162.

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 203-204. Las cursivas son mías.

en que exige lo mismo de los otros involucrados en el acuerdo<sup>209</sup>. La voluntad general, por tanto, es la mediación entre “ciudadanos”.

Pero, es necesario recordar aquí que el sujeto político de Rousseau no sólo es un ciudadano, sino que también es hombre y, “Así como es hombre Emilio, Sofía debe ser mujer; quiero decir que ha de tener todo cuanto conviene a la constitución de su sexo y su especie para ocupar su puesto en el orden físico y moral”<sup>210</sup>. Emilio y Sofía se constituyen en dos modelos de educación y, -como menciona Cobo-, son también la prueba de que la naturaleza puede ser recuperada para el estado social. La formación de Emilio está encaminada al desarrollo de la capacidad de escuchar esa voz interna que es la de la/su naturaleza y, además, dicha capacidad estaría circunscrita al estado social, lo cual permitiría, finalmente, la conciliación entre los intereses particulares del propio Emilio y el interés común expresado en la voluntad general y puesto en marcha en la esfera pública.

En gran medida, la educación de Emilio puede ser descubierta y analizada a través de la educación de Sofía, pues, esta última siempre está en función de la naturaleza del varón y, aún más, su objetivo principal es hacerla agradable a sus ojos y conforme a sus necesidades<sup>211</sup>. Para los fines que a esta reflexión competen, de la educación de Emilio conviene rastrear solamente aquello que está en relación con Sofía, a saber: los medios y condiciones gracias a los cuales puede ejercer su poder como hombre partícipe del contrato sexual y, por supuesto, cómo es que Sofía se erige solamente como mujer y no como sujeto a través de la naturalización de su papel en el estado social en la obra de Rousseau.

Retomar estos dos modelos de educación, a su vez, implica aterrizar en dos de los problemas que mencionaba Cobo: por una parte, cómo se estructuran las dos esferas del estado social a partir de los dos estados de naturaleza de los cuales ya hemos hablado y, luego, también las dos nociones diferenciadas de razón. Estos problemas están atravesados, como veremos, por uno más estructural que permea la obra del filósofo que gira en torno a lo social, esto es, lo que queda claro en el modelo político rousseauiano, a la luz de esta relectura feminista basada en el “contrato sexual”, es que el ginebrino

---

<sup>209</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 197.

<sup>210</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 278.

<sup>211</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 283.

construye una sociedad de falacias. En otras palabras, cuando Rousseau habla acerca del papel que deben tener las mujeres en el estado social, en realidad, lo que está haciendo es describir lo que ya eran. Y, a partir de esta operación, deriva dos códigos de moralidad, uno para cada género según la división sexual del trabajo que ya ha quedado establecida en el estado de naturaleza<sup>212</sup>. Se trata de un pensamiento basado en dualidades: dos estados de naturaleza y dos esferas en el estado social que están basadas en dos contratos que se sirven, a la vez, de dos construcciones sociales que son los géneros: masculino y femenino.

Las falacias que se hallan en la construcción de la sociedad rousseauiana son dos: biologista y naturalista,

...la falacia biologista o sofisma consistente en hacer derivar de presuntas especificidades biológicas especialidades en las tareas socioculturales [el género], el doble código de moralidad descansaría en una falacia de segundo grado [...] queremos decir que el doble código de moralidad se basa en una falacia derivada de otra falacia. Pues desde David Hume se sabe que los enunciados de «debe» no se pueden derivar formalmente de los enunciados de «es», que un deber no se sigue nunca de la mera constatación de un hecho, y en la jerga de la ética se llama «falacia naturalista» al sofisma en que se incurre cuando se procede a este tipo de derivación<sup>213</sup>.

La concreción de dichas falacias se da en la construcción de Sofía frente a Emilio o, mejor dicho, de Sofía<sup>214</sup> a partir de Emilio. Curiosamente, la primera gran aclaración del filósofo al tratar de las mujeres y los hombres en sus relaciones es el hecho de que todo cuanto concierne a la especie les hace iguales, mientras que las diferencias –todas- están dadas por la diferencia sexual<sup>215</sup>. Si en el *Discurso* había elementos que permitían, en algún momento, establecer la igualdad entre los sexos (como la piedad y el amor de sí), aquí, queda al descubierto que la diferencia sexual tiene una enorme importancia para el ginebrino.

Vemos, además, que enseguida se establecen los siguientes presupuestos: 1) el entendimiento de las mujeres no es el mismo que el de los varones, es decir, ya se anuncian las dos nociones diferenciadas de razón y, 2) entre los sexos se da una relación

---

<sup>212</sup> Cfr. Celia Amorós, *Óp. cit.*, p. 144.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>214</sup> Cabe aclarar que Sofía no da cuenta de la otra cara del ideal de feminidad, es decir, la prostituta, Rousseau sólo hace unos breves comentarios (superficiales) que denotan la diferencia entre la madreposa y la puta, como las llamara Marcela Lagarde. Por lo tanto, nos serviremos de otros materiales para rastrear esta figura.

<sup>215</sup> Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 278.



de fuerza-debilidad, una relación basada en el poder<sup>216</sup>. Al conceder la actividad a uno y la pasividad a la otra, Rousseau termina por establecer, desde el inicio del Libro V de *Emilio*, el dominio del varón sobre la mujer.

Y, por supuesto, se pone en marcha el proceso de “armonización” de las dos acepciones de naturaleza aplicadas al caso de las mujeres. Pero, antes de ver cómo ésta se lleva a cabo, conviene remarcar que la Naturaleza funciona aquí no sólo como paradigma legitimador y, además, como aquello que debe controlarse, sino que las mujeres *son* naturaleza. Dice Celia Amorós al respecto que:

En el caso de la mujer, se ha querido ver la razón de esta predestinación [al espacio de lo natural, en este caso, el espacio privado] en el hecho de su relación metonímica (está, presuntamente, más próxima a la naturaleza en el orden de la contigüidad que el hombre por sus funciones reproductivas) con la naturaleza. Sin embargo, y como quiera que se valore esta situación, pensar a la mujer como naturaleza en el plano metafórico –es decir, en el plano de la semejanza y de la analogía como simbolizando a la naturaleza en el interior mismo de la cultura- significa solidarizarla con el conjunto de connotaciones con las que la idea de naturaleza es definida y redefinida en un universo simbólico en el que el hombre se piensa a sí mismo como cultura, pensando su propia relación de contraposición a la naturaleza<sup>217</sup>.

Siguiendo esta vía de reflexión, hemos de decir, en primera instancia, que los códigos de moralidad asignados a cada sexo son dicotómicos y, en tanto son así, luego entonces, a cada sexo se le concibe bajo una serie de características que, a su vez, excluye y, más aún, que se presenta como contrapuesta al conjunto que “es propio” del otro sexo<sup>218</sup>. A pesar de esto, en Sofía y en las mujeres convergen las dos acepciones de naturaleza:

1. Como paradigma legitimador del nuevo orden social en dos sentidos. El primero cuando se considera su destino: el convertirse en esposa y en madre, es decir, ya hay aquí un accionar conforme a la Naturaleza. Después, y gracias a este papel, ella ha de ser la encargada de transmitir los valores a los futuros ciudadanos, por tanto, la mujer es garante de la moral de la sociedad; así, se convierte, de alguna forma, ella misma en fuente de legitimidad de este orden.
2. Como lo que debe controlarse, pues, “Aun cuando están libres, son efímeras y cortas sus épocas de buena voluntad; *el instinto las impele, y el instinto las para*.”

---

<sup>216</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 278-279.

<sup>217</sup> Celia Amorós, *Op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>218</sup> Cfr. Diana Maffía, “Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica” [en línea], 9pp., Buenos Aires, Seminario de Epistemología Feminista, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2008, recuperado de: [http://dianamaffia.com.ar/?page\\_id=11](http://dianamaffia.com.ar/?page_id=11)

¿Cuál será en las mujeres el suplemento de este instinto negativo, si les quitáis el pudor?”<sup>219</sup> Al ser naturaleza, las mujeres no pueden controlarse, en consecuencia, el control debe venir desde el exterior.

Como apunta Maffía, en las características dicotómicas de los sexos encontramos que los varones son racionales y, así, en la distinción cartesiana mente-cuerpo, se asocian con la primera; en cambio, las mujeres son determinadas a ser cuerpo y regirse por la emoción. Empero, para Rousseau, la complementariedad es lo que constituye la resolución de dicha dicotomía; pero, sin perder de vista que se trata de una relación de poder como hemos visto.

“El varón sólo en ciertos instantes lo es, la hembra es toda su vida hembra...”<sup>220</sup> y sus tareas son exactamente las mismas que en el estado de naturaleza: la procuración de la familia, lo cual, implica el cuidado de su marido y de sus hijos. Además, asegurar la monogamia femenina es imprescindible para construir la relación entre el padre y los hijos, para asegurar la paternidad.

Pero, “No sólo importa que sea fiel la mujer, sino que la tenga por tal su marido, sus parientes, todo el mundo, ...”<sup>221</sup>, esto es, la mujer se debe a la opinión pública. Como el mismo Rousseau afirma, la apariencia se vuelve una obligación femenina. Sin embargo, en el *Discurso*, la opinión se planteaba como un problema, como una de las primeras señales del alejamiento del hombre con su/la naturaleza; la apariencia, en general, es condenada por el ginebrino, pues, es la expresión fehaciente de que la sociedad ha tergiversado las necesidades verdaderas, naturales. ¿Por qué, entonces, Sofía debe poner atención en la opinión pública y tomar la apariencia como obligación, es decir, por qué Sofía debe construir(se) una reputación? La respuesta, sin embargo, ya ha sido adelantada por Rousseau: porque Sofía (la mujer) no es sujeto, es objeto y, por lo tanto, toda su educación apunta al aniquilamiento de cualquier posibilidad de construcción de una subjetividad femenina.

La autonomía no es algo que Sofía desarrolle, como Emilio. Por el contrario, “La mujer y el hombre están formados uno para el otro, pero no es igual su recíproca dependencia: los hombres dependen de las mujeres por sus deseos; las mujeres penden de los hombres

---

<sup>219</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 279. Las cursivas son mías.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>221</sup> *Ídem.*

por sus deseos y sus necesidades; ...”<sup>222</sup>. Esta sentencia se corresponde con un fenómeno propio de la reestructuración socioeconómica de la Modernidad, pues, como apunta Rosa Cobo, esta concepción de las mujeres como totalmente dependientes de los varones, se corresponde con la emergencia de la mujer burguesa, cuyo salario no es indispensable y, por lo tanto, la procuración del marido y los hijos constituyen su único foco de atención con el (no) trabajo que ello implica<sup>223</sup>.

La educación de Sofía, en tanto se orienta a agradar a los varones, se ciñe, sobre todo, a lo referente al físico, al cuerpo y al gusto. Y, aunque no se niega que tengan la capacidad de razonar, sí se hace manifiesta la diferencia de su capacidad frente a la razón masculina casi omnipotente:

No es propio de las mujeres la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas en las ciencias; sus estudios deben referir todos a la práctica; a ellas toca aplicar los principios hallados por el hombre, y hacer observaciones que le conducen a sentar principios... porque las obras de ingenio vasto exceden su capacidad; no tiene la atención y el criterio suficientes para aprovechar en las ciencias exactas...<sup>224</sup>

Se enuncian aquí las dos nociones de razón a que referíamos más arriba: la razón masculina abstracta y la femenina que es práctica. Ambas se complementan y de ellas surge una persona moral –dice Rousseau. No obstante, dado que Sofía no es sujeto, sino sólo mujer, esta persona moral es el varón en sí mismo, específicamente, cuando se vuelca a la esfera pública: “Haciéndoos cabeza de familia, os vais a hacer miembro del Estado”<sup>225</sup>. Aunado a esto, nos encontramos, nuevamente, con el reconocimiento de que la condición de posibilidad para la constitución del “ciudadano” es la masculinidad como ha quedado claro con el pacto patriarcal que precede al contrato social.

Si, como hemos dicho, la educación de las mujeres se dirige hacia el aniquilamiento de su constitución como sujetos, entonces, ¿cómo y para qué han de ser educadas? Y, luego, ¿cómo logra Rousseau hacer pasar por naturales todas las características que atribuye a Sofía? Las respuestas a estos cuestionamientos son: por un lado, la sujeción y, por el otro,

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>223</sup> *Cfr.* Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 227.

<sup>224</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 305. Esta distinción será retomada, reformulada y reforzada posteriormente por Kant en términos de la Razón pura y la Razón práctica, lo cual, deja al descubierto la relevancia que este planteamiento implica, ya que esta reformulación kantiana es aún en nuestros días objeto de debate y reflexión en el ámbito filosófico.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 357.

el construir un ideal de feminidad basado en la falacia naturalista, es decir, al derivar un *deber ser* que encuentra su base en el *ser*<sup>226</sup>.

En el Libro V de *Emilio*, la inferioridad de las mujeres ya es un presupuesto que juega en la reflexión rousseauiana y, además, es tomada por natural: "...dejarla [a la mujer] superior a nosotros en las dotes peculiares de su sexo, y hacerla igual nuestra en todo lo demás, ¿qué otra cosa es que trasladar a la mujer *la primacía que la Naturaleza da al marido?*"<sup>227</sup>. Pero, el traslado que menciona Rousseau no debe interpretarse como el reconocimiento de poder a las mujeres, sino todo lo contrario, se trata de un encubrimiento de la sujeción, por eso, el ginebrino puede sentenciar que hay una diferencia entre "atribuirse el derecho de mandar" y "gobernar al que manda" y, luego también establecer que:

El imperio de la mujer es un imperio de dulzura, maña y condescendencia; sus órdenes son los halagos, sus amenazas los llantos. Debe reinar en casa, como un ministro en la nación, procurando que le manden lo que quiere hacer. En este sentido, es constante que los mejores matrimonios son aquellos en que tiene la mujer más autoridad. *Pero cuando desconoce la voz del cabeza, cuando quiere usurpar sus derechos y mandar ella, sólo miseria, escándalo y deshonor resultan de este orden*<sup>228</sup>.

Cabe recordar aquí la distinción que se plasma en *El contrato social*, acerca de la soberanía que radica en el pueblo y, el gobierno que es un cuerpo artificial e intermediario entre el Estado y la voluntad general. Es decir, la soberanía es el poder, por lo tanto, el pueblo es el que tiene la capacidad de mandar. El gobierno, por su parte, acata esas órdenes y las lleva a su concreción, mas no las concibe. Ésa misma diferencia es la que existe entre el varón y la mujer, el uno manda, la otra gobierna.

En esta misma cita aparece la delimitación del "actuar" femenino: la casa, o bien, la esfera privada. Sin embargo, la familia que conforma Sofía con Emilio es sólo el último eslabón de su educación o, mejor dicho, es la concreción de ésta. Para que esto pueda ser así, Sofía tuvo que ser educada en casa de sus padres y, específicamente, por su madre, ya que "Para que agrade la vida pacífica y doméstica, es preciso conocerla, ... Sólo en la casa paterna se coge gusto a su propia casa; y toda mujer que ha sido educada por su madre, no querrá educar a sus hijos"<sup>229</sup>.

---

<sup>226</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 226.

<sup>227</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 301. Las cursivas son mías.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 323. Las cursivas son mías.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 306.

En cambio, Emilio ha sido entregado a su ayo desde el momento de su nacimiento y no en casa de sus padres –de hecho, el ayo sustituye al padre, lo cual, responde a la naturaleza que intenta reconstruir Rousseau: el individuo autónomo y libre. Además, las órdenes son sustituidas por argumentaciones y razonamientos<sup>230</sup>. Cabe preguntarse, en consecuencia, ¿cuál es el método que se emplea para educar a Sofía? Pues bien, se trata de la imposición que poco a poco va siendo introyectada para, finalmente, hacer de la sujeción algo natural, incluso, placentero:

Justificad siempre las tareas que impongáis a las niñas, pero imponédselas continuamente. Los dos defectos más peligrosos para ellas, ... son la ociosidad y la indocilidad. Las doncellas... *deben estar sujetas desde muy niñas. Esta desdicha, si lo es para ellas, es imprescindible para su sexo, y nunca se libran de ella, ... Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumbrarlas cuanto antes a la sujeción para que nunca les sea violenta; a resistir a todos sus antojos, para someterlos a las voluntades ajenas [...]* En nuestras desatinadas costumbres, *la vida de una mujer honrada es una perpetua lid contra sí propia*<sup>231</sup>.

En otras palabras, es una lid perpetua contra su constitución en sujeto –como habíamos mencionado más arriba, su educación está dirigida al aniquilamiento de esta posibilidad. No obstante, a la luz de esta cita cabe preguntarse: ¿por qué la sujeción habría de ser violenta (en cualquier sentido) si, como ha dicho Rousseau muchas veces, está en la propia naturaleza femenina? ¿Podría tratarse, más bien, de un reconocimiento implícito de que el rol, el espacio y la condición de subordinación que el ginebrino atribuye a las mujeres no son, en realidad, naturales como ha predicado a lo largo del *Discurso, Emilio* y, de alguna forma, también en *El contrato social*?

No es el momento de responder de manera amplia a dicha pregunta, pero sí es necesario destacar un último elemento en torno a la educación de Sofía que arroja bastante luz al respecto; para luego entrar de lleno en las diferencias que tiene esta cara del ideal rousseauiano de feminidad respecto a la de la bruja-prostituta. Dice Rousseau:

Sólo dos clases realmente distintas conozco en ambos sexos; la una de personas que piensan, la otra de las que no piensan: diferencia que casi únicamente proviene de la educación<sup>232</sup>.

Ya hemos visto que hay dos nociones diferenciadas de razón, una para cada sexo. Así también, que todas las diferencias entre hombres y mujeres echan su raíz en la diferencia

---

<sup>230</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 213.

<sup>231</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emilio...*, p. 288. Las cursivas son mías.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 324.

sexual, lo cual, deja al descubierto que todo este modelo de educación construido por el filósofo ilustrado para las mujeres está cimentado en las falacias que ya habíamos apuntado, pues, como él mismo reconoce, el *bon sens* cartesiano pertenece a ambos sexos, es decir, el pilar en el cual se asienta la razón no es exclusivo de los varones<sup>233</sup>. Sin embargo, en el reacomodo del mundo occidental apuntado bajo el nombre de “Modernidad”, el colectivo de las mujeres ha de ser sacrificado, *excluido fundamentalmente*, para que el nuevo sujeto pueda tener lugar y con él todo un ordenamiento legítimo.

