

## CAPÍTULO III

### IMPERATIVO DE IGUALDAD DE GÉNEROS<sup>103</sup>

**E**l discurso feminista no es lineal, ni mucho menos goza de un carácter homogéneo o unitario; históricamente, sus temáticas, problemáticas y demandas no han sido siempre las mismas. En ese sentido, la crítica del discurso feminista a los patrones de desigualación y de exclusión entre las mujeres y los hombres ha cambiado en relación con cada época. Por tanto, no resulta inesperado que el discurso feminista constituya un corpus crítico complejo, de modo que su historia no tiene por qué serlo menos.

Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta esa es la del movimiento feminista, con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas. Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, el feminista inserta la cuestión de la diferencia dentro del ámbito y el lenguaje de pretensión universalista, como lo es el discurso de los derechos humanos.<sup>104</sup> Por esta razón, la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia —tensión inherente al desarrollo histórico específico del feminismo— en tanto que estrategia del discurso feminista, emplaza, también, al discurso de los derechos humanos. La subversión de la distinción entre universalidad y diferencia es, propiamente, el modo en que la teoría y el discurso feministas intervienen en el debate contemporáneo de los derechos humanos; este talante crítico le

---

<sup>103</sup> Este capítulo está escrito en colaboración con Alex Correa como coautor.

<sup>104</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, México, 2003, p. 148.

permite formar parte de una red de interacciones teóricas, políticas, socio-culturales y emocionales que posibilitan, en conjunto, una lectura intempestiva sobre los derechos humanos.

El discurso feminista, así como posteriormente los estudios de género, tuvo un desenvolvimiento intelectual y un arraigo material inusitado a lo largo del siglo pasado. Las ideas de igualdad y libertad enunciadas universalmente en las primeras declaraciones de derechos humanos hicieron más pronunciadas las diferencias y desventajas entre las mujeres y los hombres. Más aún, los derechos humanos abandonaron, por primera vez, su plano meramente discursivo al confrontarse sus posibilidades materiales y políticas. La lucha política por alcanzar cierto reconocimiento, por reivindicar una serie de derechos, siempre adquiere un cariz más intenso y radical; las demandas feministas pertenecen a esta lucha. El discurso feminista revelaría los límites de los principios de libertad, igualdad y fraternidad y, plantearía dudas acerca de su aplicabilidad universal.

El criterio con el que se procede al trazo de la exposición en este capítulo consiste en presentar, en principio y de manera sucinta, los orígenes históricos del discurso y movimiento feministas a través de pensadoras como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, representantes inobjetables del pensamiento feminista en ciernes, así como de otros pensadores pertenecientes al siglo XVIII, como el marqués de Condorcet o John Stuart Mill, por un lado, y, por otro, del comienzo del movimiento sufragista, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos de Norteamérica y cuyo momento paradigmático lo constituiría la Declaración de Séneca Falls (1848). Enseguida, se presenta el desenvolvimiento del discurso feminista a lo largo del siglo XX mediante las intervenciones fundacionales de Simone de Beauvoir y Betty Friedan, así como, inmediatamente, las interpretaciones al discurso feminista y, en específico, a la emergencia de la noción de género, por parte de Luce Irigaray, Kate Miller y Judith Butler, en el último tercio del siglo XX. Al final, se expone un recuento de las aportaciones de Martha Nussbaum y Seyla Benhabib, a partir de una reconsideración desde la ética de la justicia y los derechos de las mujeres. En conjunto, la serie de teorizaciones, conceptualizaciones y aportaciones desvelan la constante y permanente presencia del discurso feminista en disciplinas como la filosofía, la psicología, la historia, la lingüística y, no siempre reconocida, en la teoría y la práctica de los derechos humanos.

### *1. Los derechos del hombre y el surgimiento del discurso feminista*

La concepción moderna del discurso feminista, como se conoce hoy en día, se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento de la Ilustración. No es casualidad que el surgimiento del discurso feminista se haya convertido en un discurso crítico de los presupuestos filosóficos del pensamiento político liberal que fundamentaría la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) en el siglo XVIII. Por tanto, los derechos humanos y el discurso feminista, pese a sus diferentes vertientes históricas y diversos enfoques teóricos, tienen un origen entrelazado y mantienen un diálogo no siempre visible ni suficientemente reconocido.<sup>105</sup> Esta coincidencia epocal en el surgimiento tanto del pensamiento político liberal como del discurso feminista ha producido, al menos, dos paradojas entre derechos humanos y feminismo. Por un lado, respecto del carácter universalista de las Declaraciones canónicas, es decir, el cuestionamiento de la diferencia dentro del lenguaje universalista de los derechos universales, así como de la condición del género femenino como parte de la humanidad y, por otro lado, la discusión de presupuestos implícitos a partir de la emergencia del concepto de género y de un conjunto de recursos conceptuales y políticos pertenecientes a la tradición del discurso y la práctica feministas, mismos que se desarrollarían a lo largo del siglo XX.

Dos de los principales dispositivos teóricos criticados por el discurso feminista surgido en Europa a finales del siglo XVIII, a saber: el paradigma liberal y sus ejes fundamentales el racionalismo y el humanismo, inciden directamente en el corpus conceptual de la configuración clásica dominante del discurso de los derechos humanos.

Es en este contexto que el feminismo ilustrado liberal adquiere fuerza como una vertiente de pensamiento y ejerce una detracción de las teorías embrionarias de los derechos humanos. Figuras como la francesa Olympe de Gouges (1748-1793), seudónimo de Marie Gouze, o la inglesa Mary Wollstonecraft

<sup>105</sup> Joan W. Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012; Richard Miskolci, "Feminismo y derechos humanos"; Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede México)/ Centro de Investigaciones sobre América del Norte-UNAM, México, 2010, pp. 167 y 168.

(1759-1797), mujeres que habían logrado acceder a un alto grado de cultura, pero también pensadores como Marie Jean Antoine Nicolás Caritat, también conocido como marqués de Condorcet (1743-1794) o John Stuart Mill (1806-1873), esposo de Harriet Taylor Mill (1807-1858), realizarían penetrantes críticas al andamiaje legal, institucional y valorativo del pensamiento liberal con la intención de denunciar los patrones de desigualdad que padecían las mujeres dentro de la ascendente sociedad moderna burguesa.

La modernidad traería consigo una asimetría en los logros y el status entre los sexos; la lucha por la igualdad política, primera gran vindicación del discurso feminista, de manera paradójica, terminaría por revalidar la diferencia sexual.<sup>106</sup> Para Joan Wallach Scott,<sup>107</sup> el universalismo de “todos iguales frente a la ley”, mantenía el presupuesto de la diferencia. Desde su interpretación, ella plantea que:

el individuo universal que ejercía los derechos políticos del ‘hombre’ era al mismo tiempo abstracto y concreto; su diferencia en relación a la mujer (en términos de deseo o función reproductiva) aseguraba que su condición genérica de hombre constituyera los límites mismos de su individualidad. La individualidad no era solamente una prerrogativa masculina; era definida también en términos de raza.<sup>108</sup>

Para Scott, una historia más comprensiva del discurso y el movimiento feministas debería analizar las repeticiones y los conflictos del feminismo como síntoma de las contradicciones en su discurso y sus estrategias políticas. En este sentido, la historia del feminismo es una lectura de las paradojas históricamente especificadas que las feministas encarnan, realizan y denuncian.<sup>109</sup> Por tanto, el análisis parte de indagar los dilemas que las feministas enfrentaron al

<sup>106</sup> Joan Scott W., *op. cit.*, p. 19.

