

Desarrollo de la Fundación Nacional para el Desarrollo (FUNDE).

Fernanda Pattaro Amaral

Socióloga, Magister en Sociología por la UNESP (Brasil) y Magister en Género, Identidad y Ciudadanía por la UCA (España). Coordinadora de la línea de Estudios de Género de la RED-HILA. Investigadora UNESP (Brasil).

fer.amaral@asafeworldforwomen.org

Márcia Jamille Nascimento Costa

Licenciada y Magistra en Arqueología por la Universidade Federal do Sergipe (UFS). Investigadora asociada del Laboratorio de Arqueología de Ambientes Acuáticos de la misma universidad (LAAA-UFS), Brasil. Es arqueóloga, especialista en Egipto Antiguo. Administradora del sitio Arqueología Egipcia: <http://arqueologiaegipcia.com.br/> En 2014 publicó el libro *Uma viagem pelo Nilo*; y recientemente, el segundo libro de temática egipcia *Tutankhamon, 1922 e o Vale dos Reis*.

Semíramis Corsi Silva

Profesora Adjunta del Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM. Entre sus títulos académicos están: Doctorado (2014), Maestría (2006) y Licenciatura (2003) en História por la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho-UNESP/Franca. Investigadora del Laboratorio de Estudios sobre el Imperio Romano (G.LEIR-UNESP/Franca) y coordinadora del Grupo de Estudios sobre el Mundo Antiguo y Medieval de la UFSM (GEMAM/UFSM).

Daniel De Figueiredo

Historiador. Licenciado em Historia (2008), y Magister (2012) por la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) Campus de Franca. Actualmente es Doctorando de la misma universidad. Actúa como investigador en Historia.

Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira

Licenciada en Historia por la Universidad Federal de Santa Catarina (1995), Magistra y Doctora en Sociología por la Universidad Federal de Santa Catarina (2011). Actualmente es profesora en la Universidad de Vale do Itajaí (Itajaí) y Camboriú BALN en las facultades de Derecho, Programa de Maestría Profesional en Gestión de Políticas Públicas y Relaciones Internacionales.

María Nohemí González Martínez

Doctora y Magister en Estudios de Género por la Universidad de Cádiz (2012), Especialista en Derechos Humanos de las Mujeres por la Universidad de Lund, Suecia, y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos de San José de Costa Rica. Investigadora del Instituto de Investigaciones, Universidad Simón Bolívar. Coordinadora de la RED-HILA.

El objetivo del texto *Género y Ciencias Sociales. Arqueología y Cartografías de fronteras*, de la serie *Tejiendo Saberes* de la RED-HILA es el resultado de una labor académica conjunta de sus investigadores/as que desde múltiples resultados de investigación, pretende desentrañar la diversidad de caminos y redes en torno a la marginalidad de los estudios feministas, en la búsqueda de engendrar conocimiento crítico sobre los/las desposeídos/as desde una interseccionalidad movediza y un pensamiento limitar de las reflexiones categoriales aportadas por la epistemología de los agentes ausentes, que unidos a estudios polifónicos y de márgenes, presenta diversos abordajes temáticos desde los estudios feministas aportando elementos que permiten subvertir la pureza categorial de las diversas disciplinas de las Ciencias Sociales. Además de presentar los resultados de investigación, este libro es el resultado de un compromiso ético y político feminista en Iberoamérica que desde una perspectiva académica busca responder a las demandas de los agentes ausentes y subjetividades reveladas contra las prácticas sociales colonialistas, conformistas, rutinarias, androcéntricas, heterocentradas, que encuentran respuestas en las experiencias de fronteras.



FERNANDA PATTARO AMARAL

Socióloga, Maestra en Sociología, y Magistra en Género, Identidad y Ciudadanía. Coordinadora de la línea de Estudios Interdisciplinarios de Género de la RED-HILA, Red Iberoamericana en Ciencias Sociales con Enfoque de Género. Compiladora de esta obra.

MARÍA NOHEMÍ GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Doctora por la Universidad de Cádiz, en el marco de los Estudios de Género, Identidad y Ciudadanía. Investigadora del grupo "Sobre el problema de la alteridad en el mundo actual" (HUM-536) de la Universidad de Cádiz, España. Investigadora del Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla. Coordinadora de la RED-HILA. Compiladora de esta obra.

ISBN 978-958-8930-36-7



ARQUEOLOGÍA Y CARTOGRAFÍAS DE FRONTERAS

Leonor Acosta Bustamante | María Celeste Bianciotti | Mar Gallego | Dhayana Carolina Fernández Matos | Edgar Lara López | Fernanda Pattaro Amaral | Márcia Jamille Nascimento Costa | Semíramis Corsi Silva | Daniel De Figueiredo | Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira | María Nohemí González M.

Foto Portada: María Emilee Martín
Diseño Logo: Flonda de Pejos, Lucía Riera

GÉNERO Y CIENCIAS SOCIALES

Arqueología y Cartografías de Fronteras

Leonor Acosta Bustamante | María Celeste Bianciotti | Mar Gallego | Dhayana Carolina Fernández Matos
Edgar Lara López | Fernanda Pattaro Amaral | Márcia Jamille Nascimento Costa | Semíramis Corsi Silva
Daniel De Figueiredo | Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira | María Nohemí González M.

COMPIRADORES
Fernanda Pattaro Amaral • María Nohemí González Martínez



Leonor Acosta Bustamante

Profesora de Estudios Culturales del Departamento de Filología Francesa e Inglesa de la Universidad de Cádiz (España). Su investigación gira en torno a las conexiones entre los estudios de género y la representación de la feminidad y la masculinidad en el campo de la literatura y el cine norteamericano. Su tesis doctoral defendida en 2002 está dedicada al análisis comparado de las estructuras narrativas que guiaban los pasos de la literatura feminista en los años 80 y 90, y en los años siguientes esta línea amplia se dirige hacia el estudio de las representaciones de la sexualidad femenina y de las patologías sexuales masculinas.

María Celeste Bianciotti

Licenciada en Comunicación Social, por la Universidad Nacional de Córdoba; Magister en Género, Identidad y Ciudadanía, por la Universidad de Cádiz; y Doctora en Ciencias Sociales, por la Universidad de Buenos Aires. Es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina), docente de la Universidad Provincial de Córdoba y miembro del Programa Sujeciones y Subjetividades Contemporáneas.

Mar Gallego Durán

Profesora Titular de Literatura Norteamericana y Afro-Americana en la Universidad de Huelva, donde enseña desde 1997, y en la actualidad dirige el Centro de Investigación en Migraciones y el Programa de Doctorado Género, Identidad y Ciudadanía de esa universidad. Fue directora del Máster oficial asociado a ese programa de doctorado (2006-2009) y directora de Estudios de Posgrado de la misma universidad (2006-2010).

Dhayana Carolina Fernández Matos

Abogada, Política, Maestra en Ciencia Política y de la Administración; Magistra en Género, Identidad y Ciudadanía y Maestra en Derechos Humanos, Estado de Derecho y Democracia en Iberoamérica. Profesora de la Universidad Central de Venezuela en el área de Derechos Humanos de las Mujeres y Violencia de Género; consultora del Consejo Noruego para Refugiados (NRC), ONUMUJERES, UNFPA y ONUSIDA; colaboradora de ACNUR y UNICEF.

Edgar Lara López

Licenciado en Economía por la Universidad de El Salvador (2003), Máster en Estrategias, Agentes y Políticas de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad del País Vasco (2007), Máster en Género, Identidad y Ciudadanía de la Universidad de Huelva (2010), y Doctorando del Programa sobre Desarrollo y Ciudadanía de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Entre 2001 y 2009, se desempeñó como investigador del componente sobre mercado de trabajo y pobreza en el área Macroeconomía y

**GÉNERO
Y CIENCIAS SOCIALES**

**Arqueología
y Cartografía
de Fronteras**

**Leonora Acosta Bustamante | María Celeste Bianciotti | Mar Gallego
Dhayana Carolina Fernández Matos | Edgar Lara López | Fernanda Pattaro Amaral
Márcia Jamille Nascimento Costa | Semíramis Corsi Silva | Daniel De Figueiredo
Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira | María Nohemí González M.**

C O M P I L A D O R E S
Fernanda Pattaro Amaral • María Nohemí González Martínez



Red Iberoamericana
de Investigadoras e Investigadores
con enfoque de género

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



RECONOCIDO POR
COLCIENCIAS
2014 - 2017

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR
BARRANQUILLA-CÚCUTA, COLOMBIA

PRESIDENTA SALA GENERAL
ANA BOLÍVAR DE CONSUEGRA

RECTOR FUNDADOR
JOSÉ CONSUEGRA HIGGINS (q.e.p.d.)

RECTOR
JOSÉ CONSUEGRA BOLÍVAR

VICERRECTORA ACADÉMICA
SONIA FALLA BARRANTES

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN
PAOLA AMAR SEPÚLVEDA

VICERRECTORA FINANCIERA
ANA DE BAYUELO

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
EUGENIO BOLÍVAR ROMERO

SECRETARIA GENERAL
ROSARIO GARCÍA GONZÁLEZ

DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ HERNÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
CARLOS MIRANDA MEDINA

MIEMBROS DE LA SALA GENERAL
ANA BOLÍVAR DE CONSUEGRA
OSWALDO ANTONIO OLAVE AMAYA
MARTHA VIVIANA VIANA MARINO
JOSÉ EUSEBIO CONSUEGRA BOLÍVAR
JORGE REYNOLDS POMBO
ÁNGEL CARRACEDO ÁLVAREZ
ANTONIO CACUA PRADA
JAIME NIÑO DÍEZ
ANA DE BAYUELO
JUAN MANUEL RUISECO
CARLOS CORREDOR PEREIRA
JORGE EMILIO SIERRA MONTOYA
EZEQUIEL ANDER-EGG
JOSÉ IGNACIO CONSUEGRA MANZANO
EUGENIO BOLÍVAR ROMERO
ÁLVARO CASTRO SOCARRÁS
IGNACIO CONSUEGRA BOLÍVAR

GÉNERO Y CIENCIAS SOCIALES

Arqueología y Cartografía de Fronteras

Leonor Acosta Bustamante | María Celeste Bianciotti | Mar Gallego
Dhayana Carolina Fernández Matos | Edgar Lara López | Fernanda Pattaro Amaral
Márcia Jamille Nascimento Costa | Semiramis Corsi Silva | Daniel De Figueiredo
Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira | María Nohemí González M.

C O M P I L A D O R E S
Fernanda Pattaro Amaral • María Nohemí González Martínez



Red Iberoamericana
de Investigadoras e Investigadores
con enfoque de género

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



RECONOCIDO POR
COLCIENCIAS
2014 - 2017

Género y Ciencias sociales. Arqueología y cartografías de fronteras / Leonor Acosta Bustamante ... [et al.] -- Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2015.

359 p.; 17 x 24 cm.
ISBN: 978-958-8930-36-7

1. Mujeres -- Participación social -- Investigaciones 2. Feminismo 3. Mujeres -- Cuestiones sociales y morales. 4. Derechos de la mujer 5. Discriminación sexual contra la mujer. 6. Mujeres -- Científicas sociales I. Acosta Bustamante, Leonor II. Bianciotti, María Celeste III. Gallego, Mar IV. Fernández Matos, Dhayana Carolina V. Lara López, Edgar VI. Pattaro Amaral, Fernanda VII. Nascimento Costa, Márcia Jámille VIII. Corsi Silva, Semíramis IX. De Figueiredo, Daniel X. Delfini Capistrano de Oliveira, Ana Claudia XI. González Martínez, María Nohemí XII. Tit.

305.42 G326 2015 SCDD21 ed.

Universidad Simón Bolívar-Sistema de Bibliotecas

GÉNERO Y CIENCIAS SOCIALES
ARQUEOLOGÍA Y CARTOGRAFÍAS DE FRONTERAS
©Leonor Acosta Bustamante, ©María Celeste Bianciotti, ©Mar Gallego,
©Dhayana Carolina Fernández Matos, ©Edgar Lara López,
©Fernanda Pattaro Amaral, ©Márcia Jámille Nascimento Costa,
©Semíramis Corsi Silva, ©Daniel De Figueiredo,
©Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira, ©María Nohemí González Martínez

Compiladores
©Fernanda Pattaro Amaral
©María Nohemí González Martínez

GRUPO DE INVESTIGACIÓN
ESTUDIOS DE GÉNERO, FAMILIA Y SOCIEDAD
MARÍA NOHEMÍ GONZÁLEZ MARTÍNEZ
COORDINADORA RED-HILA

ISBN: 978-958-8930-36-7

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma por medios electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin la previa autorización por escrito de Ediciones Universidad Simón Bolívar y de los autores. Los conceptos expresados de este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Universidad Simón Bolívar y da cumplimiento al Depósito Legal según lo establecido en la Ley 44 de 1993, los Decretos 460 del 16 de marzo de 1995, el 2150 de 1995, el 358 de 2000 y la Ley 1379 de 2010.

© Ediciones Universidad Simón Bolívar
Carrera 54 No. 59-102
<http://publicaciones.unisimonbolivar.edu.co/edicionesUSB/>
dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co
Barranquilla - Cúcuta

Impresión
Editorial Mejoras
Calle 58 No. 70-30
info@editorialmejoras.co
www.editorialmejoras.co

Foto portada
María Emilce Martín

Diseño logo
Ronda de pelos
Lucía Riera

A este libro se le aplicó
Patente de Invención No. 29069

Diciembre de 2015
Barranquilla

Printed and made in Colombia

Contenido

Debemos decir algo sobre la Producción Científica	7
Introducción	
Nosotras/os Hoy.....	11
Capítulo 1	
Aproximación a los Estudios de Masculinidades.	
Teoría y Aplicaciones.....	17
Capítulo 2	
<i>Performance</i> y Feminismo: Una Propuesta para	
Reflexionar desde los Marcos Teórico-Analíticos	
de la Noción de <i>Performance</i> y su Potencialidad Performativa	49
Capítulo 3	
Algunos Retos de los Feminismos Actuales:	
Otredad y Cruce de Fronteras	71
Capítulo 4	
Evolución Histórica de los Derechos Humanos de las Mujeres	87
Capítulo 5	
El Aborto en El Salvador:	
Una Lectura desde Judith Butler	137

Capítulo 6	
Reflexiones Políticas sobre la Democracia Occidental y el Género: La Exclusión Histórica de la Participación de las Mujeres en la Arena Política –a Partir de los Siglos XVII-XVIII– El Feminismo de Estado y la Femocracia del Siglo XXI	185
Capítulo 7	
Gênero Invisível? como a Arqueologia Tem Minimizado a Participação Histórica das Mulheres Egípcias Durante a Antiguidade Faraônica.....	239
Capítulo 8	
Mulheres No Império Romano da Antiguidade Tardia: Considerações em Torno da Filósofa Hipátia de Alexandria.....	257
Capítulo 9	
Saberes de Gênero Sobre as Meninas e os Meninos: Revisitando Gilberto Freyre na Sociologia Brasileira	291
Capítulo 10	
Modelaciones/Remodelaciones de la Identidad de las Mujeres: Un Recorrido Histórico-Filosófico	329

Debemos decir algo sobre la producción científica

La línea de investigación: Estudios interdisciplinarios en Ciencias Sociales desde la perspectiva de género de la Red Iberoamericana en Ciencias Sociales con enfoque de Género (RED-HILA) presenta el libro *Género y Ciencias Sociales. Arqueología y cartografías de fronteras*, de la serie Tejiendo saberes, como un ejercicio de autorreflexividad y reinención de los modos de promover las Ciencias Sociales en Iberoamérica.

Se han escrito y se siguen denunciando las inequidades universitarias derivadas de la producción académica, que dejan a las mujeres investigadoras y algunos investigadores sensibles a los estudios de género, ancladas/os en las orillas del estatus académico y fuera de los espacios de autoridad establecidos en el “discurso científico” por un sesgo de género en el que la invisibilidad y la desigualdad constituyen recursos simbólico-hegemónicos y androcéntricos. La cotidianidad académica velada por el valor de la productividad provista de alta estima social inalcanzable tras los cristales (Baxter & Wright, 2000), inexpugnable durante la revisión de pares (Wenneras & Wold, 1997) e inaudible en citas/co-citas (Ferber & Brün, 2011), configuran inequidades materiales (techos, suelos y paredes) y simbólicas (cristales, palabras, viscosidad) en la producción académica de las mujeres. Los obstáculos referidos conducen a un análisis de los fundamentos excluyentes, a los desconocimientos académicos y a utilizar un

centro de resistencias para traspasar los límites estructurales (Munévar, 2013). Uno de los despliegues utilizados por este proyecto es la sororidad académica, convertida en un reflexionar conjunto, que en palabras de Munévar (2013) es un “articular la curiosidad ingenua/epistemológica (Freire, 2012) para estudiar la ignorancia producida por la universidad (Lópes, 2001), o desplegar las tecnologías opositivas (Sandoval, 2000) y resemantizar las ciencias.

El libro *Género y Ciencias Sociales. Arqueología y cartografías de fronteras*, de la serie Tejiendo saberes, es un ejercicio a un diálogo y una escucha polifónica del trabajo de mujeres académicas y hombres con sensibilidad al estudio de la categoría de género, que pretende insertar otras miradas, otras lecturas de la vida académica e investigativa para transformar lo que (nos) produce la academia androcéntrica. Con esta intención se presentan las reflexiones científicas de las y los investigadoras/es de la RED-HILA, implicadas/os en analizar y repensar las ideologías y la constitución de los imaginarios, las representaciones, el poder y su vigencia, en revisar la problemática relación entre ciencia y género intentando dibujar en los límites disciplinarios líneas móviles y quebradizas que permitan interceptar las fronteras investigativas.

Carlos Federico Miranda Medina

Gestor de procesos editoriales y escritura epistémica de la RED-HILA

Fernanda Pattaro Amaral

Coordinadora de la línea estudios interdisciplinarios de género de la RED-HILA

María Nohemí González Martínez

Coordinadora de la RED-HILA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baxter, J. & Wright, E. O. (2000). The Glass Ceiling Hypothesis. A Comparative Study of the United State, Sweden, and Australia. *Gender & Society*, 14(2), 275-294.
- Ferber, M. & Brün, M. (2011). The Gender Gap in Citations: Does it Persist? *Gender and Education*, 17(1), 151-158.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lópes, G. (2001). *Teoría queer - Una política pos identitaria para a educação*. *Estudos feministas*, 541-553.
- Munévar, D. (2013). Metáforas e Inequidades Universitarias. *Boletina de la Escuela de Estudios de Género*, 2, 77-84. Universidad Nacional.
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the oppressed*. Minnesota: University of Minnesota PR.
- Wenneras, Ch. & Wold, A. (1997). Nepotism and Sexism in Peer-Review. *Nature*, 387(6631).

INTRODUCCIÓN NOSOTRAS/OS HOY

Hace aproximadamente un año después del 2014 y en el inicio de otoño, para unas, primavera para otras, temporada de lluvias para los y las del trópico, y en perspectivas de verano para algunas, retomamos *La historia de Zobeida*, la misma historia que hace un año nos unía alrededor de la publicación de nuestras reflexiones científicas, para saber cómo se había deslocalizado nuestro punto de referencia con el tiempo y por los nuevos caminos andados.

Y volvimos a recordar la historia:

Desde allí, al cabo de seis días y seis noches, el hombre llega a Zobeida, ciudad blanca, bien expuesta a la luna, con calles que giran sobre sí mismas como un ovillo. De su fundación se cuenta esto: hombres de naciones muy diversas tuvieron el mismo sueño: vieron a una mujer que corría de noche por una ciudad desconocida, vieron a una mujer que corría de espaldas, con sus largos cabellos, y estaba desnuda. Soñaron que la perseguían. Cuando doblaron la esquina, todos la perdieron. Tras el sueño, se pusieron a buscar esa ciudad; la ciudad, nunca la encontraron, pero se encontraron unos a otros; decidieron construir una ciudad como la del sueño. Para trazar las calles, cada uno siguió el curso de la persecución; en el punto en que habían perdido la pista de la fugitiva, dispusieron espacios y muros diferentes a los del sueño, para que ella no pudiera escapar de nuevo. Esta fue la ciudad de Zobeida, donde se establecieron, esperando que la escena se repitiera una noche. Ninguno, dormido o despierto, volvió a ver a la mujer. Las calles de la ciudad eran calles adonde

iban a trabajar todos los días, sin otro lazo de unión entre ellos que la caza del sueño. Que, por otra parte, ya habían olvidado hacía mucho tiempo.

Llegaron nuevos hombres de otras tierras, hombres que habían tenido el mismo sueño, y en la ciudad de Zobeida, reconocieron parte de las calles del sueño, y cambiaron la posición de arcadas y escaleras para que recordaran más de cerca el camino de la mujer perseguida y así, en el punto en que la mujer se había desvanecido, no quedase ninguna posible escapatoria. Los primeros que llegaron ya no podían entender lo que había empujado a toda esa gente a Zobeida, esa ciudad tan fea, esa trampa (Calvino, 1998, pp.59-60).

La ciudad de Zobeida hace un año nos sirvió para analizar nuestra realidad a la luz de un significativo imaginario, una obra del lenguaje, una metáfora de la ausencia de la mujer como sujeto histórico en el espacio discursivo de la ciudad, como en la construcción del discurso científico, la mujer está a la vez ausente y cautiva: ausente en cuanto sujeto teórico, cautiva en cuanto sujeto histórico. *La historia de Zobeida* es, un marco para cuestionar: ¿qué significa hablar, escribir, construir discursos de ciencia desde las mujeres?

Después de un año realizamos el ejercicio conjunto ya no a partir de ser ausentes y cautivas como sujeto propio, sino en el de avanzar en la construcción de ser agentes de nuestra creatividad, ser dueñas del origen y *telos* del fundamento de nuestra productividad intelectual. Significa el ejercicio de descubrir el rostro, dejando de ser la criatura fantasmática de los sueños académicos, el *objeto de deseo*, invisible, producida y representada en textos.