Sin embargo, el matrimonio<sup>234</sup> no es la única vía a través de la cual, los varones mantienen en sujeción a las mujeres; recordemos que, como quedó establecido con Pateman, es también gracias a la prostitución que los hombres pueden acceder al cuerpo de las mujeres. Esto nos deja con la posibilidad de establecer una *tipología* de las mujeres: las privadas, que son las esposas y, las públicas, que son las prostitutas. Cabe ocuparnos ahora de este segundo grupo a través de su diferenciación frente a las madresposas y, finalmente, mostraremos cómo ambas figuras responden a los mismos principios que el orden patriarcal determina para el colectivo femenino. No obstante, las mujeres privadas lo hacen a través del acatamiento de dichas reglas, mientras que las prostitutas los “subvierten”.

Los ejes bajo los cuales se articula la educación de Sofía son tres: primero, la castidad y la modestia; luego, la domesticidad y, finalmente, la sujeción frente a la opinión<sup>235</sup>. Sin embargo, la bruja-prostituta es una figura anterior a la aparición y construcción de este ideal de feminidad rousseauiano y, de hecho, estos tres ejes también se articulan para conformarla, pero en un sentido inverso, pues, ella deja de cumplir con las tareas propias de Sofía y, además, se desenvuelve en el espacio público.

Pero, antes de entrar de lleno en lo referente a la prostituta como la segunda cara femenina en la cual se refleja la base del juramento de los varones, es necesario explicitar la relación que guarda con la bruja, esto es, poner de relieve cómo se da el tránsito de una a otra en

---

<sup>233</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Óp. cit.*, p. 229.

<sup>234</sup> Ya hemos hablado en el capítulo II de la problemática que surge de la superposición del contrato de matrimonio frente al contrato sexual.

<sup>235</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 240.

este reacomodo que la Modernidad implica en todos los ámbitos. Dicha relación es descrita por Federici de la siguiente manera:

Es particularmente significativa la relación que la caza de brujas estableció entre la prostituta y la bruja, en tanto refleja el proceso de devaluación que sufrió la prostitución durante la reorganización capitalista del trabajo sexual... ya que ambas usaban el sexo sólo para engañar y corromper a los hombres, fingiendo un amor que sólo era mercenario. Y ambas *se vendían* para obtener dinero y un poder ilícito; la bruja (que vendía su alma al Diablo) era la imagen ampliada de la prostituta (que vendía su cuerpo a los hombres). Tanto la (vieja) bruja como la prostituta eran símbolos de esterilidad, la personificación misma de la sexualidad no procreativa. Así, mientras en la Edad Media la prostituta y la bruja fueron consideradas figuras positivas que realizaban un servicio a la comunidad, con la caza de brujas ambas adquirieron las connotaciones más negativas –relacionadas físicamente con la muerte y socialmente con la criminalización- y fueron rechazadas como identidades femeninas posibles<sup>236</sup>.

Si Rousseau había establecido que la maternidad era el destino de las mujeres, entonces aquellas que no se ajustaban a dicho prototipo quedaban devaluadas en términos sociales y morales. Es el caso de la bruja-prostituta. Su peligrosidad radica(ba) en el hecho de encarnar aquella sexualidad femenina que no tiene por finalidad la procreación. No obstante, bajo la perspectiva aquí adoptada que tiene su punto de partida en el “contrato sexual”, esta figura no es, en definitiva, una expresión de libertad femenina, sino que se presenta como el segundo método de control de, y acceso a, las mujeres por parte de los varones<sup>237</sup>.

En la bruja-prostituta aparece también la segunda acepción del concepto de naturaleza, por eso, en el imaginario moderno que aquí ha sido esbozado, esta figura adquiere connotaciones negativas. Se trata de un ente que marca un limbo entre lo animal y lo humano, pues, la sexualidad que denota, al ser propia del ámbito *natural*, se asemejaba a lo animal. Así,

Para sellar esta ecuación, las brujas fueron con frecuencia acusadas de cambiar de forma y tomar apariencia animal, siendo el sapo, el animal al que se hacía referencia más comúnmente; el sapo, en tanto símbolo de la vagina, sintetizaba la sexualidad, la bestialidad y el mal<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Silvia Federici, *Óp. cit.*, p. 271.

<sup>237</sup> En lo que sigue de esta reflexión, se retoman los planteamientos principales de una ponencia que presenté en el “IV Coloquio de Estudios de Género sobre América Latina”, que se llevó a cabo del 5 al 8 de noviembre de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Dicha intervención tuvo por nombre “¿Por qué la puta es todas y todas somos la puta?” y puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.dropbox.com/s/7kin0yvuf3c6b3v/Por%20que%20la%20puta%20es%20todas%20y%20todas%20somos%20la%20puta.docx?dl=0>

<sup>238</sup> Silvia Federici, *Óp. cit.*, p. 267.

La prostituta, por su parte, lleva en sí misma las marcas de la animalidad, de la imposibilidad de controlar sus impulsos y deseos (sexuales): es erótica y lasciva<sup>239</sup>. Su reputación no existe, la honra, el recato o la castidad no rigen su vida y éste es otro de los puntos de encuentro con la bruja, “Por eso, en los juicios por brujería la «mala reputación» era prueba de culpabilidad”<sup>240</sup>.

Otra de las diferencias tajantes que se pueden encontrar entre Sofía y la prostituta, es que el espacio en el cual se desenvuelve esta última es lo público. Se forma, en consecuencia, la distinción entre las mujeres “privadas” y las “públicas”:

De acuerdo con este nuevo «contrato sexual» \*, para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. Los ecos de esta «apropiación primitiva» quedan al descubierto por el concepto de «mujer común» que en el siglo XVI calificaba a aquellas que se prostituían. Pero en la nueva organización del trabajo *todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común*, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos, ...<sup>241</sup>

Aquí vemos aparecer varios elementos importantes que complementan la idea de que la base del juramento, esto es, la Fraternidad-Terror encuentra su espejo en femenino en Sofía y la bruja-prostituta y que, a su vez, éstas son también las figuras que produce el pacto patriarcal para mantener el contrato sexual, ya que pone en funcionamiento las dos vías de sujeción: el matrimonio y la prostitución.

El primero de estos elementos es la tipología de las mujeres que mencionábamos más arriba. El segundo, es el poner de manifiesto que la masculinidad es la condición que permite a los varones subordinar a las mujeres, es decir, la clase no opera aquí como un impedimento para dicho privilegio. Finalmente, el tercer elemento que encontramos, y que está en completa relación con el que acabamos de mencionar, es la conexión más primordial que hay entre las mujeres privadas y las públicas: la condición genérica es su punto de encuentro y ésta consiste, fundamentalmente, en convertirlas en seres de y para otros, para los varones. Estos dos últimos permiten a Federici sentenciar que

---

<sup>239</sup> Marcela Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-CGEP, 1990, p. 562.

<sup>240</sup> Silvia Federici, *Óp. cit.*, p. 254.

\*Federici retoma aquí la tesis de Pateman, sin embargo, bajo nuestra lectura, estaría refiriéndose al pacto patriarcal.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 148.



Por más empobrecidos y carentes de poder que estuvieran, los trabajadores varones todavía podían beneficiarse del trabajo y de los ingresos de sus esposas, o podían comprar los servicios de prostitutas<sup>242</sup>.

El tránsito de la bruja a la prostituta como la figura que refleja la otra cara del juramento o pacto patriarcal, pasa por tres etapas. La primera de ellas, es la consideración de la prostitución como un mal necesario para proteger a la (nueva) familia nuclear, así como un antídoto para prácticas sexuales que atentaban contra las nuevas reglas morales-cristianas, tales como la sodomía<sup>243</sup>, es decir, prácticas sexuales cuyo objetivo no era la procreación.

La segunda etapa es la construcción de la “bruja” como aquella mujer rebelde, libertina y promiscua cuya peligrosidad debía ser erradicada para que el nuevo orden económico, político y social tuviera lugar. La “bruja”, por tanto, tenía que ser aniquilada y, lo fue, a través de la gran caza de brujas.

La última etapa es el retorno, en la escena social, de la prostituta. Pero ahora, se trataba de una figura negativa, aunque siguió presentándose como necesaria. En este nuevo estadio, donde el orden de la Modernidad ya se ha establecido, la prostituta encarna el mal, la agresividad y la animalidad, su actividad fue criminalizada y la *clandestinidad pública* su espacio por excelencia.

La prostituta murió como sujeto legal sólo después de haber muerto mil veces en la hoguera como bruja. O, mejor dicho, a la prostituta se le permitía sobrevivir (incluso se convertía en útil, aunque de manera clandestina) sólo mientras la bruja pudiera ser asesinada; la bruja era el sujeto social más peligroso, ... era menos controlable; era ella quien podría dar dolor o placer, curar o causar daño, mezclar los elementos y encadenar la voluntad de los hombres; incluso podía causar daño sólo con su mirada, un *malocchio* (mal de ojo) que presumiblemente podía matar<sup>244</sup>.

La expropiación de las mujeres en la Modernidad, se presenta así como una expropiación que versa sobre lo más fundamental: la propia persona. La *exclusión* de las mujeres de la categoría de “individuo” tiene implicaciones estructurales importantes, que son plasmadas por Rousseau en Sofía y, que también recaen sobre la prostituta, como ya hemos visto. Así, la suscripción al orden patriarcal que hace el ginebrino a través de toda su teoría política deja al descubierto la imposibilidad de la constitución de un sujeto femenino. Pero, al mismo tiempo, nos deja con una serie de problemáticas sustanciales

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>243</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 82.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 271.

cuando sus planteamientos básicos se ven desde la perspectiva femenina. Por ejemplo, el problema del consentimiento se presenta como una cuestión fundamental y que se ve reflejada en el Derecho del nuevo orden contractual. También nos enfrentamos al problema que representa la *tipología* de las mujeres, es decir, la distinción que se impone a la condición genérica común, dejando a esta última en la sombra, sólo por mencionar algunos.

Entretanto, los cuestionamientos más fundamentales son: 1) a la luz del modelo rousseauiano y, tentativamente, de la teoría política contractual en general, ¿pueden las mujeres constituirse en sujetos políticos? Y, en sintonía total con esto, 2) ¿pueden las mujeres participar en la esfera pública y de qué manera? Cuestiones estas que son planteadas también por Rosa Cobo y Carole Pateman en sus conclusiones, sin embargo, sólo la filósofa española arroja luz sobre la importancia de re-pensar el modelo rousseauiano desde la *forclusión fundamental*:

La noción rousseauiana de sujeto político está construida sobre el establecimiento del espacio privado y sobre la sujeción de las mujeres. La autonomía del varón reposa sobre el sometimiento de las mujeres. Su libertad está edificada sobre la división sexual del trabajo. Su seguridad psicológica depende, en buena medida, de la sumisión de una esposa encadenada a él<sup>245</sup>.

La dependencia que hay entre la constitución del sujeto político rousseauiano y la exclusión de las mujeres de dicho estatus es indudable. Y, aún más, es el corazón de su teoría política. Por lo tanto, ante la pregunta ¿podría extenderse la noción de sujeto político a las mujeres readaptando el modelo político del filósofo? La respuesta es un rotundo no, ya que si eso sucediera, “la propia idea de sujeto se vaciaría de contenido. Implicaría un replanteamiento de su teoría del poder y una profunda transformación de las nociones de lo público y lo privado”<sup>246</sup>, es decir, retomando el léxico psicoanalítico una vez más, la extensión del estatus de *sujeto* a las mujeres, significa la destrucción del sujeto, la psicosis. De igual forma, pone sobre la marcha un replanteamiento de la sociedad contractual como tal, lo cual, a su vez, conlleva la interrogante acerca de la viabilidad de dicho ordenamiento cuando, para constituirse y sostenerse, requiere de la sujeción de las mujeres.

---

<sup>245</sup> Rosa Cobo, *Óp. cit.*, pp. 267-268.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 269.

Ante la imposibilidad de una subjetividad femenina en la Modernidad, ¿cuáles han sido las respuestas? Tal ha sido el papel de los feminismos desde el comienzo de su historia. Tal fue la función de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de Olympe de Gouges. Tal fue la intención de Mary Wollstonecraft y su *Vindicación de los derechos de la mujer* escrita en 1791 y su crítica voraz al planteamiento de Rousseau. Tal fue el origen del movimiento sufragista –la segunda ola del feminismo. Tal fue la motivación de los diversos movimientos de mujeres en la segunda mitad del siglo XX. Hoy, tal es la intención de la presente reflexión.

El problema, sin embargo, es que tanto la teoría feminista como el movimiento de mujeres no han resuelto aún la cuestión que refiere a la exclusión fundamental y, como veremos en el siguiente capítulo, el hecho de que la categoría moderna de individuo siga siendo el eje articulador de las propuestas –bien para intentar expandir dicha noción, bien para referir una subjetividad que le sea totalmente contrapuesta- ha resultado, con mucho, ser el aspecto más difícil de tratar y de atacar.

## BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1991, 331P.

Cobo, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, 280P.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, 368P.

Jiménez Perona, Ángeles, “Igualdad”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, pp. 119-150.

Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-CGEP, 1990, 884P.

LaPlanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand, “Repudio”, en *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 380-383.

Millett, Kate, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, 634P.

Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1994, 321P.

-----, “Ilustración”, en Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, pp. 189-216.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, México, Antrhopos, Serie: Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 1995, 318P.

Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad [EPUB]*, Madrid, 1923, 116P.

-----, *Emilio, o de la educación*, México, Porrúa, segunda edición, 1972, 385P.

-----, *El contrato social [EPUB]*, Barcelona, Herederos de la roca, 1836, 554P.

Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005, 315P.

### **Recursos Electrónicos**

Maffía, Diana, “Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica” [en línea], 9pp., Buenos Aires, Seminario de Epistemología Feminista, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2008, recuperado de: [http://dianamaffia.com.ar/?page\\_id=11](http://dianamaffia.com.ar/?page_id=11) [consultado en diciembre de 2016]

## CAPÍTULO IV: POSIBILIDADES DE UNA SUBJETIVIDAD FEMENINA FRENTE A LAS CONDICIONES SISTÉMICAS PATRIARCALES

Fuera de esta estructura no hay salvación posible para el discurso femenino. Dentro de esta «iglesia» es admisible incluso el discurso feminista. Es decir, el contrato sexual es la condición de posibilidad para que la mujer pueda entrar en el contrato sociosimbólico del lenguaje. Sin el sacrificio que supone el reconocimiento de su ser-en-el-hombre, a la mujer no le está permitido el uso de la palabra.

Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, 1994.

“Il y a encore plus inconnu que le soldat inconnu, sa femme”<sup>247</sup>.

Mouvement de Libération des Femmes, París, 1970.

Si el descentramiento del sujeto ha de ser concebido seriamente, y si hemos de recuperar una noción radical del ideal de la libertad, la cuestión a plantearnos en el horizonte contemporáneo continúa siendo para nosotros, entonces, desde qué lugar abrir nuevos marcos de libertad sin tener que remitirnos por ello a los ideales liberales, cómo hacer para abrir mundo sin pensar por ello que esa apertura será la última, y sin pensar que en este diálogo interminable con el poder, que es un proceso político infinito, habrá alguna vez un punto final.

Leticia Sabsay, *Fronteras sexuales*, 2011.

Las forclusiones que fundan –y desestabilizan– al sujeto se articulan a través de trayectorias de poder, ideales reguladores que restringen lo que será o no una persona, que tienden a separar a la persona del animal, a distinguir entre dos sexos, a fabricar la identificación en dirección a una heterosexualidad “inevitable” y a morfologías de género ideales; y pueden producir también los materiales para identificaciones y rechazos tenaces en relación a las identidades raciales, nacionales y de clase, de las que a menudo resulta muy difícil “decir algo” a favor o en contra.

Judith Butler, *Universalidades en competencia*, 2000.

La institucionalización de la sujeción femenina a través del contrato sexual, así como la asignación de las mujeres a la esfera privada-doméstica, son consecuencia de su exclusión de la categoría de sujeto, se trata de la exclusión fundamental, como la hemos denominado en el capítulo II. En ese sentido, la pregunta por las posibilidades de construir una

---

<sup>247</sup> “Hay alguien aún más desconocido que el soldado desconocido, su mujer”.

subjetividad femenina se vuelve imprescindible. Dicho cuestionamiento se presenta, a su vez, en dos vertientes. Primero, ¿pueden las mujeres constituirse como sujetos políticos y, por lo tanto, participar en la esfera pública? Y luego, ¿cuáles son las consecuencias que, en nuestros días, se derivan de esta exclusión en lo que a la inserción de las mujeres en el espacio público se refiere?

A manera de respuestas concisas, podemos decir que: 1) la consecuencia más importante que tiene esta *forclusión* y su reproducción en las formas del contrato sexual y la conformación de la esfera privada como el lugar donde la mujer se desenvuelve, es que el colectivo femenino no puede insertarse en la esfera pública en el mismo sentido que los varones, esto es, que su condición subordinada influye en su entrada al espacio público; 2) hoy día, el avance de las mujeres es innegable, sin embargo, como hemos dejado claro en el capítulo I, el contrato sexual no ha sido disuelto, así como el patriarcado (moderno) no ha sido desmantelado y, en ese sentido, las conquistas del movimiento de mujeres a nivel mundial están siendo “domesticadas” a manos tanto del sistema patriarcal como del capitalismo en su reconfiguración neoliberal. Por lo tanto, 3) reflexionar en torno a esta primera exclusión es necesario si queremos dirigir el camino hacia la emancipación.

Discutir la *forclusión* fundamental en términos feministas actualmente, nos sitúa frente a lo que Carole Pateman ha llamado el *dilema Wollstonecraft*:

El dilema surge porque, dentro de la existente concepción patriarcal de la ciudadanía, la elección tiene que hacerse siempre entre la igualdad y la diferencia, o entre la igualdad y la condición de las mujeres [*womanhood*]. Por un lado, demandar la «igualdad» es luchar por la igualdad con los hombres (exigir que los «derechos del hombre y el ciudadano» se extiendan a las mujeres), lo que significa que las mujeres deben llegar a ser (como) los hombres. Por otro lado, insistir, como lo hacen algunas feministas contemporáneas, en que las actividades, capacidades y atributos de las mujeres deben ser revalorizados y tratados como una contribución a la ciudadanía es demandar lo imposible; tal «diferencia» es precisamente lo que excluye la ciudadanía patriarcal<sup>248</sup>.