<sup>107</sup> Historiadora estadounidense por la Universidad de Wisconsin-Madison, especialista en historia de Francia, así como en la historia de género e historia de la mujer. Desde 1985 es titular de la Cátedra Harold F. Linder en el Institute for Advanced Study de Princeton, Nueva Jersey. Su artículo “El género: una categoría útil en el análisis histórico” (Gender: A Useful Category of Historical Analysis, 1986), publicado en la *American Historical Review*, es uno de los más leídos y citados en la historia de la revista y se considera germinal en la formación del campo de conocimiento de la historia de género.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 35.

concebir los derechos de las mujeres en el lenguaje universalista del individualismo liberal.<sup>110</sup>

La comprensión acerca de la identificación de la ciudadanía con la masculinidad, en el momento mismo de la Revolución Francesa, esto es, la transfiguración del individuo abstracto del pensamiento liberal en la corporeización del ciudadano varón y, al mismo tiempo, la exclusión de las mujeres, constituye una de las premisas teóricas que el discurso feminista problematizaría en su primera etapa, lo que aquí se ha denominado “feminismo ilustrado liberal”.

A partir de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, Olympe de Gouges escribiría, en 1791, un manifiesto titulado la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana. Entusiasmada por las ideas de la Revolución Francesa, De Gouges aplicó los principios y los valores contenidos en la Declaración de 1789 de manera exhaustiva a las mujeres, lo cual representaría una elocuente denuncia, de manera temprana, de la desigualdad y la discriminación de las mujeres en las concepciones, textos y prácticas originarios del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

En el Prefacio para las damas o el retrato de la mujer, mismo que antecede la Declaración de 1791, se enuncia: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; por lo menos no le privarás ese derecho. Dime, ¿qué te da imperio soberano para oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos?”<sup>111</sup> En efecto, De Gouges señalaría que el ejercicio de la razón no se fundamenta a partir del sexo, por lo cual las mujeres y los hombres al tener cualidades idénticas debieran disfrutar de los mismos derechos. De manera que la Declaración de 1791 representaría un documento “a la vez compensatorio, por cuanto incluía a las mujeres donde habían sido excluidas, y un desafío crítico a la universalidad del término ‘hombre’”.<sup>112</sup> Así, De Gouges reinterpretaría, con una visión de mujer francesa ilustrada, la Declaración de 1789; artículo por artículo, agregaría conceptos, añadiría las palabras mujer o ciudadana a hombre o ciudadano y en otros casos sustituiría hombre por mujer. Basta citar los primeros seis artículos de la Declaración

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>111</sup> Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, Éditions Mille et une nuit, París, 2003, p. 11. *Vid.* también: <http://www.siefar.org/docsiefar/file/Gouges-Déclaration.pdf> (consultado el 13 de junio de 2014).

<sup>112</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 66.

de 1791 para reconocer la importancia de Olympe de Gouges para el discurso y el movimiento feministas:

ARTÍCULO I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

ARTÍCULO II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

ARTÍCULO III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos.

ARTÍCULO IV. La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.

ARTÍCULO V. Las leyes de la naturaleza y de la razón prohíben todas las acciones perjudiciales para la sociedad: todo lo que no esté prohibido por estas leyes, prudentes y lógicas, no puede ser impedido y nadie puede ser obligado a hacer lo que ellas no ordenan.

ARTÍCULO VI. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos.<sup>113</sup>

<sup>113</sup> Olympe de Gouges, *op. cit.*, pp. 16-25.

Pese a los esfuerzos por hacer que la diferencia sexual no tuviera importancia en la política, aquella se convertiría en el supuesto principio fundador del “orden natural” y, por consiguiente, del social y del político. Bajo la apariencia de complementariedad entre ambos sexos existía, sin embargo, una profunda asimetría: la masculinidad se asociaba a la razón, la virtud y la política, mientras la femineidad se identificaba con el temperamento irreflexivo, la sensualidad y domesticidad. Así pues, la paradoja del discurso feminista ilustrado liberal radicaría en la evidente contradicción existente en señalar la importancia y, a la vez, la irrelevancia de la diferencia sexual a la hora de demandar el voto femenino.<sup>114</sup> De acuerdo con Scott, la intención crítica de Olympe de Gouges no sólo consistiría en desvelar las fisuras y las ambivalencias del individualismo abstracto moderno, particularmente, el conflicto entre el principio universalista de los derechos del hombre y de la ciudadanía y la exclusión “natural” de la mujer al apelar al argumento de la diferencia sexual, sino también en la capacidad de desarrollar una estrategia feminista mediante el activismo político.

De Gouges reconocería en las intervenciones públicas y políticas una estrategia para denunciar la posición de exclusión de la mujer en la sociedad francesa: su faceta como escritora representaría, según Scott, su “forma más importante de intervención política”,<sup>115</sup> pues firmar y publicar demostraba que, a pesar de que la ley lo negara, las mujeres lograban convertirse en autoras. Cabe destacar que a través de la literatura romántica se pretendía alcanzar el ideal de una cierta autonomía femenina; el proceso de aceptación, deseo e incluso de atracción abordados en las diferentes novelas del siglo XVIII reflejarían la constitución social y simbólica de una nueva subjetividad femenina.<sup>116</sup> Así, el ejercicio del derecho de opinión a través de la redacción de diversos escritos literarios y panfletos políticos, hasta la participación activa en los debates de la Asamblea nacional francesa, novedosas prácticas que inauguraba la sociabilidad política democrática, serían aprovechadas por De Gouges y, posteriormente, por las distintas activistas políticas feministas en diferentes momentos históricos.

Entre los ilustrados franceses que elaboraron el programa ideológico de la Revolución francesa destaca la figura del Marqués de Condorcet, quien en su obra

<sup>114</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 55.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>116</sup> Richard Miskolci, *op. cit.*, p. 170.

*Bosquejo de una tabla histórica de los progresos del Espíritu Humano* (1743) reclamaría el reconocimiento del papel social de la mujer. Condorcet comparaba la condición social de las mujeres de su época con la de los esclavos. Tras el triunfo de la revolución en 1789 pronto surgió una contradicción evidente: una revolución que basaba su justificación en la idea universal de la igualdad política de los seres humanos, negaba el acceso de las mujeres, la mitad de la población, a los derechos políticos, lo que en realidad significaba negar su libertad y su igualdad respecto al resto de los individuos.

El hábito puede llegar a familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales, hasta el extremo de que no se encontrará a nadie de entre los que los han perdido que piense siquiera en reclamarlo, ni crea haber sido objeto de una injusticia.

[...] Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos al privar, con tanta irreflexión a la mitad del género humano de concurrir a la formación de las leyes, es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Puede existir una prueba más evidente del poder que crea el hábito incluso cerca de los hombres eruditos, que el de invocar el principio de la igualdad de derechos [...] y de olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?<sup>117</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, época signada por convulsiones políticas y sociales, la sombra de la Francia revolucionaria perseguiría a Inglaterra. El pensamiento ilustrado francés sería aceptado por los intelectuales ingleses, con la convicción de que pondría fin a la opresión. En ese contexto, Mary Wollstonecraft, animada por Thomas Payne e imbuida del ideal revolucionario francés, publicaría *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) considerado, hoy en día, el primer documento fundacional del discurso feminista y en el cual se reivindica, bajo un tono decididamente revolucionario, la extensión igualitaria de los derechos de ciudadanía entre mujeres y hombres.<sup>118</sup> A partir de *Vindicación de los derechos de la mujer*, será imposible contemplar el feminismo y los derechos humanos como dos discursos separables.

Al igual que De Gouges, Wollstonecraft sería también heredera del pensamiento ilustrado; sin embargo, incluso empleando los conceptos y los discursos

<sup>117</sup> Nicolás Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, París, 1970.

<sup>118</sup> Christine Fauré (dir.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, Akal, Madrid, 2010, p. 203.



de éste, superaría los usos para los cuales dichos conceptos y discursos habrían sido diseñados toda vez que, además de reivindicar la igualdad política mujeres y hombres, también cuestionarían el esclavismo y el emergente modelo de hogar burgués, que adscribía a la mujer al ámbito privado y doméstico.

En *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft establecería una polémica con Jean Jacques Rousseau en torno a la subordinación “natural” y la exclusión política de las mujeres. Las objeciones de Wollstonecraft se centrarían, pues, en la igualdad entre mujeres y hombres; la lucha radical contra los prejuicios hacia las mujeres; la exigencia de una educación igualitaria para niñas y niños y el reclamo del derecho de ciudadanía para las mujeres.