Desde este ejercicio de agencia consciente sumando más voces al preguntarnos nuevamente, ¿qué significa hablar, escribir, construir Ciencias Sociales desde las mujeres?

Un año después, con un compañero a bordo, el volumen *Género y Ciencias Sociales. Arqueología y cartografías de fronteras*, de la serie Tejiendo saberes

de la RED-HILA nos lleva a reconocernos como agentes creativas desde la interseccionalidad movediza de las reflexiones académicas, desde colisiones de temporalidades en incesantes transformaciones, asimétricas de-configuraciones re-identificaciones en curso, pero unido y unidas en esa *Polifonía del margen que permite subvertir la pureza categorial de las diversas disciplinas de las Ciencias Sociales*.

Es desde esa línea fronteriza donde se está logrando salir de los encapsulamientos conflictivos de los orígenes para extenderse a todos los campos de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Iniciando un recorrido interdisciplinario a partir de Los Estudios de Masculinidades, **Leonor Acosta Bustamante** investiga sus orígenes en la sociología y la antropología mucho antes del cuño de la disciplina académica para seguir por los conflictos generados por la inclusión de la masculinidad en los análisis feministas y la emergencia de movimientos reaccionarios dentro de los Estudios de los Hombres. Terminando con el entronque de los Estudios de Masculinidades en los Estudios Culturales y sus conexiones políticas e ideológicas con los modos de representación en la cultura popular.

Desde estas fronteras multidimensionales surgen las preguntas: ¿Cómo nos hacemos “sujetos morales” –en palabras de Michel Foucault–, cómo nos acreditamos como sujetos oficialmente aceptables –en términos de Erving Goffman–, cómo nos ocupamos encarnizadamente de nuestra supervivencia cultural –según Judith Butler–, cómo reforzamos y superamos las normas que nos constituyen? Un modo productivo para abordar el tema ya legitimado e instalado como prioridad en las academias iberoamericanas: el de la subjetividad, encuentra respuestas en la combinación de los Estudios de la *Performance* y las Teorías Performativas del Sujeto y el Género en las reflexiones de **María Celeste Bianciotti**.

Mar Gallego estudia los “otros” feminismos. Y la visión sesgada de las

“otras”. Desde un debate de fronteras, ¿es posible reconfigurar la identidad de género e incluir un posicionamiento más interseccional que permita un diálogo fluido y constructivo para deconstruir la misma noción de “otredad”?

¿Se hace necesario retomar las ideas y movimientos que en los últimos doscientos años, han defendido la vindicación de derechos para las mujeres y recuperar los discursos que han servido de fundamento en la lucha por hacer valer la condición de ciudadanas? Propone **Dhayana Carolina Fernández Matos**.

Se tiene una vida precaria cuando hay una Iglesia que agobia, un Estado que violenta y una maternidad a la que se obliga desde una territorialidad que reglamenta el cuerpo de las mujeres, por medio de la construcción del discurso jurídico sobre el aborto ¿Cuál es la dialéctica que lo sostiene? ¿Qué piensan las mujeres al respecto? ¿Cómo esta legislación circunscribe la identidad femenina? Es el análisis realizado por **Edgar Lara López** en la investigación en torno al aborto a partir del concepto de precariedad de Judith Butler.

La refundición de los márgenes para encontrar la subrepresentatividad de las mujeres en la política occidental es el texto presentado por **Fernanda Pataro Amaral**, del cual da cuenta a través de un análisis de la literatura política utilizando países como Brasil e Italia, para discutir la paridad política y el feminismo de Estado, y reflexionar cómo los márgenes entre la realidad de las mujeres como receptoras de políticas públicas y como sujeto[a] política transformadora de dichas leyes requieren una revisión e investigaciones ampliadas.

Desegmentar arqueológicamente las relaciones de poder para dar paso a lecturas de visibilización de mujeres egipcias, sus actividades y respectivos roles en el pasado, es el propósito de **Márcia Jamille Nascimento** en el que presenta a las mujeres del Antiguo Egipto carentes de una identidad señalando cómo la arqueología ha minimizado y cambia la participación tanto de grandes líderes de Egipto como de las mujeres comunes en la historia valiéndose de conceptos

androcéntricos como marco estratégico y así beneficiar la función de género de la jerarquía de las antigüedades faraónicas.

Reconfigurando una lectura recuperativa en las formas de imaginar los pasados y escribir las historias, **Semíramis Corsi Silva** y **Daniel De Figueiredo** presentan a Hipatia a través de una revisión archivista y documental preguntándose, ¿cuáles son las proyecciones actuales de esa representación? Buscan desde su análisis reflexionar sobre cómo es esencial utilizar una metodología de la historia del género en el registro de la documentación antigua existente.

En un análisis de discurso, **Ana Claudia Delfini Capistrano de Oliveira** deslinda y devela los discursos sociológicos que ayudaron en la construcción discursiva de la polarización y la naturalización entre los sexos con el fin de dar cuenta de los conocimientos de género implícitos en sus discursos sobre las niñas y los niños a partir del análisis de la historia de la infancia en Gilberto Freyre. Así demuestran que la historia social de la niñez en Brasil está marcada por las jerarquías y las desigualdades de género que surgen de representaciones y conocimientos sobre lo masculino y lo femenino que todavía necesita ser problematizado.

Subvertir, perturbar los márgenes, reificar referentes, renegociar sentidos, jugar con polisemias, convertir atemporalidades en continuas transformaciones y sucesiones de configuraciones, deconstruir/constuir/reconstruir/diseminar/disolver identificaciones, exposiciones en curso, encuentro de intersecciones e intergénesis, identidades fronterizas, nómadas, descolonizadas, multidireccionales, en tránsito con visualizaciones contiguas y metafóricas en un mundo zurdo es hoy la oportunidad de inaugurar una “habitación propia” una vez que se desencialista la categoría de identidad mujer/mujeres. Es una apuesta por la subversión, disolución de la categoría de identidad que **María Nohemí González Martínez** realiza a través de un recorrido teórico desde una perspectiva histórica-filosófica del concepto de identidad femenina pretendiendo mostrar cómo el feminismo, desde un estatuto teórico, pone de relieve las tensiones

y contradicciones que poseen los enfoques conceptuales de la universalidad, amenazado hoy por la remodelaciones de la categoría de identidad.

Lo que se encuentra un año después a través de las investigaciones presentadas en ese libro es la continuidad de construir/deconstruir reflexiones investigativas, lo que admite pensar que en la ciudad de Zobeida, la pista de la fugitiva, y sus estrategias de escape no posibilita volver a ver a esas mujeres y ese hombre, que no solo han salido de allí, sino que un año después presentan un trabajo producto de la concentración y la creación en donde corriendo con los lobos han aprendido que “*Si has perdido la concentración siéntate y no te muevas. Toma la idea y acúnala hacia adelante y hacia atrás. Quédate con una parte de ella, arroja el resto y verás cómo te renuevas. No tienes que hacer nada más*” (Pinkola, 2011, p.466).

Y hemos arrojado los límites rígidos y jerárquicos para renovarnos en las fronteras, y presentar un nuevo volumen de nuestras reflexiones: *Género y Ciencias Sociales. Arqueología y cartografías de fronteras*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calvino, I. (1998). *Las ciudades invisibles* (Aurora Bernávelez, trad.). España: Ediciones Silueta.
- Pinkola, C. (2011). *Mujeres que corren con los lobos*. Barcelona: Ediciones C Biblioteca.

CAPÍTULO 1

APROXIMACIÓN A LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES. TEORÍA Y APLICACIONES*

LEONOR ACOSTA BUSTAMANTE**

Universidad de Cádiz (España)

leonor.acosta@uca.es

* Este capítulo de libro es resultado de investigaciones realizadas desde la línea de trabajo La identidad masculina en crisis y su reflejo en la sociedad contemporánea.

** Directora del Departamento de Filología Francesa e Inglesa de la Universidad de Cádiz, España. Investigadora de la Red Iberoamericana en Ciencias Sociales con enfoque de Género.

RESUMEN

La relevancia que ha ido adquiriendo en las últimas décadas la disciplina de los Estudios de Masculinidades ha hecho posible que en los últimos años ya se hayan generado *corpus* de literatura crítica del tema y antologías de documentación que han creado la ‘historia’ del fenómeno ligada desde el principio a los feminismos y los Estudios de Género, alimentándose de ellos y desarrollando sus fundamentos teóricos y prácticos. La intención aquí es precisamente realizar ese recorrido histórico relatando la línea argumental que justifica este fenómeno que en tres décadas ha conseguido salir de los encapsulamientos conflictivos de los orígenes para extenderse a todos los campos de las Ciencias Sociales y las Humanidades. En esta historia cultural de los Estudios de Masculinidades se narran sus orígenes en la Sociología y la Antropología mucho antes del cuño de la disciplina académica para seguir por los conflictos generados por la inclusión de la masculinidad en los análisis feministas y la emergencia de movimientos reaccionarios dentro de los Estudios de los Hombres. Finalmente esta historia termina con el entronque de los Estudios de Masculinidades en los Estudios Culturales y sus conexiones políticas e ideológicas con los modos de representación en la cultura popular.

Palabras clave: Masculinidad, Estudios de Masculinidades, Feminismos, Estudios Culturales, Estudios de género, Movimiento Mitopoético.

ABSTRACT

The growing relevance of the Masculinity Studies in the last decades becomes the principal reason for the creation of a body of scholarship constantly increasing. The publication of Readers and Anthologies concerning the discipline brought about the construction of a ‘history’ of this phenomenon which must be regarded as intimately linked to the different versions of feminism and Gender Studies, since they became its main source and from them it has generated a number of theoretical and practical developments. The intention here is to show this historical journal by narrating the plot line which justifies the phenomenon as able to overcome original conflicts and to spread its influence through all areas conforming the Social Sciences and Humanities. This cultural history tells the story of Masculinity Studies from its origins in Sociology and Anthropology much earlier from the moment in which it was coined as an academic discipline and then follows with the conflicts provoked by the clash with feminism and by the emergence of some reactions in the Men’s Studies. Finally this history finishes with the encounter with Cultural Studies and its political and ideological connections with the representation of masculinity in popular culture.

Key words: Masculinity, Masculinity Studies, Feminisms, Cultural Studies, Gender Studies, Mythopoetic Movement.

Desde el momento en el que los diferentes feminismos en relación dialógica con las teorías posestructuralistas originadas en Francia en los años 70 acuñaron el término género para diferenciar el sexo biológico de la construcción cultural de lo femenino, se dejaba entender que, por extensión, la categoría de la masculinidad podía ser interpretada de esa misma manera como una codificación propuesta y proyectada para realzar la posición dominante del patriarcado. Abandonar la ecuación que identificaba biología y conducta (aparición, comportamiento, formas de sociabilización e integración cultural) en la conceptualización de las mujeres desestabilizaba a su vez la misma idea del ‘ser hombre’ y la desvinculaba de la definición del patriarcado como meramente un sinónimo de los hombres que esencialmente se definían como los agentes de la explotación, dominación, opresión y represión de las mujeres. De esta manera, este empezó a definirse como un *constructo* abstracto, un sistema ideológico creado por agencias de poder masculinas cuya finalidad es el mantenimiento de una jerarquización por la que las mujeres deben conservar su posición como inferiores a los hombres. El patriarcado es, desde el punto de vista del posestructuralismo,* un discurso que construye identidades en diferentes niveles y desde diversas fuentes del conocimiento para normalizar estas ideas jerárquicas en torno al sexo biológico.

Siguiendo esta idea de la ‘discursividad’ de la identidad, lo masculino recibe la marca de superioridad en la oposición binaria que lo relaciona con lo femenino, pero, aun siendo una categoría hegemónica, no deja de ser una identidad codificada por muchos discursos que la encapsulan y la construyen más allá de la posesión de genitales masculinos. Es, en principio, lo que definió Jacques Lacan* como falo simbólico y/o falo imaginario, en El Seminario 8, La Transferencia (1960-1961), es decir, la presencia de la autoridad (mayormente conectada con la perfección y plenitud) encarnada en lo masculino, pero que al ser simbólica o imaginaria podía no relacionarse directamente con el órgano

* Todas las teorías posestructuralistas resultan en una crítica (en el sentido de ‘crisis’) de la identidad, siendo el filósofo Michel Foucault quien dedica más páginas a definir y reconceptualizar el término ‘discurso’ y la ‘discursividad’ de las identidades.

◆ Jacques Lacan, Le Séminaire, livre VIII, Le transfert, “segunda edición corregida”. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, publicado en las Éditions du Seuil, Paris, Junio de 2001. Es la fuente de la edición castellana de Paidós, publicada en 2003.

sexual de los hombres, como en las disquisiciones acerca de la ‘mujer fálica’ o la ‘madre fálica’, entendiéndolas como aquellas que se posicionan en un estatus de poder con relación al varón.*

Desde esta idea generada por el posestructuralismo que produjo la normalización del concepto de ‘género’ en los estudios feministas y posfeministas, empieza el debate de la masculinidad, analizándose en un principio como categoría hegemónica para desentrañar la otra parte del binarismo opuesta a la categoría de lo femenino, pero indudablemente conectada intrínsecamente a la primera. Es así como en la década de los 70, coincidiendo con la explosión de la literatura crítica de los feminismos académicos, aparecen los primeros espacios para la construcción de la disciplina de los Estudios de Masculinidades, siempre en el entorno norteamericano y normalmente ligada a programas universitarios conectados con la Psicología y, sobre todo, la Sociología. Estos investigadores se alinean desde el principio en las filas de los feminismos y dirigen sus estudios a la desconstrucción de la masculinidad hegemónica, como la acuñó el sociólogo australiano Robert W. Connell[♣] en su libro *Gender and Power* de 1987. Partiendo de la teoría gramsciana de ‘hegemonía’,[♣] Connell demuestra que la ‘masculinidad hegemónica’ sirve para explicar la estructuración jerárquica de los distintos modelos masculinos bajo el patriarcado predominante. La masculinidad (las masculinidades) deviene así en una conducta codificada que se construye y ejerce bajo diversos grados de presión social y no como algo intrínseco o esencial al cuerpo masculino. En este sen-

* En términos simbólicos una representación de la mujer fálica podría referirse a la mujer ‘masculinizada’ en su rol de poder, por ejemplo, la representación de Margaret Thatcher. En el imaginario colectivo o en el entorno de la ficción cinematográfica la mujer fatal del cine negro, representada con símbolos fálicos como pistolas, tacones altos y demás accesorios que le otorgan el poder dentro de las narrativas filmicas.

♣ Robert W. Connell nació varón en Sydney en 1944, habiéndose convertido en la actualidad en una mujer transexual con el nombre de Raewyn Connell. Dedicada toda su vida académica al tema problemático de las masculinidades subordinadas, es la fuente de la que beben muchos de los estudiosos de la disciplina.

♣ La hegemonía se define como la capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Es, por tanto, algo que opera no solo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además, específicamente, sobre el modo de pensar, sobre las orientaciones teóricas, y hasta sobre el modo de conocer.

tido, como *constructo* social la masculinidad no es inmóvil sino dinámica, por lo que se puede incentivar la modificación de su conducta así como entender la pluralidad de identidades que se encuentran asociadas a este concepto y reprimidos por él.

Desde esta perspectiva para los feminismos es imprescindible conocer cómo se edifican, y cómo se ejecutan estas estructuras ideológicas que conducen a la hegemonía masculina para desentrañar las formas de actuar contra la misma base de esta codificación como parte fundamental de la agenda feminista de liberación de las mujeres a partir de la situación tradicional de silenciamiento y sumisión. Siguiendo así un modelo desconstruccionista, los Estudios de Masculinidades no hacen más que fomentar y participar en otras disciplinas más asentadas como los Estudios de Género, y los Estudios Culturales, con una marca claramente progresista y políticamente comprometida.

I. BREVE HISTORIA DE LA DISCIPLINA DENOMINADA ‘ESTUDIOS DE MASCULINIDADES’

En 2008 se publicó en Barcelona el libro titulado *La masculinidad a debate*, editado por Josep M. Armengol y Angèls Carabí como responsables del proyecto de investigación “Constructing New Masculinities”, (Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, 2003-2006) en el que se encuentran recopilados entrevistas y artículos con el objeto de mostrar las diferentes aproximaciones teóricas desarrolladas en el ámbito anglosajón alrededor de la disciplina Estudios de Masculinidades desde su aparición en la década de los 80. El elenco de figuras entrevistadas junto con los autores de los artículos incluidos* producen un volumen con claras expectativas de

* Son diez los participantes de prestigio que presentan sus ideas a lo largo del libro, entre ellos figuras muy relevantes en el desarrollo de los Estudios de Masculinidades, como es Michael Kimmel, Profesor de Sociología en la State University of New York, con una producción ingente sobre este asunto que cubre desde 1987 hasta la actualidad, lo que indica que se considera uno de los padres de esta disciplina. Michael Kimmel es, además, miembro del grupo de investigación adscrito a la Universidad de Barcelona desde donde se extiende el fenómeno en el territorio español. Además de este importante

cubrir todos los espacios académicos en los que se han ido generando nuevas formas de analizar y dismantelar mitos sobre la masculinidad, entendiéndola como un concepto-paraguas que es necesario analizar y dismantelar para comprender su pluralidad y sus relaciones con el universo femenino, un objetivo que queda expresado en la primera página del capítulo introductorio:

El debate sobre los varones y la masculinidad está en el aire en las sociedades de hoy. Temas como qué significa ser hombre hoy en día, qué esperan las mujeres de los hombres, los cambios en las relaciones entre varones y mujeres en el espacio laboral y en el ámbito doméstico, las nuevas paternidades, la amistad y el amor entre varones, el nuevo énfasis en la estética y cuidados del cuerpo masculino, etc., son objeto de conversación en las tertulias de amigos y familia, entre las mujeres y entre los mismos hombres. Es un debate que tiene espacio en los periódicos, en la radio y en la televisión. También en el mundo de la moda y de los gimnasios. Está en las escuelas, entre las dudas de la adolescencia y en la madurez. Y también está penosamente grabado en el cuerpo abusado de las mujeres. [...] La masculinidad no conoce fronteras de edad, de color de piel, de clase social, de orientación sexual ni de nacionalidad, porque pervive en todas ellas (Carabi & Armengol, 2008, p.7).

La idea central es rebatir el concepto tradicional de la masculinidad como un todo monolítico que define al hombre como una identidad inamovible y única en esencia para dar paso a una visión plural y desuniversalizadora que entronca claramente con la conceptualización del género producida por los feminismos de la segunda mitad del siglo XX. La pluridimensionalidad de estas aproximaciones se debe fundamentalmente a un ejercicio dialógico entre disciplinas tales como la Sociología, la Psicología, la Antropología, los estudios literarios y fílmicos, y los estudios poscoloniales. Este diálogo fun-

investigador, en *La masculinidad a debate* se encuentran investigadores e investigadoras, como Lynne Segal (Profesora de Psicología y Estudios de Género en la Universidad de Londres), David Gilmore (Profesor de Antropología en la State University of New York, y Adair Gowaty (Profesora del Instituto de Ecología en la Universidad de Georgia).

ciona en una línea (dis)continua en la que se encuentra la tesis fundacional de los Estudios de Masculinidades: el debate de la masculinidad como categoría construida cultural, social y políticamente dentro de una red de categorizaciones de la identidad, entre ellas: la clase social, la etnia, el sexo, la sexualidad, la orientación sexual, la nacionalidad, la religión y la adscripción geográfica.

La estructura del volumen en capítulos relacionados con cada autor y cada autora establece en cierto sentido la idea de una disciplina que se alimenta de otras, entre las que se encuentran áreas más relacionadas con la representación y la semiótica (o la representación simbólica) que dialogan de forma fluida con las disciplinas que primigeniamente están en el nacimiento de los Estudios de Masculinidades, tales como los Estudios Fílmicos y los Estudios Literarios que, generalmente, se encuentran conectados con el perfil generado en los Departamentos de Inglés.* Es desde estas unidades universitarias que parten los primeros acercamientos a la masculinidad representada en textos, a la manera tradicional de la crítica literaria feminista. Los Estudios de Mujeres habían calado profundamente en las labores de investigación de estos departamentos por razones estratégicas de publicación y por las múltiples relaciones interuniversitarias que se establecieron en la década de los 80 por medio de los programas de movilidad estudiantil y de profesorado con países angloparlantes. De esta manera, estos grupos de investigación ya tenían los instrumentos metodológicos y los aparatos críticos necesarios para abordar estos Estudios de Masculinidades.