El debate planteado en estos términos resulta bastante ilustrativo para entender las posiciones de las diferentes corrientes feministas que analizaremos en lo que sigue, ello porque el dilema formulado por Pateman, radicaliza las posiciones de la igualdad y la diferencia, es decir, que las lleva hasta sus últimas consecuencias con el fin de poner al

---

<sup>248</sup> Carole Pateman, *Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and Women's citizenship*, 1992, citado en María-Xosé Agra Romero, “Introducción”, en Carole Pateman, *El contrato sexual*, México, Antrhopos UAM-I, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico, 1995, pp. XV-XVI. Los corchetes son del original.

descubierto las implicaciones que tiene cada una. Pero, lo que veremos es que ambas posturas giran alrededor del *individuo*, sea para suscribir dicha categoría, o bien, para contraponerse a ella.

#### **4.1 A por la igualdad: ¿las mujeres pueden llegar a ser individuo?**

En las líneas que cierran *Fundamentos del patriarcado moderno*, Rosa Cobo suscribe el feminismo de la igualdad, aunque ha rechazado la posibilidad de incluir a las mujeres en la categoría de sujeto **tal como ha sido formulada** por el filósofo ginebrino. Así, para poder hacer extensivos los principios éticos que se encuentran en la teoría política de Rousseau, es necesario impugnar la exclusión de la cual han sido objeto las mujeres<sup>249</sup>.

En ese sentido, la corriente del feminismo igualitarista, opta por una verdadera abstracción de las categorías en contra de su idealización, esto significa apelar a una reflexión filosófica que permita la reconstrucción del discurso ilustrado para lograr las pretensiones de totalización y de universalidad<sup>250</sup>. Esta resolución parte del hecho de que, como ha dicho Amelia Valcárcel, el feminismo es el hijo no deseado de la Ilustración<sup>251</sup>, pues apela a la libertad y la igualdad, pero pone en entredicho el que éstas se “reserven” sólo a la mitad de la humanidad.

La denuncia de la idealización se refiere a la crítica de los ideales ilustrados que “hacen afirmaciones que dependen de que los objetos a los que se aplican [ciertos razonamientos] satisfagan ciertos predicados”<sup>252</sup>, es decir, que la abstracción que se pretende neutral y descorporeizada, en realidad, parte de la experiencia concreta y corpórea de ciertos grupos o individuos. De esta manera, en el caso específico de la exclusión de las mujeres de la categoría de *individuo*, tendríamos que decir que ésta se construye siempre como una figura masculina, pero se la presenta como si pudiera dar cuenta de la totalidad humana.

En consonancia con lo anterior, el feminismo de la igualdad apela a principios (verdaderamente) abstractos y que, por tanto, “tienen que ser contemplados como

---

<sup>249</sup> Cfr. Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, p. 269.

<sup>250</sup> Cfr. Elena Beltrán Pedreira, “Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 192.

<sup>251</sup> Cfr. Cristina Sánchez Muñoz, “Genealogía de la vindicación”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Óp. cit.*, p. 17.

<sup>252</sup> Cfr. Elena Beltrán Pedreira, *Óp. cit.*, p. 194.



incompletos e indeterminados, [... que] pueden guiar juicios contextualizados sin colapsar en el relativismo”<sup>253</sup>. Lo que, finalmente, constituye su propuesta es la puesta en marcha de un *universalismo interactivo* por oposición a uno *sustitucionalista*:

...el universalismo [sustitucionalista]... es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales... Quiero sustituir el universalismo sustitucionalista por el universalismo *interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias<sup>254</sup>.

Es así que esta corriente del feminismo pone especial atención en la reconstrucción, no sólo del discurso filosófico ilustrado, sino de los discursos filosóficos en general. Y vemos, por ende, trabajos de gran envergadura como los que han sido producto, por lo menos en España, del *Seminario Feminismo e Ilustración*<sup>255</sup>.

También, es necesario destacar la concreción política de estos esfuerzos, es decir, las medidas que, en la realidad, han sido impulsadas por el feminismo igualitarista. Entre estas últimas nos encontramos, particularmente, con las políticas de acción afirmativa (o de discriminación positiva), cuyo objetivo en general es favorecer a determinadas personas o grupos para reducir, de esta manera, las desigualdades. Estas medidas, primero tienen lugar a través de reformas jurídicas y, posteriormente, se nutren de una serie de programas institucionales que coadyuvan a su concreción. El ejemplo más representativo para el caso que nos ocupa, son las llamadas “cuotas de género”, a saber, la reserva de un porcentaje determinado de puestos de trabajo, espacios en el ámbito político o de plazas en la academia, para ser ocupado específicamente por mujeres.

El problema con esta postura, como ya ha sido adelantado más arriba, es que cuando “se lleva al extremo”, la suscripción del *individuo* de la que parte, culmina en la consideración de que las mujeres deben llegar a convertirse en hombres, pues la categoría a la que apela es masculina. Así lo pone de manifiesto también Cristina Molina Petit cuando, en un afán por criticar la perspectiva que Juan Pablo II presenta de la *Nueva Alianza*, afirma que

...el peligro de la «masculinización» de la mujer, [es un] peligro que estamos dispuestas a afrontar porque aquí «masculinización» no significa otra cosa que «humanización» en

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p 195.

<sup>254</sup> Seyla Benhabib, *Situating the self: gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, citado en *Ibid.*, p. 196.

<sup>255</sup> Celia Amorós (fundadora del Seminario), Rosa Cobo, Cristina Molina Petit, Amelia Valcárcel, Ana de Miguel son sólo algunos nombres de teóricas del feminismo en España que han realizado trabajos que impugnan la exclusión de las mujeres, o bien, el lugar subordinado que se les otorga y, de esta manera, extraen consecuencias importantes para la acción dirigida hacia la conquista de la igualdad entre los sexos.

el sentido en que la plena humanidad se predica del hombre no como genérico –género humano–, sino como privilegio del varón, de lo masculino<sup>256</sup>.

Siguiendo con la radicalización del argumento, entonces esta propuesta puede leerse como una apuesta que apunta a la conquista, por parte de las mujeres, de los privilegios masculinos, es decir, de hacer extensivos esos privilegios. En palabras de Amelia Valcárcel:

Pero es que yo no quiero competir con los varones, *quiero la mitad de todo*. Quiero cambiar el orden completo para que el orden completo prevea que es justo que nosotras tengamos la mitad de todo. [...] No quiero ser excelente, ni especial. Sólo reclamo mi derecho a no ser excelente, según ese modelo. En ese sentido reivindico el derecho al mal, un mal que giraría el sentido actual del mundo<sup>257</sup>.

Ahora bien, la denuncia y la correspondiente respuesta que otorga esta corriente al problema de la *exclusión fundamental*, tiene varios problemas que comienzan con su suscripción de la categoría de *individuo*, al ser ésta una categoría masculina que, como ha referido Rosa Cobo, cuando se hace extensiva a las mujeres, se disuelve. Hay, además, otro problema importante, a saber, no se cuestiona el marco en cual ese *individuo*, y su posible universalización, tienen lugar: el Estado.

Como ha quedado establecido en el primer capítulo de este trabajo, sin una crítica del marco vigente, la reivindicación feminista sólo apunta al reconocimiento, pero no a la transformación efectiva de la situación de las mujeres y, además, se pierde de vista la demanda de la redistribución económica. El resultado final que arroja esta serie de problemas, es un feminismo de la igualdad *liberal*:

El feminismo de la igualdad posiciona a la individua mujer como igual frente al individuo hombre, en un esquema liberal de derechos monopolizado por los hombres, critican ese sistema de poder patriarcal en el que quieren ser incluidas, sistema que tiene al hombre como imagen y medida de humanidad<sup>258</sup>.

Entendemos pues, que este feminismo fácilmente se institucionaliza, no sólo por sus vías de acción –que son fundamentalmente las que le permite el sistema político, jurídico y económico patriarcal, sino también por sus presupuestos. Las mujeres que logran “acceder” al estatus de *individuo* son, principalmente, mujeres que se ubican en estratos

---

<sup>256</sup> Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Antrhopos, Serie: Cultura y Diferencia, 1994, p. 271.

<sup>257</sup> Amelia Valcárcel, “El derecho a la maldad”, entrevista realizada por Marijó Hidalgo, *Revista Fusión*, Diciembre de 2004, URL= <http://www.revistafusion.com/2004/diciembre/entrev135.htm> [Consultado en julio de 2017] Las cursivas son mías.

<sup>258</sup> Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz, comunidad Mujeres creando comunidad, 2014, p. 37.

económicos altos, o bien, que no necesariamente se cuestionan los privilegios de los cuales gozan ellas o los varones con los que “comparten” los privilegios:

Son aquellas de entre nosotras que ocupan las mejores posiciones las que han firmado una alianza con los más poderosos. Son las más capaces de callarse cuando se las engaña, de aguantar cuando se mofan de ellas, de adular el ego de los hombres. Las más capaces de adaptarse a la dominación masculina son evidentemente aquellas que ocupan los mejores puestos, ya que siguen siendo ellos los que aceptan o no a las mujeres en posiciones de poder. Las más coquetas, las más bellas, las que se muestran más amables con los hombres. Las mujeres que se expresan son aquellas que saben acomodarse a ellos. Preferiblemente, aquellas para quienes el feminismo es una causa secundaria, un lujo. Las que no se rompen la cabeza con la cuestión. Y más bien las mujeres más presentables, puesto que nuestra cualidad primordial sigue siendo ser agradables. Las mujeres de poder son las aliadas de los hombres, aquellas de entre nosotras que saben mejor doblar la rodilla y sonreír bajo la dominación. Las que hacen como si eso no doliera<sup>259</sup>.

En otras palabras, asumir los presupuestos del feminismo igualitarista nos llevaría, no sólo a aceptar al *individuo* moderno, sino también el marco de su desenvolvimiento –que es patriarcal, racista y capitalista. Por lo tanto, la liberación femenina, si se concreta, implicaría la «masculinización» de las mujeres, así como la aceptación de un orden sociopolítico y económico que se sostiene en la sujeción y la explotación femeninas. Lo cual, finalmente, nos lleva a plantear que el feminismo de la igualdad es una opción viable sólo para un estrato (económico y étnico) específico de entre el colectivo femenino.

#### **4.2 Otra vía hacia la emancipación: el feminismo socialista y su relación con el individuo**

El origen del feminismo socialista lo encontramos en las organizaciones de izquierda, durante las décadas de los 60 y 70, donde las mujeres que ahí participaban, en un intento por integrar sus propias demandas y problemáticas, pusieron de manifiesto el sexismo que en el seno de dichas organizaciones tenía lugar<sup>260</sup>. De esta manera, al análisis marxista de carácter económico se unió el aporte del feminismo radical, para dar cuenta de la especificidad de la experiencia -de opresión y explotación- femenina.

---

<sup>259</sup> Virginie Despentes, *Teoría King Kong*, España, Melusina, 2007, p. 103. Es necesario preguntarnos, en consecuencia, quiénes son las mujeres que están llegando a los cargos públicos en nuestro país y, en Occidente en general, y, además, acerca de la forma en la cual están llegando, para poder entender más claramente por qué las medidas institucionales no están impactando (positivamente) en la situación concreta de las mujeres.

<sup>260</sup> Cfr. Cristina Sánchez Muñoz, Elena Beltrán y Silvina Álvarez, “Feminismo liberal, radical y socialista”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Op. cit.*, p. 116.

Para las feministas socialistas, la imbricación entre el patriarcado y el capitalismo era clarísima y, en ese sentido, las *teorías del doble sistema* se abrieron paso<sup>261</sup>. En primer lugar, se hizo necesaria una relectura de Marx y Engels, para integrar las categorías del materialismo histórico y la experiencia femenina. Luego, también se hicieron necesarias modificaciones en el análisis feminista para entender los lazos entre la subordinación (cultural) y la explotación (económica) que sufren las mujeres y, de esta manera, abrir caminos hacia la emancipación.

Entre las autoras que realizan estos esfuerzos podemos mencionar el caso de Iris Young, quien acuña el término «doble sistema»; Juliet Mitchell con su crítica a la explicación de carácter económico que había sido establecida por Engels; o bien, Zillah Einstein que utilizaría «patriarcado capitalista» para poner de relieve la historicidad del sistema patriarcal<sup>262</sup>. Sin embargo, en estos acercamientos entre feminismo y marxismo, el mayor problema será que este último sigue predominando y, en ese sentido, la vía para la liberación de las mujeres se plantearía como la misma que correspondía a la clase trabajadora, esto es, la revolución del proletariado de la cual ya habían hablado K. Marx y F. Engels<sup>263</sup>.

Teniendo como punto de referencia la cooperación entre capitalismo y patriarcado, las teóricas del feminismo socialista verán en el trabajo asalariado el primer paso en el camino para la revolución. Es decir, que si el problema de la subordinación y la opresión femeninas reside en la separación de las esferas –público y privado-, donde en una se realiza el trabajo como tal y, en otra, las actividades domésticas que no son consideradas de esta manera, lo que las mujeres necesitan es convertirse en *trabajadoras* y, en esa medida, la solidaridad del proletariado se haría extensiva también para ellas. Por ende, la revolución del proletariado sería una revolución de y para varones y mujeres por igual – como sentenciaba Dalla Costa-<sup>264</sup>.

De igual manera, las actividades domésticas requerían ser reconocidas como *trabajo* y, por tanto, debían ser remuneradas<sup>265</sup>. Así, la demanda por el pago del salario para el

---

<sup>261</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 117.

<sup>262</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 120-121.

<sup>263</sup> Cfr. Heidi Hartmann, *Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo [en línea]*, p. 6, URL= <http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf> [Consultado en mayo de 2017]

<sup>264</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 7.

<sup>265</sup> Cfr. Cristina Sánchez Muñoz, Elena Beltrán y Silvina Álvarez, *Óp. cit.*, pp. 119-120.

trabajo doméstico se convirtió en una de las más importantes batallas emprendidas por esta corriente feminista. Demanda que, por cierto, es vigente hasta nuestros días. En este debate, además, la distinción entre *producción* y *reproducción* hecha por Engels sería también sometida a una reformulación<sup>266</sup> que, finalmente, arrojaría luz sobre la llamada base material del patriarcado postulada por Hartmann.

Ahora bien, en el capítulo I ya hemos tratado de la colaboración entre estos dos sistemas –uno de subordinación y opresión y, el otro, de explotación-, así como de sus autonomías respectivas. Hemos apuntado, pues, que si bien el capitalismo tiene la capacidad de determinar lugares específicos, no por ello asigna a los sujetos que han de ocuparlos. Ésta es una tarea que es realizada por el patriarcado. En consecuencia, la lectura que Hartmann lleva a cabo, tanto del feminismo como del marxismo, nos permite vislumbrar uno de los aspectos más incómodos que el feminismo socialista anterior no había contemplado: la clase trabajadora es una categoría fundamentalmente masculina, así como lo es la del *individuo*. Aún más, la figura del *trabajador*, es una reformulación crítica del *individuo* –en términos de clase-, pero que no deja de ser tal. Por lo tanto, que las mujeres se conviertan en *trabajadoras* no asegura su emancipación.

En un primer momento del feminismo socialista, la analogía entre *trabajador* y *esposa* parecía fructífera puesto que, a través de ella, era viable la consideración de las actividades de la esfera privada como *trabajo*. Sin embargo, como nos invita a reflexionar Carole Pateman, no se puede poner en el mismo “nivel” a estas dos figuras, pues uno es *individuo*, esto es, libre y dueño de su persona; mientras que la otra es *mujer* y, por tanto, no es libre ni se pertenece a sí misma<sup>267</sup>.

La crítica de Pateman al postulado (del feminismo) socialista de la revolución proletaria como la solución para la situación de las mujeres se ubica –y es aquí donde hallamos su relevancia para la discusión que nos ocupa-, precisamente, en el momento de la *forclusión*

---

<sup>266</sup> Cfr. *Ídem*. (Para Engels, la producción se refiere a la actividad humana dedicada a la reformación del mundo natural para que, el género humano, pueda cubrir sus necesidades de vestido, alimento y calentamiento; mientras tanto, la reproducción sería la producción de seres humanos, esto es, la propagación de la especie. Sin embargo, aunque F. Engels hace esta distinción no profundiza en el segundo aspecto y lo relega a simple “segundo aspecto de la vida material”, es decir, de la reproducción. Es en el trabajo de Gayle Rubin donde hallamos el análisis propio de este aspecto llamado *reproductivo*, al cual la autora otorga autonomía y lo diferencia tajantemente –que no por ello lo disocia- de la producción, se trata del llamado sistema sexo/género del cual ya hemos hablado en el capítulo I. [Cfr. Gayle Rubin, “Tráfico de mujeres: notas para economía política del sexo”, en Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-Miguel Ángel Porrúa, 2013, 4ª reimpresión, pp. 43-45.]

<sup>267</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. cit.*, pp. 188-189.

*fundamental*, a saber, el momento donde se excluye a las mujeres, ya no de la categoría de *individuo* como tal, sino de la de *trabajador* –en tanto *individuo*:

El trabajo del ama de casa no es «trabajo». El trabajo tiene lugar en el mundo capitalista del hombre y de los espacios de trabajo. El significado de «trabajo» *depende* de la relación (reprimida) entre la esfera privada y la civil. Un «trabajador» es un esposo, un varón que da sustento/protección a su esposa, que depende económicamente de él (subordinada)<sup>268</sup>.

El problema, entonces, no radica solamente en considerar que la mujer *trabaja* para el capitalista –como postulaba el feminismo socialista-, sino que ella, en realidad, realiza actividades también para el *varón trabajador*<sup>269</sup>. Así, la igualdad entre hombres y mujeres proletarios a la que apelaban Dalla Costa, Einstein, o el mismo Engels, queda descartada y, de hecho, como deja al descubierto Pateman, la fraternidad proletaria no difiere de la fraternidad civil-política que resulta del contrato social, por lo menos, no en términos del cuestionamiento de la masculinidad como “requisito” para ser partícipe de ella<sup>270</sup>.

Para Heidi Hartmann, la cooperación entre patriarcado y capitalismo se concreta, en un inicio, en el *salario familiar*. Por ejemplo, en la introducción a *Trabajo asalariado y capital*, Engels define el coste de producción del obrero como

...la suma de medios de vida –o en su correspondiente *precio en dinero* [el salario]-necesarios por término medio para que aquél pueda trabajar y mantenerse en condiciones de seguir trabajando, y para sustituirle por un nuevo obrero cuando muera o quede inservible por vejez o enfermedad, es decir, para asegurar la *reproducción* de la clase obrera en la medida necesaria<sup>271</sup>.