De acuerdo con la visión “tradicional” de la relación entre los sexos, las mujeres pertenecían a la esfera privada, doméstica o natural, mientras que los hombres formarían parte de la esfera pública. Este argumento, la exclusión de las mujeres de la esfera pública, se constituiría en uno de los problemas en torno a los límites del individualismo liberal. Por tanto, Wollstonecraft criticaría también esa supuesta artificialidad del esquema femenino, débil e inferior al hombre, que expresa de la siguiente manera:

¿Para qué fuimos creadas? Podrían contestarnos que para permanecer inocentes, pero quieren decir en un estado de infancia. También podríamos no haber nacido, a menos que fuera necesaria nuestra creación para que el hombre adquiriera el noble privilegio de la razón, el poder de discernir el bien del mal, mientras nosotras yacemos en el polvo de donde se nos sacó para no levantarnos más.<sup>119</sup>

El discurso feminista tendría una considerable aceptación tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, mucho más que en Francia y el resto de la Europa continental; en ese sentido, la publicación de *El Sometimiento de la Mujer* (1869) de John Stuart Mill, basado en gran medida en las conversaciones mantenidas con su mujer Harriet Taylor Mill, atrajo la atención del público hacia la causa feminista británica, sobre todo en lo relativo al derecho de voto.

Mill sitúa en el centro del debate feminista la consecución del derecho de voto para la mujer: la solución de la cuestión femenina pasaba por la eliminación de toda traba legislativa discriminatoria y excluyente. Una vez suprimidas estas restricciones, las mujeres superarían su “sometimiento” y alcanzarían su emanci-

<sup>119</sup> Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, p. 191.

pación. Mill reconocería la desigualdad entre mujeres y hombres de la siguiente manera:

El principio regulador de las actuales relaciones entre los dos sexos —la subordinación legal del uno al otro— es intrínsecamente erróneo y ahora constituye uno de los obstáculos más importantes para el progreso humano; y debiera ser sustituido por un principio de perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para unos ni incapacidad para otros.<sup>120</sup>

La libertad individual facilitada por la desaparición de impedimentos legales permitiría el desarrollo de la personalidad de las mujeres y el pleno ejercicio de sus capacidades. En 1866, John Stuart Mill presentaría al Parlamento inglés una demanda a favor del voto femenino; su posterior rechazo provocaría que en 1867 naciera el primer grupo claramente sufragista británico: la National Society for Woman's Suffrage (Asociación Nacional para el Sufragio de la Mujer), liderada por Lydia Becker.

El libro de Mill tendría un enorme impacto; en el mismo año de su edición, aparecería en Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Francia, Alemania, Austria, Suecia y Dinamarca y al siguiente año aparecería en Italia y Polonia, suscitando el interés y la reflexión de muchas mujeres entre las clases más cultas. Además, sería considerado un elemento clave de la expansión e internacionalización del movimiento sufragista, con lo que se reafirmarían las reivindicaciones del discurso feminista más allá de Europa.

A mediados del siglo XIX, en los Estados Unidos e Inglaterra empezarán a cobrar fuerza los planteamientos y reivindicaciones feministas. Uno de los hitos de este nuevo momento en la historia del movimiento feminista es la Declaración de Séneca Falls o Declaración de sentimientos (1848), en la que se resumían las conclusiones de la primera Convención sobre los Derechos de la Mujer celebrada en aquella localidad de Nueva York en Estados Unidos. El naciente movimiento feminista se centraría, inicialmente, en la exigencia del derecho al voto de las mujeres. En Estados Unidos, sus principales líderes fueron Susan B. Anthony, Lucy Stone y Elisabeth Cady Stanton (una de las promotoras de la Declaración de Séneca Falls), quienes pertenecían desde 1890 a la National Union of Women's Suffrage

<sup>120</sup> John Stuart Mill, *El sometimiento de las mujeres*, Editorial Edaf, Madrid, 2005, p. 212.

Societies, (Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer). No obstante, ellas no vieron el resultado de su esfuerzo, ya que el derecho de las mujeres a votar no sería reconocido en los Estados Unidos sino hasta 1920.

La Declaración de Séneca Falls (1848), a su vez inspirada en el texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), denunciaba las restricciones, sobre todo políticas, a las que estaban sometidas las mujeres:

[...] no poder votar, no ser postuladas a ser elegidas, no ocupar cargos públicos o no poder afiliarse a organizaciones o asistir a reuniones políticas. Un fragmento breve de la Declaración de Séneca denota su carácter crítico ante la situación de exclusión de las mujeres en relación con los hombres:

Que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.

Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.

Que la mujer es igual al hombre —que así lo pretendió el Creador— y que por el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal.<sup>121</sup>

En esta primera fase histórica del discurso feminista, aquí denominada “proyecto feminista ilustrado liberal”, es preciso comprender, sobre todo, que los orígenes de las reivindicaciones feministas se encontrarían estrechamente vinculados a la tradición del pensamiento ilustrado. Por lo tanto, la paradoja del pensamiento feminista es, en esta primera fase, el también conocido “dilema de Wollstonecraft”, es decir, la evidente posición ambigua del emergente discurso feminista respecto a la igualdad y la diferencia.

La exigencia de la mujer al derecho de ciudadanía, bajo explícitas condiciones de igualdad con el hombre, parte paradójicamente de reconocer la diferenciación y la exclusión de la mujer respecto del hombre. Por lo que, una vez más, “la historia del feminismo es la historia de mujeres que sólo tienen paradojas para ofrecer [...] porque históricamente el feminismo occidental ha sido constituido

<sup>121</sup> *Declaración de Séneca Falls* (1848) [en línea], URL: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-senecafalls-1848.html> [consultado el 17 de diciembre de 2014].

por las prácticas discursivas de la política democrática, que han hecho equivalentes la individualidad y la masculinidad”.<sup>122</sup>

Con la emergencia del sufragismo se marcaría la transformación del feminismo, ya no sólo constituiría un discurso o una filosofía, sino un movimiento social, más o menos, organizado, de alcance internacional, que contribuiría, en buena medida, a ampliar el léxico de la lucha política y las demandas de carácter feminista.

*1. El discurso y el movimiento feministas en el siglo XX:  
el debate sobre la condición femenina*

El periodo de entreguerras o Interbellum, desde 1918 hasta 1939, resultaría negativo para el movimiento y el discurso feministas. Una suerte de silencio pareció enmudecer las voces del discurso feminista en ese periodo, no sería sino hasta la década de los años sesenta que las ideas feministas recobrarían vitalidad. La segunda mitad del siglo XX, en términos generales, ha significado, hasta este momento, el periodo más fecundo para el movimiento y el discurso feministas. En ese contexto, la identidad femenina sería analizada desde diferentes perspectivas filosóficas (incluso, algunas de estas llegarían a negar la existencia de dicha identidad). Sin embargo, pese a las grandes diferencias, se insistía en la necesidad de reivindicar una igualdad entre mujeres y hombres. Por esta razón, el reinaugurado pensamiento feminista en la década de los años sesenta puede denominarse “discurso feminista de la igualdad”.

A grandes rasgos, el punto de partida en el desarrollo del “discurso feminista de la igualdad” se encontraría vinculado a dos tradiciones: la francesa y la angloamericana, cuyas representantes más visibles son Simone de Beauvoir y Betty Friedan, respectivamente. Sin embargo, figuras como Luce Irigaray, Kate Miller o Judith Butler, a partir de sus reinterpretaciones y relecturas del pensamiento feminista, alentarían un acerado debate teórico al interior del movimiento y discurso feministas en el último tercio del siglo XX.