En el ámbito anglosajón es precisamente donde se expande la idea de esta nueva disciplina y a principios del siglo actual ya se publican volúmenes del tipo *Reader* o 'antología'. El primero de esos volúmenes es el editado por los

* En el volumen aparecen un total de tres contribuciones realizadas por personal investigador adscrito a los diferentes Departamentos de Inglés de la Universidad de Florida (David Leverenz, cuya producción se centra en la representación de la masculinidad en la literatura estadounidense), de la Universidad de Pennsylvania (David L. Eng, autor de un *corpus* dedicado a los Estudios de la cultura asiática y norteamericana), y, por último de la State University of New York (Krin Gabbard, centrado en Literatura Comparada y Estudios Culturales).

compiladores Stephen M. Whitehead y Frank J. Barret, titulado *The Masculinities Reader*, publicado por Polity Press en 2001, y el segundo se titula *The Masculinity Studies Reader*, editado por Rachel Adams y David Savran en la Colección Keywords in Cultural Studies de la Editorial Blackwell, publicado en 2002. Ambas aportaciones componen las dos líneas más poderosas de los Estudios de Masculinidades, siendo el primero una fuente documental relevante para los acercamientos sociológicos a la masculinidad y el segundo una demostración de las aplicaciones más culturales al fenómeno. Tal como Rachel Adams y David Savran exponen en el prólogo, la razón de su compilación queda resumida así:

El volumen *Masculinity Studies Reader* identifica un creciente cuerpo de trabajos académicos dedicados al diagnóstico de este desequilibrio histórico [el de considerar a los hombres el sujeto implícito de la tradición intelectual occidental tal como apunta Simone de Beauvoir en *The Second Sex*], situando a los hombres y a la masculinidad como los sujetos explícitos del análisis. Esta colección reúne algunas de las investigaciones más relevantes sobre la masculinidad producida a lo largo del siglo pasado. Agrupando el trabajo realizado en las humanidades y en las Ciencias Sociales, sirve como una introducción y como testamento de las maneras en las que el análisis de la masculinidad ha revitalizado algunos interrogantes sobre el género en diferentes disciplinas (Adams & Savran, 2002, p.1).*

El formato de este segundo volumen construye una ‘historia’ de la disciplina en todas sus manifestaciones colocando en la misma ciertos ‘momentos’ fundacionales para su desarrollo. A diferencia de *La masculinidad a debate* de

* Original: *The Masculinity Studies Reader* identifies a growing body of scholarship devoted to addressing this historical imbalance [that of considering men as the implicit subject of Western intellectual tradition as pointed out by Simone de Beauvoir in her *The Second Sex*] by locating men and masculinity as the explicit subjects of analysis. This collection assembles some of the most significant research on masculinity produced over the last century. Bringing together work in the humanities and social sciences, it serves as an introduction and a testament to the ways in which the analysis of masculinity has revitalized questions about gender across the disciplines (Adams & Savran, 2002, p.1) (Traducción de la autora).

Carabí y Armengol, *The Masculinity Studies Reader* se organiza por medio de una argumentación temática que recoge las diversas contribuciones relevantes para entender cada tema, erigido como fuente de categorización de la masculinidad: erotismo, Ciencias Sociales, representación, el imperio, la modernidad y la frontera. Estas líneas se construyen como áreas discursivas en el sentido foucaultiano, como espacios generadores de significado que han conformado las diferentes categorizaciones del ‘ser hombre’ en la cultura occidental. De esta manera, la lectura de todos los capítulos cubre cada uno de esos discursos y cada forma de entender la masculinidad como ‘*constructo*’: los hombres y sus cuerpos, los hombres en contacto con otros hombres, los hombres escritos y representados, la construcción del heroísmo, la categorización de los ‘otros’ raciales, y las fronteras entre feminidad y masculinidad (los transgéneros, la transexualidad, la intersexualidad).

Según uno de los pioneros en los Estudios de Masculinidades, el sociólogo Robert W. Connell, tal como explica en su artículo “Masculinities, Change and Conflict in Global Society: Thinking About the Future of Men’s Studies” (2003), es en las últimas décadas del siglo XIX cuando surge cierta expectativa con respecto a la masculinidad que se convirtió en un uso extendido de debate a principios del siglo XX en respuesta al movimiento sufragista de las mujeres y a la consecuente desestabilización social, cultural y política de los hombres. Entre los estudiosos del tema, Lester Frank Ward (1843-1913, sociólogo, botánico y paleontólogo estadounidense) empezó a analizar conductas generalizadas en las sociedades occidentales para generar desde la Sociología las reformas necesarias que produjeran un bienestar progresivo en el seno de las sociedades. En este sentido reformista, Ward se unió a los movimientos feministas para combatir las ideas provenientes del determinismo biológico imperante y del Darwinismo Social como teorías androcéntricas que desnaturalizaban el papel de la mujer y la subordinaban al hombre. Ward no desmentía a Darwin, sino que utilizaba las teorías darwinistas precisamente en el sentido opuesto para rechazar el inmovilismo de la separación de los sexos por sus diferencias funcionales, posicionándose en la creencia de que el ser humano

podía dirigir los procesos evolutivos hacia la mejora de la condición humana a base de rechazar las desigualdades sociales de las mujeres y su subordinación política y cultural.* El patriarcado para Ward (que él llama ‘androcraia’) es un estadio socio-político nacido como instrumento para someter el poder de las mujeres y, por tanto, un potenciador de la masculinidad, que se entiende como un constructo artificial con unos intereses obvios de dominación.♣

De esta manera, en toda la primera mitad del siglo XX las teorías sociológicas acerca de la masculinidad van generando un *corpus* de literatura con un objetivo claro: desnaturalizar las ideas deterministas que normalizaban la subordinación femenina y la consecuente dominación masculina. En Europa las ideas de Ward tienen su eco en el libro de Mathilde Vaerting (1884-1977, socióloga y feminista alemana) *The Dominant Sex. A Study in the Sociology of Sex Differentiation* (1921), que publica junto a su marido Mathias Vaerting y llega a Estados Unidos traducido en 1923. Este estudio tiene el objetivo de demostrar que la subordinación de las mujeres no se debe a las diferencias características de su sexo sino a causas sociológicas que construyen la dominación como componente masculino, una idea reforzada 12 años después en las líneas de la Antropología con la publicación de *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935). En este libro Margaret Mead (antropóloga estadounidense, 1901-1978), analizaba la organización sociopolítica de tres tribus de Papúa Nueva Guinea en las que la dominación se constituye de

* Ward defendía la idea de la igualdad entre hombres y mujeres, así como la igualdad entre razas y clases sociales. Para demostrar la desnaturalización de las ideas androcéntricas, en su libro *Dynamic Sociology* (1883) propone la teoría de la superioridad de las mujeres por su implicación en el desarrollo y el progreso de la especie humana en cuanto a la maternidad que les habría aportado en los orígenes el poder de la procreación, el control de la prole y la selección del macho.

♣ Simultáneamente a este debate sobre la masculinidad en Estados Unidos tan íntimamente relacionada con las disciplinas antropológicas y sociológicas, se gestaba en Gran Bretaña otro foco de interés por definir, la masculinidad en términos políticos uniendo el concepto con la construcción nacional que, a su vez, reunía dos componentes clave: la noción de imperio y la presión moral victoriana. De esta manera, la propaganda de la masculinidad como unión de virtud cristiana y virilidad, dureza y fortaleza se convirtió en eslogan para un Imperio británico que empezaba a ser testigo de su declive. Y como parte de esta degeneración nacional se incluía otro de los aspectos más relevantes de la construcción masculina en ese periodo finisecular en la visibilización del deseo homoerótico y su intento de entrar en las tipologías de la masculinidad, pero que, desde el discurso nacionalista e imperialista se relacionaba con la enfermedad y la decadencia social que podría llevar al hundimiento total (Mosse, 1996, p.80).

forma totalmente distinta con respecto a la construcción de la autoridad y el sentido bélico, distinguiendo para su tesis principal a una de estas tribus en las que el poder era ostentado por las mujeres sin ninguna consecuencia de desorden o desestabilización social. Es así como en la primera mitad del siglo XX las teorías sociológicas y antropológicas andan el mismo camino que el movimiento sufragista y suponen ciertos pilares académicos para reclamar políticas de igualdad en los entornos feministas.

Esta versión de la masculinidad que se desarrolla paralelamente y con las mismas finalidades del movimiento de liberación de las mujeres se torna en lo contrario en la década de los 50, cuando la discusión sobre el papel de las mujeres y de los hombres se debate en las filas del funcionalismo sociológico. Es Talcott Parsons (1902-1979, sociólogo estadounidense) quien sistematiza la formulación clásica de la teoría norteamericana del ‘rol sexual’ (*sex role theory*),* desligándose explícitamente del determinismo biológico como base teórica para demostrar el componente natural de la diferenciación funcional de los sexos, pero reforzándolo por el imperativo sociológico de la ‘armonía social’ como principio de estructuración de las sociedades. En su *corpus* teórico Parsons habla de ‘tendencias’ o ‘conductas adquiridas’ por hombres y mujeres como paso necesario para el bienestar social, concluyendo así que, aunque la masculinidad y la femineidad son roles asumidos (y, por tanto, no determinados biológicamente), son pilares para que los grupos sociales funcionen y, por eso, son aceptados universalmente.

La teoría de la diferenciación de género propagada por Parsons casaba perfectamente con la ola conservadora que inundó la política y la cultura norteamericana en la década de los 50, y se centró en esos años en el análisis de la familia nuclear como unidad funcional necesaria para el refuerzo y la expansión

* Entre los libros publicados por Parsons que determinan el sistema teórico funcionalista del rol sexual están *The Structure of Social Action* (1937), *The Social System* (1951), *Structure and Process in Modern Societies* (1960), *Social Structure and Personality* (1964), *Societies* (1966), *Sociological Theory and Modern Society* (1967), y *Politics and Social Structure* (1969).

colonialista del “*American Way of Life*”. Esta colonización del modo de vida norteamericano finalmente produjo dos fenómenos, que a largo plazo continúan alimentándose en las sociedades contemporáneas: el primer fenómeno es lo que denominamos actualmente la globalización (cultural y política), el segundo fue la revitalización del feminismo en lo que llamamos la ‘segunda ola’ de la década de los 70.

La entrada en el escenario político del feminismo en estos años produce de forma directa la reconducción de todas estas teorías e inquietudes académicas acerca de la masculinidad en una disciplina emergente que se vino a llamar Estudios de Masculinidad(es) sinónimo de los Estudios de Hombres, avivada por una década de teorización feminista. Autores como Carrigan, Connell y Lee (“*Towards a New Sociology of Masculinity*”, 1985), Kimmel (*Rethinking Masculinity: New Directions in Research on Men and Masculinity*, 1996), Kaufman (*The Construction of Masculinity and the Triad of Men’s Violence*, 1987), Brod (*The Making of Masculinities: The New Men’s Studies*, 1987), entre otros, reincorporan el debate de la masculinidad en paralelo a las discusiones sobre la crítica del patriarcado iniciadas por las feministas.

De entre todas estas aproximaciones teóricas y críticas a la masculinidad, o mejor dicho, a las masculinidades, la obra de R.W. Connell, mencionado al principio de este capítulo, aporta una terminología conceptual que servirá a partir de los 80 como piedra de toque y concepto central desde el cual se desarrollan multitud de acercamientos al género masculino con perspectivas disciplinares múltiples: la ‘masculinidad hegemónica’ como aquella construida por relaciones de poder asimiladas por los grupos minoritarios en los que Connell incluye no solo a las mujeres sino a otros sectores de la masculinidad que no cumplen con los estándares impuestos por el sistema patriarcal dominante y, por lo tanto, son observados y considerados como ‘hombres feminizados’ e inferiores. La identificación de relaciones de poder localizadas en la masculinidad desde un punto de vista no esencialista, ayuda a verter nuevas ideas sobre la misma desde distintas conexiones con teorías posestructuralistas que

se preocupan por la identidad y las sociedades posindustriales y poscoloniales permitiendo así una nueva forma de localizar el género en un mapa amplio de categorías identitarias.

Para definir la masculinidad hegemónica, Robert Connell utiliza la idea de la hegemonía derivada de las teorías marxistas de Antonio Gramsci, que se apunta a la dinámica cultural por las que un determinado grupo social reclama, sostiene y refuerza una posición dominante dentro de una específica jerarquía social. Aplicada la hegemonía gramsciana a la masculinidad, esta resulta como la codificación de los componentes dentro de una conducta sociocultural de hombres que, cumpliendo los estándares impuestos por esa conducta, generan relaciones de poder sobre los otros grupos subordinados a ellos. El poder y la diferencia se erigen en pilares básicos para la construcción de la masculinidad y son clave en el movimiento de liberación *gay*, que generó una serie de análisis sobre la opresión masculina llevada a cabo por hombres para someter a otros hombres. En este sentido, la idea de que la masculinidad funciona en un eje jerárquico tiene mucho que ver con la experiencia de los hombres homosexuales que sufrían la violencia y eran vejados por los prejuicios establecidos por los hombres heterosexuales. Tomando estas identidades masculinas subordinadas el ámbito de la investigación crea lo que se ha denominado como teoría *queer*, que ha estado alimentando y reforzando desde los márgenes los mapas conceptuales y los cambios metodológicos relacionados con los Estudios de Masculinidades.

Además, estas claves configuran otro tipo de hombres que se insertan en ese eje jerárquico como cómplices de la masculinidad hegemónica: son aquellos que reciben los beneficios del patriarcado pero que no encarnan una versión poderosa de dominación sobre las mujeres. De esta manera, la jerarquización de los varones instaure y refuerza el sistema patriarcal de género, convirtiendo a los varones *gays* (o étnicamente marcados como inferiores) en similares a las mujeres con respecto a la sumisión, a los varones no totalmente hegemónicos en cómplices de la dominación ejercida por los ‘puramente’ hegemó-

nicos. Esto no quiere decir que estas tres categorías sean totalmente puras en la existencia de los hombres, sino que funcionan en el sistema creado por Connell como abstracciones, dado que el propio sistema no es estático sino dinámico en su constante transformación diacrónica. Es esta posibilidad de transformación la que deja un hueco al optimismo y a la opción del cambio, un componente de la teoría que supone un ejercicio necesario para el progreso de los feminismos.

II. EL MOVIMIENTO MITOPOÉTICO CONTRA LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES: LA CONTROVERSIA DE LOS AÑOS 90

Tras la sistematización de la disciplina académica de los Estudios de Masculinidades en torno a la Sociología y las interacciones con las diferentes teorías feministas, en la década de los 90 se produce en Estados Unidos una reacción a estas propuestas de parte de un grupo de hombres que empezaron a denominarse el grupo *mitopoético* de los Estudios de los Hombres (“Men’s Studies”). El libro que arranca estas nuevas impresiones sobre lo que debe ser un hombre se titula significativamente *Iron John. A Book About Men*, publicado por Robert Bly en 1990, donde se expone con cierto tono poético la elegía por una masculinidad pre-patriarcal perdida por los avances del feminismo. El texto fundacional comienza con estas palabras:

We are living at an important and fruitful moment now, for it is clear to men that the images of adult manhood given by the popular culture are worn out; a man can no longer depend on them. By the time a man is thirty-five he knows that the images of the right man, the tough man, the true man which he received in high school do not work in life. Such a man is open to new visions of what a man is or could be (Bly, 1990, p.IX).

Vivimos en un momento muy importante y fértil porque los hombres han entendido que las imágenes de la virilidad adulta que ofrece la cultura popular se han vuelto obsoletas; un hombre no puede depender de ellas nunca más. Cuando un hombre llega a los 35 años sabe que las imágenes que le dio la educación

sobre el hombre cabal, el hombre duro, el hombre verdadero, no funcionan en la vida real. Ese hombre necesita visiones nuevas sobre lo que es o puede ser un hombre (Bly, 1990, p.IX)*

Robert Bly se alinea claramente al lado de los varones en situación de crisis derivada de los nuevos espacios de poder ocupados por las mujeres, y, para crear el imaginario masculino como autoayuda para ellos, utiliza la revitalización de los mitos del pasado, sacados directamente de la sabiduría popular con el fin de regenerar la potencia de la masculinidad primitiva, una fuerza que el autor conecta con las figuras de Zeus, el rey Arturo, Juan Sin Miedo, y de otros personajes que se desarrollan dentro de narrativas de iniciación.

El movimiento mitopoético nacido en estas circunstancias bajo el paraguas de la desestabilización de la masculinidad (y el del feminismo en crisis que explica Susan Faludi en su libro *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, publicado en 1991) pretende entender el sistema patriarcal como un constructo sociológico originado en torno a la modernidad. Como tal constructo los seguidores de esta tendencia muestran un interés por la desconstrucción del patriarcado que los devolvería a un estado ‘más natural’ de hombre (el ‘hombre primitivo’, que se define como el protector, proveedor, y procreador). La historia básica en *Iron John* se apoya en la idea de que por culpa de una serie de fuerzas externas, entre las que sobresale el movimiento de liberación de las mujeres, los hombres han recalado en un estado de incomodidad social enfermiza, que los ha llevado a perder la conexión con sus padres varones, suavizando así su carácter por el contacto con las madres, un proceso iniciado en el tiempo histórico en los comienzos de la industrialización y la urbanización de la vida moderna. Esta configuración del movimiento en sus principios se alimentó de un activismo extendido por todo el territorio estadounidense que gestionaba terapias de grupo para hombres con necesidad de recuperar la

* *We are living at an important and fruitful moment now, for it is clear to men that the images of adult manhood given by the popular culture are worn out; a man can no longer depend on them. By the time a man is thirty-five he knows that the images of the right man, the tough man, the true man which he received in high school do not work in life. Such a man is open to new visions of what a man is or could be* (Bly, 1990, p.IX) (Traducción de la autora).

virilidad perdida y de regenerarse en conexión con la tierra y el estado primitivo natural.

Enseguida estas actividades asociativas de hombres en busca de sus identidades masculinas se dirigen hacia la creación de un *corpus* académico por el que se va instaurando la disciplina denominada *Men's Studies*, cuya finalidad es el divorcio de los sociólogos profeministas de la década anterior y tímidos acercamientos a ciertas versiones míticas del ecofeminismo. De esta manera, los *Men's Studies* se hicieron con un hueco en el mundo académico que nutrieron de numerosas publicaciones más o menos dispersas y con la creación de *The Journal of Men's Studies*, y la Editorial Men's Studies Press (Tennessee, 1992) con la misión de

servir a la comunidad de los *Men's Studies* publicando materiales académicos, creando materiales específicos para los nichos de mercado de este sector único, respondiendo a las necesidades de todos los usuarios, tratando a nuestra familia corporativa con respeto y justicia, promoviendo el trabajo de profesionales, educadores y estudiantes dedicados a la exploración de las vidas y los asuntos de los hombres, y finalmente, favoreciendo los valores que nos honran a todos (*The Journal of Men's Studies*, s.f.).

Esta versión de la masculinidad apoyada en la recuperación de imágenes masculinas del pasado preindustrial coincide con, y se alimenta de, los parámetros de Robert Bly (1990) en el interés por rescatar elementos heroicos y supremacistas en contraposición a lo que se entiende como debilidad burguesa generada por el capitalismo de finales de siglo. La expansión del fenómeno evoluciona en los grupos de autoayuda hasta la creación de lo que llamaron el *Mankind Project* con un entrenamiento denominado *New Warrior Training*.*

* El *New Warrior Training Adventure* es un proceso de iniciación y autorreflexión en un fin de semana, diseñado para catalizar el desarrollo de una masculinidad saludable y madura. Es finalmente el Viaje del Héroe de la literatura clásica y del mito adaptado a nuestra cultura moderna. El fin de semana se entiende como un ritual de iniciación viril: un trance simbólico hacia el descenso, el cumplimiento del deber y el retorno.

Toda la mitología que rodea a estas actividades las entronca con un concepto 'feudal' de la masculinidad guerrera, que engendró una serie de conflictos y controversias con los estudiosos implicados en los Estudios de Masculinidades, profeministas y alineados con la Nueva Izquierda política durante toda la década final del siglo XX.

De este conflicto deriva la publicación en 1995 del libro colectivo *The Politics of Manhood. Profeminist Men Respond to the Mythopoetic Men's Movement (And the Mythopoetic Leaders Answer)*, editado por Michael Kimmel, que recoge todas las aristas del problema, para intentar encontrar algunas sinergias positivas en las dos tendencias. Tal como cuenta Kimmel en el prefacio del libro, la misma historia problemática de la publicación resulta significativa para comprender la inestabilidad de las disciplinas dedicadas a las masculinidades en el campo del conocimiento denominado "Estudios de Género". Según confiesa, su primera intención era presentar una contribución breve sobre el movimiento mitopoético y sus múltiples inconvenientes ideológicos y culturales en la publicación *Feminists Respond to the Men's Movement*,* sin embargo la editorial declinó el proyecto ya que impuso la política de un cambio de título que evitara la palabra *Feminists* y la sustituyera por *Women*, lo cual dejaba a la contribución de Kimmel fuera del escenario. En las mismas páginas el autor contextualiza el volumen como un libro nacido del rechazo:

Nuestro encuentro con el movimiento mitopoético de hombres también comenzó con el rechazo. Los hombres profeministas categóricamente repudiábamos el trabajo de los líderes mitopoéticos, porque encontrábamos en él todo lo malo: desde la reacción antifeminista y el 'revival' patriarcal hasta la apropiación racista, la demagogia teológica, la antropología mal interpretada y la ideología política misógina. Para la mayoría de nosotros el trabajo de los hombres mitopoéticos reinscribía el patriarcado como sistema político, confirmando la

* El volumen terminó publicándose en 1992 con el título *Women Respond to the Men's Movement: A Feminist Collection*, editado por Key Leigh Hagan en Pandora Press.

necesidad de poder de los hombres y rechazando, a la vez, la posibilidad de un cambio que no fuese el empoderamiento individual (Kimmel, 1995, pp.XI-XI-I).*

En efecto, en la revisión de los mecanismos centrales de estas terapias es fácil encontrar todos estos componentes tan divorciados de las bases de los feminismos y de otros movimientos liberatorios. Los rituales tienen que ver con la invención imaginaria de un contexto que ayuda a que los participantes se unan a su ser primitivo (dejando atrás toda la tecnología –aparatos varios, móviles, ordenadores– y quitándose los zapatos, poniéndose a cuatro patas, incluso, o gritando de ira). Esta unión catártica viene guiada por un líder que va gestionando la salida de abruptos emocionales cuyo interés es liberar al individuo de su malestar. Tal como explica uno de los integrantes del movimiento, Jed Diamond:

Mi experiencia con hombres en el bosque me ha permitido sentir la conexión entre mi ser y el mundo no-humano, experimentar y curar algunas de las heridas que recibí en la infancia, dejar salir la vergüenza de sentirme menos que un hombre solo porque era diferente (Kimmel, 1995, p.319).♣

Estos sentimientos que parecen tan similares a las experiencias de las masculinidades subalternas (los hombres homosexuales, por ejemplo) no lo son en realidad, dado que el movimiento enfatiza la experiencia heterosexual y minimiza o incluso margina a los homosexuales. Y esta catarsis emocional, que parece tan positiva, se mezcla con un listado de intenciones que nada tiene que

* *Our encounter with the mythopoetic men's movement also began in rejection. Profeminist men categorically repudiated the work of the mythopoetic leaders, finding in it everything from antifeminist backlash and patriarchy redux to racist appropriation, misleading theology, misguided anthropology, and misogynist political ideology. To most of us, the mythopoetic men's work reinscribed patriarchy as a political system by asserting men's need for more power and refusing to move beyond an individual version of empowerment (Kimmel, 1995, XI-XII) (Traducción de la autora).*

♣ *My experience with men in the wilderness has allowed me to feel my connection to the nonhuman world, to experience and heal some of the wounds I received in childhood, to release the shame of feeling less than a man because I was different (Kimmel, 1995, p.319) (Traducción de la autora).*

ver con una sensibilización del mundo exterior y sí con un empoderamiento de las fuerzas masculinas y las relaciones paterno-filiales. En este listado, entre las metas están, por ejemplo, evitar un contacto excesivo con el entorno familiar femenino, volver a los consejos paternos para hacerse un hombre, volver a tener una voz propia (silenciada, según ellos, por los movimientos feministas).