Como ya habíamos apuntado en algún momento con Gayle Rubin, dicha *reproducción* de la clase trabajadora está en manos de las mujeres, de las esposas de los proletarios. En ese sentido –menciona Hartmann-, el modelo familiar contenido en la filosofía del contrato social e impulsado por el capitalismo emergente, facilita el control (del trabajo) de la mujer por el hombre, tanto en lo privado como en lo público.

Volviendo ahora al momento de la *forclusión fundamental*, Carole Pateman nos propone una tesis que, aunque parece sencilla, tiene un potencial explicativo importante, a saber, que la *fuerza de trabajo*, es una categoría que funciona como ficción política<sup>272</sup> y, gracias

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, pp. 190-191.

<sup>269</sup> Cfr. Heidi Hartman, *Óp. cit.*, p. 7.

<sup>270</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. cit.*, p. 198.

<sup>271</sup> Federico Engels, “Introducción”, en Carlos Marx, “Trabajo asalariado y capital”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955, pp. 64-65. Las cursivas son mías.

<sup>272</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. cit.*, p. 200.

a ella, Marx puede postular al *trabajador* como un *sujeto*, esto es, como *individuo*. Este argumento comienza con la distinción entre el trabajo libre y no libre, que es apuntalada por Marx en los siguientes términos:

La fuerza de trabajo no ha sido siempre una *mercancía*. El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, *trabajo libre*. El *esclavo* no vendía su fuerza de trabajo al esclavista, ... el esclavo es vendido de una vez y para siempre, con su fuerza de trabajo, a su dueño... *Él* es una mercancía, pero su fuerza de trabajo no es una mercancía *suya*. [...] El siervo de la gleba [por su parte] es un atributo del suelo y rinde frutos al dueño de éste. En cambio el *obrero libre* se vende él mismo, y, además, se vende en partes<sup>273</sup>.

Pateman agrega que esta distinción incluye considerar que: 1) el trabajador está en pie de igualdad con el empleador, puesto que es un ciudadano jurídicamente reconocido; 2) el contrato de empleo está limitado temporalmente; 3) un obrero recibe un salario y no la protección como los esclavos o siervos; y, 3) un trabajador no se enajena a él mismo (como el esclavo), sino a su *fuerza de trabajo* o de servicios, es decir, enajena una parte de la propiedad de su persona<sup>274</sup>.

La *fuerza de trabajo* funciona entonces como una ficción porque es lo que permite distinguir entre la persona del trabajador y su trabajo como actividad. Para Marx, es lo que permite explicar cómo es posible la explotación capitalista en un mundo donde la libertad y la igualdad son los valores supremos. En cambio, para Pateman, dicha ficción es el punto de encuentro entre el *individuo* y su propia persona para, de este modo, convertirlo en la figura del *trabajador*. Podríamos decir que, si en la teoría liberal, el sujeto como propietario (como capitalista) es dueño de sí mismo y de su propiedad, entendida ésta como la extensión del “yo” que es él y, en esa medida, es *sujeto*; en la teoría de Marx, la *fuerza de trabajo* es lo que permite postular al *trabajador* –y por extensión a la clase proletaria- como *sujeto* porque ésta constituye el lazo entre su persona y su propiedad, que terminaría por ser él mismo.

Conceptualmente, la fuerza de trabajo es una herramienta explicativa poderosa en el planteamiento de Marx, puesto que permite resolver el problema de la confusión entre el trabajo, el valor de éste y la vida del obrero que, para la economía política terminaba por caer en contradicción. Sin embargo, a la luz del análisis ofrecido por Pateman, también da cuenta de una serie de problemas que la perspectiva del materialismo histórico no alcanza a contemplar, por ejemplo, en torno a la consideración de que la fuerza de trabajo

---

<sup>273</sup> Carlos Marx, *Óp. cit.*, p. 75.

<sup>274</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. cit.*, p. 204.

es lo que vende el obrero, es decir, la potencial realización de su trabajo –nos dice la autora-, entonces el obrero no está siendo explotado, sino que se subordina para, posteriormente, ser explotado. Esto es, el contrato de empleo no es sólo la vía para la explotación del proletariado, sino que, de manera más precisa, es el medio a través del cual el obrero se subordina para que la explotación tenga lugar. Como deja en claro Carole Pateman, “La cuestión central de la teoría del contrato no implica la libertad general de hacer lo que a uno le plazca, sino la libertad para subordinarse de la forma que a uno le plazca”<sup>275</sup>.

Aunado a ello, y como el mismo Marx afirma, la peculiaridad de la mercancía que es la *fuerza de trabajo* es que ésta sólo puede tomar cuerpo en la carne y sangre del trabajador<sup>276</sup>, es decir, que es inseparable de su persona. Por esta razón, para Pateman, el objeto del contrato de empleo no es la *fuerza de trabajo* como había dicho Marx, sino el trabajador mismo y su trabajo<sup>277</sup>. Sólo en esta medida, a saber, poniendo de manifiesto la relación (política) de subordinación que antecede a la explotación (económica), es que la situación de la clase trabajadora arrojaría alguna luz sobre la subordinación femenina.

Empero, aunque el feminismo socialista suscribe –aunque no intencionalmente, podríamos decir- la categoría de *individuo*, no por ello hay que negar los méritos del planteamiento. Entre éstos, nos interesan particularmente tres: 1) la atención que se pone sobre la cooperación entre capitalismo y patriarcado y, en ese sentido, cómo la dicotomía público/privado no sólo está investida de un carácter político, sino también económico; 2) la potencialización tanto del análisis feminista como del marxista, a través de sus relecturas desde el feminismo; y, 3) el planteamiento, a través de la suscripción de la revolución proletaria, de otro ordenamiento posible, es decir, de una alternativa al Estado como marco para la posible subjetivación de las mujeres.

Estas ventajas nos posicionan frente a una conclusión de vital importancia, a saber, que la lucha de las mujeres no puede estar separada de la lucha de clases y, si bien hemos visto que la subordinación femenina es condición de posibilidad para que la explotación capitalista tenga lugar, hoy, no podemos negar que la cooperación entre estos sistemas es tal que, si uno de ellos se reconfigura, o bien, es trastocado en algún sentido, el otro

---

<sup>275</sup> *Ídem.*

<sup>276</sup> Cfr. Carlos Marx, *Óp. cit.*, p. 73.

<sup>277</sup> Cfr. Carole Pateman, *Óp. cit.*, p. 210.



necesariamente también se verá impactado y, por tanto, habrá de modificarse de igual manera. Tal como hemos expuesto en el primer capítulo.

Para ilustrar esta conclusión retomaremos a Hartman y Fraser, puesto que ambas refieren el cambio que se ha gestado a partir de la incorporación de las mujeres a los espacios de trabajo de forma masiva. La primera de ellas nos advierte sobre el paso de un patriarcado de “base familiar” a uno de “base industrial” dentro del capitalismo<sup>278</sup>. Dichas relaciones patriarcales, se manifiestan de diversas maneras. Por ejemplo –nos dice Hartmann-, la estipulación de condiciones desiguales para mujeres y hombres en los contratos colectivos de trabajo.

Como hemos visto, también con Rosa Cobo, la precarización del trabajo femenino es un factor importante a tener en cuenta cuando se analizan las conquistas de las mujeres, ya que “las diferencias salariales, provocadas por la extrema segregación de los puestos de trabajo en el mercado, refuerzan la familia y, por consiguiente, la división doméstica del trabajo, al incitar a la mujer a casarse”<sup>279</sup>. De la misma forma, la brecha salarial es una manifestación de la vigencia que tienen las denuncias del movimiento de mujeres.

Para Fraser, este cambio es significativo para el feminismo como movimiento político, ya que da cuenta de la domesticación que las conquistas feministas han padecido a manos del capitalismo neoliberal:

La crítica feminista [del ideal del salario familiar] sirve ahora para legitimar el “capitalismo flexible”. Después de todo, esta forma actual de capitalismo se apoya, fuertemente, sobre el trabajo asalariado de las mujeres. Especialmente sobre el trabajo con salarios más bajos de los servicios y las manufacturas, llevados a cabo no solo por las jóvenes solteras, sino también por las casadas y las mujeres con hijos; no sólo por mujeres discriminadas racialmente, sino también por las mujeres, prácticamente, de todas las nacionalidades y etnias. Con la integración de las mujeres en los mercados laborales en todo el mundo, el ideal del salario familiar, del capitalismo con estado regulador, está siendo reemplazado por la norma, más nueva y más moderna, aparentemente sancionada por el feminismo, de la familia formada por dos asalariados<sup>280</sup>.

Sin embargo, con el proceso de globalización y la emergencia de las demandas por el reconocimiento que, finalmente, ocupan un lugar preponderante de cara a la lucha de clases, este planteamiento no ha sido revisado, bien para tratar de resarcir sus deficiencias,

---

<sup>278</sup> Cfr. Heidi Hartmann, *Óp. cit.*, p. 20.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>280</sup> Nancy Fraser, “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”, en *Debate feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, p. 132.

bien para rescatar sus méritos en función del nuevo paradigma que opta por la diferencia. No obstante, es necesario destacar que el debate en torno a la consideración, o no, de las mujeres como trabajadoras es totalmente vigente cuando se refiere a la abolición o reglamentación de la prostitución. Dicho debate, en especial, pone de relieve los problemas que, bajo la mirada feminista, plantea la categoría de “trabajador” cuando se aplica a las mujeres. Veamos, pues, cómo se vislumbran estas cuestiones en el enfrentamiento entre abolicionismo y reglamentarismo.

Para María Galindo,

El negocio de trata de mujeres que es el circuito mundial de la prostitución y mueve a las mujeres de África a Europa, de América Latina a Europa, y el turismo sexual centrado en sitios concretos, generan una cantidad impresionante de dinero que también debería derivar en la *renominação de la globalización no como aquellos mecanismos que facilitan el intercambio entre los pueblos, sino como aquellas condiciones que aseguran el libre ejercicio mundial del proxenetismo*. Sin embargo, la omisión económica de aquello que su actividad representa está ahí también disfrazada de hoteles y otras actividades que tienen como centro y soporte económico a la puta<sup>281</sup>.

A la luz de las tesis aquí adoptadas, podemos leer esta *renominação* como la transformación del contrato sexual, en su segunda vía de sujeción, mundializado. La trata de mujeres con fines de explotación sexual sería, entonces, la concreción de esta reconfiguración que, además, se presenta justo en el momento de la llamada reacción patriarcal.

Es cierto que es necesario distinguir entre, por un lado, la trata de mujeres con fines de explotación sexual, es decir, el proceso a través del cual, las mujeres son engañadas, cooptadas, coercionadas, transportadas y explotadas, bien ejerciendo la prostitución, bien en la industria pornográfica o en actividades relacionadas con el turismo sexual, o los embarazos forzados<sup>282</sup>; y, por el otro, el ejercicio de la prostitución fuera de las redes proxenetas, esto es, el ejercicio “libre” de dicha actividad.

Ya hemos visto, en el capítulo II, los problemas que acarrea considerar que la prostitución tiene lugar a través del contrato, dado que las mujeres no son *individuos* y, en ese sentido, no pueden consentir en un acuerdo de este tipo –en el mismo sentido que los varones.

---

<sup>281</sup> María Galindo y Sonia Sánchez, *Ninguna mujer nace para puta*, Buenos Aires, Lavaca, 2007, p. 28. Las cursivas son mías.

<sup>282</sup> S/autor, “Diagnóstico de Causas Estructurales y Sociales de la Trata de Personas en la Ciudad de México”, en *Coalición contra el tráfico de mujeres y niñas en América Latina y el Caribe*, p. 42, URL=<http://www.catwla.org/inicio/2013/10/18/diagnostico-de-causas-estructurales-y-sociales-de-la-trata-de-personas-en-la-ciudad-de-mexico/> [Consultado en noviembre de 2013]

Ahora, a la luz del argumento de Pateman acerca de la ficción de la fuerza de trabajo, se abre otra vía para la argumentación, pues ahora es claro que, en el contrato de prostitución, así como en el de empleo, *la persona de la mujer* es la que se pone al servicio del “cliente”.

Ana de Miguel, siguiendo a Pateman, nos recuerda que la prostitución, instituida por el contrato sexual, es una vía a través de la cual, el colectivo de los varones, mantiene el control de su contraparte femenina. También, en clara oposición a considerar dicha actividad como un *trabajo*, nos exhorta a reflexionar sobre las implicaciones de dicha concepción, pues en el contexto del capitalismo en su configuración neoliberal, aceptar que la prostitución es un *trabajo* termina por aniquilar la que podría ser la última barrera frente a la explotación capitalista: el cuerpo de las mujeres<sup>283</sup>.

Como resulta evidente, la abolición de la prostitución sería la apuesta derivada de la tesis del contrato sexual. Este sistema jurídico (abolicionista) se caracteriza porque invierte el centro de atención, esto es, en lugar de ver en la prostituta el centro de la responsabilidad por el ejercicio de dicha actividad, el cliente deviene el sujeto al que se ataca. Ello da cuenta de una última reflexión que nos invita a hacer Ana de Miguel, a saber, que la prostituta, ontológicamente, sólo puede ser tal en tanto el varón consumidor se hace presente. La consigna adoptada por la *Coalición contra el tráfico de mujeres y niñas* expresa fielmente esta reflexión: “*Sin demanda no hay oferta*”.

No obstante, ante la “derrota” de la clase proletaria y el consecuente énfasis en el reconocimiento y, por tanto, en el agenciamiento de las mujeres sólo en términos culturales, el reglamentarismo adquirió una fuerza importante. El argumento, concretamente, se presenta en los siguientes términos: “*La prostitución ejercida libremente por personas mayores de edad plenamente concientes de ello [sic], puede considerarse como un oficio, puesto que es el intercambio de una labor (sexual) por dinero*”<sup>284</sup>.

Esta postura reconoce que el incentivo económico es la principal motivación de quienes ejercen el *trabajo sexual*. También argumentan a su favor admitiendo que, el ejercicio de

---

<sup>283</sup> Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual*, Conferencia pronunciada el 21 de octubre de 2016, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Puede consultarse en línea a través de la liga: <https://www.youtube.com/watch?v=czqKIQ2w5kA>

<sup>284</sup> Marta Lamas, “¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios”, en *Debate feminista*, Óp. cit., p. 162.

esta actividad, subvierte el ideal tradicional de feminidad. Y, finalmente, ven en su regulación la posibilidad de que la vulnerabilidad y marginalidad, a las cuales están expuestas las personas en situación de prostitución, disminuyan<sup>285</sup>.

Ahora bien, ambas posturas tendrían que poner atención a las bases que sostienen las condiciones que orillan a las mujeres a entrar en el ámbito de la prostitución, o del trabajo sexual. Sin embargo, nos parece de especial importancia, atendiendo a la historicidad de la que hemos llamado *exclusión fundamental*, reflexionar acerca del cambio que se da en torno a la figura de la *puta* (o prostituta) a la luz de la reconfiguración moderna –que es capitalista y patriarcal-, pues, como nos recuerda Federici, en la etapa precapitalista, esta actividad no estaba condenada y, al contrario, tenía cierto reconocimiento social. Pero, después del proceso de la caza de brujas, el retorno de dicha figura a la escena pública-social (clandestina), no se da en los mismos términos ni puede gozar de la misma consideración que en el pasado. Así, tendríamos que cuestionarnos seriamente, en nuestro contexto actual, si el *trabajo sexual* es realmente posible, tal como nos lo presentan las feministas que suscriben esta concepción.

#### **4.3 En contra del individuo o de cómo la “radicalización” sostiene la opresión**

De cara a las problemáticas planteadas anteriormente, el feminismo de la diferencia pondrá el énfasis opuesto, es decir, que su propuesta se dirige hacia la construcción de una subjetividad femenina que, a través de la revalorización de todas aquellas características de las mujeres que han sido menospreciadas en el contexto del patriarcado moderno, éstas se erijan en sujetos.

La corriente que ahora nos ocupa es heredera del feminismo radical de la segunda ola en los 70’s, esto es, tiene una línea de continuidad importante con el feminismo inaugurado por Kate Millett y que pone el énfasis en la raíz del problema. Sin embargo, hacia finales de esta década, dichos planteamientos

...dejan paso a nuevos enfoques teóricos. Estos nuevos enfoques no están tan ligados a la praxis del movimiento feminista, y se presentan como una *visión de las mujeres* vistas no ya en el marco de su relación de subordinación o inferioridad respecto del estatus social, cultural y jurídico de los varones; esta nueva visión pretende *centrarse exclusivamente en*

---

<sup>285</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 166-170.

*las mujeres*, en sus emociones y en su forma particular de relacionarse con las demás personas<sup>286</sup>.

Así, ante las teorías que centraban su atención en torno a la efectiva extensión de los derechos del *individuo*, el feminismo de la diferencia apuesta por una resignificación de las características que distinguen a las mujeres y, en consecuencia, plantean el debate en términos de heterogeneidad *versus* homogeneidad<sup>287</sup> –esta última sería impulsada por el feminismo igualitarista. En consonancia con ello, la noción de diferencia dará pie a dos grandes vertientes de este feminismo. Por un lado, el feminismo cultural, cuyo punto de partida son las mujeres en tanto grupo y la construcción de su identidad cultural<sup>288</sup>. Por el otro, nos encontramos con el llamado feminismo posmoderno, donde la idea de la diferencia es llevada hasta sus últimas consecuencias por medio del rechazo y la deconstrucción de categorías generalizadoras (como la de *individuo*)<sup>289</sup>.

Veamos, pues, de manera muy breve cada una de estas vertientes, para posteriormente ubicar sus problemas particulares y, después, aquellos que, en general, plantean para la discusión que nos incumbe.

#### **4.3.1 El feminismo cultural: los cuidados como propuesta ética**

Sin duda alguna, la maternidad y, aún más, la “predisposición” femenina para los cuidados es una de las referencias obligadas del feminismo de la diferencia, si éste busca la resignificación. No olvidemos que, el ideal moderno de feminidad –ilustrado en la obra de Rousseau- identifica a las mujeres con su función reproductora y su *deber* como madres.

Asimismo, dada la importancia que esta perspectiva otorga a las emociones y a la construcción de la identidad cultural, los estudios en el campo de la psicología serán pioneros en el desarrollo de estos nuevos enfoques centrados en la experiencia femenina. En esa misma línea, la mirada sobre la sexualidad también formará parte de este *corpus* analítico y, por supuesto, la obra de Freud será sometida a una relectura por parte de las teóricas feministas.