*El Segundo Sexo* (1949), ensayo de Simone de Beauvoir (1908-1986), considerado fundacional para el discurso feminista contemporáneo, constituye una obra que marcaría el inicio de un proceso de refutación a los principales argumentos,

<sup>122</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 21.

mismos que partían de una estructuración biológica o “naturalizante” de los sexos, para justificar las jerarquías de desigualación entre mujeres y hombres.<sup>123</sup> A partir de la superación de la lógica binaria (mujer-hombre) y, sobre todo, con la consecuente emergencia del concepto de género, se abriría no sólo la posibilidad para reflexionar, de nueva cuenta, en torno a la desigualdad a la que se encontraban constreñidas las mujeres en la sociedad de la posguerra, sino también para repensar —y esto sería lo novedoso— las diferencias entre los sexos en tanto que construcción cultural.

De acuerdo con Celia Amorós,<sup>124</sup> la afirmación de Simone de Beauvoir, “No se nace mujer, llega una a serlo”, representa “la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica”.<sup>125</sup> Es decir, aquella idea de que las mujeres habían sido definidas a partir de la naturaleza, mientras que los varones, en cambio, habían sido definidos desde la cultura sería problematizada y sus valores puestos en cuestión.

Para De Beauvoir, de acuerdo con la filosofía existencialista, el sujeto no es una esencia fija (la esencia no precede a la existencia), sino que se caracteriza por ser permanentemente proyecto de ser, un ser abierto a la trascendencia. No hay, pues, previa al transcurrir de la existencia, esencia humana alguna. Por lo tanto, escamotear a un individuo las posibilidades de proyectar su vida según lo entienda por el hecho de pertenecer al “segundo sexo”, al sexo femenino, es una injusticia, una restricción de su libertad.

En ese sentido, la concepción beaivoriana de una filosofía indisolublemente unida a la vida encontraría en la autobiografía una expresión original del quehacer filosófico, caracterizada por dar prioridad al relato sobre la teoría. Se trata de una filosofía encarnada en la existencia, un horizonte de comprensión que tiene como punto de partida la toma de conciencia de sí y que desemboca en una práctica política, esto es, en el espacio donde se desenvuelve la libertad.

<sup>123</sup> Richard Miskolci, *op. cit.*, p. 177.

<sup>124</sup> Filósofa española. Catedrática y miembro del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Es una de las pensadoras feministas más importantes de la actualidad, representante del llamado “feminismo de la igualdad”. Hasta 1993 dirigió el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>125</sup> Celia Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 67.

En su obra, la reflexión filosófica de Simone de Beauvoir, desde una particular versión del existencialismo de Jean Paul Sartre, se centra en esclarecer las razones por las que las mujeres habrían sido excluidas del estatuto de sujeto; estatuto que se encontraba en la base, a la vez que formaba parte del mismo plano que los conceptos de ciudadanía e individualidad. Para Amorós, *El Segundo Sexo* puede asumirse como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada.<sup>126</sup>

La argumentación de Simone de Beauvoir parte de la reivindicación de la igualdad y su objetivo sería el de dismantelar la femineidad para abrir paso al reconocimiento de las mujeres como seres humanos. Según De Beauvoir, la diferencia femenina habría sido inventada por los hombres y aceptada por las mujeres y, en tanto que paradigma político, resultaría imposible una paridad de los sexos. Siguiendo la lógica beauvoiriana, hablar de un “discurso feminista de la diferencia” sería un contrasentido, porque la diferencia es comprendida como un artificio que impediría la liberación de las mujeres, al mismo tiempo que constituiría el lugar por excelencia donde se ha pretendido justificar la opresión y con ello quedarían imposibilitados los caminos de la trascendencia para la mitad de los seres humanos.

Para De Beauvoir, la mistificación de la diferencia imposibilitaría que las mujeres se asuman como existentes, las “hace no ser nada”, un misterio vacío, pura presencia inmanente. La mujer, el mito del “otro absoluto”, es una invención del hombre, un empobrecimiento de la experiencia humana: la mujer no existe. Las mujeres reales se debaten entre un conjunto de situaciones injustas, denominadas “destino femenino” y su condición de individuos autónomos. De Beauvoir profundiza en este argumento de la siguiente manera:

Efectivamente, en nuestros días el hombre representa el positivo y el neutro, es decir, el macho y el ser humano, mientras que la mujer es sólo el negativo, la hembra. Cada vez que la mujer se conduce como un ser humano, se dice que se identifica con el varón. Sus actividades deportivas, políticas, intelectuales, el deseo que siente por otras mujeres, se interpreta como una ‘protesta viril’; no se quieren tener en cuenta los valores hacia los que ella se trasciende, lo que lleva evidentemente a considerar que ha elegido la opción inauténtica de una actitud subjetiva.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

<sup>127</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005.

La biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia, los mitos y la experiencia vivida, reflejarían que la mujer constituye una construcción histórico-cultural que ha hecho de las mujeres concretas seres humanos de menor rango que los varones. La mujer es la “Otra absoluta” respecto al hombre, no una semejante ni una compañera en relación de reciprocidad.<sup>128</sup>

Las objeciones de esta autora al psicoanálisis y al materialismo histórico han ejercido una fuerte influencia en los estudios sobre las mujeres. Por un lado, señala que la postura de Freud toma como punto de referencia el enmascaramiento de lo masculino en lo genéricamente humano, dejando de lado una reflexión auténtica sobre las mujeres. La supuesta “envidia del pene” no se refiere a que las niñas se sientan mutiladas en sus cuerpos al compararse con los niños, como sostiene Freud, sino a los privilegios sociales de los que se ven excluidas debido a su género. Además, el psicoanálisis se ancla en el pasado, cae en un determinismo que resta importancia a la libertad y al presente. Por otro lado, al referirse al materialismo histórico afirma que si bien es cierto que las estructuras económicas influyen en la opresión de las mujeres, la subordinación femenina es anterior al surgimiento de la propiedad privada y subsiste en el socialismo.

Al examinar la historia de las mujeres, Beauvoir se da cuenta que no han tenido historia debido a que se les han puesto todos los obstáculos para impedir su acceso a la trascendencia. La historia, las leyes y los valores, han sido escritas por los hombres. Las mujeres, mitad víctimas mitad cómplices, se han adherido al orden establecido, algunas encuentran privilegios en él, otras no tienen opción. Aquellas que logran sobresalir en la ciencia, las letras o los movimientos sociales, agotadas en la lucha por el reconocimiento de su humanidad, no alcanzan la genialidad si se les compara con los varones que merecen dicho adjetivo. Su concepción constructivista del sujeto, estrechamente vinculada con las categorías de “Otra” y de libertad/situación, habría de impulsar el desarrollo de los estudios de género en distintas direcciones.

Por su parte, en el contexto cultural angloamericano, La mística de la feminidad (1963), de Betty Friedan (1921-2006), obra clave del pensamiento feminista angloamericano, aparecería en una época en que la sociedad estadounidense recién asimilaba los cambios y las transformaciones sociales, luego de la posguerra. En ese sentido, la obra de Friedan, de orientación psicológica, intenta pro-

<sup>128</sup> Celia Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, *op. cit.*, p. 69.

porcionar una explicación del por qué las mujeres aceptaron, una vez excluidas del mercado laboral, ser madres y esposas en el contexto familiar. Ante el crecimiento de diversas patologías entre las mujeres, como la ansiedad, el alcoholismo, el suicidio o la neurosis, Friedan encontrará una explicación alternativa a la de la psicología y la psiquiatría dominantes. Al rechazar que dichas patologías eran inherentes a la “naturaleza” de las mujeres, Friedan identificaría que el “problema que no tiene nombre” radicaba en que las mujeres fueron empujadas a aceptar una identidad, la de esposa y madre, que no habían elegido y por ello no era el resultado de una elección libre, sino impuesta.