En 1995 Kimmel como portavoz de los sociólogos, antropólogos y estudiosos profeministas encontraba pocos senderos comunes para compartir con los hombres del movimiento mitopoético, aunque su interés pasaba a ser mayor al conocer la gran acogida del movimiento en todas sus formas (asociacionismo, terapias de grupo, entrenamientos, publicaciones, y ecos en los medios de comunicación). Como sociólogo, el fenómeno podía interpretarlo a manera de una necesidad de cierto grupo de hombres para los que estas terapias abrían el terreno de las emociones, aunque estos arranques resultaban siempre en ataques contra las madres, las exesposas, las feministas y en general, todas las mujeres con poder sobre ellos.

De hecho, tras finalizar la edición del libro, Kimmel encontró dificultades serias para que el movimiento mitopoético consiguiera tener unos fines adecuados a los que trabajaban dentro de la disciplina de los Estudios de Masculinidades. Básicamente las diferencias más claras se encuentran en la finalidad de cada uno de estos grupos: por una parte, los líderes mitopoéticos ostentadamente promueven la auto-afirmación individualista tomando como aparato teórico las teorías psicológicas de los arquetipos de Jung, y no entienden las actividades del movimiento como un fenómeno con efectos sociales o políticos, sino terapéuticos; por otra parte, los profeministas han sido alimentados y han alimentado el movimiento de liberación de las mujeres, ofreciendo instrumentos discursivos para los movimientos de liberación de otras minorías identitarias (el movimiento *gay*, el movimiento negro). En suma, si los hombres del movimiento fundado por Bly se quedan en el estadio de la autoayuda para un grupo específico y concreto de hombres (heterosexuales, de clase media),

los participantes en los Estudios de Masculinidades trabajan con una agenda que quiere llevarlos al cambio social, político y cultural del género.

III. EL ENCUENTRO ENTRE LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES Y LOS ESTUDIOS CULTURALES (SIGLO XXI)

Desde finales de la década de los 90 los análisis sociológicos recalcan en (e interactúan con) otras áreas de conocimiento con intereses afines de investigación. Las teorías de R.W. Connell sobre la masculinidad hegemónica y las masculinidades subalternas se extienden a múltiples aplicaciones que las van enriqueciendo y cuestionando a la vez que las elevan a la categoría de fundamentos básicos para el entendimiento y el estudio de las masculinidades. Esta expansión que cubre progresivamente un número mayor de campos del conocimiento, que produce un movimiento centrífugo con respecto a las zonas geográficas afectadas,* y que abarca constantemente nuevos objetos de investigación, provocó una reflexión sobre los necesarios ajustes de la teoría desarrollada en un artículo que publicó este autor junto con James W. Messerschmidt en 2005 con el título *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept* en la prestigiosa revista *Gender and Society*. Aquí se puede leer una crónica de la relevancia del concepto en su corta historia y explica las deficiencias encontradas en las dos décadas de su existencia, proponiendo maneras nuevas y nuevos prismas para la renovación de las bases teóricas. Tal como reconocen los autores en los primeros párrafos del artículo:

El concepto de masculinidad hegemónica, formulado hace dos décadas, ha influido considerablemente el pensamiento contemporáneo en torno a los hombres, el género, y la jerarquía social. Ha ofrecido un enlace entre la disciplina de los estudios sobre los hombres (también conocidos como estudios de masculinidades, y estudios críticos acerca de los hombres), algunas inquietudes

* R.W. Connell lanzó sus primeras ideas desde Australia, cuando trabajaba en la Macquarie University (1976-1991), periodo tras el cual se fue a vivir a Estados Unidos convirtiéndose en profesor visitante en la Universidad de Harvard. Desde aquí estas teorías han ido trasladándose a zonas tan dispares como algunos países asiáticos y, sobre todo, los países de habla española.

populares sobre los hombres y los niños, algunos acercamientos feministas al patriarcado, y ciertos modelos sociológicos de género. Ha encontrado además aplicaciones en otras áreas que van desde la educación y los trabajos por la no violencia hasta la sanidad y el asesoramiento (Connell & Messerschmidt, 2005, pp.829-830).*

A lo largo del artículo Connell y Messerschmidt desarrollan esta idea revisando las diferentes aplicaciones que ha tenido este concepto en: a) los estudios sobre enseñanza y educación, b) la criminología, c) los estudios sobre organización y dirección de recursos humanos, d) el derecho, e) la medicina y los cuidados de la salud, y f) los estudios sobre representación masculina en los medios de comunicación. En este último campo es donde los Estudios de Masculinidades entroncan con los Estudios Culturales, otra de las disciplinas clave en el desarrollo de la investigación desde finales del siglo pasado, que edifica una Teoría Cultural partiendo de fundamentos ideológicos marxistas y de ciertos principios del posestructuralismo.

Los Estudios Culturales tienen como objeto el estudio de la cultura desde un punto de vista nuevo: como red de productos encadenados y condicionados por relaciones de poder que la sustentan. Es esta una aproximación a la cultura que se caracteriza por un perspectivismo que relativiza estos productos y los vuelve objetos de discusión política, abandonando de forma radical la visión de la cultura con mayúsculas como rasgo ‘natural’ de las clases altas enfrentada a la cultura popular ligada a valores negativos también ‘naturalizados’. En este sentido es esencial dentro de los Estudios Culturales la atención prestada a cómo estos productos comunican, es decir, cómo se produce la significación de los productos culturales, dando pie a un extensísimo trabajo sobre los

* *The concept of hegemonic masculinity, formulated two decades ago, has considerably influenced recent thinking about men, gender, and social hierarchy. It has provided a link between the growing research field of men's studies (also known as masculinity studies and critical studies of men), popular anxieties about men and boys, feminist accounts of patriarchy, and sociological models of gender. It has found uses in applied fields from education and antiviolenace work to health and counseling (Connell & Messerschmidt, 2005, pp.829-830) (Traducción de la autora).*

modos de representación con la finalidad de conocer los procesos por los que el individuo se convierte en consumidor que comprende y asimila la cultura y sus textos.* Si se parte entonces de la idea de que la cultura es un modo de representar relaciones de poder, finalmente se entiende que los productos culturales pueden ser diseccionados como instrumentos ideológicos que provocan diferencias entre unas personas y otras. Este es el punto de partida que conecta los Estudios Culturales y los Estudios de Masculinidades en el mapa de intereses de los Estudios de Género, que sin duda han marcado un antes y un después en la manera de analizar las representaciones femeninas desde la creación de la teoría y la crítica feministas a lo largo de la década de los 70.

En este punto es donde los Estudios de Masculinidades han enlazado en las últimas décadas su interés por la construcción de ‘lo masculino’ representado en los textos de la cultura. Tal como veían Connell y Messerschmidt en el artículo en el que reflexionaban sobre la relevancia de aplicar el concepto ‘masculinidad hegemónica’ en multitud de campos alejados de la Sociología (Connell & Messerschmidt, 2005), el análisis de la representación masculina en la cultura ofrece una vertiente enriquecedora para la disciplina en cuanto creadora de códigos sobre las diferentes masculinidades que negocian con las estructuras ideológicas patriarcales para reforzarlas o para interrogarlas. En esa interacción problemática con el poder, los textos culturales producen constantemente significados para crear identidades que finalmente modelan y provocan comportamientos en los individuos que los consumen. Es por esto muy importante analizar cómo están diseñadas estas representaciones de ‘lo masculino’, cómo se relacionan con ‘lo femenino’ y con el mundo en su entorno, para poder entender las implicaciones que tienen en la construcción de las identidades.

Es fácil entender así el interés demostrado por esta vía abierta en la investi-

* Los ‘textos’ en esta disciplina de los Estudios Culturales no se refieren a textos a la manera tradicional (textos literarios, por ejemplo) sino, tomando a Roland Barthes, el texto es un ‘tejido’ de conexiones significantes que pre-existen y que componen cada una de las experiencias materiales del individuo.

gación culturalista, que en España nace en el seno de los departamentos universitarios relacionados con la Filología inglesa que en ciertos sectores del profesorado se alinearon en los Estudios de Género y los Estudios Culturales con el consecuente abandono de los análisis filológicos tradicionales. Este cambio de orientación dio origen a una producción constante de conferencias, seminarios, paneles, publicaciones y contribuciones múltiples sobre los diferentes tipos de masculinidad representados en la literatura, el cine, el arte, la publicidad y los medios de comunicación. Es sobresaliente el trabajo realizado por el grupo de investigación liderado por Angels Carabí desde la Universidad de Barcelona que empezó introduciendo los Estudios sobre Masculinidades en 1999 dentro de sus investigaciones en el Centre Dona i Literatura/ Cátedra UNESCO Mujeres, Desarrollo y Culturas, del que fue cofundadora y dirigió desde 1994 a 2003. La Prof^a. Carabí es actualmente Prof^a. Emérita de Literatura Norteamericana y entre los resultados de su relevante esfuerzo por introducir los Estudios de Masculinidades en España desde el punto de vista cultural están los siguientes proyectos:

- “Reescribir la masculinidad: la deconstrucción del concepto de masculinidad en la literatura escrita por mujeres”. Programa Sectorial de Estudios de Mujeres y del Género, Instituto de la Mujer (Ministerio del Trabajo y de Asuntos Sociales) (1999-2001).
- “Construyendo nuevas masculinidades: la representación de la masculinidad en la literatura y en el cine de los Estados Unidos (1980-2003).” Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, Instituto de la Mujer (Ministerio del Trabajo y de Asuntos Sociales), (octubre 2003-octubre 2006).
- “Hombres de ficción: hacia una historia de la masculinidad a través de la literatura y el cine de los Estados Unidos, siglos XX y XXI.” Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (Ministerio de Economía y Competitividad) (2012-2014).

Es además autora de varios libros dedicados a estos temas y coeditora en el Estado español de la revista *Men and masculinities* (Sage Publications) y

coeditora de la Colección *Masculinity Studies. Literary and Cultural Representations* (Editorial Peter Lang). Como ejemplo, el grupo formado por la Prof^a. Carabí muestra claramente el camino que han tomado los Estudios de Masculinidades en el mapa universitario investigador del territorio español, que también ha incidido muy extensamente en las áreas de la filosofía aplicada y de la historia.* La multidisciplinaredad de todos estos acercamientos sobre la representación masculina ha dado lugar a un volumen monográfico de la Revista *Prisma Social*, Revista de Ciencias Sociales que lleva el título “Narraciones de masculinidades”, publicado en diciembre de 2014 y en cuya nota editorial la coordinadora del volumen, Ana I. Simón Alegre, expresa claramente el estado de la cuestión:

A día de hoy, el tema de la masculinidad o masculinidades es frecuente tanto en los ámbitos académicos y agendas políticas como dentro de las aulas. Tratar acerca de la masculinidad o masculinidades parece que se va alejando del terreno de lo inusual, sobre todo en trabajos escritos en castellano, para pasar a ser un tema conocido y del que se puede ir reflexionando a través de los numerosos estudios y trabajos con los que se cuenta (Simón Alegre & Rodríguez Rosado, 2014, nota editorial).

En este monográfico las masculinidades se observan desde prismas pluridimensionales y dejan espacio para análisis culturales, literarios, sociológicos, antropológicos, historiográficos, y *queer*. Es, por tanto, un escenario abierto para la discusión, no solo de la construcción de las masculinidades hegemónicas, heteronormativas sino también de la masculinidad en oposición problemática con la feminidad, y en relación con las masculinidades subalternas sin dejar de posicionarse en los márgenes de la identidad, negociando con los modelos al uso para desnaturalizarlos y proponiendo nuevas miradas que per-

* En el área de conocimiento de los análisis históricos en España es fundamental considerar el estudio de Nerea Aresti (*Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001) como piedra de toque para introducir las masculinidades en este campo, tal como se reconoce en la introducción a este monográfico.

mitan la entrada a lo transexual, lo transgénérico y lo *queer*. También es en el índice del volumen donde se puede atisbar un avance relevante de estos acercamientos en los entornos universitarios de Latinoamérica, donde se han ido creando en los últimos años redes de masculinidades que están enlazando saberes por todo el continente y llegando, poco a poco, a Europa.* Los espacios contruidos por estas redes están enriqueciendo las relaciones entre el ámbito de la investigación universitaria con otros menos académicos como el de las expresiones artísticas o el asociacionismo y de alguna manera crean sinergias positivas entre los grupos que trabajan asuntos de género. Es de destacar la *Red de Masculinidad de Chile*, creada en 1998 con un carácter eminentemente académico-investigador y acogida por la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).♦ Esta red tiene dos formas de funcionamiento, en la sede de la FLACSO en Santiago de Chile donde se realizan los encuentros de organización y de debate sobre líneas de investigación y en modo virtual como red (www.eurosur.org/FLACSO).

También es sobresaliente la Organización Multidisciplinaria Latinoamericana de Estudios de Masculinidades (OMLEM), una plataforma virtual (www.omlem.com.ar) sostenida con cuotas de membresía, que tiene como misiones la formación y la generación de contribuciones investigadoras sobre las masculinidades. Su objetivo fundamental, tal como queda expresado en su página web, es luchar y contribuir a la equidad en las relaciones entre varones y mujeres, haciendo visibles las desigualdades fundadas por el sistema patriarcal. Dentro de la formación, la OMLEM ofrece una serie de cursos y diplomas todos ellos elaborados con el mismo objetivo que no es otro que expandir la formación en género por la igualdad desde perspectivas multidisciplinarias.

No son solo estas las redes y los trabajos que se están realizando actualmente

* Estas redes funcionan en Internet propiciando el modelo colaborativo y multidisciplinar, desde los entornos universitarios hasta los asociacionistas.

♦ FLACSO Chile fue creada el 16 de abril de 1957 por iniciativa de la UNESCO en la Conferencia Latinoamericana de Ciencias Sociales celebrada en Río de Janeiro, y ha sido un polo de convergencia de saberes sobre este campo de investigación desde entonces.

en el campo de los Estudios de Masculinidades en Latinoamérica, más bien se observa una profusión de caminos por los que transitan estos estudios, muy particularmente desarrollados a través de plataformas virtuales en red pero que también afectan a los diferentes departamentos y facultades de Ciencias Sociales y de Humanidades de diferentes universidades a lo largo y a lo ancho del continente. Todas estas redes académicas e investigadoras (activas y activistas) que están finalmente compuestas y lideradas por personas implicadas en desarrollar proyectos sobre las formas de ver a la masculinidad y de ser 'masculino' deberían necesariamente confluir unas con otras para optimizar resultados y para unir sinergias que rentabilicen los trabajos. Estando todos y todas de alguna manera involucrados en acciones culturales, políticas y sociales que buscan desmantelar la desigualdad, abolir la violencia de género, instaurar la voz pública para las identidades subalternas y desmitificar las construcciones que naturalizan las prácticas que obstaculizan todas estas misiones, sería deseable el encuentro de estas redes internacionales para el desarrollo de los Estudios de Masculinidades en lengua castellana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS PARA LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES*

- Adams, R. & Savran, D. (2002). *The Masculinity Studies Reader*. London and New York: Blackwell.
- Beneke, T. (1997). *Proving Manhood. Reflections on Men and Sexism*. Berkeley: University of California Press.
- Bly, R. (1990). *Iron John: A Book About Men*. New York: Addison-Wesley.
- Boone, J. A. & Cadden, M. (eds.) (1990). *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*. London and New York: Routledge.
- Brod, H. & Kaufman, M. (eds.) (1994). *Theorizing Masculinities*. London: Sage Publications.

* Esta Bibliografía pretende ser un recorrido no exhaustivo del campo cada vez más prolífico de los Estudios de Masculinidades y aparece dividida en dos: un apartado con las referencias en inglés dado los orígenes de la disciplina y otro con referencias en castellano.

- Brod, H. (1987). *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. Boston: Allen and Unwin.
- Buch Binder, D. (1994). *Masculinities and Identities*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Carabí, A. & Armengol, J. M. (eds.) (2009). *Debating masculinity*. Harriman, Tennessee: Men's Studies Press.
- Carroll, B. (ed.) (2003). *American Masculinities: A Historical Encyclopedia*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Carrigan, T., Connell, R. W. & Lee, J. (1985). Towards a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, 14(5), 551-604.
- Cheng, C. (1999). Marginalized Masculinities and Hegemonic Masculinity: An Introduction. *The Journal of Men's Studies*, 7(3), 295-303.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Sydney: Allen & Unwin.
- Connell, R. W. (2003). Masculinities, Change and Conflict in Global Society: Thinking About the Future of Men's Studies. *The Journal of Men's Studies*, 11(3), 249-267.
- Connell, R. W. & Messerschmidt, J. (2005). Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 829-830.
- Edley, N. & Wetherell, M. (1995). *Men in Perspective: Practice, Power and Identity*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Edley, N. & Wetherell, M. (1999). Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-discursive Practices. *Feminism and Psychology*, 9, 335-356.
- Edwards, T. (1994). *Erotics & Politics: Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism*. London: Routledge.
- Faludi, S. (1991). *Backlash: The undeclared war against American women*. New York: Three River Press.
- Faludi, S. (1999). *Stiffed: The Betrayal of the American Man*. New York: Harper Collins Publishers.
- Finlly, B. (1999). Lester Frank Ward as a Sociologist of Gender: A New Look at His Sociological Work. *Gender and Society*, 13(2), 251-265.

- Gardiner, J. K. (ed.) (2002). *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*. New York: Columbia University Press.
- Gilmore, D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- Gross, L. (2001). *Up From Invisibility: Lesbians, Gays, Men, and the Media in America*. New York: Columbia University Press.
- Hearn, J. (1987). Changing Men's Studies. *Achilles heel: The Radical Men's Magazine*, 8, 60-66.
- Hearn, J. (1992). *Men in the Public Eye: The Construction and Deconstruction of Public Men and Public Patriarchies*. London and New York: Routledge.
- Herek, G. M. (1986). On Heterosexual Masculinity: some Physical Consequences of the Social Construction of Gender and Sexuality. *American Behavioural Scientist*, 29(5), 563-577.
- Jeffords, S. (1994). *Hard Bodies. Hollywood Masculinity in the Reagan Era*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Kann, M. E. (2000). Ongoing Tensions Between Men's Studies and Women's Studies. *The Journal of Men's Studies*, 8(3), 411-416.
- Kaufman, M. (1987). The Construction of Masculinity and the Triad of Men's Violence. En M. Kaufman (Ed.), *Beyond Patriarchy. Essays by Men on Pleasure, Power, and Change*. Toronto: Oxford University Press, 81-102.
- Kimmel, M. (ed.) (1995). *The Politics of Manhood. Profeminist Men Respond to the Mythopoetic Men's Movement (And the Mythopoetic Leaders Answer)*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kimmel, M. (1996). *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press.
- Kimmel, M. (ed.) (2012). *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press.
- Kimmel, M. (2000). *The Gendered Society*. New York and Oxford: Oxford University Press.

- Kimmel, M., Hearn, J. & Connell, R. (eds.) (2005). *The Handbook of Studies on Men and Masculinities*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Lacan, J. (2001). *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*. Paris: Éditions du Seuil.
- Levant, R. F. & Pollack, W. S. (eds.) (1995). *A New Psychology of Men*. New York: Basic.
- McDowell, L. (2000). The Trouble with Men? Young People, Gender Transformations and the Crisis of Masculinity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 24(1), 201-209.
- Mead, M. (1935). *Sex and Temperament in three primitive societies*. New York: William Morrow and Company.
- Mosse, G. L. (1996). *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Murphy, P. F. (ed.) (2004). *Feminism and Masculinities*. Oxford: Oxford University Press.
- Paechter, C. (2003). Learning Masculinities and Femininities: Power/Knowledge and Legitimate Periphrical Participation. *Women's Studies International Forum*, 26(6), 541-552.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Parsons, T. (1960). *Structure and Process in Modern Societies*. New York: John Wiley.
- Parsons, T. (1964). *Social Structure and Personality*. London: The Free Press.
- Parsons, T. (1966). *Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Parsons, T. (1967). *Sociological Theory and Modern Society*. London: The Free Press.
- Parsons, T. (1969). *Politics and Social Structure*. London: The Free Press.
- Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, Instituto de la Mujer (2003-2006) (Ministerio del Trabajo y de Asuntos Sociales).