---

<sup>286</sup> Silvina Álvarez, “Diferencia y teoría feminista”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Óp. cit.*, p. 244.

<sup>287</sup> *Ídem.*

<sup>288</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 245.

<sup>289</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 246.

Son estas dos caras las que constituyen el aporte de Nancy Chorodow y Carol Gilligan. La primera de estas autoras, nos propone una reformulación del complejo de Edipo freudiano<sup>290</sup> “y nos lo presenta como el proceso mediante el cual mujeres y varones alcanzan su identidad de género específica”<sup>291</sup>. De esta manera, el proceso edípico del niño y de la niña difiere significativamente. Para el primero, se trata del proceso de distanciamiento respecto de la madre que, finalmente, lo lleva a afirmar la identidad masculina y, así, reproducir la estructura social y familiar, que tiende a la heterosexualidad y a la procreación. Para la niña, en cambio, la madre es la figura en la cual se halla identificada –reflejada-, es en ella donde ubica sus propias condiciones de vida<sup>292</sup>.

Planteado de esta forma, el complejo edípico permite entender que

...el diferente desarrollo de la identidad de género en varones y mujeres determina una disposición diferente a entablar relaciones; las mujeres tenderán a percibirse a sí mismas como vinculadas con las personas por cierto nexo de continuidad, por empatía, por la semejanza, por el afecto. Esta disposición relacional se opone al modo distante, agresivo y más marcadamente egoísta en que se relacionan los varones<sup>293</sup>.

El estudio pionero de Chodorow dio origen a muchos otros aportes y estudios psicológicos, entre los que destaca el de Carol Gilligan, quien da un paso más en el análisis y lleva la aproximación al ámbito moral, es decir, que Gilligan analiza la forma diferenciada en la cual, varones y mujeres, atraviesan el desarrollo moral:

Por una parte, un modelo más ligado a una noción fuerte de la responsabilidad frente a los demás, a una noción no egoísta de las relaciones interpersonales; tal es el modelo que se refleja en el comportamiento de las mujeres. Por otra parte, el modelo masculino de comportamiento moral está fundado en la noción de derechos respecto de una hipotética justicia imparcial, distributiva, equitativa. En otros términos, se trata de una *ética del cuidado*, de los afectos, de la sensibilidad y el altruismo, por oposición a una ética masculina basada en la agresividad, la competitividad y el egoísmo<sup>294</sup>.

---

<sup>290</sup> El complejo de Edipo freudiano se refiere al proceso por el cual un niño tiene deseos por sus progenitores, los cuales deben ser reprimidos *necesariamente* para que la sexualidad de éste se desarrolle con “normalidad” (por normalidad, Freud se refiere a heterosexualidad). En el caso de los varones, el deseo es por la madre y, en el caso de las mujeres, por el padre. Finalmente, la represión de este deseo instaura la castración, sea como amenaza permanente para el niño varón, sea como una realidad para la niña que, además, intentaría compensar o reparar y, de esta manera, ambos obtienen respuesta ante la interrogante que gira en torno a la diferencia anatómica de los sexos. La teorización de este proceso (edípico) aparece en diversas obras del padre del psicoanálisis, pero su estatus de *complejo* lo hallamos en *Sobre un tipo particular de lección de objeto en el hombre* de 1910.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>292</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 248.

<sup>293</sup> *Ídem.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 249.

La consecuencia inmediata de estos análisis, fue la apuesta por una ética, por un modo de habitar el mundo propio de las mujeres, basada en esta disposición al cuidado. Además, ésta era la vía que, indudablemente, permitía concretar el objetivo de resignificar una de las tareas más relevantes para las mujeres, a saber, la maternidad, ahora entendida como una práctica social que “dotaría a las madres de un sesgo no violento”<sup>295</sup>.

Ahora bien, tomando como punto de partida el cuidado, éste se presentaría como una perspectiva moral subjetiva, es decir, que parte del punto de vista específico de las mujeres en tanto son ellas quienes llevan a cabo estas tareas como cuidadoras, como madres<sup>296</sup>. Y, de cara al *individuo* y su ámbito imparcial de justicia, veríamos entonces el enfrentamiento de dos perspectivas éticas distintas e irreconciliables<sup>297</sup>.

La perspectiva del feminismo cultural nos deja con una interrogante vital, a saber, si las mujeres tienen una ética propia basada en los cuidados, en su rol de madres – resignificado-, entonces, ¿qué pasa con la esfera pública y todas las decisiones y prácticas que allí se desarrollan? O bien, ¿cómo se trastoca o reformula la dicotomía público/privado en función de esta ética del cuidado?

Para Carole Pateman, autora que suscribe la diferencia, es necesario abandonar al individuo unitario masculino y, entonces, dar pie a dos figuras: una masculina y una femenina<sup>298</sup>. En ese sentido, las mujeres se insertarían en la esfera pública *como mujeres*, y no como *individuos*. Ahora bien, ¿es posible que, en el contexto del patriarcado moderno, pueda erigirse una subjetividad femenina en estos términos? La respuesta a esta pregunta será presentada más adelante, después de revisar el feminismo posmoderno, ya que ambas vertientes nos llevan a plantearnos este mismo problema.

#### **4.3.2 El giro posmoderno: la ausencia de sujeto en el feminismo**

A diferencia de Silvina Álvarez, quien entiende la posmodernidad como una propuesta filosófica que se *opone* al pensamiento racionalista ilustrado, a través del cuestionamiento del método científico como la vía unívoca para construir conocimiento y, además, la pretensión de universalidad de sus resultados<sup>299</sup>, aquí entendemos dicha propuesta como

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>297</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 253.

<sup>298</sup> *Cfr. Carole Pateman, Óp. cit.*, p. 306.

<sup>299</sup> *Cfr. Silvina Álvarez, Óp. cit.*, p. 253.

el resultado de la exacerbación de los problemas que hemos heredado de este proyecto ilustrado de emancipación –es decir, identificamos una línea de continuidad importante con éste- que, para tener lugar, se basa en la sujeción de ciertos grupos, entre los que se hallan las mujeres. Consideramos, entonces, la posmodernidad no como otro estadio en la historia que se opone radicalmente a la modernidad, sino que busca reformular y dotar de un nuevo contenido a la lucha por la emancipación –por la igualdad y la libertad-<sup>300</sup>, pero atendiendo y dando respuestas diferentes a los problemas que conlleva su realización tal como había sido planteada por los filósofos ilustrados.

La línea de encuentro entre estas nuevas propuestas filosóficas y la teoría feminista se hace patente enseguida, pues ambos ponen en entredicho el proyecto ilustrado para que su realización alcance a la totalidad humana. Además, la noción de diferencia también será compartida, ya que la posmodernidad denuncia cualquier atisbo de esencialismo (o naturalización)<sup>301</sup>. Pero, este rechazo posmoderno deviene en el cuestionamiento de cualquier sujeto que se pretenda poseedor de características generales, se trata de una noción de la diferencia *radicalizada*. En consecuencia, cuando el feminismo se encuentra con la posmodernidad filosófica, el resultado es una “concepción de la persona no vinculada a unas características o propiedades universales, sino más ligada a un contexto, una cultura, una situación social concreta”<sup>302</sup>.

Las propuestas teóricas del feminismo posmoderno incorporan una variedad importante de recursos –literarios y lingüísticos- y de perspectivas como el psicoanálisis freudiano y lacaniano o el postestructuralismo francés<sup>303</sup>. Se trata, entonces, de construcciones sumamente complejas que, en la búsqueda de la denuncia radical, terminan por no ser totalmente claras. Tal es el caso de Julia Kristeva o de Luce Irigaray. Para esta última, lo que las mujeres requieren

...para superar el estadio de dominación y comprenderse a sí mismas en su diferencia radical, para comprender la peculiaridad de su cuerpo, sus símbolos, su lenguaje y sus necesidades, ... es vivir su sexualidad en singular, vivir su «homo-sexualidad». Las mujeres necesitarían separarse de los varones para reencontrar sus rasgos distintivos y liberarse de la identidad impuesta<sup>304</sup>.

---

<sup>300</sup> Cfr. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, p. 23.

<sup>301</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 254.

<sup>302</sup> *Ibid.*, pp. 255-256.

<sup>303</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 257.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 259.



Otras interpretaciones de la diferencia en sentido radical, criticarán la noción misma de *género* para denunciar la omisión que el feminismo ha hecho, históricamente, de las diferencias al interior del colectivo femenino. Entre estas denuncias, por ejemplo, están la del feminismo lesbiano o de la performatividad del género de Judith Butler, cuyo punto de encuentro es la crítica al *régimen o matriz heterosexual*.

Monique Wittig, representante del feminismo lesbiano, establece el lesbianismo como postura política que rechaza las relaciones entre mujeres y varones, por tratarse de relaciones de subordinación y dependencia económica. Como consecuencia, la autora sentencia que *las lesbianas no son mujeres*<sup>305</sup>. En consonancia con ello, nos aporta una perspectiva sumamente interesante de la heterosexualidad al considerarla un *régimen político* que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres<sup>306</sup>. Así, no cabe duda que el feminismo debe poner atención, no sólo en el carácter sistémico de las relaciones entre los sexos, sino también en sus manifestaciones específicas en lo que al ejercicio de la sexualidad se refiere.

#### ***4.3.3 Judith Butler, primera parte: la performatividad del género***

Frente a la visión culturalista, en la cual el género refiere aquellas construcciones sociales con las cuales, el sexo biológico, es revestido de significados masculinos o femeninos, la propuesta de Judith Butler, cuestiona la materialidad misma del género, es decir, el sexo. Para esta autora, el género como había sido planteado hasta ese momento (los 90's), sólo puede entenderse en el contexto de la aceptación de la heterosexualidad y, además, seguir remitiendo a la biología le otorga ciertos aires de esencialización<sup>307</sup>. En consecuencia, para J. Butler, el género debería entenderse como una serie de prácticas discursivas que, en la medida en la cual se actualizan (o reiteran), pueden ser desplazadas.

Sin duda alguna, la obra de Butler puede ubicarse en las propuestas posmodernas, ya que retoma distintos aportes, entre los cuales se encuentran los de: Michael Foucault, Jacques Derrida, John Austin, así como sus reformulaciones de nociones psicoanalíticas

---

<sup>305</sup> Cfr. Monique Wittig, "El pensamiento heterosexual", en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2006, p. 57.

<sup>306</sup> Cfr. Monique Wittig, "Introducción", en *Óp. cit.*, p. 15.

<sup>307</sup> Cfr. Leticia Sabsay, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 51.

freudianas y lacanianas<sup>308</sup>. Así pues, las lecturas que podemos encontrar de su concepción de la performatividad del género –apunta Sabsay-, son fundamentalmente tres.

- 1) La lectura centrada en la agencia. Dicha interpretación se da en el seno de la teoría *queer*, el arte y la estética, donde el sujeto performativo es tomado por agente que es capaz de manipular o elegir su identidad, o “como un agente que podría al menos reinstituirse como centro de control de esas identidades múltiples e intersectadas a las que esta sociedad lo arroja”<sup>309</sup>. Como consecuencia, la performatividad deviene en la estrategia misma para la emancipación. Paradójicamente, esta lectura parece estar en consonancia con el *individuo* del liberalismo puesto que goza de una agencia total, ilimitada prácticamente.
- 2) La lectura que niega la libertad y la agencia. Frente a la primera interpretación, Butler aclara que el planteamiento de la performatividad niega cualquier resquicio de subjetividad *previa* (y material/biológica) a las prácticas discursivas. Así, al cuestionar la impronta liberal, surge esta segunda lectura que ve, en la obra de la autora, la negación rotunda del espacio para la libertad y el agenciamiento<sup>310</sup>.
- 3) La lectura del sujeto como agente y sujeto sujetado. Esta es la interpretación con la que coincide Sabsay, puesto que la reiteración misma de las prácticas supone su desplazamiento, esto significa que “la norma es constrictiva (ajuste al código), instituyente (singular e irreplicable en cada acto) y ocasión para la apertura (el acontecimiento)”<sup>311</sup>.

La última de estas interpretaciones es la que nos interesa, puesto que “lo que se pone de relieve aquí es que aún normativizado, el espacio de sentido abierto por el género puede ser resignificado, desplazado: se trata de la iterabilidad misma de la repetición”<sup>312</sup>. Por lo tanto, la estrategia para la emancipación propuesta por Butler se centra, precisamente, en esos espacios en los cuales la norma se repite y desplaza en el mismo momento, serán las llamadas *repeticiones subversivas*<sup>313</sup> que, concretamente, podemos identificar como *performances*, o bien, las re-apropiaciones, por parte de minorías sexuales, de los nombres con los que (antes) habían sido heterodesignadas -el caso mismo de la teoría

---

<sup>308</sup> *Ídem.*

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>310</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 54

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>312</sup> *Ídem.*

<sup>313</sup> Natalia Suniga y Pablo G. Luzzza Rodríguez, “Judith Butler, una lectora crítica de Lacan” [en línea], p. 9, Acta Académica, La Plata, 2014, Disponible en: <http://www.aacademica.org/000-099/77>

*queer*<sup>314</sup> resulta sumamente ilustrativo al respecto-, o el caso del autonombramiento como *intersexuales*, por parte de personas que antes eran médicamente identificadas como «hermafroditas»<sup>315</sup>. Es evidente que la lucha por la emancipación se presenta, por ende, en términos fundamentalmente estéticos y lingüísticos y, además, pero no menos importante, sólo por momentos.

Para Judith Butler, el género “no es una esencia que conforma un núcleo interno permanente, inmutable y fijo, sino una realización de las normas de género por reiteración que, retroactivamente, fundan la ficción de una identidad de género sustancial”<sup>316</sup>. Así, esta filósofa da cuenta del momento fundacional del sujeto, en términos de género, a partir de la matriz heterosexual, la cual

...opera a través de la producción y el establecimiento de identidades en cuyas bases se ubica el presupuesto de la estabilidad del sexo binario. Quienes no se ajustan a la complementariedad naturalizada –gays, lesbianas, travestis, intersexuales, entre otros- caen por fuera de los marcos de inteligibilidad<sup>317</sup>.

De esta manera, la identificación es el mecanismo a través del cual, el sujeto emerge a partir de la internalización de la norma al mismo tiempo que excluye el deseo homosexual. Para dar un poco de claridad al asunto, diremos que hay un segundo momento –el de la exclusión-, que es reconocido como una *forclusión*. Sin embargo, también hemos de insistir en que se trata solamente de una distinción conceptual, ya que ambos mecanismos se hallan, para Butler, en el origen de la subjetividad.

Es por ello, que la *forclusión* se entiende también como prohibición o un dejar fuera por completo –del deseo homosexual- que, en simultáneo, es previo a, y posibilita, la formación del sujeto (generizado)<sup>318</sup>. En ese sentido, la internalización que permite la

---

<sup>314</sup> Típicamente, el término *queer* había sido utilizado como “raro”, “extraño” y/o “torcido”, por tanto, se había empleado como un insulto para aquellas personas que se encuentran fuera de los límites de la sexualidad hegemónica, esto es, la heterosexual. Sin embargo, es a partir de 1990 que el término es resignificado y (re)apropiado en sentido positivo para dar cuenta de una posición subjetiva que, intencionalmente, se sitúa fuera de los cánones sexuales y socaba, así, las identidades (sexuales) establecidas. (Cfr. Ariel Martínez, “Emergencia del sujeto en Judith Butler: entre Foucault y Freud”, en *Stoa*, Vol. 5, Núm. 9, 2014, pp. 60-61.)

<sup>315</sup> Cheryl Chase, “Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en Grupo de Trabajo Queer (Ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 87-112.

<sup>316</sup> Ariel Martínez, *Óp. cit.*, p. 65.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>318</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 66.

identificación con determinadas normas (la heterosexual), está condicionada socialmente y, por tanto, el reconocimiento o la inteligibilidad también lo están<sup>319</sup>.

Ahora bien, hasta aquí tendría que leerse el planteamiento butleriano como la negación de cualquier posibilidad de agenciamiento. Sin embargo, no hay que olvidar que la permanencia de cualquier organización social depende de su reiteración constante, esto es, que los ideales reguladores –como es el régimen heterosexual- no están predeterminados, sino que son contingentes<sup>320</sup>. En consecuencia, los momentos en los cuales la norma se actualiza o repite, es donde puede ser –y es- desplazada, ya que ningún sujeto (abyecto o legítimo) las vive de la misma manera. Es por ello que las reapropiaciones de ciertos significantes, para otorgarles nuevos significados, se presentan como la vía para la emancipación según esta autora.

Podemos ver que, en la búsqueda de la radicalización de la diferencia, el feminismo de la diferencia, en sus dos vertientes, nos presenta dificultades y ventajas que hay que destacar. Por una parte, la denuncia de las diferencias al interior del colectivo de las mujeres y el cuestionamiento del *régimen o matriz heterosexual*, son méritos innegables que, con la pretendida desmantelación del sistema patriarcal, deben ser tenidas en cuenta. Por otra parte, en términos de las deficiencias, no sólo nos topamos con pared cuando no hay ninguna referencia a la condición económica, sino que tampoco hay un cuestionamiento del Estado como marco en el cual se inscriben las demandas por el reconocimiento.

En gran medida, estos aspectos ausentes en la teoría de Judith Butler se inscriben en la falta de distinción entre el reconocimiento y la redistribución de la cual parte. Es decir, para la filósofa estadounidense, las demandas por el reconocimiento son también económicas y, en ese sentido, los desplazamientos performativos (estéticos/artísticos/lingüísticos) de los que ya hemos hablado, impactarían la propia estructura económica<sup>321</sup>. Sin embargo, en este caso, coincidimos con la crítica de Nancy Fraser a estas conclusiones:

---

<sup>319</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 63.

<sup>320</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 64.

<sup>321</sup> Cfr. Nancy Fraser, “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: respuesta a Judith Butler”, en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes del Sueños, 2014, p. 213.

La sociedad capitalista contemporánea contiene en general, por lo tanto, «brechas»: entre el orden económico y el orden de parentesco; entre la familia y la vida personal; entre el orden de estatus y la jerarquía de clase. En este tipo de sociedad altamente diferenciada, no me parece que tenga sentido concebir el modo de regulación sexual simplemente como una parte de la estructura económica. Ni concebir las exigencias de reconocimiento de la diferencia por parte de los homosexuales como exigencias de redistribución mal enfocadas<sup>322</sup>.