Asimismo, otra gran aportación que se le reconoce a Friedan es el relanzamiento del movimiento feminista centrándolo en la insatisfacción compartida por muchas mujeres, quienes en los países capitalistas más desarrollados, aún conformes con el “papel femenino” que la sociedad les impone y pese a las facilidades que el propio desarrollo capitalista pone en sus manos para facilitarles la tarea de ser buenas esposas y mejores madres, al preguntarse “¿quién soy?”, no encuentran respuesta alguna o una en la que todo está presente menos ellas: soy mi marido, soy mis hijos, soy mi casa, soy la esposa, entre otras.

Así, la propuesta de una “mística de la feminidad” parte de una idea clave que sirve a Friedan como punto de partida para un análisis exhaustivo de las mujeres de la clase media norteamericana, en la sociedad de posguerra de los años sesenta. Esta idea dominante y opresiva es en realidad una entelequia, un conjunto de ideas vagas y diversas que crean una imagen de la mujer prototípica, una mujer que se ajusta a un modelo preestablecido, que sigue un dictado que viene de fuera y que la hace vivir de acuerdo con lo que Friedan llama la mística de la feminidad:

De acuerdo con la mística de la feminidad, la mujer no tiene otra forma de crear y de soñar en el futuro. No puede considerarse a sí misma bajo ningún otro aspecto que no sea el de madre de sus hijos o esposa de su marido. Y los artículos documentales presentan reiterativamente a las nuevas amas de casa de la nueva generación que ha crecido bajo esta Mística, a las que ni siquiera se les plantea ese problema en su interior.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 78.



Esta imagen ideal se fue forjando durante mucho tiempo pero se consolidó después de la guerra:

Los años de soledad, en que los maridos y los prometidos estaban lejos luchando o podían ser muertos por una bomba, hicieron a las mujeres especialmente vulnerables a la mística de la feminidad. Les hicieron creer que la tristeza de la soledad que la guerra había añadido a sus vidas era el precio inevitable que tendrían que pagar por una carrera, por cualquier actividad que las obligase a salir del hogar. La mística les planteaba claramente un dilema; amor, hogar, hijos, o bien cualquier otro objetivo o actividad. Ante este dilema, ¿es de extrañar que tantas mujeres norteamericanas escogieran el amor como único objetivo de sus vidas?<sup>130</sup>

Friedan establece que este relato consiste en una mentira, misma que se había perpetuado en el tiempo, un modelo que a fuerza de repetirse había sido interiorizado, asumido por la mujer americana como su única salida. Ser ama de casa en un barrio residencial de los suburbios, como lo era la propia Friedan, se convirtió en el sueño dorado de todas las jóvenes norteamericanas. Quince años después de la Segunda Guerra Mundial, esta mística de la perfección femenina se convirtió en el centro de la cultura contemporánea norteamericana. El sentimiento de una mujer a la que de repente la avasalla el vacío, que percibe con la conciencia atormentada la insuficiencia de su vida, la nula motivación de su razón de ser.

A partir de los años sesenta, se inaugura una nueva etapa del pensamiento feminista, en la cual el concepto de mujer, en tanto que “lo otro”, sería empleado para reconstruir propiamente una identidad femenina. Este emergente pensamiento feminista se denominará como “discurso feminista de la diferencia”. En el contexto social, el surgimiento del “discurso feminista de la diferencia” se encontraría estrechamente vinculado al Mayo francés.

El grupo “Psychanalyse et Politique”, que tiene origen a partir del movimiento del 68, criticaría al discurso “feminista de la igualdad” por considerar que simplemente intenta igualar a las mujeres con los hombres; con ello no se lograría salir del paradigma de la “dominación masculina”. La representante más conocida del “discurso feminista de la diferencia” es Luce Irigaray (1932), actualmente consi-

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 208.

derada una de las mayores exponentes del movimiento filosófico feminista francés contemporáneo. *Speculum. De l'autre femme* (1974) (Espéculo. De la otra mujer), publicado en Francia y reconocido como un libro fundacional del “discurso feminista de la diferencia”, es la tesis doctoral de esta psicoanalista y filósofa belga. El contenido de esta obra generó tal polémica que Irigaray fue expulsada de la Universidad de Vincennes.

En su primera parte, Irigaray critica las teorías sobre la sexualidad femenina de los psicoanalistas Sigmund Freud y Jacques Lacan, basadas en el ‘falocentrismo’. Para ellos, la mujer no tiene una identidad propia sino que es un reflejo incompleto del hombre. Irigaray propone construir la feminidad a partir de una teoría basada en la diferencia sexual, con unos valores propios femeninos.

En la segunda parte del libro se revisa la tradición filosófica occidental, desde Platón hasta Marx. Irigaray se desmarcaría de la lucha por la igualdad y, a su vez, defendería la búsqueda de una “subjetividad femenina autónoma” ya que en la historia, la psicología y, sobre todo, el lenguaje, “lo femenino” se ha definido a partir de lo masculino, por lo cual resulta necesario un reconocimiento propio.

Por último, en concomitancia con el “discurso feminista de la diferencia”, emergerá también otro discurso feminista de marcado carácter político, el “discurso feminista radical”. El aspecto más importante de éste será el mostrar el carácter político de las relaciones que tienen lugar en el ámbito doméstico-familiar.

El libro más célebre del feminismo radical, ya un clásico indiscutible de la literatura feminista, es *Sexual Politics* (La política sexual) de la estadounidense Kate Millet (1934). La tesis central de este libro es que “lo personal es político”. Dicho en otros términos, lo que Millett argumenta es que la subordinación de las mujeres no se sostiene sólo en su exclusión de las instituciones políticas y de los poderes fácticos o en la explotación económica que tiene lugar en el mercado laboral, sino que tiene raíces muy profundas y aparentemente invisibles que hacen muy difícil desmontar las estructuras de opresión de las mujeres. Estas hondas raíces se encuentran en la familia patriarcal, en las relaciones de pareja y en todas las tareas de cuidados y reproductivas que desarrollan las mujeres gratuitamente en el ámbito familiar.

Dicho en otros términos, la familia no es un espacio de afecto y cuidados, presidido por la simetría y la reciprocidad entre hombres y mujeres, sino una institución patriarcal en la que se asienta la división sexual del trabajo, se esconden las relaciones de poder entre hombres y mujeres detrás del amor y de los cuidados y, en muchos casos, se desarrolla la violencia y el abuso sexual masculino contra las mujeres. Y todas estas prácticas no son aspectos íntimos y privados de las pa-

rejas o de las familias, como se nos ha contado, sino relaciones políticas basadas en la explotación y la subordinación de las mujeres.

El “discurso feminista radical”, del último tercio del siglo XX, politizará aún más el ámbito doméstico-familiar al señalar la violencia de la que son objeto muchas mujeres y al desvelar la explotación económica que suponen los trabajos reproductivos que tienen lugar en el espacio privado-doméstico. Sin embargo, los análisis de Millett no acaban en el desarrollo de esta idea sino que reconceptualiza, para el feminismo, la categoría de “patriarcado”. A partir de los años setenta, este concepto ocupará el lugar central del marco interpretativo feminista y será muy útil para entender las causas y los mecanismos que reproducen la opresión de las mujeres. Además, con esta categoría se podrá entender que las sociedades están edificadas sobre estructuras políticas, económicas y culturales que consagran la sumisión de las mujeres respecto a los hombres.

Finalmente, las luchas civiles de la población negra en los Estados Unidos, colocaron la cuestión de la raza en un ámbito fuertemente político y los análisis de Millett pondrían de manifiesto que la raza, como el género, es una estructura de poder. En otros términos, el “discurso feminista radical” de los años setenta exploraría los mecanismos de “poder patriarcal” que oprimen a las mujeres, pero no sostendría que esa opresión es única, sino que se encuentra articulada con otras opresiones. En efecto, la clase, la raza y el colonialismo son categorías que transitan por el “discurso feminista radical”, pero, sobre todo, por la obra de Kate Millett.