- Pleck, J. H. *The Myth of Masculinity*. Cambridge: MIT Press.
- Reeser, T. W. (2010). *Masculinities in Theory: An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Robinson, S. (2000). *Marked Men: White Masculinity in Crisis*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, V. (2003). Radical Revisionings? The theorizing of Masculinity and (Radical) Feminist theory. *Women's Studies International Forum*, 26(2), 129-137.
- Schwalbe, M. (1996). *Unlocking the Iron Dage: the Men's Movement, Gender, Politics, and American Culture*. New York: Oxford University Press.
- Segal, L. (2007). *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*. London: Palgrave.
- Seidler, V. (2005). *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love*. London and New York: Routledge.
- The Men's Studies Press Journals* (s.f.). About the site. Recuperado de: <http://www.mensstudies.info/OJS/index.php/index/about>
- Vaerting, M. (1923). *The Dominant Sex. A Study in the Sociology of Sex Differentiation*. New York: George H. Doran Company.
- Visser, I. (2002). Prototypes of Gender: Conceptions of Feminine and Masculine. *Women's Studies International Forum*, 25(5), 529-539.
- Ward, L. F. (1883). *Dynamic Sociology*. New York: Appleton.
- Whitehead, S. M. & Barret, F. J. (eds.) (2001). *The Masculinities Reader*. Cambridge, UK & Malden, MA: Polity Press.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS PARA LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES EN CASTELLANO

- Aguayo, F., Correa, P. & Cristi, P. (2011). *Encuesta IMAGES Chile Resultados de la Encuesta Internacional de Masculinidades y Equidad de Género*. Santiago: CulturaSalud/EME.
- Alsina, C., Rodrigo, A. & Carabí, A. (eds.) (2009). *Hombres soñados por escritoras de hoy. Figuras masculinas en la literatura norteamericana*. Málaga: Universidad de Málaga.

- Aresti, N. (2001). *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Barker, G. & Aguayo, F. (eds.) (2012). *Masculinidades y políticas de equidad de género. Reflexiones a partir de la Encuesta IMAGES y una revisión de políticas en Brasil, Chile y México*. Rio de Janeiro: Promundo.
- Carabí, A. & Armengol, J. (eds.) (2008). *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria.
- Carabí, A. & Segarra, M. (eds.) (2000). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria.
- Carabí, A. & Segarra, M. (eds.) (2003). *Hombres escritos por mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Eurosur (1999). Red Masculinidad de Chile. Recuperado en julio de 2011 de Red de Masculinidad: <http://www.eurosur.org/FLACSO/Masculinidad.htm#3>
- Gil Calvo, E. (1997). *El nuevo sexo débil. Los dilemas del varón posmoderno*. Madrid: Temas de hoy.
- Hernández, O. M. (2008). Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIX (116), 231-253.
- Jociles Rubio, M. J. (2001). El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general. *Gazeta de Antropología*, 17 (<http://hdl.handle.net/10481/7487>).
- Martín, S. (2007). Los estudios de la masculinidad. En M. Torras (ed.), *Cuerpo e identidad I*. Barcelona: Edicions UAB.
- Ortega Hegg, M., Castillo Venerio, M. & Centeno Orozco, R. (2005). *Masculinidad y factores socioculturales asociados a la paternidad: estudio en cuatro países de Centroamérica*. Managua: UNFPA, CEPAL.
- Quaresma da Silva, D. R. & Ulloa Guerra, O. Estudios de masculinidades en la región oriental de Cuba: develando imaginarios. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 13(2), 245-257.

- Sánchez-Palencia & Hidalgo, J. C. (eds.) (2001). *Masculino plural: Construcciones de la masculinidad*. Lleida: Ediciones de la Universidad de Lleida.
- Simón Alegre, A. & Rodríguez Rosado, A. (eds.) (2014). Narraciones de masculinidad(es). *Prisma Social*, 13.
- Téllez, A. & Verdú, A. D. (2011). El significado de la masculinidad para el análisis social. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (2), 80-103.
- OMLEM (diciembre de 2012). Organización multidisciplinar de estudios de masculinidades. Obtenido de <http://www.omlem.com.ar>
- www.eurosur.org/FLACSO
- www.omlem.com.ar

CAPÍTULO 2

PERFORMANCE Y FEMINISMO: UNA PROPUESTA PARA REFLEXIONAR DESDE LOS MARCOS TEÓRICO-ANALÍTICOS DE LA NOCIÓN DE *PERFORMANCE* Y SU POTENCIALIDAD PERFORMATIVA*

*MARÍA CELESTE BIANCIOTTI***

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

celestebianciotti@yahoo.com.ar

* Este capítulo de libro fue realizado gracias a los aportes de una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET - Argentina).

** Licenciada en Comunicación Social, por la Universidad Nacional de Córdoba; Magíster en Género, Identidad y Ciudadanía, por la Universidad de Cádiz; Doctora en Ciencias Sociales, por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Programa Sujeciones y Subjetividades Contemporáneas radicado en el Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

RESUMEN

El presente capítulo hace un análisis de la subjetividad a partir de la combinación de los estudios de la performance, y las teorías performativas del sujeto y el género, consiste en mirar cómo se rehacen jerarquías de poder y cómo se construyen subjetividades por medio de actos reiterados sistemáticos y estilizados de cuerpo en diversas escenas de la vida social contemporánea. Este trabajo pretende mirar la capacidad de (re)hacer de los y las sujetos, las subjetividades por intermedio de su propio estar en el mundo obviando los grandes discursos normativos de sexo/género/deseo/raza/clase.

Palabras clave: Subjetividad, Performatividad, Feminismos, Procesos sociales.

ABSTRACT

This chapter present an analysis of subjectivity from the combination from performance studies and performative theories of subject and gender, is looking at how power hierarchies are redone and how subjectivities are constructed through acts repeated systematic and stylized body in various scenes of contemporary social life. This paper aims to look, the ability to (re)making of subject and subjectivities through it's own being in the world ignoring the mayor policy speeches of sex/gender/desire/race/class.

Key words: Subjectivity, Performativity, Feminism, Social processes.

¿Qué hace una joven mujer cuando seduce a un varón (Bianciotti, 2011), qué hace una adolescente cuando organiza obsesivamente su festejo de quince años (Chervin, 2012), qué hace una lesbiana cuando coloca una riñonera* en su pelvis para bailar con otra mujer (Lacombe, 2006), qué hace una feminista cuando marcha por alguna ciudad latinoamericana o europea con su torso desnudo intervenido con escritos y dibujos, qué hacemos cuando entramos al baño de “mujeres” u “hombres”, qué hacemos todos los días al vestarnos, caminar, sonreír, sentarnos, dictar clases, participar de una ceremonia religiosa, flirtear o coquetear con alguien...? Sobre estos “pequeños” dramas cotidianos, escasamente considerados por algunas de las disciplinas más legitimadas en Ciencias Sociales y Humanas como la Sociología, e incluso por algunas tradiciones de estudios feministas y de género, quisiera referirme en esta oportunidad.

¿Qué hacemos, qué hacemos con y para nosotros/as mismos/as y qué le hacemos a los/as otros/as en el marco de nuestros pequeños dramas cotidianos? Bajo esta pregunta relacionada a la reivindicación del sí mismo/a, a las subjetividades, al devenir y a los diacríticos de sexo/género/deseo, raza/clase, etnia, nacionalidad, edad, etc. que nos configuran, quisiera compartir un modo de abordar los múltiples modos en que materializamos sobre la superficie de nuestros propios cuerpos determinados devenires subjetivos. ¿Cómo nos hacemos “sujetos morales” –en términos de Michel Foucault–, cómo nos acreditamos como sujetos oficialmente aceptables –en palabras de Erving Goffman–, cómo nos ocupamos encarnizadamente de nuestra supervivencia cultural –y para Judith Butler–, cómo reforzamos y superamos las normas que nos constituyen?

Interesada, durante mi trabajo de tesis doctoral, en los modos en que se (re) configuran procesos subjetivos femeninos por medio de “citaciones estilizadas del cuerpo” (Butler, 2007) específicas: performances de seducción reali-

* En Argentina, se refiere a un pequeño bolso que se ata en la cadera de quien lo lleva y que, usualmente, se coloca por detrás de la cintura (en la zona de los riñones). En otros países iberoamericanos lleva el nombre de banano, canguro, koala, etc.

zadas por mujeres heterosexuales universitarias, enmarcadas en experiencias (hetero)erótico-afectivas, encontré en la combinación de los Estudios de la Performance y las Teorías Performativas del Sujeto y el Género, un modo productivo para abordar un tema si no en auge, ya legitimado e instalado como prioridad en las academias iberoamericanas: el de la subjetividad.

Los aportes teórico-analíticos y metodológicos de los Estudios de la *Performance*, y en términos más generales: la dramaturgia social de Goffman (1970) y la teoría de los guiones sexuales de Gagnon y Simon (2005), pueden servirnos para abordar las producciones permanentes del sí mismo/a que hacemos cotidianamente y los modos corporales, performáticos, gestuales, icónicos, indiciales, interaccionales, de este tipo de procesos reivindicativos. Por su parte, la idea del género como *performance* y la noción de performatividad de género de Judith Butler contribuyen a pensar que toda materialización corporal/subjetiva se realiza en diálogo con ciertos ideales regulatorios de sexo/género/deseo que nos constriñen, pero que si no burlarlos, sí podemos superarlos (Butler, 2001).

Quisiera, así, comentar algunos de los más importantes aportes de estas líneas de pensamiento para terminar haciendo una invitación: la de reconsiderar la enorme importancia que tienen los pequeños dramas cotidianos en los que participamos, las interacciones eróticas que establecemos con otros/as, nuestras presentaciones de sexo/género/deseo, nuestros modos de *performar* aquellas pertenencias de clase que tenemos o quisiéramos tener y aún no poseemos, entre otros eventos sociales que dicen y actúan las jerarquías sociales, las subjetividades, en definitiva, qué dicen y hacen sujetos tanto como al orden social.

La noción de *performance*

Sin duda, la noción de *performance** viene permitiendo a las Ciencias So-

* Es importante distinguir la noción de *performance* de la de performatividad y, por consiguiente, los términos performático y performativo. Lo performático remite a los modos –estéticos, corporales, icónicos, indiciales, proxémicos, gestuales– en que se hace algo, mientras que la performatividad –por lo menos, en el marco del pensamiento de Butler– se refiere a los efectos producidos por reiteraciones

ciales y Humanas indagar procesos socio-culturales por medio del estudio de aspectos icónicos, corporales, performáticos, volitivos y afectivos. En *La antropología del performance* Victor Turner afirmó que Erving Goffman, Richard Schechner y él mismo pusieron “énfasis en el proceso y las cualidades procesales [de la vida socio-cultural de las sociedades]: *performance*, jugada, escenificación, trama, acción correctiva, crisis, cisma y reintegración” (Turner, 2002, p.109), y que dicho énfasis se constituyó como parte de la brecha gestada por la fisura (crítica) de aquellos modelos científicos de las “estructuras cognitivas y sociales”. Esto fue posible debido a que comenzó a asentarse, en las Ciencias Sociales y Humanas, la idea de que si bien existen reglas para el comportamiento social, y estas pueden ser –incluso– estrictas, siempre queda un cierto margen de manipulación, apertura y alteración. “En el orden cultural y social existe una cualidad que lo permea [siempre]. La de la indeterminación parcial” (Moore, citada en Turner, 2002, p.113). Los procesos de adaptación situacional –analizados por estudiosos del interaccionismo simbólico y sociólogos de la Escuela de Chicago, entre otros– son un claro ejemplo de ello, entre los que puedo destacar el modo en que Gagnon y Simon (2005)

discursivas del poder y por repeticiones corporales forzadas de, por ejemplo, el sexo. El término *performance* aparece en el marco de la Antropología del Ritual y, luego, de la Performance, relacionada al estudio de los rituales y de las representaciones artísticas (Turner, 1974; 2002; Schechner, 2000; 2002; 2012). En la Universidad de New York este campo de estudio específico nace “(...) como respuesta a las ideas que se expandían con respecto a la performance y a lo performativo, y frente a la necesidad de una disciplina que organizara el paradigma de ‘como’ performance” (Schechner, 2000, p.14). La disciplina se desarrolla en una interrelación entre el modo de estudiar rituales que venía realizando Victor Turner y los avances en el campo de las artes, con Schechner a la cabeza, quienes se encuentran en un conjunto de Seminarios y Conferencias organizados por ambos a partir de los años 60. La noción de performatividad, por su parte, es tomada y (re)utilizada de las conocidas conferencias del filósofo del lenguaje John Austin (1981), específicamente, de su noción de enunciados ilocucionarios, los cuales no se restringen a funcionar de forma descriptiva o constativa sino que producen aquello que nombran (bautismos de barcos, casamientos, etc., entre algunos ejemplos clásicos que diera Austin en su momento) con base en ciertas “reglas de felicidad” que los hacen efectivos o no. Estos enunciados no dependen de condiciones de verdad (no son verdaderos o falsos) sino de felicidad: siendo o no efectivos. La noción butleriana de performatividad está fundada en esta teoría pero enfatiza, más que el acto ilocucionario en sí, la potencialidad de la reiteración como productora de efectos, inspirada también en las teorizaciones de Jacques Derrida (1998). Los desarrollos teóricos de Austin fueron (re) tomados desde el campo de las Ciencias Sociales no solo por Butler, sino por diferentes autores. Dos modos distintos de apropiación de su teoría que han entrado en debate públicamente son los de Pierre Bourdieu y Judith Butler. Si es de interés, pueden consultarse: Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal. Y, Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

demonstraron cómo un varón adolescente aprende a ajustar el tiempo de su eyaculación cuando pasa de la práctica de la masturbación al establecimiento de relaciones coitales con una joven (Gagnon, 2006). En este marco, aparecen las nociones de *performance* y performatividad: la capacidad performativa del discurso y la *performance* como presentación del sí mismo/a en la vida diaria, decía Turner a mediados de los 80, devinieron objeto de observación y atención hermenéuticas. Se trataría de observar en “(...) las imperfecciones, (...) las vacilaciones, (...) los factores personales y (...) los componentes incompletos, elípticos, contextuales y situacionales de la performance, las claves de la naturaleza del proceso humano” incluyendo una mirada sobre “(...) la creatividad capaz de surgir (...) en la situación performativa (...)” (Turner, 2002, p.110).

¿Qué implica, entonces, que los procesos sociales sean estudiados como *performances*? En primer lugar, implicaría tener en cuenta su flexibilidad, sus incongruencias e incoherencias a la par de la estructura que los hace posibles. Estudiar los procesos sociales como *performances* implicaría tener en cuenta las reglas establecidas en cada sociedad y sus marcos simbólicos, observando también sus áreas de indeterminación, ambigüedad, incertidumbre y manipulación. Desde este posicionamiento teórico-político las incongruencias de nuestros “modelos conscientes” y “guías de conducta” hacen posible (tanto como las estructuras socio-culturales y económicas) la vida social, aunque esto no implique que el orden y la repetición sean solo ilusión ni “modelos académicos ficticios” (Turner, 2002, p.111).

En segundo lugar, investigar desde la perspectiva de la *performance* (Schechner, 2000) implicaría estudiar dichos procesos no como acontecimientos amorfos, sino observando y describiendo densamente (Geertz, 1992) su estructura diacrónica: sus secuencias temporo-espaciales, que tienen un principio y un final, presentan secuencias aislables en términos analíticos pero interrelacionadas en la vida social. En tercer lugar, posibilitaría sumar a la cognición y la racionalidad (elementos centrales para la ciencia moderna), la

volición y el afecto. Por último, permitiría pensar las identidades y las subjetividades como un efecto performativo o realizativo de las *performances* en las que nos involucramos los y las sujetos. Desde esta perspectiva las *performances* poseen, junto con el carácter expresivo, una dimensión formativa de las subjetividades.

Para Turner, la *performance* –así como el ritual– tiene la capacidad de revelar “las (...) clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales” (Turner, 2002, p.107), por intermedio de sus características: condensada, altamente sensible y sensorial, su potencialidad iniciadora –ritos de pasaje– y transformadora de estados de la conciencia y estados sociales. La *performance* y el ritual pueden pensarse como una parcela de la experiencia humana (condensada, repetitiva, escénica, organizada en secuencias temporales y altamente significativa para sus participantes) que tiene la potencialidad de dar cuenta de las formas de organización social de un grupo, de sus relaciones de poder y jerarquías y de los modos en que los y las sujetos (re)hacen subjetividades y materializan devenires subjetivos sobre la superficie de sus cuerpos.*

En el mismo sentido, Diana Taylor (2011) argumenta por qué convendría hablar de *performance* y no de teatralidad/espectáculo y/o acción/representación. Teatralidad parece mostrar que la vida está estructurada alrededor de

* Para Turner existen dos tipos de *performances*: la *performance* social, donde incluye con prioridad el “drama social”. Y la *performance* cultural, que comprende dramas estéticos y puestas en escena (ritual, teatro, cine). Lo que él llama los distintos géneros de la performance cultural provienen del “drama social”. En *Dramas, Fields and Metaphors* (1974) define drama social como un conjunto de unidades no-armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto, y describe cuatro fases principales de un drama social: a) la “brecha” de las relaciones sociales gobernadas por normas; b) la “crisis” desprendida de esas brechas, que las ensanchan generando conflictos; c) la “acción correctiva” que intenta resolver ciertos tipos de crisis o legitimar formas de resolución y que incluye la ejecución de rituales públicos; d) la fase final del drama social que puede incluir tanto la reintegración del grupo social alterado como el reconocimiento de un “cisma irreparable” entre las partes enfrentadas. Para Turner el “drama social” tiene la fuerza de originar y dar significado al resto de performances y rituales de una sociedad, especialmente aquellas que llama culturales. Para él, la fuerza del drama social consiste en que es “una secuencia de experiencias” que ejerce influencia en la forma y la función de los géneros de las performances culturales. “Estos géneros imitan (mimesis) la forma procesal del drama social y, en parte, le asignan significado con base en la reflexividad” (Turner, 2002, p.136). Así, el “drama social” estaría primero en el esquema analítico propuesto por Turner siendo sus características transferibles a otros géneros.

un guión esquemático, con un fin preestablecido. La teatralidad connota una dimensión consciente y controlada, mientras que la noción de espectáculo celebra la idea de hilos (normativos) que se manipulan desde detrás del escenario. Teatralidad y espectáculo son sustantivos sin verbo, con lo cual el hacer/el actuar/el devenir quedan por fuera de análisis y consideración. Por su parte, acción es un término que no da cuenta de los mandatos socio-económico-culturales que presionan a los individuos para que se desenvuelvan dentro de ciertas escalas normativas, por ejemplo las maneras en que desplegamos nuestro género y pertenencia étnica. Acción aparece como más directa e intencional y, entonces, con menos implicaciones sociales y políticas que *perform*, que evoca tanto la prohibición/prescripción como el potencial para la transgresión. *Performance*, por su parte, posibilitaría pensar los procesos, las prácticas, los modos de transmisión, los pasajes e iniciaciones, la realización (performatividad), los medios de intervención en el mundo, las subjetividades y subjetivaciones.

Performance puede ser “objeto empírico” o “categoría analítica”, en tanto modo de comprender las escenas de un mundo contradictorio, dinámico y en flujo constante. De aquí se desprende la idea de estudiar *performances*, por un lado, y eventos sociales, escenas de la vida de cualquier grupo social “como” *performances*, por el otro. Richard Schechner afirma que hay que distinguir entre “lo que ‘es’ *performance* y lo que puede estudiarse ‘como’ *performance*” (Schechner, 2000, p.13). Algo es una *performance* cuando en una cultura determinada la tradición y las costumbres dicen que lo es.* Por otra parte, “todo y cualquier cosa puede ser estudiado como *performance*”, es decir bajo los modos descriptivo-analíticos de la noción (Schechner, 2000, p.14).

* En antropología el énfasis en la etnografía implica que no le compete al etnógrafo/a definir qué es un ritual o *performance* en una cultura determinada. Los rituales, las *performances*, las ceremonias, los eventos especiales y críticos solo pueden ser demarcados en términos locales o nativos: “al investigador le cabe apenas la sensibilidad de detectar qué son y cuáles son los eventos especiales para los nativos (sean ‘nativos’ políticos, ciudadanos comunes y hasta científicos sociales)” (Peirano, 2001, p.9).

Mariza Peirano sostiene, en *O dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais* (2001), que si para la antropología hay una coherencia entre vida social y rituales, entonces su propio abordaje analítico puede extenderse a otro tipo de eventos contemporáneos. Esto porque rituales y *performances* “(...) amplían, focalizan, ponen de relieve y justifican lo que ya es usual en [una sociedad]” (Peirano, 2001, p.8). Stanley Tambiah, propone, en *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective* (1985), que las consideraciones culturales socialmente compartidas –y también en constante pugna– están íntegramente implicadas en la forma que adopta un ritual o *performance*, y que por tanto estas instancias las (re)presentan, legitiman y pueden ponerlas en tensión y hasta transformarlas. Es decir, los rituales y las *performances* considerados en algún momento eventos decorativos del orden social, nos dicen mucho más de lo que, *a priori*, podríamos suponer.

En Ciencias Sociales y Humanas, específicamente desde los Estudios de la *Performance*, la noción de *Performance* hace referencia a “actividades humanas –sucesos, conductas– que tienen la cualidad de [ser] ‘conducta restaurada’, o ‘conducta practicada dos veces’; actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y *ad infinitum*” (Schechner, 2000, p.13). Es decir, aquello que lo constituye en un proceso de repetición/reiteración y por ende, de ausencia de “originalidad” o “espontaneidad”. La marca distintiva de la *performance* en la vida cotidiana, los rituales, las ceremonias, etc., hacen referencia a la acción de reiterar un conjunto de “cintas de conducta” aprehendidas. Así, la *performance* es reiteración de guiones socio-culturales y citación de ciertas “normas”, por ejemplo las de sexo/género/deseo, que la hacen no original y no espontánea. Si bien las y los sujetos no representamos un personaje al modo del teatro tradicional, nuestras conductas presentan “(...) una serie de acciones programadas socialmente. Habría, por lo tanto, determinadas reglas de comportamiento esperadas y reproducidas tanto si se las cumple como si se las rompe (el hecho de romperlas implica el conocimiento de su existencia)” (Pinta, 2005, p.3).