Tal vez podamos atribuir la correspondencia entre orden económico y orden de parentesco que hace Butler a la suscripción que ella misma realiza del término “sistema sexo/género”, y no de patriarcado. Ya hemos visto en el primer capítulo, que dicha categoría por sí misma no permite que la relación de poder que se da entre los sexos se trate como tal y, en consonancia con ello, la filósofa también plantea que la distinción entre lo material y lo cultural –propia del marxismo ortodoxo- no debe tener lugar, sino que se trata de un artificio del marxismo neoconservador para supeditar las demandas de las comunidades sexuales diversas ante la lucha por la distribución económica<sup>323</sup>.

Empero, en este trabajo hemos suscrito que la configuración del patriarcado que se da en la modernidad está impulsada por la transformación económica, es decir, por el surgimiento del capitalismo como respuesta a las luchas anti-feudales hacia el final de la Edad Media. En ese sentido, hemos afirmado la existencia de dos *estructuras* o sistemas, por un lado, el capitalismo y, por el otro, el patriarcado que serían autónomos uno respecto del otro. Sin embargo, también hemos retomado –con Heidi Hartmann y Silvia Federici- que hay una cooperación entre ambos sistemas. Así pues, con la crítica que hace Fraser, reconocemos que efectivamente existen «brechas» entre estos dos sistemas y, de esta forma, que los desplazamientos de la norma a los que apela Butler como mecanismos de lucha y emancipación, no necesariamente se traducen en una puesta en entredicho tanto del Estado como del capitalismo, pues

... las injusticias provocadas por la falta de reconocimiento son exactamente igual de materiales que las injusticias provocadas por la mala distribución. Ciertamente, las primeras radican en patrones sociales de interpretación, evaluación y comunicación y, por lo tanto, si se quiere, en el orden simbólico, pero eso no significa que sean «meramente» simbólicas. Por el contrario, *las normas, las significaciones y las construcciones de la personalidad que impiden a las mujeres, a los pueblos racializados y/o gays y lesbianas la paridad de participación en la vida social están materialmente ilustradas*: en instituciones y prácticas sociales, en la acción social y el *habitus* personificado, y en los

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>323</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 208.

aparatos ideológicos del Estado. Lejos de ocupar un leve espacio etéreo, son materiales en su existencia y en sus efectos<sup>324</sup>.

Así, la no distinción que hace Butler terminaría por ser, de alguna forma, la inversión de lo que el marxismo ortodoxo realizaba con la denuncia feminista al supeditarla a la lucha de la clase trabajadora, a saber, las demandas por el reconocimiento supeditarían las demandas por la redistribución económica y, en última instancia, la lucha feminista sería prioritaria frente a otras, lo cual –como hemos visto y veremos- muy fácilmente se puede traducir en el hembrismo y la inversión de la situación actual, es decir, la apuesta por un orden en el cual las mujeres detenten el poder y opriman a los varones que, además, no necesariamente rompe con el capitalismo y el Estado.

#### **4.4 Judith Butler, segunda parte: del problema del género al de la humanización**

En sus primeros escritos (*El género en disputa* de 1999 y *Cuerpos que importan* de 1993), Butler se ocupa, fundamentalmente, de temas relacionados con el género, la sexualidad y el cuerpo. Sin embargo, en *Mecanismos psíquicos del poder* (de 1997), nos ofrece una teoría sobre la formación del sujeto más amplia, que recoge muchos de los elementos que ya hemos puesto de relieve más arriba<sup>325</sup> y sirve de base para una transición hacia el problema de la *humanización/deshumanización*, discusión que es inaugurada en *Vida precaria* (2004) y cuya continuación encontramos en *Marcos de guerra* (2009).

Para la filósofa postestructuralista, el psicoanálisis permite explicar cuál es la forma psíquica que adopta el poder y, en esa medida, entiende la subjetividad como un sitio donde se concreta la reiteración y, por tanto, la persistencia de las condiciones de poder, es decir, que el sujeto constituye una instancia de poder<sup>326</sup>. En consecuencia, podemos ver en la transición de los problemas de género al de la humanización, el paso de la discusión de *una* de las condiciones de poder hacia aquella que se ocupa de *múltiples* de estas condiciones. Aunado a ello, también podemos leer en este desarrollo intelectual, una pretendida articulación de estas operaciones del poder en la construcción de la condición humana y, en esa medida, veríamos que, para Judith Butler, hay una línea de continuidad (como en la Modernidad) entre la subjetividad y la humanidad.

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, pp. 211-212. Las primeras cursivas son mías.

<sup>325</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 61.

<sup>326</sup> *Ídem.*

El tránsito en la obra de Butler está marcado por los acontecimientos del 11-S<sup>327</sup>, los cuales, para ella, pusieron al descubierto que no todas las vidas son vivibles y, por tanto, se volvía necesario reflexionar sobre las operaciones de poder que permitían a ciertos cuerpos erigirse como sujetos legítimos y, al mismo tiempo, excluían a otros de esta posibilidad. Vemos, pues, que la *forclusión* sigue ocupando un lugar importantísimo en sus planteamientos, ya que

La forclusión estructura, entonces, los vínculos primarios recortando algunos otros como destinatarios posibles y repudiando, desde el inicio, otros objetos. Forclusión es la forma en que Butler explica cómo identificación y dirección del deseo son reguladas normativamente, por lo que este concepto es digerido por la autora bajo la forma de ideal regulativo, de acuerdo al cual sólo algunas formas de amor [y de vida] se tornan viables<sup>328</sup>.

Así como en el primer momento de su obra, el deseo homosexual era forcluido para que la norma heterosexual pudiera instalarse en –y fundando- el sujeto, en el caso de *Vida precaria*, lo que se pone de relieve es la manera en la cual, a partir de este mecanismo, se instituye un *exterior constitutivo* que, en tanto lugar inhabitable para los sujetos legítimos, termina por ser la ubicación de aquellos que han sido excluidos y, por ende, han sido determinados a la abyección<sup>329</sup>:

La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*<sup>330</sup>.

Sin duda alguna, otra de las continuidades que encontramos es la importancia que la filósofa otorga a las prácticas discursivas. Por ejemplo, en el caso de la guerra contra Afganistán, el tratamiento que los medios de comunicación dieron a la información da cuenta de un *reconocimiento* de las muertes (y vidas como valiosas) de los soldados norteamericanos que dependió, a su vez, del *dejar fuera* las muertes (y vidas) de los civiles a manos de las tropas estadounidenses, bajo el señalamiento de “daños

---

<sup>327</sup> Referencia con la cual se conoce el ataque que tuvo lugar el 11 de septiembre de 2001, donde un helicóptero impactó el conjunto de edificios del World Trade Center en la ciudad de Nueva York –incluidas las Torres Gemelas-, y que se atribuyó a la red de Al Qaeda y su resultado fue la muerte de más de 3 mil personas y alrededor de 6 mil heridos. Dicho acontecimiento desencadenó el despliegue de una política de persecución en contra de toda aquella persona considerada *árabe* por su *posible* relación con la red y, la invasión, el 7 de octubre del mismo año, al territorio afgano. Esta política es conocida como la «guerra contra el terrorismo» y fue impulsada por el presidente George W. Bush.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>329</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 63.

<sup>330</sup> Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 46.

colaterales”. O bien, el obituario funcionando como herramienta para la distribución pública del duelo<sup>331</sup>.

Encontramos también la referencia a la figura (extra)legal de la “detención indefinida”, puesta en marcha por el Ejecutivo del país norteamericano, como reflejo de la *suspensión* del estatuto de *humano* para los sujetos identificados como *árabes* y que, en ese sentido, representaban una amenaza para la seguridad nacional<sup>332</sup>. O bien, los cuestionarios que algunos países europeos aplican para permitir (o negar) la entrada de poblaciones musulmanas, así como las torturas a las que son sometidos los detenidos de Guantánamo y Abu Grahíb, para “producir coercitivamente al sujeto árabe y la mentalidad árabe”<sup>333</sup>.

Pero no sólo es la discusión sobre el problema de la *humanización/deshumanización* lo “novedoso” de las últimas dos aportaciones de Butler, sino que también vemos que el reconocer el carácter histórico y político de las prohibiciones que instituyen a los sujetos, permite a la autora hablar, de igual forma, de la constitución de la esfera pública. Es decir, que ésta depende, también, de la exclusión o censura de ciertos discursos y sujetos (abyectos), en pro de la aparición de aquellos que se consideran legítimos:

De todos modos, decidir qué posiciones se consideran razonables dentro del dominio público es decidir qué se considera como esfera pública de debate y qué no. Y el que sostenga posiciones que no están en línea con la norma nacionalista pasará a perder credibilidad como hablante, y los medios dejarán de estar abiertos para él o para ella... La forclusión de la crítica elimina el debate y la lucha democrática del dominio público, de tal modo que el debate se convierte en un intercambio de ideas entre los que piensan del mismo modo, y la crítica, que debería ser central para cualquier democracia, se vuelve una actividad perseguida y sospechosa<sup>334</sup>.

También el obituario actúa aquí como herramienta que sirve para la delimitación de la esfera pública. En consecuencia, para Butler son los marcos interpretativos de los que partimos y que nos condicionan, los que nos permiten *reconocer* a unos sujetos como merecedores de duelo, mientras que a otros no<sup>335</sup>. Dicho *reconocimiento* es posible debido

---

<sup>331</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 61. En *Duelo y melancolía*, Freud reconoce que ambos mecanismos psíquicos se producen cuando el objeto de amor se pierde (la muerte de un ser querido o bien de un ideal). Sin embargo, la melancolía se caracteriza por la imposibilidad de que la energía libidinal, que antes investía a ese objeto de amor, encuentre un nuevo objeto y, así, se produce un giro reflexivo, esto es, dicha energía se vuelve contra el propio sujeto y, entonces, se produce una identificación con el objeto perdido. El duelo, en cambio, tiene lugar cuando es posible que la libido se retire del objeto perdido e invista otro. Ahora, lo relevante para el caso de Butler, es cómo el duelo no puede realizarse por las bajas provocadas por los Estados Unidos, debido a que no se han *reconocido* siquiera como *vidas*.

<sup>332</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 104.

<sup>333</sup> Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México, Paidós, 2010, p. 178.

<sup>334</sup> Judith Butler, *Vida precaria...*, p. 21.

<sup>335</sup> Cfr. María Inés García Canal, “El imposible duelo”, en *Debate Feminista*, *Óp. cit.*, p. 29.



a la *condición de vulnerabilidad compartida* captada en ese Otro u Otra que, a su vez, *reconocemos* en nosotros mismos<sup>336</sup>. Es decir, saber a la otra persona vulnerable, nos hace conscientes de nuestra propia vulnerabilidad y, es así que valoramos la vida de esa persona y realizamos el duelo cuando la sabemos perdida.

El problema, entonces, se presenta cuando estos marcos interpretativos excluyen de nuestro universo simbólico a ciertos sujetos, siendo así que no podemos *reconocerlos* ni *reconocernos* en ellos y, por tanto, tampoco valoramos sus vidas ni hacemos duelo por sus muertes. Butler llama a dicho proceso «desrealización» y atribuye a dicho mecanismo la causa de la *deshumanización*<sup>337</sup>.

Apuntar la condición de vulnerabilidad resulta de vital importancia para Butler, ya que es la única característica que ella considera compartida por todos y cada uno de los seres humanos, ya que todos requerimos de los otros para ser, somos seres incompletos<sup>338</sup>. Empero, esta vulnerabilidad no es igual para todos, es decir, que su distribución no es “democrática”, sino que depende de factores como el sexo, la identidad sexual, la raza, la etnia, la nacionalidad, la religión o la clase<sup>339</sup>. Vemos aquí, entonces, que aunque Butler está apelando a cierta igualdad (la condición de vulnerabilidad compartida), no abandona la diferencia que también nos es constitutiva.

La denuncia de la *deshumanización* que pesa sobre ciertos cuerpos, se inscribe sobre esos instrumentos jurídicos internacionales que se postulan como «derechos humanos» (como es la *Convención de Ginebra*) pero que, en realidad, se basan en ciertas concepciones de lo que es humano que son excluyentes, esto es, que se construyen con base en la *forclusión*:

El hecho de que la misma condición humana de los prisioneros sea puesta en cuestión es un signo de que estamos usando un marco demasiado estrecho para concebir lo humano, y que no logramos expandir nuestro modo de pensar los derechos humanos para incluir a aquellos cuyos valores bien pueden poner a prueba nuestros propios límites<sup>340</sup>.

Finalmente, lo que Butler estaría poniendo sobre la mesa es la necesidad de un *nuevo humanismo*, basado en el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición

---

<sup>336</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>337</sup> Cfr. Judith Butler, *Vida precaria...*, p. 184.

<sup>338</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 165. (Dice la autora que “...este impacto de la demanda del otro nos constituye contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad”.)

<sup>339</sup> Cfr. María Inés García Canal, *Óp. cit.*, p. 29.

<sup>340</sup> Judith Butler, *Vida precaria...*, p. 120.

compartida. En esa vía se inscribe su propuesta de una ética de la no violencia, basada en una interpretación del “rostro” de Lévinas:

...el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico<sup>341</sup>.

El rostro funcionaría como explicación del *reconocimiento* en términos del impulso de matar al Otro que sabemos vulnerable y, al mismo tiempo, la resistencia a dicho impulso en la medida en la que el *yo* se *reconoce* vulnerable también. Así, la propuesta ética de Butler se distingue del pacifismo, puesto que reconoce la tensión que surge cuando dos seres se *enfrentan* y, en ese sentido, *se reconocen mutuamente*<sup>342</sup>. Lo humano para Butler, siguiendo a Lévinas, se hallaría precisamente en ese encuentro de los seres y, por tanto, no tendría representación alguna, un sujeto determinado no encarna lo humano: la representación se vuelve imposible<sup>343</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la alternativa al ciclo de violencia en el cual, ante una agresión, la respuesta es otra agresión que, a su vez, obtiene como respuesta otra y así sucesivamente? La respuesta es el *perdón*, un perdón que es una acción radical porque rompe con el ciclo de violencia; es radical porque la responsabilidad no es sólo por aquellas agresiones que hemos cometido (un sujeto o un país), sino también por las acciones de Otro. Es por ello que, para Butler, es necesaria una autorreflexión radicalmente democrática que nos lleve a dar cuenta de la heterogeneidad de los valores humanos<sup>344</sup>. En ese sentido, la traducción cultural es el camino posible para la auténtica *humanización* de los derechos<sup>345</sup>.

¿Por qué fue necesario recoger aquí este segundo momento de la obra de Judith Butler, si nuestra reflexión se ha centrado, precisamente, en aquellos que eran los temas que aparecían en un primer momento en las reflexiones de esta autora? Hemos visto, en este

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>342</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 172.

<sup>343</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 180.

<sup>344</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 122.

<sup>345</sup> Sobre la traducción cultural, la filósofa americana nos dice: “...cualquier autorreflexión radicalmente democrática tendrá que conformarse a la heterogeneidad de los valores humanos. No se trata de un mero relativismo minando argumento universales, sino de la condición por la cual podrá articularse una *concepción concreta y amplia de lo humano* –un modo en el que concepciones limitadas de lo humano, provincianas e implícitamente raciales y religiosas, deberán retroceder ante concepciones más amplias *de lo que consideramos ser como comunidad global*... Podríamos decir que la tarea pendiente de los derechos humanos consiste en volver a concebir lo humano, cuando se descubre que su supuesta universalidad carece de alcance universal”. (*Ídem*. Las cursivas son mías). Se trata, pues, de que la concepción de lo humano sea amplia y concreta al mismo tiempo, es decir, tan amplia que pueda anclarse en el contexto específico de cada persona y cada territorio de forma diferente.

recorrido por algunas de las corrientes feministas que hoy día tienen mayor relevancia, que la referencia al *individuo* (masculino, propietario, blanco y heterosexual) es el gran problema que no permite arribar a una respuesta única en términos de una vía hacia la emancipación femenina. También, vimos que la última de estas respuestas fue la apuesta por una *diferencia radicalizada*, cuya consecuencia última resultaba ser el relativismo, así como la aceptación del marco estatal como escena de inscripción de las demandas por el reconocimiento. Sin embargo, parece bastante “curioso” que una de las exponentes más importantes de este posicionamiento a favor de la *diferencia*, en los últimos años, se haya adentrado en una discusión que la llevó a plantear, en cierta medida, la necesidad de una concepción *humanista* nueva que, además, parte no sólo de la diferencia, sino de una condición *compartida* –la de la vulnerabilidad.

Asimismo, ver en Butler un ejemplo de discurso filosófico posmoderno es, a la vez, poner el acento en aquellos debates plenamente vigentes que sostiene dicho discurso con otros más. Por ejemplo, el diálogo que se entabla en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, entre Butler, Laclau y Žižek. Dichos debates, precisamente, se inscriben en esta problematización del proceso de *humanización/deshumanización* y, no es casualidad que, justamente, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek o Chantal Mouffe, es decir, intelectuales cuyas reflexiones apuestan por una refundación de la subjetividad, sean los interlocutores de la filósofa estadounidense.

¿Podemos leer, en la transición del problema de género al de la *humanización/deshumanización*, el paso de una apuesta por la *diferencia radicalizada* hacia el reconocimiento de una necesaria “reconciliación” con la *igualdad*? Evidentemente no estamos pensando en la igualdad como había sido planteada en la Ilustración, sino en la igualdad entrando en relación (dialéctica o, incluso, paradójica) con la diferencia. Consideramos aquí que sí, es ésta una posible lectura de los problemas abordados por Butler en sus últimas reflexiones.

Pese al gran mérito que significa comenzar a entrar en la discusión de la *humanización* y que, de hecho, el feminismo tendría muchísimo que aportar debido a la trayectoria que ya se ha recorrido en torno a si las mujeres han de ser consideradas humanas plenamente, o no, hay un problema que no se puede dejar de lado en el planteamiento de Butler, el cual ya ha sido mencionado en el primer capítulo, a saber, que su teoría, si bien cuestiona marcos interpretativos, sólo lo hace en términos discursivos o estéticos y artísticos, no así

en términos materiales o estatales. Es decir, no hay una crítica del Estado como principio territorial en el que se inscriben las demandas por el reconocimiento –a las que ella sí apunta. Por tanto, su obra bien puede arrojar una luz impresionante acerca de la cuestión del *quién*, pero no alcanza a vislumbrar el *cómo* y, de esta manera, sus propuestas no trastocan ni el contrato social ni el contrato sexual -como vimos con Fraser, su discusión no se presenta en el nivel *metapolítico*, sino sólo en el de la política ordinaria y, por esta razón, la política de identidad radical que ella propone (la traducción cultural) no terminaría por erradicar el problema del cual nos hemos estado ocupando, puesto que ni la estructura económica ni el sistema patriarcal se ven comprometidos. Ya hemos dado cuenta de que sus respectivas reconfiguraciones han re-adaptado las conquistas (culturales, jurídicas y económicas) en el ámbito del reconocimiento, tanto de las mujeres como de las minorías sexuales y otros grupos subalternos, como las comunidades indígenas, las minorías religiosas o inmigrantes, entre otros.