## *2. La Teoría queer y el debate en torno a la noción de género*

En esta reproducción esquemática general de la evolución del pensamiento feminista, también resulta pertinente valorar la intervención de la “*Queer Theory*” al interior de la teoría y el discurso feministas en la última década del siglo XX. No resulta extraño que los estudios de género se encuentren vinculados a los de la *teoría queer*, pues ambos discuten las identidades (mujeres en un caso, gays y lesbianas en otro) y la “estabilidad” del género como categoría de análisis con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de identificación y de diferenciación en torno a la sexualidad.<sup>131</sup>

<sup>131</sup> Leora Auslander, “Do Women’s + Feminist + Men’s + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?”, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, núm. 3, vol. 9, Fall, Duke University Press, Durham, 1997, pp. 1-30.

El origen de la *teoría queer* se encuentra en la idea de que el género es una construcción cultural y no un mero hecho natural. Si bien, el propio origen del discurso feminista se edifica sobre el descubrimiento de que el género es una construcción normativa, la *teoría queer*, en cambio, criticará esa idea de género fundamentada a partir de un binarismo sexual. Las prácticas *queer* —el adjetivo *queer* puede ser traducido como “raro”, “torcido”, “extraño”— aluden a aquellas prácticas que reflejan una subversión del sistema binario (feminidad-masculinidad) y, al mismo tiempo, una transgresión a la heterosexualidad institucionalizada.<sup>132</sup> Un hombre afeminado, una mujer varonil o una mujer y hombre travestis representarían ejemplos en los que se traspasa la idea de género aceptada normativa y socialmente. En ese sentido, uno de los propósitos de la *teoría queer* es el de rebatir “los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad”.<sup>133</sup>

La aparición de la *teoría queer* tiene su origen en un complejo contexto social en Estados Unidos. En el plano teórico, las nuevas teorías sobre la sexualidad desarrolladas por Michel Foucault<sup>134</sup> y Jeffrey Weeks;<sup>135</sup> la aportación del concepto sistema sexo/género realizada por Gayle Rubin;<sup>136</sup> los estudios pioneros acerca del travestismo elaborados por Esther Newton<sup>137</sup> y, en general, los debates sobre el carácter socialmente construido del género, así como, en el plano social, el surgimiento de los movimientos en favor de los derechos de las mujeres, de los homosexuales y, en particular, la lucha contra el SIDA, contribuirían significativamente al desarrollo de los estudios *queer*.<sup>138</sup>

<sup>132</sup> Rafael Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.

<sup>133</sup> Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México, 2007, p. 8.

<sup>134</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, “La volonté de savoir”, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>135</sup> Jeffrey Weeks, *Sexualidad*, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México, 1998.

<sup>136</sup> Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of sex”, REITER, Rayana (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York, 1975.

<sup>137</sup> Esther Newton, *Mother camp: Female impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

<sup>138</sup> Judith Butler, *op. cit.*, pp. 11 y 12.

Uno de los textos precursores de la *teoría queer* es *El género en disputa (Gender Trouble)* de Judith Butler (1956), filósofa post-estructuralista estadounidense; en el prefacio de 1990, Butler señalará que el género es una concepción imitativa y representativa, es decir, esencialmente es una identificación que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía. El género se definirá, de acuerdo con Butler, a partir de una idea performativa, esto es, “la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las significaciones de manera encarnada”.<sup>139</sup> Al igual que la perspectiva foucaultiana, la *teoría queer* entendería a la sexualidad como un dispositivo histórico del poder y, en consecuencia, como un conjunto heterogéneo de discursos y prácticas sociales.<sup>140</sup> En ese sentido, la *teoría queer* desvelaría que “el orden social contemporáneo no difiere de un orden sexual estructurado en torno al dualismo hetero/homo, sólo que da prioridad a la heterosexualidad a través de un dispositivo que la naturaliza y, al mismo tiempo, la hace obligatoria”.<sup>141</sup>

Para Butler, la heterosexualidad forzosa se presenta como lo auténtico, lo verdadero, lo original. “Ser” lesbiana es una forma de imitación, un nulo esfuerzo por participar en la fantasmática plenitud de una heterosexualidad naturalizada. El travestismo no es una imitación de un género auténtico, sino que es la misma estructura imitativa que asume cualquier género.

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo.

Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos.<sup>142</sup>

Así, pues no hay género “masculino” propio del varón, ni uno “femenino” que pertenezca a las mujeres; el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos. Por esa razón, Butler pondrá especial atención en un colectivo social particular y peculiar: el de los gays, lesbianas, bisexuales y transexuales (los “raros”).

Butler argumenta que los gays y lesbianas cuestionan el pretendido carácter natural de la heterosexualidad y, además, la existencia misma de los transexuales

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>140</sup> Miskolci, Richard, *op. cit.*, p. 177.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 54.

pondría en cuestión la consideración del sexo como hecho natural. En ese sentido, su teoría es deconstructiva y desnormalizadora, pues intenta deconstruir las categorías de sexo, género y sexualidad a fin de que las otras formas anormativas de vivir la sexualidad alcancen un estatus de legitimidad social. Para Butler se puede erosionar la práctica social heterosexual transgrediendo la heterosexualidad normativa. Así se alcanzaría uno de los objetivos de Butler: la subversión de las normas de género.

La noción de género ofrece también la posibilidad de desvelar el carácter de constructo cultural que tienen las diferencias sexuales. De acuerdo con los planteamientos de la *teoría queer*, el género es una producción social y cultural históricamente especificada, más allá de la propia estructuración biológica de los sexos, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales. Desde luego, es relevante el papel innegable y paradigmático que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en las sociedades.

Con respecto al concepto de género, éste es (relativamente) un concepto nuevo, que además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales. Con esto, no se trata sólo de situar el concepto de género en relación con la perspectiva interpretativa que lo tiene como matriz, esto es, con la teoría y el discurso feministas, sino la de enfatizar su carácter esencialmente político.

Para Griselda Gutiérrez,<sup>143</sup> es claro que el concepto de género podría considerarse expresión de una fuerza inventiva y creativa del discurso feminista, “contribución que no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto de género, sino también por todo lo que deriva de su potencial crítico y deconstructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos”.<sup>144</sup> Dicho carácter crítico responde a una estrategia teórica de una “semiotización de lo social”.<sup>145</sup> De acuerdo con Gutiérrez, esta semiotización de lo social debe entenderse como

<sup>143</sup> Filósofa mexicana. Profesora e investigadora en el campo de la filosofía política clásica y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue coordinadora del área de investigación de Filosofía Política con Perspectiva de Género del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).

<sup>144</sup> Griselda Gutiérrez, “El concepto de género: una perspectiva para pensar la política”, en *La ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 5, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios de Género, México, 1997, p. 59.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 59.

una de las claves del horizonte epistemológico contemporáneo, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el “giro lingüístico” de estructuralistas, post-estructuralistas y filósofos del lenguaje, dando cuenta de una configuración interpretativa en la que han desempeñado un papel protagónico tanto la lingüística como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía. Panorama heurístico que ha posibilitado el arribo a tesis, ya referenciales teóricamente, como la que “toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente”.<sup>146</sup>

De acuerdo con Martha Lamas, el concepto de género es la simbolización de la diferencia sexual; aquí lo propiamente simbólico consiste en la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales —como es el caso de las de género— reglamentan el conjunto de la existencia humana en sociedades y periodos históricos específicos<sup>147</sup>. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica sexual toma forma en un conglomerado de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo.