Ahora bien, la *performance* no es mera reproducción. Si bien la conducta

restaurada vive por fuera de quienes la realizan, por tanto es transmitida, enseñada y aprendida. Es decir que los sujetos desarrollamos prácticas y comportamientos ya testeados y experimentados; a la vez, por ser –justamente– aprendida, puede desaprenderse/desobedecerse/subvertirse. En términos de Schechner, “la conducta restaurada siempre está sujeta a revisión” (Schechner, 2000, p.109).

Su estructura iterativa encuentra su condición básica en la posibilidad de no agotarse en el presente de su inscripción, diciéndolo con términos de Derrida (1998). Al reiterarse a sí misma la *performance* se restaura. En este sentido, Schechner afirma que una *performance* nunca se lleva a cabo de igual manera dos veces, por lo cual pertenece al orden de lo no predecible porque “ninguna repetición es exactamente lo que copia” (Schechner, 2000, p.13). Las *performances*, además, provocan transformaciones en quienes las realizan: crean/refuerzan alianzas y consiguen resultados: “marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y modelan el cuerpo, cuentan historias (...)” (Schechner, 2000, p.13). Además son realizativas: hacen cosas, tanto en términos ilocucionarios como perlocucionarios (Austin, 1981).

La base teórica para pensar la performance como acción del devenir, como hecho de conducta transformador (Schechner, 2000), como reiteración sistemática y estilizada de un cuerpo a partir de la cual se gestan subjetividades (Butler, 2007) encuentran su condición de posibilidad en la dimensión performativa o realizativa de todo enunciado del lingüista John Austin. En este marco, los Estudios de la *Performance* se dedican a comprender qué hacen (en términos realizativos/performativos) y cómo hacen (en términos performativos, al nivel de las palabras y las acciones) los rituales, las *performances* o todos aquellos eventos sociales o escenas de la vida de un grupo plausibles de ser analizados como tales.

Performance, performatividad y feminismo

La *performance* como noción teórico-política y como acción artístico-política denunciadora de la hegemonía hetero-patriarcal, aunque escasamente expo-

rada, hace parte de modo constitutivo de la historia y de la formación de la tradición feminista, (post)feminista y *queer*.

La *performance* como posibilitadora de la denuncia pública de las desigualdades de género y la opresión de las mujeres permitió una de las primeras “cristalizaciones mediáticas del activismo feminista” (Preciado, 2004) en Estados Unidos por medio de la parodia del concurso de Miss América en Atlantic City en 1968, en la que un grupo de mujeres terminó quemando los corpiños y los tacos –“prótesis de regulación del cuerpo femenino” (Preciado, 2004, p.7)– en un *Freedom Trash Can*: un cubo de basura de la libertad. Aquella “quema de sujetadores [tomó] el carácter de rito iniciático de formación de un conjunto de movimientos feministas en Europa y en América Latina” (Preciado, 2004, p.7).

Según María Fernanda Pinta (2005), la relación entre arte y feminismo se da alrededor de 1969 como forma de herramienta política. Para las feministas de los 70 vinculadas a prácticas artísticas, el objetivo era transformar las desigualdades patriarcales y denunciar la invisibilidad femenina a través del arte. La *performance* les permitía hacerse oír por medio de “una llegada más rápida al público” (Pinta, 2005, p.8) y, en este marco, *Woman House Project*, organizada en 1971 por el Programa de Arte Feminista del Instituto de Artes de Chicago, constituye un ejemplo pionero. En aquella oportunidad, un grupo de 16 mujeres vivieron y trabajaron en un espacio cerrado del Proyecto de Arte Femenino, transformando cada una de las habitaciones de la casa, entre las cuales se destaca la cocina pintada de rosa y tapizada de huevos fritos que se convertían progresivamente en senos poniendo de manifiesto la relación entre “el seno y la cocina como cuerpo-espacio nutricio” (Preciado, 2004, p.8). *Performances* como limpiar el piso del salón en tiempo real o instalaciones de hibridación de un cuerpo femenino y un armario lleno de sábanas perfectamente planchadas ponían en evidencia el “proceso de repetición regulado a través del que se produce y se normaliza el género” (Preciado, 2004, p.8) tanto

como la feminidad como “producto de la repetición de la acción doméstica” (Preciado, 2004, p.8).

Intervenciones como las de las *Guerrilla Girls* ya en la década de los 80 no pueden dejar de mencionarse. Entre ellas, puede destacarse la colocación del gran cartel frente al Museo Metropolitano de Nueva York, en 1989, que las catapultó a la fama internacional. En dicho cartel se mostraba una figura que simulaba la *Odalisca* de Ingres, con una máscara de gorila y donde podía leerse: “¿Tienen las mujeres que estar desnudas para entrar en el MET? Menos del 3 % de los artistas en las secciones de arte moderno son mujeres, pero un 83 % de los desnudos son femeninos”.

Todas estas performances, que trazaron los modos de hacer política feminista (especialmente callejera) en casi todo el mundo occidental, evidenciaban al cuerpo femenino como “(...) el efecto de la repetición ritualizada de normas de género” (Preciado, 2004, p.9) que la *performance* como instancia artística y pública, revelaba. Pero la *performance* como instancia de agenciamiento político y elemento crítico de la hetero-normatividad también aparecía, a partir de los 80, en los trabajos de Della G., quien fotografió la cultura *butch* y lesbiana S&M y produjo *Love Bites* (1991). Mientras tanto, Diane Torr, en 1989, organizó los primeros Talleres de *Drag King* en Nueva York.

La *drag queen* y el *drag king* como modos paródicos de la producción social de la feminidad y la masculinidad, como desplazamientos performáticos y performativos de los supuestos originales de la feminidad y la masculinidad hetero-normadas, también encontraron en el marco representativo, reiterativo y productivo de la *performance* su condición de posibilidad. Para Beatriz Preciado, la conceptualización performativa del género de Judith Butler dependió en gran medida de la figura de la *drag queen* como ejemplo paradigmático de la producción de la feminidad como efecto de la repetición ritualizada de performances de género (Preciado, 2004).

Paralelamente, y siguiendo las argumentaciones de Judith Halberstam (2008), puedo decir que otra manifestación directa de la relación entre las nociones de *performance* y género puede encontrarse en las masculinidades femeninas y en el *drag king*. Para Halberstam el *drag king* viene consiguiendo desestabilizar la posición históricamente legitimada de la masculinidad como algo que “simplemente es” (Halberstam, 2008, p.261), mientras que la feminidad estuvo siempre asociada a la artificialidad. “‘*Drag*’ y ‘*performance*’ se han convertido (...) en palabras clave dentro de la teoría contemporánea del género y se utilizan (...) para describir la teatralidad de *todas* las identidades de género” (Halberstam, 2008, p.262).* Así, desde la estética *butch*, pasando por la existencia travesti hasta llegar a la feminidad hiperbólica, putona y guarra que reivindica Itziar Ziga en *Devenir perra* (2009), la *performance* y el feminismo se encuentran –a cada paso– íntimamente relacionados e interdependientes.

En el marco del (post)feminismo de Butler, la idea del género como acto (*performance*) puede vincularse –como hice ya respecto de la noción de *performance* desprendida de los Estudios de la *Performance*– a un modo de estudiar y comprender lo social. Quisiera aquí, entonces, centrarme en este sentido de la *performance* en el pensamiento de Judith Butler.

La autora conceptualiza al género como “(...) un *acto* que solo existe como *performance* o actuación” (Soley-Beltrán, 2009, p.38).♣ ¿En qué sentido el género es un acto?, se pregunta Butler. En el sentido en que él es un efecto de la repetición constante de una serie de gestos promovidos/impuestos por la matriz de inteligibilidad heteronormativa. Esos “gestos” de y con género no solo son posibles de ser descritos e interpretados en sí mismos sino que permiten la comprensión de devenires subjetivos diversos, de los compromisos y escapatorias que los y las sujetos establecemos con los códigos morales de nuestra época y con los ideales de feminidad y masculinidad que nos son con-

* El destacado es de la autora.

♣ El destacado es de la autora.

temporáneos. En definitiva, posibilitan la comprensión de los modos en que los/as individuos nos sujetamos y, a veces, superamos las normas socio-culturales, y de los modos en que (re)hacemos jerarquías sociales.

Como la potencialidad performativa no solo es atributo de unos discursos de saber-poder (Foucault, 2005) y ni las palabras pueden hacer cosas (Austin, 1981), cabe preguntarse cómo hacen los lenguajes no verbales, los gestos, las miradas, los modos de presentación personal, las prácticas de seducción, las experiencias eróticas, los modos de ejercer la maternidad y la paternidad, etc., etc., etc. Cómo hacen y qué sujetos hacen, es decir qué devenires subjetivos tienen lugar cuando se hacen ciertas cosas, cuando se actúan sexos/géneros/deseos determinados. En este sentido, me gustaría dar valor a una de las dimensiones de la performatividad en el pensamiento de Judith Butler. No me centraré, aquí, en la idea de performatividad como aquel “(...) poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (Butler, 2002, p.19), sino que me interesan los procesos mediante los cuales “(...) *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal (...) [generándose una] evolución en la que (...) se forma en virtud de pasar por [el] proceso de asumir un sexo (...)” (Butler, 2002, p.19).* Esta idea de performatividad de género asocia al género (o al sexo) a una estilística de la existencia –en palabras de Foucault–, a un estilo de la carne –en términos de Simone de Beauvoir–, es decir a estilos y actos corporales o performáticos. En este sentido, el género puede pensarse como un acto porque “(...) al igual que en otros dramas sociales rituales, la acción de género exige una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, [siendo] esta (...) la forma mundana y ritualizada de su legitimación” (Butler, 2007, p.273). En este marco puede pensarse, entonces, al género como algo que se (re)hace performativamente por medio de estilizaciones reiteradas, ritualizadas y sistemáticas del cuerpo (performances) que pueden constituirse como objeto empírico y describirse densamente para explicar los

* El destacado es de la autora.

complejos procesos del devenir en nuestras intrincadas sociedades contemporáneas.

Si el sexo/género/deseo se (re)hace constantemente en la superficie de los cuerpos que materializan para sí mismos determinadas posiciones genéricas, sexuales, raciales, etc. –no de maneras deliberadas, sino en estrecha dependencia con el aparato de producción de cuerpos y sexos– se haría necesario y productivo volver la mirada hacia los aspectos escénicos, performáticos, estéticos, icónicos e indiciales del cuerpo para dar cuenta de las materializaciones contingentes y dramáticas de los significados actuales de sexo/género/deseo.

La noción de performatividad de género remite a la idea de que el género es un hacer (discursivo/corporal). Este hacer no es algo que un sujeto pre-existente a la acción efectúe, sino que el desafío de reformular el género por fuera de “(...) la metafísica de la sustancia debe considerar (...) la afirmación [de] Nietzsche [de que] no hay ningún ser antes del hacer, del actuar, del devenir; el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer [pero] el hacer es todo” (Butler, 2007, pp.84-85). Si no existe identidad de género detrás y como motor de las expresiones de género, sino que dicha identidad se constituye por medio de las expresiones, gestos, *performances* de género que, al parecer, son resultado de ella, podemos entonces (de)mostrar los modos en que esos gestos, actos y deseos crean el efecto de un núcleo interno o una sustancia que sería el sujeto (de y con sexo). Así, estos actos se constituyen como realizaciones performativas, es decir, “(...) invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 2007, p.266) que lejos de dar por sentados podemos poner bajo la lupa de las Ciencias Sociales y Humanas. Así, la realidad subjetiva del sujeto se configura a partir de la reiteración forzada y forzosa de las normas de la hetero-normatividad, que materializan una posición de sujeto atravesada por las reglas del género (Sabsay, 2007). La subjetividad se constituye performativamente porque “(...) alude a una negociación de las máscaras que han configurado a nuestra persona, [aunque] esto no quiere decir que podamos elegir racional ni libremente cualquier máscara

que deseemos” (Sabsay, 2007, p.70). Ese proceso de (re)negociación constante constituye el devenir del sujeto que más que un “ser” es un “verbo”, en el sentido de una acción que implica, siempre, un llegar a ser (Colaizzi, 1997).

La invitación consiste en reivindicar la importancia de considerar, desde las Ciencias Humanas y Sociales, el feminismo y los estudios de género, esas negociaciones y esos diversos modos de “llegar a ser”.

Consideraciones finales. El hacer es todo

A lo largo de este trabajo he intentado rastrear y compartir algunas reflexiones en torno al proceso de emergencia y circulación de la noción de *performance* en el campo de los Estudios de la *Performance* y la Antropología del Ritual y la *Performance*, por un lado, y de algunas teorías feministas, por otro. Este trabajo se propuso presentar reflexivamente un modo de considerar/investigar la capacidad que tenemos de (re)hacer subjetividades por medio, no de los grandes discursos normativos de sexo/género/deseo, raza/clase, entre otros, sino de nuestros propios modos de estar en el mundo.

Como quizás puede ya intuirse, el cruce teórico-analítico entre estos dos campos de estudio –los Estudios de la *Performance* y las Teorías Performativas del Género y el Sujeto– lograría potenciar la capacidad explicativa de una infinidad de investigaciones interesadas en los devenires sexo/genéricos, erótico/sexuales y étnico/raciales de cualquier grupo de sujetos.

Para Schechner (2000) la *performance* es “conducta restaurada”: conducta realizada siempre por segunda vez cuya estructura iterativa conlleva potencialidades en términos realizativos o performativos (Schechner, 2000; 2002; 2012). Así, las *performances* que estructuran nuestras vidas cotidianas (eróticas, afectivas, festivas, laborales, académicas) pueden pensarse como repetición de “cintas de conducta” aprehendidas (Schechner, 2000), como reiteración de “guiones sexuales” (Gagnon, 2006), como “citación” de las “normas de sexo/género/deseo” (Butler, 2002, 2007) que, por ser justamente conducta

restaurada, nunca se llevan a cabo de igual manera dos veces, perteneciendo al orden de lo no predecible. Para Butler (2007) las subjetividades se materializan performativamente por medio de *performances* de género ritualizadas, reiteradas y forzadas.

Desde el marco analítico de los Estudios de la *Performance*, las *performances* son “eficaces”, es decir provocan transformaciones en quienes las realizan, en las relaciones interpersonales y en el conjunto de las relaciones sociales. Desde el marco analítico de la noción de performatividad de género de Butler, las subjetividades se materializan por intermedio de una serie de actos significantes reiterados y sistemáticos (*performances* de género). La noción de género como *performance* y la de performatividad de género (Butler, 2002, 2007) muestran cómo funcionan tipos particulares de expectativas de feminidad y masculinidad que acaban produciendo –sobre la superficie de los cuerpos– el fenómeno que anticipan por medio de ciertos actos reiterados que configuran nuestras vidas. A su vez, la estructura reiterativa de la *performance* (Schechner, 2000, 2012) permite (de)mostrar cómo esas materializaciones se hacen efectivamente en el marco de nuestros pequeños dramas cotidianos.

La noción de *performance* de Schechner dialoga fructíferamente con la noción de iterabilidad de Butler (2002, 2004, 2007) porque su estructura iterativa hace cosas –cuerpos y sujetos– y permite subvertir las normas sociales que la articulan a partir de su cualidad restaurativa. La idea de *performance* se asocia productivamente a la de performatividad porque ambas se basan “en la sedimentación de unos usos” (Sabsay, 2007, p.66), a la vez que las normas reiteradas pueden, siempre, ser actualizadas y renovadas. La estructura de la *performance* encuentra su condición básica en la posibilidad de no agotarse en el presente de su inscripción: al reiterarse a sí misma la *performance* se restaura. En Butler, especialmente en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), la preocupación por la performatividad y la subjetividad deviene en una conceptualización del género como acto o como *performance*. En Schechner (2000), la preocupación especial por lo escénico

–por el teatro y el ritual– hace que lo performático aparezca en primer lugar en su marco de pensamiento, pero dando espacio a los efectos realizativos que todo acto representacional conlleva.

¿Cuáles son los modos institucionalizados/legitimados de lo femenino y lo masculino? ¿Cómo accedemos a ellos? ¿Cómo nos hacemos de un sexo/género/deseo? ¿Qué debemos hacer para vivir cómodamente en ellos y cómo los superamos? ¿Cómo se deviene mujer en contextos políticos, culturales, históricos y geográficos situados? ¿Cómo se deviene varón? ¿Cómo se deviene no mujer y no varón? ¿Qué espacios materiales y simbólicos existen para devenir no mujer y no varón? ¿Cómo se es normal? ¿Cómo se es normal en las instituciones familiares, educativas, etc.? ¿Quiénes pueden serlo? ¿Cómo se aprende a aparentar normalidad? ¿Cuáles son las marcas de (a)normalidad que cargan los rostros, las pieles, las miradas, las formas de caminar, los tonos de voz, los cabellos, las prendas de vestir? ¿Cómo puede la normalidad ser parodiada, burlada y superada?

Considero que estas, y muchas otras cuestiones, pueden ser profundizadas desde este cruce de productividad teórica y política entre *performance* y género, y que estas cuestiones aportan y aportarían tanto a la academia feminista y a la acción política feminista, (post)feminista y *queer* como aquellos temas y objetos de estudios ya legitimados disciplinarmente. Desde el rapero malo y pandillero que pregona a gritos su masculinidad hasta los “como si” de la jovencita seductora; desde los ritos de pasaje y rituales de iniciación que constituyen nuestros Encuentros Feministas hasta las construcciones de una estética activista feminista y lesbica; desde las masculinidades femeninas y los lesbianismos *butch* a las feminidades hiperbólicas (seductoras y guarras) encontramos un gran abanico de pequeños dramas cotidianos que nos murmuran o gritan los múltiples modos en que estamos (re)haciendo la hetero-normatividad, obedeciéndola más o menos, haciendo como si la respetáramos o parodiándola y poniéndola en ridículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, J. (1981) (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/hacer_cosas_palabras.pdf
- Bianciotti, M. C. (2011). “Sobre performances y efectos performativos: género, juventud y seducción femenina”. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, (8), 63-89.
- Bourdieu, P. (2008) (1982). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Butler, J. (2001) (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2002) (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004) (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2007) (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Chervin, M. (2012). “¿A quién le toca qué? Pollo con ensalada rusa y ceremonia de las velas. Un trabajo sobre los intercambios en las fiestas de quince años”. En A. Zaffaroni (Coord.), *Estudio sobre juventudes en Argentina II. Líneas prioritarias de investigación en el área jóvenes/juventud: la importancia del conocimiento situado*. (pp. 225-251). Salta: UNSA. Disponible en: <http://www.unsa.edu.ar/biblio/reija2/>
- Colaizzi, G. (1997). “Género y tecnología(s): de la voz femenina a la estilización del cuerpo”. *Revista de Occidente*, (190), 104-119.
- Della, G. (1991). *Love Bites*. London: Gay Men’s Press.
- Derrida, J. (1998) (1971). “Firma, acontecimiento, contexto”. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (2005) (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gagnon, J. (2006). *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Gagnon, J., Simon, W. (2005) (1973). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. New Brunswick: Aldine Transaction.

- Geertz, C. (1992) (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (1970) (1967). *Ritual de interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid: Egales.
- Lacombe, A. (2006). *Para hombre ya estoy yo: masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Río de Janeiro*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Peirano, M. (2001). *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Realume Dumará.
- Pinta, M. F. (2005). “El género en escena. Performance y feminismo”. *Telón de fondo. Revista de teoría y crítica teatral*, (2), 1-14. Disponible en: <http://www.telondofondo.org/numeros-anteriores/numero2/articulo/17/el-genero-en-escena-performance-y-feminismo.html>
- Preciado, B. (2004). Género y *performance* (tres episodios de un cybermanga feminista queertrans...). *Revista Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, (54), 20-27. Disponible en: <http://www.arteleku.net/>
- Sabsay, L. (2007). *Los dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Schechner, R. (2002). “Foreword. Fundamentals of Performance Studies”. En S. Nathan, C. Wimmer, *Teaching Performance Studies*. (pp. IX-XII). Illinois: Southern Illinois University.
- Schechner, R. (2012). *Estudios de la representación. Una introducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soley-Beltrán, P. (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.
- Tambiah, S. (1985). *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

- Taylor, D. (2011). “Introducción. Performance, teoría y práctica”. En D. Taylor, M. Fuentes, *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (2002) (1985). “La antropología del performance”. En I. Geist (comp.), *Antropología del Ritual*. (pp. 103-144). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ziga, I. (2009). *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.

CAPÍTULO 3

ALGUNOS RETOS DE LOS FEMINISMOS ACTUALES: OTREDAD Y CRUCE DE FRONTERAS*

*MAR GALLEGO***

Centro de Investigación en Migraciones

Universidad de Huelva

mar@uhu.es

* Esta investigación ha sido financiada gracias al Ministerio de Economía y Competitividad (Proyecto Cuerpos en Tránsito, Ref. FFI2013-47789-C2-1-P) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

** Profesora Titular de Literatura Norteamericana y Afro-Americana en la Universidad de Huelva. Directora del Centro de Investigación en Migraciones y el Programa de Doctorado Género, Identidad y Ciudadanía.

RESUMEN

En la actualidad existen diversas propuestas feministas sobre la conceptualización de la diferencia, y resulta necesario reflexionar sobre los antecedentes y premisas fundamentales que sirvan para establecer una genealogía de los denominados “otros” feminismos. En esta revisión se plantean dos grandes cuestiones como crítica al feminismo occidental clásico: la presunción universalizadora y la colonización mental y discursiva. Desde los feminismos postcoloniales se articulan formas alternativas de repensar la imagen unívoca de la categoría “mujer”, así como la visión sesgada de las “otras”. Planteando el debate desde las fronteras, es posible reconfigurar la identidad de género e incluir un posicionamiento más interseccional que permita un diálogo fluido y constructivo para deconstruir la misma noción de “otredad”.