#### **4.5 Hacia una utopía humanista... pero también feminista**

...el viejo sueño de los anarquistas y de Marx de que el Estado debe «desaparecer» ya no está de moda. Aun así, el contrato sexual y el contrato social, el «individuo» y el Estado, permanecen (*y se caerán juntos*)<sup>346</sup>.

En consonancia con su interpretación de la historia del contrato social, la cual saca a la luz el contrato sexual que lo precede, Carole Pateman nos coloca frente a una conclusión sumamente relevante, a saber, que si el patriarcado moderno se configura a partir del contrato sexual y éste, a su vez, es condición de posibilidad para el contrato social y, de esta manera, para la constitución del Estado, entonces el feminismo, en tanto la lucha de las mujeres su emancipación y, por tanto, por la desmantelación del sistema patriarcal, debe apuntar a la desestructuración de dicho contrato (sexual) y, por tanto, del contrato social y el Estado. Sin embargo, sólo en una de las corrientes feministas que hemos revisado –el socialista-, la desaparición del Estado es planteada, y ni siquiera como parte de la propia formulación feminista, sino que es una suscripción de presupuestos socialistas.

Teniendo esto en cuenta, cuando Celia Amorós nos dice que las Luces se alumbran con más Luces, podríamos pensar que la crítica al poder (masculino) desarrollada por el

---

<sup>346</sup> Carole Pateman, *Óp. cit.*, p. 317. Las cursivas son mías.

feminismo debería apuntar también a la construcción de un nuevo ordenamiento –no estatal-, un nuevo marco como diría Fraser. Tal vez por esta vía las diferentes propuestas de subjetivación (o empoderamiento) que hemos revisado adquirirían una nueva dirección que les permitiría concretarse y, finalmente, la disputa política de la hegemonía del *individuo* sería efectiva. Empero, esto último no debe interpretarse en términos de la apuesta por el hembrismo, es decir, como la búsqueda del sometimiento de los varones frente al poder detentado por mujeres (que sería la inversión de la situación actual). Aún más, desde esta perspectiva, el feminismo tendría que apuntalar su crítica a los privilegios en general, no sólo a los masculinos y, de esta manera, no sería una búsqueda por la extensión de éstos, sino por su erradicación.

Al respecto, el peligro de la diferencia radicalizada se hace patente, puesto que la atención focalizada *exclusivamente* en las características femeninas y su respectiva revalorización, bien pueden difuminar fácilmente la línea que les separa del esencialismo; así como el feminismo igualitarista, llevado hasta sus últimas consecuencias, se nos presentaba con una suscripción de los privilegios masculinos... ahora para las mujeres.

Además, estos peligros han sido aprovechados tanto por el patriarcado como por el capitalismo y, por esta razón, la crítica de Fraser en torno al feminismo como “criada del capitalismo (y del patriarcado)”, toma fuerza. También Amorós nos hace esta advertencia:

... ¿qué descubre [la mujer] al reflexionar sobre su diferencia, qué instrumentos tiene para pensarla –y valorarla-, para pensarse y valorarse por tanto a sí misma, que no le sean dados por «el discurso del otro», por las propias definiciones patriarcales? En el mejor de los casos, tiene el recurso de inversión, arma siempre a mano y de manejo fácil, quizás la única que de forma inmediata le es dada. Pero, justamente, la inmediatez de la disponibilidad de un arma tal, así como la elementalidad de su manejo –la única operación consiste básicamente en invertir cargas valorativas, en contradecir, que es otra manera de decir lo mismo, en volver del revés y magnificar lo que se inferiorizaba- capacidad para dar en el blanco. No, al oprimido no se le pone fácil. El oprimido tiene que practicar la sospecha como método, y el feminismo de la diferencia debería, en mi opinión –como, en este punto, también el de la igualdad- ser ante todo feminismo de la sospecha. Actitud escéptica y crítica que ante el atajo facilón lo primero que se pregunta es ¿dónde está el truco? Sabe bien que la ideología dominante –es, por lo demás su obligación, si no ¿qué clase de ideología dominante sería? - no está por dar facilidades<sup>347</sup>.

La invitación a la sospecha es un llamado para el movimiento y la teoría feministas, para desconfiar siempre -junto a la confianza que se pone en- de aquellos instrumentos

---

<sup>347</sup> Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhopos, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico, 1991, pp. 73-74.

políticos, jurídicos o económicos que ya han sido conquistados, pero que, en el marco estatal, no pueden ser tomados como conquistas absolutas, ya que, como hemos dicho anteriormente, si el contrato sexual, el contrato social, el Estado y el *individuo*, así como el capitalismo y la discriminación racial (el contrato de esclavitud que también reconoce Pateman), no son desmantelados, estas conquistas terminan por ser (re)adaptadas y puestas al servicio de las élites que ya detentan el poder.

La tarea que tenemos enfrente no es sencilla, pero tampoco imposible, por lo menos, no si el feminismo se reivindica aún como postura política, ya que apostar por el feminismo –en cualquiera de sus corrientes-, es apostar por la transformación del *statu quo*. Tal vez la historia y la imaginación sean algunos elementos necesarios para dar el paso siguiente. En ese sentido, consideramos fundamental recuperar y reconocer la tarea emprendida por el feminismocomunitario de la comunidad Mujeres creando comunidad en Bolivia, ya que justamente han apuntado hacia la construcción de una utopía que, aunque ellas han llamado solamente feminista, aquí la entendemos como humanista con perspectiva feminista, ya que –como hemos mencionado en el capítulo I- su concepción del patriarcado refiere a la *humanidad* como sujeto que ha de emanciparse a través de la transformación radical de la sociedad.

Después de su crítica a los feminismos occidentales por adoptar “apellidos” de otras teorías y, en consecuencia, convertirse en metodologías revisoras de las mismas, el feminismocomunitario otorga autonomía al feminismo al considerarlo una teoría social (crítica) en sí misma y, al mismo tiempo, somete las categorías más relevantes que hallamos en el seno de ésta, a la descolonización<sup>348</sup>, con el objetivo de lograr poner en entredicho no sólo el contrato sexual, sino también el de esclavitud (en el cual, los hombres conquistadores blancos someterían a las poblaciones del “nuevo” continente).

Podemos interpretar, entonces, el *entronque patriarcal* como la categoría que explicaría cómo se producen el contrato sexual y el contrato de esclavitud en los territorios de Abya Yala al darse la conquista de estos territorios:

El Entronque Patriarcal deja claras las combinaciones, las *alianzas*, las complicidades *entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios* de nuestros pueblos una *articulación desigual entre hombres* [contrato de esclavitud], pero

---

<sup>348</sup> Cfr. Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *Óp. cit.*, p. 61.

*articulación cómplice contra las mujeres* [contrato sexual], que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy<sup>349</sup>.

Así, la propuesta política concreta del feminismocomunitario es la *comunidad*, que se constituye no sólo por las personas, sino también por el espacio, el territorio y la naturaleza –rompiendo así con el dualismo ontológico instituido por Descartes que legitimaba la dominación de la naturaleza a manos del ser humano (varón)-<sup>350</sup>. La comunidad, a su vez, se explica a través del cuerpo:

La comunidad es como un cuerpo, nosotras mujeres somos la mitad de este cuerpo que es la comunidad, la otra mitad son los hermanos hombres, en medio están las personas intersexuales. Un ojo, una mano, un pie, un lado del cuerpo son los hombres, el otro ojo, la otra mano, el otro pie somos nosotras las mujeres. Nuestra lucha es para que todo el cuerpo, que es la comunidad, viva bien<sup>351</sup>.

Aunque el feminismocomunitario ha atendido prácticamente todos los problemas que hemos apuntado más arriba en torno a las corrientes occidentales, además de atender también a las problemáticas concernientes al contrato de esclavitud y, de igual forma, ha integrado la crítica de la lucha de clases a su planteamiento y su praxis política, hay un asunto que no queda totalmente resuelto, a saber, la forma adoptada por Bolivia después del proceso de cambio, pues fue la de *Estado* plurinacional y, como nos recuerda Žižek:

Esta es la contradicción entre el contenido enunciado y la posición de enunciación: en cuanto al contenido enunciado, el movimiento anticolonialista, por supuesto, se concibe a sí mismo como un retorno a las raíces precoloniales, como una afirmación de la propia independencia cultural, etcétera, pero la forma de esta afirmación está ya colonizada por el colonizador: es la forma de la autonomía política occidental del Estado-[pluri]nación<sup>352</sup>.

De esta manera, aunque la necesaria *despatriarcalización* ha sido integrada a la estructura del Estado plurinacional de Bolivia, ha sido una lucha, de alguna forma, supeditada a la descolonización. Este hecho podemos ponerlo de manifiesto al ver que, es el *Viceministerio de Descolonización* el que se encarga de poner en marcha los programas y acciones referidas a este rubro. Lo que es necesario rescatar, sin embargo, es que promover la *despatriarcalización* es una novedad, cuya autoría corresponde también a las

---

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 83. Las cursivas son mías.

<sup>350</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 89.

<sup>351</sup> *Ídem.*

<sup>352</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 272.

feministascomunitarias. Aunado a esto, han implementado mecanismos interesantes para concretar este proceso, como la producción de un programa televisivo<sup>353</sup>.

No decimos que tenga que adoptarse la teoría y praxis del feminismocomunitario a lo largo y ancho del planeta, puesto que dicha propuesta responde a condiciones específicas de las mujeres indígenas que habitan este territorio, en consonancia con la reflexión acerca de las condiciones estructurales (mundiales), como el capitalismo. Sin embargo, le hemos dado un espacio para dar cuenta de que sí es posible construir una utopía humanista con perspectiva feminista.

Retomaremos ahora los elementos positivos que hemos identificado antes en torno a las diversas vertientes del feminismo que hemos revisado, ello para poder transitar hacia una propuesta de emancipación (sujetivación), teniendo siempre en mente que, a la base de dicha propuesta, se encuentra la dialéctica entre estructura(s) y sujeto(s), esto es, la determinación o sujeción que constituye al –y a la que se enfrenta este- sujeto a partir de las condiciones estructurales (o marcos) que le rodean y preceden, de cara a la posibilidad y libertad de acción y transformación de esas mismas condiciones que tiene dicho sujeto (su agencia). Se trata, pues, de recoger la tercera lectura que Sabsay refiere a propósito de la teoría de la formación del sujeto de Butler, pero llevada al nivel *metapolítico*, es decir, incluyendo el cuestionamiento del marco.

1. Del feminismo igualitarista hemos de rescatar los mecanismos institucionales que ya han sido puestos en marcha, como las cuotas de género, que han permitido la inserción (aunque paulatina) de las mujeres en la esfera pública. Sin embargo, a luz de la imposibilidad de asegurar que dichos mecanismos impacten positivamente en la vida concreta de las mujeres y, además, de que quienes ocupen los espacios de poder (económico y/o político) sean aquellas mujeres que puedan llevar una agenda feminista a estos espacios, se vuelve necesario
2. Recoger las propuestas del feminismo de la diferencia enfocadas a la revalorización de las características que han definido históricamente a las mujeres, así como la exigencia de espacios que se construyan por y para ellas. Esto, para lograr que el empoderamiento (cultural en un primer momento), sea posible para

---

<sup>353</sup> Las diferentes emisiones de *Despatriarcalización ¡Ya!* pueden consultarse en el siguiente canal de YouTube: <https://www.youtube.com/channel/UCjld9EX3XKgYFCi3ybpvTQ?spfreload=10>



un conjunto cada vez mayor de mujeres. Empero, para no caer en los excesos que llevan al esencialismo o al relativismo,

3. Se vuelve imprescindible traer a la escena nuevamente, la cooperación entre socialismo y feminismo para dar cuenta de que el sometimiento del colectivo femenino responde a condiciones sociopolíticas y culturales, pero también –y no menos importante- a condiciones económicas que, además, le otorgan una base material al patriarcado moderno.
4. Al mismo tiempo, tejer redes con otras luchas –por la redistribución, el reconocimiento y la representación- nos permitiría entender que, tal vez, la lucha feminista debería ceder la exclusividad en provecho de una emancipación de la humanidad. Sin que ello signifique abandonar las exigencias específicas de las mujeres.

Hemos tratado de mostrar que mientras los debates y las demandas del movimiento de mujeres y la teoría feminista sigan presentándose en apoyo o en contra del *individuo* y, por tanto, permanezcan en el marco estatal-capitalista-patriarcal-racista-heterosexual, no podrán concretarse plenamente. Tal vez, apuntalar una nueva subjetividad (así, a secas) sea un camino factible a seguir si nuestras batallas tienen por objetivo la emancipación. Por consiguiente, ante el contexto actual –la reacción patriarcal en sintonía con la reconfiguración capitalista neoliberal y la embestida multiculturalista que no trastoca sustancialmente las jerarquías raciales, étnicas y religiosas- probablemente renunciar a mantener, en exclusividad, una postura feminista, nos permitiría dejar volar la imaginación, así como recuperar los intentos por la emancipación (no sólo de las mujeres, sino de la humanidad) que, en el pasado, se han dado para encontrar nuestra oportunidad política en este *tiempo del ahora*.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Silvina, “Diferencia y teoría feminista”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 243-286.

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico, 1991, 331P.

Beltrán Pedreira, Elena, “Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 191-242.

Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 192P.

-----, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México, Paidós, 2010, 261P.

Chase, Cheryl, “Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en Grupo de Trabajo Queer (Ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 87-112.

Cobo, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995, 280P.

Despentes, Virginie, *Teoría King Kong*, España, Melusina, 2007, 126P.

Fraser, Nancy, “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: respuesta a Judith Butler”, en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes del Sueños, 2014, pp. 207-218.

-----, “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”, en *Debate feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, pp. 131-134.

Galindo, María y Sonia Sánchez, *Ninguna mujer nace para puta*, Buenos Aires, Lavaca, 2007, 220P.

García Canal, María Inés, “El imposible duelo”, en *Debate Feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, pp. 19-31.

Lamas, Marta, “¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios”, en *Debate feminista*, año 25, vol. 50, octubre 2014, pp. 160-186.

Martínez, Ariel, “Emergencia del sujeto en Judith Butler: entre Foucault y Freud”, en *Stoa*, Vol. 5, Núm. 9, 2014, pp. 57-75.

Marx, Carlos, “Trabajo asalariado y capital”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955, pp. 61-99.

Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Serie: Cultura y Diferencia, 1994, 318P.

Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 207P.

Paredes, Julieta y Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz, comunidad Mujeres creando comunidad, 2014, 112P.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, México, Anthropos UAM-I, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico, 1995, 318P.

Rubin, Gayle, “Tráfico de mujeres: notas para economía política del sexo”, en Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-Miguel Ángel Porrúa, 2013, 4ª reimpresión, pp. 35-96.

Sabsay, Leticia, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011, 172P.

Sánchez Muñoz, Cristina, “Genealogía de la vindicación”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 17-74.

Sánchez Muñoz, Cristina, Elena Beltrán y Silvina Álvarez, “Feminismo liberal, radical y socialista”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 75-126.

Wittig, Monique, “Introducción” y “El pensamiento heterosexual”, en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2006, pp. 15- 20, 45-58.

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, 432P.

## Recursos Electrónicos

De Miguel, Ana, *Neoliberalismo sexual*, Conferencia pronunciada el 21 de octubre de 2016, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM. Puede consultarse en línea a través de la liga: <https://www.youtube.com/watch?v=czqK1Q2w5kA>

Hartmann, Heidi, *Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo [en línea]*, 32pp., URL=<http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf> [Consultado en mayo de 2017]

Suniga, Natalia y Pablo G. Luzza Rodríguez, “Judith Butler, una lectora crítica de Lacan” [en línea], 19pp., Acta Académica, La Plata, 2014, Disponible en: <http://www.aacademica.org/000-099/77>

Valcárcel, Amelia, “El derecho a la maldad” [en línea], entrevista realizada por Marijó Hidalgo, *Revista Fusión*, Diciembre de 2004, URL=<http://www.revistafusion.com/2004/diciembre/entrev135.htm> [Consultado en julio de 2017]

S/autor, “Diagnóstico de Causas Estructurales y Sociales de la Trata de Personas en la Ciudad de México” [en línea], en *Coalición contra el tráfico de mujeres y niñas en América Latina y el Caribe*, URL=<http://www.catwla.org/inicio/2013/10/18/diagnostico-de-causas-estructurales-y-sociales-de-la-trata-de-personas-en-la-ciudad-de-mexico/> [Consultado en noviembre de 2013]

## CONCLUSIONES

La conclusión general de esta reflexión es que la lucha de las mujeres debe ocuparse tanto del empoderamiento individual, como del cuestionamiento permanente de las condiciones estructurales (el marco) en el cual se da esta misma, es decir, que si el feminismo sigue suscribiendo el orden socio-político estatal, entonces no será posible la emancipación femenina y, como vimos en el último capítulo, tampoco la de otros grupos subalternos. Veamos ahora el desglose de esta conclusión general en el conjunto de conclusiones particulares a las que arribamos en los apartados que componen este trabajo:

- Las relaciones entre los sexos son relaciones de poder que tienen un carácter sistémico, por lo tanto, nuestra reflexión debe encontrarse en el nivel *metapolítico* que refiere Fraser en su reformulación de la teoría de la justicia de Rawls y de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Es decir, el feminismo debe preguntarse en simultáneo por el *quién* y el *cómo* y, en ese sentido, retomar la teoría de la formación del sujeto de Butler (el *quién*) para criticar la concepción del sujeto moderno en tanto categoría excluyente es un primer paso para llevar a cabo esta labor. Pero, a la vez, recuperar la tesis de Carole Pateman sobre el Estado como un orden socio-político que se asienta sobre dicha exclusión (el *cómo*), es lo que nos permite, finalmente, llevar la discusión a ese nivel.
- Suscribimos la tesis de Rosa Cobo según la cual estamos ante la *reacción patriarcal*, es decir, que nos encontramos en un momento donde las élites del poder masculino están construyendo alianzas con los poderes culturales, políticos y económicos por un lado, pero también están reafirmando sus propios pactos patriarcales, todo esto con un objetivo preciso: regresar a las mujeres al «sitio» que les corresponde, a saber, a la condición de opresión, explotación y subordinación que les había sido asignada por el contrato sexual y que se ha visto trastocada a lo largo de estos 300 años de luchas feministas. En consecuencia, vemos que la cooperación entre capitalismo y patriarcado está siendo (re)actualizada y reforzada a la luz de la globalización y, además, que las políticas multiculturalistas, desde el análisis feminista, se muestran como mecanismos que permiten la reinstalación de prácticas que violentan a las mujeres de las comunidades que emprenden una lucha por el reconocimiento cultural. Asimismo, la Iglesia Católica está poniendo en marcha un discurso que reafirma el lugar de

la mujer como madrespasa y, por supuesto, las políticas públicas y las leyes que responden a la institucionalización de la perspectiva de género y la incorporación de la equidad de género como eje de los gobiernos en Occidente, no transforman (positivamente) la situación concreta de las mujeres. Por lo tanto, emprender una discusión en torno a los orígenes de la opresión femenina en la modernidad, de la cual son herederas nuestras instituciones, puede arrojar más luces a las Luces – como dice Amorós- y, por lo tanto, ayudarnos a comprender qué es lo que no está funcionando, tanto al exterior como al interior del movimiento y la teoría feministas.