## *2. La idea de la justicia, el discurso feminista y los derechos humanos*

El desarrollo del discurso feminista ha conllevado también a repensar la idea de justicia y, con ello, a una resignificación crítica de la idea establecida de justicia y de su tensión inherente y contradictoria con la ley y el derecho. Cuando se hace objeción a las prácticas discriminadoras en el ámbito laboral y/o profesional, a la reclusión en la esfera privada o el ámbito familiar, o cuando se protesta por cualquier tipo de violencia contra las mujeres, no es sólo porque se desee que las mujeres consigan la igualdad con respecto a los hombres, sino también que las mujeres sean tratadas con justicia, en este punto, cabe decir que la resistencia de las mujeres se realiza en función de una finalidad de reconocimiento, al modo de los derechos humanos. A partir de señalar un conjunto de libertades indispensables para las mujeres, los planteamientos y las posiciones feministas logran

<sup>146</sup> *Idem.*

<sup>147</sup> Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

intervenir con fuerza en los debates sobre la teoría de la justicia. En ese sentido, las interpretaciones recientes al discurso feminista, tanto de Martha Nussbaum como de Seyla Benhabib, han intentado incorporar las ideas de justicia y en particular la de una ética de la justicia y de los derechos; esto resulta también un aspecto relevante para el discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Martha Nussbaum (1947),<sup>148</sup> en su obra *Sex and Social Justice*, reinterpreta la teoría feminista a partir de dos aspectos. El primero, de acuerdo con Nussbaum, plantea que las problemáticas y los dilemas del pensamiento feminista pueden inscribirse en la tradición liberal. Por esta razón, los argumentos feministas de Nussbaum partirán de los postulados liberales; en un sentido descriptivo, su propuesta sería identificable como de “liberalismo feminista”. Nussbaum reconoce que el pensamiento feminista tiene mucho que aportar al sistema liberal, sobre todo, en cuanto a las necesidades básicas que tienen las mujeres dentro de la sociedad, pues es el liberalismo, en su opinión, el que mejores condiciones éticas y políticas tiene para promover una sociedad igualitaria. Nussbaum, sin embargo, realiza también una defensa del feminismo de corte radical, coincidiendo con los argumentos de Katharine Makinnon y de Andrea Dworkin, y, al mismo tiempo, promoviendo el liberalismo como una vía de solución a los problemas de desigualdad. Así pues, la argumentación de Nussbaum sigue en varios sentidos al texto de Teoría de la justicia de John Rawls. Sin embargo, ella considera insuficiente la tesis de la distribución de bienes básicos desarrollada por éste y propone reemplazarla por un modelo centrado en las capacidades básicas que cada persona debe desarrollar para funcionar plenamente en la sociedad.<sup>149</sup>

Un segundo aspecto, consiste en el pretendido carácter universalista del feminismo. Ella propone la defensa de un feminismo internacionalista relacionado directamente con un concepto de justicia global. Nussbaum considera no sólo que las mujeres en todo el mundo comparten experiencias de discriminación más o menos por las mismas razones y con consecuencias similares, sino que además todo ser humano tiene el deber moral de perseguir la justicia más allá de sus límites nacionales. En ese sentido, Nussbaum intenta romper con el carácter

<sup>148</sup> Filósofa estadounidense. Doctora en Derecho y Ética por la Universidad de Harvard. Actualmente es profesora en la Universidad de Chicago. Ha presidido el Comité para la Cooperación Internacional y el Comité para la Situación de la Mujer, ambos de la Asociación Americana de Filosofía y ha sido miembro del Consejo de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias.

<sup>149</sup> Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 34.



localista de la teoría del derecho feminista (feminist jurisprudence), impulsada principalmente en Estados Unidos pues, si bien existe un desarrollo de la teoría feminista en otros países, en particular europeos, buena parte de la literatura feminista se concentra en los problemas que afectan a las mujeres estadounidenses, como son: el acoso sexual, el date rape o la intersección entre discriminación racial y de género. Para Nussbaum, resulta necesario incorporar en la teoría del derecho feminista las diversas problemáticas de discriminación que sufren las mujeres en otras partes del mundo.

El carácter universalista de su visión frente a los problemas de discriminación de las mujeres no se basa en argumentos sobre una supuesta “naturaleza”, sino que, para ella, “las diferencias entre hombres y mujeres son básicamente sociales y no pueden ser tomadas en cuenta para la diferenciación de roles que ambos ocupan dentro de una sociedad.”<sup>150</sup> Esta diferenciación ha sido construida por una sociedad que oprime a una parte de sus miembros en beneficio de la otra; sociedades en las que las mujeres no son tratadas como seres humanos sino como medios para que otros seres humanos, en este caso los del sexo masculino, alcancen sus fines propios.

Nussbaum comparte la misma idea de justicia de John Rawls, el cual considera a la justicia como equidad; sin embargo señala que Rawls se equivoca al utilizar el concepto de bienes sociales primarios, concepto que determina quiénes son los grupos más desprotegidos de la sociedad, es decir, los más pobres y marginados. De acuerdo con Rawls, los bienes básicos son aquellos que una persona racional desea con criterios racionales, independientemente de cualquier otro deseo, y a partir de ese carácter racional los clasifica en tres categorías: derechos y libertades, oportunidades y poderes, e ingresos y riquezas.<sup>151</sup> En cambio, Nussbaum considera que no es aceptable una lista que se basa en bienes y no en capacidades. La utilidad de cada bien varía entre distintos individuos.

Por esta razón, para Nussbaum lo único justo es hacer una lista de las capacidades que toda sociedad debe tomar en cuenta al momento de determinar sus políticas. Estas capacidades son descritas de la siguiente manera:

La primera es la vida, es decir, que toda persona sea capaz de vivir una vida con una duración normal. La segunda es la salud corporal y la integridad, con lo

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>151</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1971, p. 92.

cual se brindarán condiciones accesibles de salud, alimentación y vivienda. La tercera es la integridad corporal, o sea, la libertad de movimiento y la seguridad. La cuarta se refiere a los sentidos, la imaginación y el pensamiento, de los cuales se hará cargo la educación. La quinta se enfoca a las emociones, en el sentido de ser capaces de amar, de sufrir, de enojarse sin verse impedido por el miedo o la ansiedad. La sexta se enfoca a la razón práctica, ser aptos de concebir el bien y de hacer una reflexión crítica acerca de la propia vida. La séptima se especifica en cuanto a la afiliación o la interacción social, es decir, la capacidad de convivir con otros. La octava se enfoca al respeto y preservación de la vida de otras especies y de la naturaleza en general. La novena se enfoca al juego, a la capacidad de jugar y reír. La última se basa en el control sobre el propio ambiente, tanto en términos políticos como materiales, con lo cual se estará participando políticamente en diversos asuntos de incumbencia de todos, y se garantizará el derecho a la propiedad y al trabajo.<sup>152</sup>

El listado elaborado por Nussbaum no es exhaustivo, sino que se trata de un mínimo de capacidades que le permitiría a todo individuo desarrollar la vida que libremente decida llevar. Con esto, Nussbaum brinda una propuesta que abarca a la persona en toda su integridad y hace una fuerte crítica a las sociedades actuales, porque ninguna de ellas le brinda a las mujeres dichas capacidades.

En un sentido opuesto a los planteamientos del “liberalismo feminista” desarrollados por Nussbaum, Seyla Benhabib (1950)<sup>153</sup> realiza una reformulación del pensamiento feminista a partir de la teoría crítica. Su obra *Feminism as a Critique. Essays on the Politics on Gender in Late-Capitalist Societies* (traducida al español como *Teoría feminista y Teoría crítica*),<sup>154</sup> entre otros textos, es un claro producto de dicho interés. El camino intelectual que emprende Benhabib se caracteriza por discutir los sucesivos retos a los que se enfrenta el universalismo

<sup>152</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 41.

<sup>153</sup> Catedrática de Ciencia Política y Filosofía por la Universidad de Yale, es considerada una de las teóricas de la política y del feminismo más prestigiosas de la actualidad. Ha sido profesora en Harvard University, Princeton, Amsterdam, Cambridge, Berkeley y en la Universitat de València, a través de Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. S. Benhabib fue alumna de Herbert Marcuse y de Jürgen Habermas. Sus aportaciones —con señas de identidad inconfundibles— se basan en articular el universalismo con el particularismo.

<sup>154</sup> Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as a Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1987 (Hay trad. al español, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990).

que predica la teoría de la democracia deliberativa. Asimismo, Benhabib cuenta con capacidad de diálogo con otras corrientes de pensamiento, tales como el postmodernismo de matriz pos-estructuralista o del psicoanálisis, en ese espectro considera como interlocutores principales a Foucault, Derrida y Lyotard. Por otro lado, mantiene un intenso diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. A partir de estas conversaciones, la teoría crítica de Benhabib experimenta una reinterpretación y una ampliación hacia temas, como el de género, cuestión que la teoría crítica clásica había ignorado.