Palabras clave: Feminismos, Otredad, Fronteras, Colonización mental y discursiva.

ABSTRACT

Nowadays there are diverse feminist proposals on the conceptualization of difference, and it is necessary to reflect upon the antecedents and main premises that help to unearth a genealogy of the so-called “other” feminisms. In that revision two crucial issues are highly controversial as a critique of classic Western thought: the assumption of universality and the mental and discursive colonization. Postcolonial feminisms provide an articulation of alternative ways of rethinking the univocal image of the category “woman”, together with the biased vision of the “other” women. Posing the debate from the frontiers, it is possible to reconfigure gender identity and include a more intersectional positioning that facilitates a fluid and constructive dialogue aiming at deconstructing the very notion of “otherness”.

Key words: Feminisms, Otherness, Frontiers, Mental and discursive colonization.

La escritora Fátima Mernissi vio, en los museos de París, las odaliscas turcas pintadas por Henri Matisse. Eran carne de harén: voluptuosas, indolentes, obedientes. Fátima miró las fechas de los cuadros, comparó, comprobó: mientras Matisse las pintaba así, en los años veinte y treinta, las mujeres turcas se hacían ciudadanas, entraban en la Universidad y en el Parlamento, conquistaban el divorcio y se arrancaban el velo. El harén, prisión de mujeres, había sido prohibido en Turquía, pero no en la imaginación europea (Galeano, 2008).

Existe ya una gran variedad de perspectivas y puntos de vista feministas que se posicionan a favor de una mayor amplitud de miras no solo en el modo de concebir la identidad –individual y colectiva–, sino en la conceptualización de la diferencia en todos sus matices como fundamentalmente enriquecedora y poliédrica. Cada vez más frecuentemente se hace referencia a los “otros” feminismos, feminismos periféricos, feminismos de frontera, feminismos divergentes, feminismos decoloniales, etc... En este abanico de posibilidades, es necesaria una reflexión sobre algunas cuestiones que son comunes a todas estas propuestas, sobre todo para establecer una genealogía feminista en la que se tome en cuenta la importancia de ciertos presupuestos básicos que vinculan a estos feminismos con varias premisas postcoloniales que todavía tienen mucha vigencia en el panorama crítico del siglo XXI.

Como argumenta Rocío Medina Martín, hay una clara convergencia entre los antecedentes de los feminismos postcoloniales y decoloniales que ella aglutina en “feminismos periféricos, feminismos-otros” (2013, p.55), siguiendo la obra de Walter Dignolo, entre otros. Quisiera en este trabajo ahondar en esa línea, centrando la atención en los feminismos postcoloniales en su concepto más inclusivo, que plantea cómo hacer frente a dos grandes males que siguen creando barreras entre los diversos feminismos: la pretensión de universalidad y la colonización mental y discursiva, sobre todo en cuanto al privilegio epistémico que dicha colonización conlleva.

En primer lugar, esa pretensión de universalización del feminismo occidental

entronca de forma directa con lo que Sophie Bessis designa como la “cultura de la supremacía” a la que se ha visto abocado Occidente en su afán de poder y dominio sobre los “otros”:

La certeza con la cual la mayoría de los occidentales afirman la legitimidad de su supremacía nunca ha dejado de sorprenderme. Esta certeza se manifiesta en los actos más anodinos y en las actitudes más banales. Estructura la palabra pública, el magisterio intelectual y los mensajes de los medios de comunicación. Reside en lo más profundo de la conciencia de individuos y grupos. Está tan enraizada en la identidad colectiva que se podría hablar de una verdadera cultura de la supremacía, fundamento de la entidad que llamamos Occidente, sobre la que este construye sus relaciones con el otro (2002, p.17).

Como Bessis afirma, esa pretensión de universalidad desde una supremacía auto-asignada ha contribuido a fundamentar los propios cimientos de la entidad “Occidente”, dotándola de significación y contenido en el mundo moderno. También especifica que históricamente los orígenes de la conceptualización de un Occidente moderno: “El descubrimiento de América y la expulsión de los musulmanes y de los judíos de España ... dibujan, en efecto, las fronteras del Occidente moderno, que nace a comienzos del siglo XVI bajo el doble signo de una apropiación y de una expulsión” (2002, p.24). Sigue argumentando que de la mano de la apropiación/expropiación territorial se produjo una redefinición de las propias bases en las que se asentaba la supremacía occidental a partir del Renacimiento, después ampliamente cobijada al calor de los principios ilustrados. El mito del origen grecorromano de Occidente “ha expulsado los orígenes orientales y no cristianos de la civilización europea” (2002, p.25). El pensamiento ilustrado justificó los dos proyectos de la esclavitud y la colonización que sostuvieron el andamiaje mismo de esa cultura de la supremacía. Sen abunda en este tema:

Occidente es glorificado por su “tradición de derechos y de libertades individuales, única entre las sociedades civilizadas” (para invocar la frase de Huntin-

gton); sin embargo además de las limitaciones históricas de esa tesis ... también es importante tomar nota de la función de Occidente en el socavamiento de “los derechos y las libertades individuales” en otros países (...) (2007, p.138)

Así Occidente se configura en oposición a los “otros” en la producción y reproducción de una lógica supuestamente universalista, que es paradójica y marcadamente excluyente y etnocéntrica, además de basarse en un mito del Occidente unido frente a los “otros”.

Dentro de esa dinámica binarista y excluyente, típica de la tradición judeo-cristiana más afianzada, se enmarca el fervor orientalista que dominó en los círculos intelectuales y científicos durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Occidente se define precisamente por la exotización del “otro” oriental frente al sujeto “normalizado,” es decir, el sujeto occidental que es así elevado a la máxima categoría en oposición. No es, pues, ninguna coincidencia que los contornos del Occidente moderno –incluso geográficamente hablando– se dibujen a través y gracias al estudio de Oriente. Desde el punto de vista epistemológico, Occidente se representa como dominante y masculinizado frente al Oriente subyugado y feminizado, simbolizado en la imagen del harén, otra construcción occidental más. Evidentemente, lo que subyace a esta configuración profundamente dicotómica es una relación de poder y dominación entre Occidente y Oriente (Said, 2010, p.25), que además enmascara el propio afán occidental por “explicar” (leáse controlar, dominar, subsumir, etc...) la otredad oriental. Por tanto, la relación de dominación de Occidente con respecto a Oriente permite la proyección de categorías occidentales como universales y genéricas frente a una visión reduccionista de la otredad oriental como diferente y, por tanto, inferior y estigmatizada.

Pero el orientalismo va un paso más allá, cuando se plantea como “disciplina”, lo que Gerd Baumann astutamente califica como “una invención reflejada”: “lo que es bueno en nosotros es malo en ellos, pero lo que está torcido en

nosotros permanece derecho en ellos” (2001, p.55). Es decir, esta inversión facilita una comprensión del “otro” dotado de una serie de virtudes que ya no posee (porque las ha perdido) el mundo occidental que son meritorias como la espiritualidad, la gracia o el disfrute inocente. Este catálogo de virtudes redime a ese “otro” hasta cierto punto y, por tanto, lo retrata de forma más amable, pero innegablemente exotizada, y por ello no se desestabilizan los mecanismos de otredad y la subsiguiente jerarquización. Así el sujeto occidental va a intentar “civilizar” o “salvar” a esos “otros” desorientados y necesitados de una guía eficaz hacia la “civilización” codificada en términos culturales de superioridad y de justicia universal.

En segundo lugar, se observa que esa pretensión universalizadora y salvadora consustancial a la creación del Occidente moderno se ha utilizado junto a un mecanismo sistemático de colonización mental y discursiva tanto por parte de quienes defienden la cultura de la supremacía occidental como por el feminismo occidental de corte clásico para autolegitimarse y hablar en nombre de todas las mujeres. Muchas y muy variadas han sido las críticas que dicho feminismo ha recibido por parte de los “otros” feminismos, sobre todo en lo que respecta a la imagen monolítica de las mujeres no occidentales y a la propia configuración de la “mujer” como categoría absoluta representada por la mujer blanca, occidental y de clase media:

La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado –con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas– ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres (Butler, 2008, p.50).

Como apunta la cita de Butler, el feminismo occidental o hegemónico bebe de esa misma pretensión universalizadora que nutrió el proyecto colonialista

y esclavista, y termina reproduciendo similares patrones de exclusión que originaron su propia exclusión y su consiguiente lucha por adquirir los derechos fundamentales para las mujeres invisibilizadas y excluidas como eternas menores a las que había que tutelar.

De hecho, las teóricas calificadas como “ilustradas” rastrean el nacimiento del feminismo moderno exactamente en ese preciso momento histórico con el advenimiento de la Ilustración y la constitución ontológica del sujeto como ciudadano. Como argumenta Bessis, la creación del universal limitado es producto de aquella que: “nació un hombre universal que no era ni mujer, ni indio, ni negro esclavo . . . y que se encarnó en la figura del ‘varón blanco’, único beneficiario de los derechos inalienables cuya defensa se consideraba un imperativo político y moral” (2002, p.39). Así Rosalva Hernández y Castillo lo confirma:

El feminismo moderno nace a partir de la exclusión de las mujeres como ciudadanas de pleno derecho en la revolución ilustrada. Esta exclusión se basa en una nueva lógica, irónicamente, la lógica universalista de la razón que se consolida a partir del siglo XVIII (2011, p.42).

Con origen parecido, tanto la cultura de la supremacía como el feminismo occidental parecen compartir mecanismos similares de apropiación y colonización mental y discursiva y, por tanto, ambos terminan convirtiéndose en legitimadores de un determinado sistema dominante, más grave en el caso del feminismo occidental puesto que esto choca diametralmente con su espíritu liberador y su talante reivindicativo.

Las “otras” feministas han denunciado y siguen denunciando sin cortapisas el vínculo de la categoría “mujer” con un determinado modelo que pretende representar (y por tanto universalizar) a todas las mujeres, negando e invisibilizando las importantes diferencias entre ellas. Así lo evidencia Bell Hooks:

Las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar a, con y para diversos grupos de mujeres porque no comprendían la interdependencia de las opresiones de sexo, raza y clase o se negaban a tomarse en serio esta interdependencia (2004, p.48).

La pretendida universalidad debe dar paso, pues, a un diálogo constructivo entre los diversos feminismos que, es cierto, deben encontrar sus puntos de conexión –entre otros, la opresión patriarcal, como bien señala Hooks–, pero que tendría también que dar cuenta de las múltiples y variadas diferencias entre las mujeres, y no caer en imágenes reduccionistas de las “otras” no hegemónicas. Cuestiones raciales, de clase, orientación sexual... sin duda, transforman la experiencia de género (Lorde, 1984), y subyacen a las “diferencias en la calidad, en el estilo de vida y en el estatus social que están por encima de las experiencias comunes que las mujeres comparten”, como Hooks también nos ilustra (2004, p.37).

Además, la apropiación discursiva de las “otras” se vertebra en torno a la producción de discursos claramente sesgados que se apoyan indefectiblemente en representaciones estereotípicas que no muestran esa gran diversidad:

Las imágenes universales de la “mujer del Tercer Mundo” (la mujer tapada con el velo, la virgen casta, etc.)... están basadas en supuestos que subyacen (y por tanto, obviamente dan mayor nitidez) a la imagen de las mujeres occidentales como personas seculares, liberadas y con el control de sus propias vidas (Mohanty, 2011, p.159).

La presentación dicotómica de las mujeres del Tercer Mundo (o de las mujeres migrantes) en oposición a las mujeres occidentales incide una vez más en el mecanismo de otredad que se había especificado con anterioridad en la configuración de Occidente frente a los “otros”. Por tanto, el feminismo occidental puede llegar a cometer los mismos errores incorporando en sus prácticas discursivas y representativas métodos de exclusión que estigmatizan y rechazan

la otredad *per se* como principio constitutivo de la construcción identitaria de las mujeres occidentales. Es todavía más evidente cuando tampoco se puede defender que todas las mujeres occidentales respondan a esa imagen idealizada, pues la realidad cotidiana demuestra precisamente lo contrario. Aili Mari Tripp precisamente comenta el peligro de generalizaciones que no responden a esa realidad: “no hay un ‘modo de vida occidental’ unificado y homogéneo, en el mismo sentido que no podemos identificar una ‘civilización islámica’, una ‘cultura hispánica’, una ‘tradición africana’ o un ‘sistema de valores asiáticos’” (2008, p.290). Por tanto, tampoco se puede correr el riesgo de asumir ideas apresuradas sobre las “otras” mujeres sin escuchar sus voces, sin conocer en profundidad su contexto socio-cultural, y sus diversos marcos de referencia.

De ese modo, continúa Mohanty, no se puede diseñar una categoría de “mujer del Tercer Mundo” como unívoca y basada fundamentalmente en la victimización y la pasividad. La confección de ese modelo por parte del discurso feminista occidental es, pues, de corte claramente etnocentrista e incluso de afán dominante y redentor, casi “misionero” y, por consiguiente, no puede promover el diálogo entre los feminismos. En ese sentido, Martín Chalabe agudamente rastrea las similitudes entre los discursos de la otredad oriental y los discursos hegemónicos feministas occidentales sobre las “otras” y encuentra también una “sutil diferencia entre ambos paradigmas” (2011, p.30): mientras los primeros caracterizan al otro oriental como peligro o amenaza, las “otras” son controladas también pero porque, en su calidad de víctimas oprimidas, deben ser liberadas. No deja de ser paradójica esa misión, tal y como indica Dolores Juliano:

La “misión de Occidente” con respecto a las mujeres es paradójica. Herederos de la “carga del hombre blanco” de “civilizar” al mundo entero y guardianes de la “conciencia moral de Occidente”, se plantean ayudar a las mujeres de todo el mundo, liberándolas... y rechazando en bloque todas las especificidades culturales que las marginan o que simplemente las hacen vivir de manera

diferente. Así colocan a las mujeres de culturas diferentes ante un dilema. Al identificar abusivamente occidentalización con liberación de la mujer, las ponen en situación de apoyar una u otra opción cultural como un todo, perdiendo los logros y las negociaciones que tenían entabladas en el seno de sus propias culturas (Juliano, 1998, p.71).

El pensamiento feminista occidental debe, pues, soltar el lastre pesado de las rémoras del pasado, sobre todo de la influencia de la visión dicotómica y jerarquizada que ha constituido la explicación racional del Occidente moderno y sus múltiples desasosiegos históricos (esclavitud, colonización, genocidios, apropiación... y una larga y penosa lista de atrocidades), y de las variadas secuelas derivadas de la colonización mental y discursiva que el pensamiento occidental ha ejercido de forma violenta y sistemática en los últimos siglos, y cuyas múltiples secuelas siguen presentes en la época contemporánea, sobre todo a nivel simbólico.

Además, otro de los retos de los feminismos actuales debe ser la superación de lo que Danielle Provansal describe como los “falsos dilemas”, entre la modernidad europea y las tradiciones culturales propias. Esta situación concita uno de los debates contemporáneos más interesantes, en palabras de Maria-Àngels Roque, este debate giraría en torno a “los derechos de las mujeres y el derecho a la diferencia, prácticas como el chador, la poligamia o la ablación” y “hacen referencia a un debate ‘femenino’ dentro de nuestras sociedades pluriculturales y plurilegislativas actuales” (2000, p.23). De nuevo, Roque evoca la diferencia vista como negativa y la complicada situación de las mujeres inmigradas como la mayor dificultad para la integración de esas mujeres en las sociedades occidentales. Desde el punto de vista de la autora, precisamente son esos “falsos dilemas” los que enturbian el equilibrio necesario entre el reconocimiento de las diferencias en todas sus dimensiones –culturales, étnicas, ...– y el desarrollo de unos principios de consenso de mínimos entre todos los feminismos que efectivamente liberen de opresiones y dominaciones a todas las mujeres sin excepción.

En fin, la liberación que se augura es precisamente codificada en modo inverso, es decir, el feminismo occidental ha de acabar con la dominación asimétrica y la pretensión de representatividad que dista mucho de la realidad cotidiana de muchas de esas “otras” mujeres que fraguan cada día la lucha feminista en otros lugares del mundo. Una propuesta en ese sentido la articula sagazmente Mohanty en una práctica transnacional del feminismo postcolonial que parte de las vidas e intereses de las propias mujeres en sus comunidades, y que debe atender a ambos: a la “micropolítica de la vida cotidiana, así como a la macropolítica de los procesos políticos y económicos globales” (2011, p.432). No cabe duda que no es posible comprender los procesos y estructuras actuales sin referirnos al contexto globalizado en el que nos encontramos inmersas, pero tampoco se pueden perder de vista las experiencias vividas por esas “otras” mujeres en su quehacer diario.

Algunas voces críticas con los “otros” feminismos han cuestionado, por su parte, la insistencia de esos feminismos en deconstruir la “categoría mujer” y el consiguiente “déficit respecto a la visibilización e identificación analítica y política de los mecanismos universales de dominación patriarcal” (Cobo, 2006, p.25). Pareciera que las “otras” feministas perdieran de vista lo que nos acomuna como mujeres, esto es, nuestra posición de subordinación o “subalternidad” como la describía Spivak en unas sociedades profundamente patriarcales en su afán por reconocer las diferencias y, por tanto, corran el riesgo de ningunear la individualidad y supeditarla a lo que Cobo identifica como la sacralización de las “comunidades culturales, raciales o sexuales” (2006, p. 28). En mi opinión, estos otros feminismos han sido, y son, absolutamente imprescindibles para incorporar una serie de factores clave a la hora de entender la identidad femenina en toda su complejidad y multiplicidad. Pero el diálogo debe ser bidireccional y fluido, sin olvidar los logros de una larga historia de reivindicación y lucha feministas, pero incorporando nuevos modos de interpretar la vida de estas mujeres como agentes activos de su periplo humano.

Y el primer paso es, sin duda, desprenderse de cualquier pretensión de la ex-

clusividad de la palabra y recuperar sus experiencias, sus emociones, sus debates, sus ansiedades,... a través del acto de la palabra en primera persona. Desde que Spivak teorizara sobre la posición marginal del subalterno o subalterna allá por el año 1985 en su ensayo pionero “¿Puede hablar el subalterno?”, muchos han sido los intentos y los esfuerzos dirigidos a responder a la llamada implícita en esa pregunta. En lo que calificaría como un ejemplo portentoso de la ya conocida estructura *call/response* típicamente afro-americana, mujeres de todos los continentes han reflexionado, estudiado y promovido muy diversas formas de superar el silenciamiento estructural al que han sido sometidas tradicionalmente.

Para ello, Mercedes Jabardo nos propone “pensar el género desde la interculturalidad” que “nos sitúa en las fronteras”, no solo geográficas o políticas, sino también disciplinares para consolidar los “nexos, vínculos, nuevas creaciones, mestizaje” en oposición “a las categorías fijas y excluyentes del discurso multiculturalista” (2008, p.51). Este feminismo de frontera es probablemente el que más se acerca al posicionamiento feminista actual de la autora, puesto que refleja la articulación de las variables de la diferencia no como aditivos, pensamiento calificado por Alicia Reigada como un error habitual (2008, p.107). Lo importante es analizar cómo esas variables se intersectan y se entrecruzan desde un enfoque marcadamente interseccional (Anthias, 2006, p.64). Repensar el género, reconfigurar los feminismos son, pues, algunos de los grandes retos a los que nos enfrentamos en estos momentos, partiendo desde posicionamientos mucho más flexibles, más fluidos y en los que todas nos sintamos representadas.

Son innegables los numerosos y fundamentales aportes a una concepción del pensamiento feminista desde los varios feminismos que, lejos de enfangarse en la dialéctica cartesiana de sello judeo-cristiano que siempre ha jugado en contra de los grupos marginados, pueda contribuir a un diálogo constructivo y abierto en el que tengan cabida todas las mujeres (y añadiría todos los hom-

bres) que no haga distinción entre las occidentales y las “otras”. Nosotras y las otras, todas somos las otras. Cada mujer que he conocido y con la que he tenido la suerte de departir alguna vez ha sentido alguna vez ese sentimiento de “otredad” en una cultura patriarcal que nos rarifica (e incluso nos premia en multitud de ocasiones) como objetos de uso y abuso, pero que pretende en pleno siglo XXI negarnos como sujetos racionales, políticos y/o económicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adlbi, S. (2009). *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Recuperado de <http://www.webislam.com/?idt=14261>. 5/11/11.
- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra, Col. Feminismos.
- Amorós, C. & De Miguel, A. (Eds.) (2005). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.
- Anthias, F. (2006). Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional. En P. Rodríguez (Ed.), *Feminismos periféricos*. Granada: Alhulia.
- Baumann, G. (2001). Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas. En M. Nash & D. Marre (Eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. (pp.49-70). Barcelona: Bellaterra.
- Bessis, S. (2002). *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2008). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- Castro, S. & Romero, M. (Eds.) (2014). *Identities on the Move: Contemporary Representations of New Sexualities and Gender Identities*. Lanham: Lexington Books.
- Cobo, R. (2006). Ellas y nosotras en el diálogo intercultural. En R. Cobo (Ed.), *Interculturalidad, feminismo y educación*. (pp.11-33). Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- Galeano, E. (2008). *Noches de harén. Espejos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Haddad, J. (2011). *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Hernández & Castillo, R. A. (2011). Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del río Bravo. En L. Suárez Navas & R. A. Hernández y Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. (pp.75-113). Madrid: Cátedra.
- Hooks, B. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. AAVV. Madrid: Traficante de Sueños.
- Jabardo, M. (2005). Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, (16), 1-12.
- Jabardo, M. (2008). Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. En L. Suárez, E. Martín & R. Hernández (Coord.), *Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas*. (pp.39-54). Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Juliano, D. (1998). *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outside*. New York: Trumansburg.
- Mansaner Ripoll, E. & Ripoll Arcacia, C. (2008). La representación de la mujer inmigrante en la prensa nacional, *Papers*, (89), 169-185.
- Martin Chalabe, M. (2011). De esta orilla del mar: feminismos y representaciones sobre las mujeres marroquíes. (Tesis de Maestría). Universidad de Cádiz, España.
- Medina Martín, R. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: Una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, (8), 53-79.
- Mernissi, F. (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- Mohanty, C. (2011). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navas & R. A. Hernández y Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. (pp.117-163). Madrid: Cátedra.