- Para Judith Butler, el sujeto y la esfera pública se constituyen con base en la *forclusión* de ciertos sujetos y significantes. Dichas exclusiones son las que dan coherencia y mantienen tanto a los sujetos legítimos como a la esfera pública en funcionamiento y, en ese sentido, si dichos sujetos (abyectos) retornaran al universo simbólico y/o a la esfera pública, los desbaratarían.
- En la lectura que Pateman nos presenta sobre la teoría del contrato social, las mujeres son excluidas (fundamentalmente, como apuntamos con Butler) de: 1) la categoría de sujeto moderno (*individuo*), 2) el contrato social, como consecuencia de la institucionalización de la desigualdad entre los sexos gracias al contrato sexual y, 3) de la esfera pública, donde se toman las decisiones y donde la libertad y la igualdad (modernas) tienen lugar. Por lo tanto, el Estado deviene en un ordenamiento basado en la sujeción femenina, mientras la esfera pública termina por convertirse en sinónimo de fraternidad de varones-ciudadanos y, así, la esfera privada es el lugar donde dichos sujetos ejercen el poder sin limitaciones, ya que los *Emilios* siempre cuentan con sus *Sofías* sometidas. No obstante, en el espacio público también se hace patente la sujeción de las mujeres, pues las prostitutas se convierten en mujeres públicas<sup>354</sup>, es decir, en cuerpos disponibles para cualquier

---

<sup>354</sup> Es necesario poner de relieve, sin embargo, que en la actualidad podemos reconocer otros mecanismos que convierten a las mujeres en *públicas*, como son el acoso callejero, el abuso sexual, la violación o los feminicidios. Lo cual, finalmente terminaría por modificar de manera sustancial la *tipología* de mujeres que hemos propuesto en el capítulo III, siendo que existirían las mujeres *privadas* (madrespasas), las mujeres *públicas* (prostitutas) y las mujeres *privadas convertidas en públicas* (mujeres que no son prostitutas, pero que han sido convertidas en públicas a través de otras manifestaciones de la violencia patriarcal). Esta reflexión ha sido llevada a cabo con mayor profundidad en la ponencia que presenté en el “IV Coloquio de Estudios de Género sobre América Latina”, que se llevó a cabo del 5 al 8 de noviembre de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Dicha intervención tuvo por nombre *¿Por qué la puta es todas y todas somos la puta?* y puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.dropbox.com/s/7kin0yvuf3c6b3v/Por%20que%20la%20puta%20es%20todas%20y%20todas%20somos%20la%20puta.docx?dl=0>

varón-ciudadano que disponga de ellos y, de esta manera, el colectivo femenino, en privado o en público, se encuentra con la imposibilidad de ser partícipe de la libertad y la igualdad civiles que asegura el Estado para los *individuos*... las mujeres no son *individuos* y el Estado *no puede ser* el marco para la libertad femenina.

- En el caso específico de J. J. Rousseau encontramos claramente los tres momentos de la exclusión de las mujeres. Primero, al plantear dos estados de naturaleza, la *forclusión fundamental* (de la categoría de *individuo*) queda asentada cuando el ginebrino reconoce que la naturaleza propia de las mujeres es el cuidado de la choza y de los hijos. Así, la división sexual del trabajo precede la división social del mismo y, aún más, la hace posible. Mientras tanto, el buen salvaje es caracterizado como un ser perfectible, piadoso y preocupado por su autoconservación.
- Luego, cuando se da el momento del contrato original –siguiendo a Rosa Cobo- la sujeción de las mujeres queda instituida. Sin embargo, a la luz del (nuevo) contrato social –producto del parricidio- que sentaría las bases de una sociedad libre e igualitaria, este contrato sexual es actualizado a través del pacto patriarcal, esto es, un acuerdo por medio del cual la masculinidad, junto a la razón, deviene en una característica esencial para acceder al estatus de *individuo* y, así, la fraternidad civil –de varones- se abre paso en la sociedad rousseauiana.
- Finalmente, el ordenamiento socio-político emanado de ambos contratos es desarrollado por el filósofo ilustrado en el *Contrato social* y en *Emilio*. En el primero, nos ofrece los principios que han de regir la vida pública, es decir, los principios de gobierno, de las leyes, de la división de poderes, de la democracia directa y de la soberanía. Así, en dicho espacio los sujetos políticos (ciudadanos) encuentran la concreción de la libertad y la igualdad gracias a la conformación de la voluntad general. En el caso de la segunda de estas obras, nos encontramos con el desarrollo de lo que acontecería en la esfera privada, el espacio de la sujeción femenina. Aquí, *Emilio* y *Sofía* hacen las veces de ejemplos a seguir en términos de los modelos de masculinidad y feminidad, cuyos fundamentos hallamos en los estados de naturaleza descritos en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Por lo tanto, *Emilio* será educado para ejercer su autonomía y convertirse en sujeto en pleno sentido, es decir, un agente que atiende a las leyes y principios que rigen la esfera pública. Empero, la autonomía de *Emilio* no puede estar completa sin

alguien que cubra sus necesidades y asegure su descendencia y, en ese sentido, él también es amo: amo de *Sofía*, quien es educada para servir y agradar tanto a su esposo como a la opinión pública, así como para ser madre y transmitir a sus hijos los principios de esta sociedad patriarcal. En consecuencia, la dependencia que hay de la esfera pública respecto de la esfera privada y, de *Emilio* frente a *Sofía* se vuelve patente al constatar que, sin las segundas, las primeras no pueden tener lugar y es ésta la base sobre la cual descansa el modelo político de Jean Jacques Rousseau.

- La consecuencia última que nos presenta esta relectura del modelo político rousseauiano es la imposibilidad de plantear una subjetividad femenina y, en consecuencia, las mujeres no pueden ser partícipes de los principios, las leyes y las decisiones que rigen la vida pública. En ese sentido, la lucha de las mujeres ha planteado diversos caminos hacia la emancipación. El feminismo de la igualdad apela a la verdadera universalización de la categoría de *individuo* para poder incluir a las mujeres y, de esta forma, lograr que se conviertan en sujetos. Por su parte, el feminismo socialista ve en la revolución del proletariado la vía hacia la liberación de las mujeres en tanto se conviertan en trabajadoras. Y, finalmente, el feminismo de la diferencia opta por la diferencia *radicalizada* y, por tanto, por la construcción de una subjetividad puramente femenina contrapuesta a la del *individuo* a través de la revalorización de todas aquellas características femeninas que han sido menospreciadas por el patriarcado moderno.
- Ahora bien, a la luz de nuestra base teórica, hemos detectado problemas y ventajas que atañen a dichas perspectivas con el fin de esbozar una propuesta para la emancipación femenina, sobre todo, pensando en los problemas que enfrenta el movimiento y la teoría feministas en la actualidad. Primero, del feminismo igualitarista hay que rescatar las medidas institucionales que abren espacios para las mujeres tanto en la política como en la economía. Sin embargo, es imprescindible que estos esfuerzos vayan acompañados de la denuncia de la imposibilidad de hallar, en el orden socio-político y económico actual, la emancipación, como nos recuerda el feminismo socialista, hay que transitar hacia otro ordenamiento, empero el problema con esta corriente es que subordina la lucha de las mujeres a la lucha del proletariado. Así pues, la apuesta del feminismo de la diferencia nos brinda otro elemento de gran importancia, a saber, la necesidad de no olvidar la especificidad de la lucha feminista y de la



revalorización de aquellos roles que nos han sido asignados históricamente. En consecuencia, nuestra propuesta de subjetividad es, a la vez, una apuesta por la formulación, desde el feminismo, de otro orden posible, un orden no contractual.

- Finalmente, dedicamos una atención especial al desarrollo intelectual de Judith Butler por una razón en específico: nos interesa el tránsito que hay, en su obra, del tratamiento exclusivo de los problemas del cuerpo, la sexualidad y el género hacia el de la *humanización/deshumanización*, pues según nuestra lectura, podría tratarse de una “reconciliación” entre la diferencia radicalizada del feminismo de la diferencia con la igualdad (no como había sido formulada por los teóricos ilustrados del contrato). En ese sentido y ante el panorama actual que enfrenta el movimiento de mujeres, nos parece crucial esta transición, ya que da cuenta de la necesidad de tejer redes de solidaridad y de sororidad con otras luchas por la emancipación, como es la lucha del proletariado, de las minorías sexuales, las luchas por el territorio en Latinoamérica, entre otras. Así, dada la estrecha cooperación entre el capitalismo neoliberal, las políticas multiculturalistas y el patriarcado, vemos en la discusión sobre la *humanización/deshumanización* una exhortación vital, a saber, la necesidad de ceder la exclusividad de la postura feminista en pro de una refundación de la subjetividad que evite las exclusiones fundamentales (*forclusiones*) y, además, formule una utopía humanista...pero con perspectiva feminista. Recuperamos, por ende, el feminismocomunitario de las Mujeres creando comunidad de Bolivia que, precisamente, han detectado muy bien que la lucha por la emancipación debe atender al género humano en su totalidad, pero sin olvidar la especificidad de la opresión patriarcal.

Sin embargo, el camino no termina aquí. Carole Pateman afirma que el contrato original tiene tres manifestaciones: 1) el contrato social, 2) el contrato sexual y, 3) el contrato de esclavitud, esto es, el que da lugar al sometimiento racial. Aquí, nos hemos ocupado exclusivamente del primero y el segundo, pero nos parece fundamental abarcar los tres cimientos sobre los cuales se edifica la modernidad como orden político, social, cultural y económico. Se trata de una inquietud que ya encuentra cierto cauce a la luz de la historización de la transición al capitalismo ofrecida por Federici; la categorización del entronque patriarcal que hallamos en el feminismocomunitario; y, por supuesto, la tesis de Pateman que hemos abordado en este trabajo. Empero, se trata de una pretensión futura.

De igual manera, el reciente debate en torno a la reglamentación o la abolición de la prostitución nos parece un tema central que debe ser abordado desde esta perspectiva, es decir, desde el momento en el cual se da una transformación radical en la concepción y función de la prostituta en la sociedad (moderna). Entendemos que hay argumentos válidos en ambas posturas, no obstante, consideramos de vital importancia atender las condiciones estructurales que rodean la “decisión” de ejercer –o no- la prostitución y no solamente la agencia de aquellas mujeres (o personas en general) que optan por esa vía para acceder a un mejor nivel de vida.

Finalmente, es necesario recalcar que el camino aquí recorrido nos ha llevado a plantear la necesaria “renuncia” del feminismo como postura política exclusiva, en provecho de una apuesta por la emancipación de la humanidad en su totalidad y, en ese sentido, exhortamos al movimiento feminista actual, específicamente, al que está teniendo lugar en nuestra universidad, nuestra ciudad y nuestro país, a pensar dos veces antes de apelar al separatismo sin más, pues pareciera que se apuesta, mejor dicho, por una especie de aislacionismo. Empero, no por ello hay que olvidar que hay condiciones específicas a las cuales nos enfrentamos como mujeres y, en ese sentido, refrendamos que es necesaria la formulación de una utopía humanista...que no olvide la perspectiva feminista.

## EPÍLOGO

Es importante que de vez en cuando recordemos cómo han sido las cosas, así veremos que no son regalos sino conquistas.

Amelia Valcárcel, *El derecho a la maldad*, 2004.

Según esta orientación, debemos abandonar la meta imposible de una transformación social global y, en lugar de ella, concentrar nuestra atención en las diversas maneras de reafirmar la propia subjetividad particular en nuestro complejo y disperso mundo posmoderno, en el cual el reconocimiento cultural importa más que la lucha socioeconómica.

Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, 1999.

El espejismo individualista de la “libre elección” aplicado al territorio de la sexualidad deriva en lo que denominaré “solipsismo sexual”. La metafísica solipsista afirma que la única garantía de certeza es el propio yo, por lo que se convierte en irrelevante determinar qué tipo de relación es la que establece un “yo” con otros “yoes”. Si combinamos “solipsismo” y “sexualidad” sólo existe la subjetividad y la unión entre subjetividades, no está motivada por nociones compartidas de justicia sexual o social o por la consecución de la igualdad; la unión entre subjetividades nace de “afinidades voluntarias”, no importa mucho qué signifique esta expresión ya que todo ha de quedar en el reino de lo difuso: “cada cual descubre que yo soy yo, y que ser yo es mi única ley”.

Alicia Miyares, *Lo llaman feminismo y no lo es: solipsismo sexual*, 2016.

No hay duda sobre la necesidad de presentar las demandas de reconocimiento cultural. Sin embargo, la desigualdad económica también debe ser denunciada en paralelo y, en ese sentido, coincidimos con Fraser acerca de la necesidad de conjuntar ambas luchas, así como poner sobre la mesa las demandas por la representación. Es por ello, que hemos tratado de conjuntar las perspectivas de Pateman, Cobo y Butler, esto es, con el fin de presentar las aristas que constituyen el problema de la exclusión de las mujeres en los tres niveles que hemos apuntado, a saber, de la categoría de *individuo*, del contrato social y de la esfera pública. Así, es claro que la teoría y el movimiento feministas deben ocuparse, no sólo de lo referente al empoderamiento femenino en términos culturales, sino también del marco en el cual se desarrolla dicho proceso.

Hemos de reconocer que el feminismo de la diferencia y su relación estrecha con la teoría *queer*, nos han permitido avances sustanciales en términos culturales. No obstante, dicho feminismo nos ha arrojado por la vía del agenciamiento sin límites y, de esta manera, lo que Alicia Miyares denomina *solipsismo sexual*, se convierte en un grave problema que enfrentar cuando, poniendo atención en las estructuras que sostienen el sometimiento y la explotación femeninas, nos encontramos con que dicho empoderamiento no es tan lejano del *individuo* que se ha denunciado a lo largo de toda la historia del movimiento de mujeres y, por tanto, se adecúa a la actual configuración capitalista:

Algunos de los estudios queer, transfeministas, posfeministas, pornofeminista, etc., sobre la sexualidad, partiendo del inmutable dictum “somos lo que nos apetece” se encuadran en una metafísica de corte solipsista que “molestando, repensando y resignificando” no altera un ápice las estructuras de poder ni de dominio. La utilización del sufijo “feminista” o “feminismo” revela que el verdadero objeto del “solipsismo sexual” es molestar, repensar y resignificar el feminismo para adaptarlo al territorio de la subjetividad. Siguiendo la lógica solipsista habría “tantos feminismos como personas” y debido a esta multiplicidad deberíamos aceptar nuestra incapacidad para determinar si las relaciones entre subjetividades son justas o injustas, pues el solo hecho de que obedezcan a actos o decisiones voluntarias anula la pertinencia del análisis. Por ello el solipsismo sexual que subyace en determinados posicionamientos “queer”, “trans”, “post”, “porno” son hijos pelín transgresores, pero totalmente consentidos de la familia “neoliberal”<sup>355</sup>.

En este sentido, tomar una postura feminista debería significar no sólo la lucha por la liberación cultural de las mujeres, sino también por su liberación económica. Y, en ese sentido, recuperar aquellas aportaciones que ya han denunciado y criticado la explotación podría abrirnos nuevos caminos en la acción política. Pero, no se trata de adoptar apellidos –como ya nos han advertido las feministascomunitarias-, sino que la tarea es formularnos a nosotras mismas atendiendo tanto el proceso de subjetivación como las condiciones económicas que lo rodean y determinan en gran medida. Así, la teoría de la formación del sujeto de Judith Butler nos abre ciertas pistas que, en paralelo con la crítica de Carole Pateman a la estructura estatal-patriarcal, ya resulta mucho más fructífera.

Reconocemos de antemano que en esta reflexión no hay un análisis profundo de la cooperación entre patriarcado y capitalismo, así como que está ausente la denuncia del contrato de esclavitud. Dichas tareas quedan pendientes, pero no por ello se les niega el lugar que deben ocupar en la búsqueda de nuevas formas de pensarnos y de actuar.

---

<sup>355</sup> Alicia Miyares, “Lo llaman feminismo y no lo es: ‘solipsismo sexual’” [en línea], en *Tribuna Feminista*, URL= <http://www.tribunafeminista.org/2016/12/lo-llaman-feminismo-y-no-lo-es-solipsismo-sexual/> [Consultado en noviembre de 2016]

Si Carole Pateman nos colocaba frente a la conclusión de que el *individuo*, el Estado, el contrato social y el sexual se mantendrían y caerían **juntos**, también habría que agregar al capitalismo y a la estructura de discriminación racial, étnica y religiosa. Todos ellos congregados y cómplices en la reacción patriarcal que actualmente vivimos. Reconocemos, de igual manera, que la tarea parecería imposible, empero, mientras sigamos suscribiendo posturas críticas como el feminismo, entonces estamos, a la vez, suscribiendo la apuesta por una transformación (verdaderamente) radical.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Miyares, Alicia, “Lo llaman feminismo y no lo es: ‘solipsismo sexual’” [en línea], en *Tribuna Feminista*, URL= <http://www.tribunafeminista.org/2016/12/lo-llaman-feminismo-y-no-lo-es-solipsismo-sexual/> [Consultado en noviembre de 2016]