Benhabib apuesta por la continuación del proyecto de la Modernidad, al modo de la teoría crítica. Sin embargo, es un legado que debe ser reconstruido y para ello es resulta necesario considerar las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo ha formulado a dicho proyecto. La cuestión reside, según Benhabib, en establecer un diálogo que conduzca a una nueva articulación de la Modernidad sin que ello implique su desmantelamiento.<sup>155</sup> Para Benhabib, el universalismo todavía tiene mucho que decir en una época de fragmentaciones nacionales y culturales y de ataques a los derechos humanos desde posiciones relativistas. En su análisis acerca de las teorías morales universalistas, Benhabib incorpora las correcciones que desde la teoría feminista se han formulado a las mismas. En ese sentido, la pertinencia de dialogar con la teoría feminista viene dada también por su carácter no sólo explicativo, sino anticipativo y utópico.<sup>156</sup> En esa crítica, Benhabib se pregunta si las categorías utilizadas por las éticas universalistas —como la habermasiana o la rawlsiana— son capaces de expresar los intereses y las necesidades de las mujeres y por tanto contribuir a su emancipación. Con ello, Benhabib realiza una apertura intelectual y política a los movimientos y al pensamiento multiculturalista pero también, al horizonte reflexivo de la teoría del reconocimiento y su fuerte implicación política y teórica en el discurso de los derechos humanos.

El camino a seguir en esa crítica es doble: por un lado, una crítica ontológica al concepto de sujeto sustentado por las éticas universalistas y, por otro, la crítica institucional a las bases sobre las que reposan dichas teorías: la distinción entre la esfera pública y la privada.

<sup>155</sup> Seyla Benhabib, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 239.

<sup>156</sup> Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *op. cit.*, p. 152.

La crítica ontológica nos muestra el subtexto de género presente en el concepto de *self* (ser) de la teoría moral y política modernas. El pacto político y la intersubjetividad moral se construyen sobre lo que Benhabib denomina un “universalismo sustitucionalista”, en el sentido de que el universalismo que defienden sería el consenso ideal de *selves* (seres) definidos mediante una impostación que identifica arbitrariamente las experiencias de grupo específico de sujetos, los varones, como el caso paradigmático de los humanos como tales.<sup>157</sup> Pero, además, dicho universalismo no sólo es sustitucionalista, sino excluyente respecto de aquellos otros sujetos que no comparten las características requeridas para su inclusión en el ámbito público.

Así, los mismos presupuestos de la teoría moral y política contemporánea impiden la consideración e inclusión de la experiencia de las mujeres; la esfera pública se construye como lo opuesto a la naturaleza y, como tal, se define como la esfera donde tiene lugar la historicidad. Por el contrario, la esfera privada es estática e intemporal, relacionada con el cuidado y con la reproducción de la misma naturaleza. La esfera pública correspondería a una comunidad de derechos y legitimaciones y la esfera privada representaría una comunidad de necesidades y solidaridad. La crítica institucional precisamente pondría de manifiesto esa ceguera de la teoría moral y política contemporánea hacia las cuestiones de género ignorando las transformaciones acaecidas en la esfera privada y las repercusiones que ésta introduce en la esfera pública. De igual modo, Benhabib critica el que las normas que rigen la esfera privada no queden bajo el alcance de los derechos y de la justicia.

Finalmente, no obstante, la revisión selectiva y, por tanto, esquemática de la teoría y el discurso feministas que aquí se ha hecho, —perspectiva que esquiva la mirada de argumentaciones que componen en su complejidad el pensamiento feminista—, permite reconocer su potencial crítico y desarticulador de paradigmas teóricos. La relevancia de la teoría feminista se ha manifestado explícita, pero sobre todo implícitamente, en su crítica al proyecto y al discurso de los derechos humanos.

En primer lugar, el pensamiento feminista ha conseguido insertar así la cuestión de la diferencia dentro del discurso y el lenguaje de pretensión universalista de los derechos humanos. A través de la tensión entre universalismo y diferencia,

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 153.

el pensamiento feminista constituye una línea de reflexión crítica que acentúa las paradojas, las incoherencias y las ambigüedades del discurso de los derechos humanos. En ese sentido, la lectura a contrapelo, que en este trabajo se ha esbozado, acerca del pretendido origen de los derechos humanos, desde sus declaraciones canónicas, pondría en evidencia las formas de diferenciación y exclusión que la doctrina canónica de los derechos humanos ha hecho y hace a las mujeres.

En segundo término, la reflexión feminista, así como posteriormente los estudios de género, han cuestionado los límites de “lo humano” impuestos por las normas y las leyes. En el siglo XVIII, lo “humano” se definía a partir de patrones sociales vistos como “naturales” y/o irrefutables ante la razón. En ese sentido, los términos que nos permiten ser reconocidos como seres humanos son articulados socialmente y, por tanto, resultan variables; en ocasiones, esos términos que confieren la cualidad de “humanos” a ciertos individuos, son también aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre “lo humano” y “lo menos humano”.<sup>158</sup>

También, y de igual manera, la *teoría queer* criticaría esa concepción particular de lo “humano” centrado en las leyes. Al centrarse en las condiciones de los gays, las lesbianas, las y los transexuales, las y los travestis y personas intersexuales, la *teoría queer* develaría la asociación de los derechos humanos a la “naturaleza” o a la “verdad”, más aún, contemporáneamente, en una idea de “lo humano” fijado a través de las leyes y el derecho. Por tanto, la propuesta de la *teoría queer* se centra en identificar “lo humano” como un efecto producido por las leyes, los dispositivos de poder y las acciones políticas.

Se ha destacado, del mismo modo, la crítica desde el feminismo hacia dos de los principales dispositivos teóricos del pensamiento liberal: el racionalismo y el humanismo. Esta crítica habría incidido también directamente en el corpus conceptual de las configuraciones clásicas dominantes del discurso de los derechos humanos. La hostilidad histórico-emblemática de las teóricas clásicas de los derechos humanos hacia el pensamiento feminista —la condena a la guillotina de la “girondina” *Olympe de Gouges* resulta ejemplar— resulta también visible. Sin embargo, la teoría feminista ha logrado encontrar respaldo teórico y conceptual fuerte (aunque tardío), mediante la problematización de la desigualdad, la discriminación y hasta la ausencia de referencias a las mujeres en las concepciones,

<sup>158</sup> Judith Butler, *op. cit.*, p. 14.

los textos y las prácticas originarias del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

La noción de género es, sin duda, la aportación teórica más consistente de la teoría feminista. Incluso, desde su plataforma se han desarrollado las más perspicaces y críticas reflexiones de la *teoría queer*. La teoría feminista y sus derivaciones responden a una estrategia discursiva de semiotización o resignificación de lo social. En ese sentido, confluye con un horizonte teórico propio del momento contemporáneo, y, en particular, resulta posible su articulación con la dimensión de lo político instituyente de los derechos humanos, susceptible de resignificar la socialidad en el discurso y las prácticas de resistencia y emancipación orientadas por la lucha por el reconocimiento, comunes al feminismo y a los derechos humanos.

Por último, en lo que se refiere a la revolución cultural del movimiento feminista como una revolución permanente que se mantiene invicta, es preciso reconocer que eso no significa que sea una revolución que marche triunfal o de manera eximia. Esto es, las diversas reflexiones feministas parecen condenar a cada generación a vivir de nuevo los dilemas de sus predecesoras. El discurso feminista vuelve sobre sí, a sus cuestionamientos originales entre igualdad o diferencia. Cabría preguntarse, en este sentido, por qué ha sido tan difícil para las mujeres, durante tanto tiempo, materializar las promesas de la modernidad de libertad e igualdad universales.