- Oliva Portolés, A. (2004). Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. *Cuaderno de Trabajo 6*. Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Recuperado de <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>. 3/11/14
- Onghena, Y. (2003). Reinterpretar para gestionar la interculturalidad. En V. Sampedro & M. Llera (Eds.), *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*. (pp.54-65). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Provansal, D. (2000). Mujeres inmigradas en Francia: de la invisibilidad al protagonismo social. En M. Á. Roque (Dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*. (pp.199-213). Barcelona: Icaria.
- Reigada Olaizola, A. (2008). Repensar la crítica feminista desde la frontera: Dilemas y aportaciones en torno al sujeto, la experiencia y la diversidad. En L. Suárez, E. Martín & R. Hernández (Coords.), *Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas*. (pp.99-115). Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Roque, M. Á. (2000). Mujer y migración, una doble mirada en el Mediterráneo occidental. En M. Á. Roque (Dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*. (pp.13-24). Barcelona: Icaria.
- Said, E. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid: Katz Editores.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.
- Tripp, A. M. (2008). La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda. En L. Suárez Navas & R. A. Hernández y Castillo (Coords.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. (pp. 285-330). Madrid: Cátedra.

CAPÍTULO 4

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES*

*DHAYANA CAROLINA FERNÁNDEZ MATOS***

Universidad Central de Venezuela

dhayanacarolina@gmail.com

* Este capítulo de libro se realiza en el marco de la investigación Proyecto Género y Derechos Humanos de la Universidad Central de Venezuela.

** Abogada, Politóloga, Maestra en Ciencia Política y de la Administración; Magistra en Género, Identidad y Ciudadanía y Maestra en Derechos Humanos, Estado de Derecho y Democracia en Iberoamérica. Profesora de la Universidad Central de Venezuela en el área de Derechos Humanos de las Mujeres y Violencia de Género.

RESUMEN

Este artículo realiza un recorrido histórico por las ideas y movimientos que en los últimos doscientos años, han defendido la vindicación de derechos para las mujeres; se busca recuperar los discursos que han servido de fundamento en la lucha por hacer valer su condición de ciudadanas. Posteriormente, se analiza bajo un enfoque feminista, el proceso de internacionalización de los derechos humanos y los instrumentos internacionales más importantes, entre ellos la CEDAW y la Convención Belem Do Pará, que justifican la existencia del derecho internacional de los derechos humanos de las mujeres.

Palabras clave: Derechos humanos de las mujeres, Feminismo, Violencia contra las mujeres.

ABSTRACT

This article realizes a historical path through the ideas and movements that the last two hundred years have defended the vindication of rights for women; seeks to recover the speeches that they formed the basis in the struggle to assert their status as citizens. Subsequently, there analyzes under a feminist approach, the process of internationalization of human rights and the most important international instruments, between them CEDAW and Convention Belem Do Para, which justify the existence of the international law of the human rights of the women.

Key words: Human rights of the women, Feminism, Violence against the women.

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento a las mujeres de su condición de personas, ciudadanas y, por tanto, titulares de derechos, es reciente desde la perspectiva histórica.

Fue en el año 1993, cuando en la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena, Austria, se reconoció por primera vez, que “los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales”, estableciéndose como prioridad de la comunidad internacional, asegurar la participación plena de la mujer en las distintas áreas de la vida y en todos los niveles, en condiciones de igualdad con los hombres, así como el compromiso de luchar por erradicar la discriminación contra las mujeres basada en el género.

Señala Alda Facio que en Viena 1993, las mujeres nos hicimos humanas:

Viena no sólo logró que el poderoso discurso de los ddhh recayera también sobre los asuntos de los derechos de las mujeres, sino que le dio otro significado al sujeto “mujer” del derecho internacional. Desde entonces, las mujeres ya no existimos sólo con relación a los hombres de nuestras familias y comunidades, somos seres humanas con sentido y fines propios, autónomas y depositarias de la misma dignidad que se le atribuye al hombre. En teoría, hemos alcanzado la tan anhelada y no comprendida IGUALDAD que ha sido el objetivo de todas nuestras antepasadas.

Llegar a ser consideradas seres humanas iguales a los hombres en dignidad y derechos por el derecho internacional de los derechos humanos fue un arduo y al mismo tiempo emocionante camino, pero falta mucho trecho por andar. Esta historia apenas comienza (2011, p.18).

Queda claro, como bien señala Alda Facio, que en la teoría se ha avanzado sustancialmente en el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, en la realidad cotidiana, en la práctica, persisten y se profun-

dizan las desigualdades, así que todavía hay un largo camino por recorrer y la historia apenas comienza a escribirse.

A continuación, se realizará un recorrido histórico de más de dos siglos para comprender el camino seguido por las mujeres en la búsqueda de la igualdad y el reconocimiento de su condición de personas, titulares de derechos.

I. DOSCIENTOS AÑOS DE LUCHA POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

El proceso histórico de reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres está intrínsecamente vinculado con el surgimiento del feminismo como movimiento emancipatorio en el siglo XVIII; sin embargo, ello no quiere decir que antes de esta época no haya habido pronunciamientos sobre la situación de las mujeres, pero estos se limitaban a expresar las injusticias y desigualdades que tenían que soportar, se trataba de protestas que hacían ver las condiciones desfavorables en las que vivían las mujeres, pero no cuestionaban las relaciones de poder, eran quejas contra el abuso de poder del orden patriarcal, pero no se cuestionaba el orden mismo.

A este discurso, anclado en la queja de la violencia hacia las mujeres y los abusos, la filósofa española Celia Amorós (1997) lo denomina “memorial de agravios”, para diferenciarlo del discurso emancipatorio feminista que surge a partir del siglo XVIII, “la vindicación”, que implica una deslegitimación del orden patriarcal y una lucha por el reconocimiento de derechos para las mujeres.

Adelantándose al discurso ilustrado que surgiría en el siglo siguiente, en el XVII el francés Poulain de la Barre escribió *De la igualdad de los sexos* (1673), en el cual basa su argumento en el uso de la razón para defender la igualdad entre hombres y mujeres. Según su posición, “la mente no tiene sexo”, rebatiendo la tesis imperante basada en una supuesta inferioridad fe-

menina, denunciaba “(l)a condena de las mujeres a la minoridad perpetua” (Valcárcel, 2008, p.26). Al igual que lo harán posteriormente varias autoras feministas, Poulain de la Barre señalaba la educación como vehículo fundamental para combatir la desigualdad entre los sexos.

El siglo XVIII, llamado “El siglo de las luces”, trajo consigo un cambio trascendental, un nuevo espíritu en la concepción del mundo y el surgimiento de un nuevo orden político y social. Una idea central en este nuevo orden es la preeminencia de la razón como fuente de conocimiento; el hombre como centro del universo y ser pensante con capacidad de aprehender la realidad, con lo que se sustituye la idea medieval de Dios como centro del conocimiento y el origen divino del poder político, sustituyéndose por un orden político sustentado en un pacto o contrato.

Además, se cuestionan los privilegios sociales basados en la sangre y el origen social, se plantean los derechos naturales sobre una base racionalista y no teológica, según la cual, en principio, en el estado de naturaleza, todos los hombres son iguales y tienen iguales derechos.

Estos postulados sirvieron de base para teorías que, fundadas en la igualdad, la racionalidad, la universalidad y los derechos naturales, planteaban el reconocimiento de derechos civiles y políticos para todos los hombres, excluyéndose de este planteamiento a las mujeres debido a que la mayoría de los pensadores ilustrados, con escasas excepciones, consideraban a las mujeres como seres inferiores no merecedoras de la condición de ciudadanas.

Uno de los pocos pensadores ilustrados que levanta su voz en contra de las injusticias, las restricciones a la libertad y la exclusión de la ciudadanía para las mujeres es el Marqués de Condorcet, quien en un escrito titulado *Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia*, publicado en 1787, manifiesta lo siguiente:

¿Acaso los hombres no tienen derechos en calidad de seres sensibles capaces de razón, poseedores de ideas morales? Las mujeres deben, pues, tener absolutamente los mismos y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron las mujeres el derecho de ciudadanos.

Pero después de haber establecido que la justicia exigiría que se dejara de excluir a las mujeres del derecho de ciudadanía, me queda por examinar la cuestión de su elegibilidad para las funciones públicas. Toda exclusión de este tipo nos expone a dos injusticias: una para con los electores a los que se restringe la libertad, la otra con respecto a aquellos que son excluidos y a quienes se priva de una ventaja concedida a los otros. Me parece, pues, que sólo se puede pronunciar una exclusión por ley en el caso en que la razón pruebe con evidencia su utilidad; y si se adopta una forma correcta de elección, este caso ha de presentarse muy raramente.

La constitución de las mujeres las hace poco capaces de ir a la guerra y durante una parte de su vida hay que separarlas de los puestos que exigen un servicio diario un poco penoso. Los embarazos, el tiempo del parto y la lactancia les impedirían ejercer esas funciones. Pero yo no creo que se pueda asignar entre ellas y los hombres, desde otros puntos de vista, ninguna diferencia que no sea obra de la educación (Citado por Puleo, 1993, pp.94-98).

No obstante, esta no es la posición de la mayoría de los pensadores como se señalara.

La opinión de Condorcet no es compartida por uno de los máximos exponentes de algunas de estas nuevas ideas: Jean Jacques Rousseau, quien en su obra *El Contrato Social o principios de Derecho Político*, escrita en 1762, señala que los hombres nacen libres (literalmente hace referencia a todas las personas del sexo masculino), sin embargo, en todas partes se encuentran encadenados, para superar esta situación y en aras del interés común, pactan y ceden sus derechos naturales a favor de la voluntad general, que es más que la suma de

las voluntades individuales y se expresa a través de las leyes a las cuales se someten voluntariamente los hombres en su condición de ciudadanos.

La tesis de la voluntad general de Rousseau significó un aporte sustancial al desarrollo de la soberanía, sin embargo, “el sujeto del pacto no sólo es ciudadano, sino que también es hombre” (Cobo, 1995, p.154).

Cabe destacar que “los filósofos ilustrados, Rousseau a la cabeza de ellos, excluyeron explícitamente a las mujeres del contrato social y de la categoría de ciudadanas y por tanto, de la titularidad de derechos civiles y políticos, en igualdad de condiciones con los hombres, bajo el argumento de que las mujeres eran seres sin capacidad para razonar y la ciudadanía sólo estaba dada para sujetos racionales, es decir, los hombres. De esta manera, su conocido principio universal de igualdad entre todos, excluyó a la mitad de la población” (Fernández, 2012, p.18).

Pero este Contrato Social que ha servido de base de Constituciones alrededor del mundo, es solo una parte de la realidad, la otra parte, es el Contrato Sexual, según el cual, explica Carol Pateman, la diferencia sexual se convierte en una diferencia política: “Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato. El contrato (sexual) es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal” (Pateman, 1995, p.15).

En la obra de Rousseau, *Emilio o De la educación*, escrita en 1763, queda plasmada la sujeción de las mujeres a los hombres. En el texto, el autor plantea la educación que debe recibir Emilio, desde el estado de naturaleza, para convertirse en hombre y en ciudadano, su objetivo es que la educación debe convertir a los niños en seres autónomos y libres capaces de valerse por sí mismos en la sociedad. También describe a Sofía, quien tiene como principal función en la vida ser la compañera de Emilio y quedar bajo la sujeción de él.

Emilio y Sofía tienen naturaleza distinta, Rousseau explica esas diferencias de la siguiente manera:

En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma; de esta diversidad surge la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil. Es indispensable que el uno quiera y pueda, y es suficiente con que el otro oponga poca resistencia.

Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre.

Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar. En tanto no alcancemos este principio, nos desviaremos de la meta, y todos los preceptos que les demos no servirán de ningún provecho para su felicidad ni para la nuestra (2000, pp.256-261).

De esta forma, el ideario rousseauiano plantea una educación distinta en razón del sexo, en el caso de Emilio, su educación, además de fortalecer la autonomía y la libertad personal, está orientada a cumplir sus funciones primordiales dentro de la sociedad, en el ámbito económico y político, es quien detenta la condición de ciudadano, mientras que la función principal de Sofía, está asociada a lo doméstico, al cuidado de esos hombres que pueden ejercer la ciudadanía.

Pese a estas diferencias, que contribuyeron a explicar las razones de la subordinación femenina en las instituciones modernas, durante la Revolución Francesa, las mujeres no fueron observadoras pasivas de los cambios que se estaban dando; por el contrario, lucharon al lado de los hombres, convencidas que dichos cambios mejorarían su situación y serían consideradas iguales a

los hombres. La convocatoria a los Estados Generales en 1789, les muestra la cruda realidad, cuando en el llamado a los tres estamentos, a saber, la nobleza, el clero y el Tercer Estado o Estado llano, en este último estamento no se les incluyó y fueron expresamente excluidas.

Las mujeres pertenecientes al Tercer Estado, quienes habían luchado al lado de sus compañeros, expresaron su malestar y sus esperanzas en unos cuadernos, llamados cuadernos de quejas (en francés *cahiers de doléances*). Algunos de los reclamos, contenidos en dichos cuadernos, hacían referencia a temas que, hoy día, siguen preocupando a las mujeres, entre ellos: la prostitución, la violencia sexual y los malos tratos de las mujeres en el matrimonio, las condiciones de su educación y en general, acerca de sus derechos (Fernández, 2012).

Sirva de ejemplo lo expresado en el cuaderno de quejas de Madame B. de B. en relación con la representación política:

(...) habiéndose demostrado con razón que un noble no puede representar a un plebeyo ni éste a un noble, de la misma manera, un hombre no podría con más equidad representar a una mujer puesto que los representantes tienen que tener absolutamente los mismos intereses que los representados: las mujeres sólo podrían ser representadas por mujeres.

Pero, si ellas no pueden hacerse oír, si la política del gobierno se impone sobre la justicia, si todo acceso a los depositarios de su destino les es prohibido, ¡oh, ciudadanos virtuosos y sensibles!, tomad al menos en consideración lo inicuo del prejuicio que las hace víctimas y responsables de los desórdenes de aquellos de vuestro sexo que con sus esfuerzos, su astucia, su negra perversidad, han llegado a engañarlas, a abusar de su credulidad con sus promesas, a subyugarlas con sus juramentos, a triunfar sobre su debilidad, sobre su inexperiencia, sobre su virtud (Citado por Puleo, 1993, pp.117-118).

Las peticiones de las mujeres no fueron escuchadas y cuando se promulga la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789, quedan excluidas expresamente.

No obstante, pese a esta exclusión injustificable, no se puede negar, como dice Amelia Valcárcel, que “El feminismo es un hijo no querido de la Ilustración” (2008, p.20), porque los ideales ilustrados, son los mismos que las feministas usan para cuestionar la exclusión de las mujeres del orden liberal que se instaura.

A la exclusión abierta y consciente de las mujeres, ratificada en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, reacciona la francesa Olympe de Gouges, quien, en 1791, escribe la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, donde por primera vez se hace la más clara defensa de la condición de ciudadanía para las mujeres. Este texto, establece en su primer artículo, que la mujer nace libre e igual al hombre y por tanto tiene los mismos derechos.

De esta forma, Olympe de Gouges con su obra muestra que el discurso del universalismo igualitarista es una farsa que excluye a las mujeres, al no permitirles detentar la condición de ciudadanas.

Olympe de Gouges, fue guillotinado el 3 de noviembre de 1793, por la crueldad propia de la época de Robespierre, por ser girondina, difundir un panfleto titulado “Las tres urnas”, en el que se hacía un llamado a un plebiscito nacional para elegir entre la república unitaria, la federación o la monarquía como forma de gobierno y por la defensa de los derechos de las mujeres.

También en Inglaterra, las mujeres se pronuncian en relación con la situación de opresión en la que viven y en cuanto al reconocimiento de sus derechos. En el año 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft, considerada precursora del movimiento feminista y precursora de la verdadera universalización de los derechos humanos, publica *Vindicación de los derechos de la mujer*.

Esta autora le otorga un papel fundamental a la educación y al uso de la razón para el logro de la autonomía y la liberación de las mujeres; al respecto señala:

Al luchar por los derechos de la mujer, mi argumento principal se basa en este principio fundamental: si no se la prepara con la educación para que se vuelva la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud; porque la virtud debe ser común a todos o resultará ineficaz para influir en la práctica general. ¿Y cómo puede esperarse que la mujer contribuya a menos que sepa cómo ser virtuosa, que la libertad fortalezca su razón hasta que comprenda su deber y vea de qué modo se encuentra conectado con su beneficio real? (...) el amor al género humano, del que brota una sucesión ordenada de virtudes, sólo puede darse si se tienen en consideración la moral y los intereses civiles de la humanidad; pero la educación y situación de la mujer en el momento presente la dejan fuera de tales investigaciones (Wollstonecraft, 1996, p.108).

Cuestiona que no se busque potenciar con la educación, la liberación y la autonomía de las mujeres, como sí se busca en el caso de los hombres.

(...) debo declarar que creo con firmeza que todos los escritores que han tratado el tema de la educación y los modales femeninos, desde Rousseau hasta el doctor Gregory, han contribuido a hacer a las mujeres más artificiales, caracteres débiles que de otro modo no habrían sido y, como consecuencia, miembros más inútiles de la sociedad (Wollstonecraft, 1996, p.131).

Rousseau dice: “Educa a las mujeres como hombres y cuanto más se parezcan a nuestro sexo, menos poder tendrán sobre nosotros”. Esto es exactamente lo que pretendo. No deseo que tengan poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas (Wollstonecraft, 1996, p.193).

Para Wollstonecraft, la educación resulta una pieza clave y afirma que “(p)ara hacer también realmente justo el pacto social, y para extender los principios

ilustrados (...) debe permitirse que las mujeres fundamenten su virtud sobre el conocimiento, lo que apenas es posible si no se las educa mediante las mismas actividades que a los hombres” (Wollstonecraft, 1996, p.363).

También presenta argumentos para atacar la supuesta falta de razón de las mujeres; así, en una carta dirigida a M. Talleyrand-Périgod, señala lo siguiente:

(...) si los hombres luchan por su libertad y se les permite juzgar su propia felicidad, ¿no resulta inconsistente e injusto que subyuguen a las mujeres, aunque crean firmemente que están actuando del modo mejor calculado para proporcionarles felicidad? ¿Quién hizo al hombre el juez exclusivo, si la mujer comparte con él el don de la razón?

De este mismo modo argumentan todos los tiranos, cualquiera que sea su nombre, desde el rey débil hasta el débil padre de familia; todos ellos están ávidos por aplastar la razón, y también siempre afirman que usurpan el trono sólo por ser útiles (Wollstonecraft, 1996, p.110).

Más adelante agrega, a tenor con lo dicho en el párrafo precedente:

(...) si se debe excluir a las mujeres, sin tener voz, de participar en los derechos naturales del género humano, pruebe primero, para rechazar la acusación de injusticia e inconsistencia, que carecen de razón; de otro modo, esta grieta en vuestra Nueva Constitución siempre mostrará que el hombre, de alguna forma, debe actuar como un tirano (1996, p.111).

Señala Alba Carosio (2011) que mientras estos postulados marcan el primer feminismo en Europa, en la misma época, en América, las mujeres indígenas son las víctimas preferidas de la violencia colonial, ya que intervienen masivamente en la lucha por sus tierras y en defensa de su etnia. En el siglo XVIII fueron ajusticiadas, torturadas, descuartizadas, violadas y ejecutadas mujeres indígenas rebeldes, entre ellas Micaela Bastidas (1781), Tomasa Tito

Condemayta (1781), Marcela Castro (1781), la comandante guerrera aymara Bartolina Sisa (1782), Cecilia Túpac Amaru, entre otras, por pretender hacer valer sus derechos.

De esta manera, el siglo XVIII marcó un hito fundamental en el reconocimiento de los derechos humanos al ser estos incorporados al orden establecido, al Derecho que rige en un momento dado y a un conjunto de garantías individuales que deben ser respetadas por el poder político, pero únicamente para los hombres, blancos, propietarios, heterosexuales y con rentas.

El siglo XIX destaca por la aparición de movimientos sociales que surgen como respuestas a los problemas sociales y a la exclusión en el ejercicio de derechos y ciudadanía que la instauración de regímenes liberales y el creciente proceso de industrialización habían ocasionado.

En Estados Unidos, el año 1848 es fundamental para el movimiento feminista ya que se publica la *Declaración de Sentimientos de Seneca Falls*, texto fundacional en la lucha de las mujeres estadounidenses por sus derechos.

Dos figuras resultan cruciales en la *Declaración de Seneca Falls*: Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, quienes, ante la discriminación de la cual habían sido víctimas en Inglaterra, en el año 1840, en la Convención Internacional Antiesclavista, reunión a la que se les prohibió entrar y tuvieron que escuchar detrás de una cortina por ser mujeres, decidieron convocar a un evento para discutir sobre los derechos de las mujeres y así nació dicha declaración.

Entre los puntos aprobados en la *Declaración de Seneca Falls*, algunos guardan estrecha relación con la evolución de los derechos humanos:

Decidimos:

- 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.

- Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho del voto.
- Que la igualdad de los derechos humanos es consecuencia del hecho de que toda la raza humana es idéntica en cuanto a capacidad y responsabilidad.
- Que la rapidez y el éxito de nuestra causa depende del celo y de los esfuerzos, tanto de los hombres como de las mujeres, para derribar el monopolio de los pulpitos y para conseguir que la mujer participe equitativamente en los diferentes oficios, profesiones y negocios (Miyares, 1999, pp.2-3).

A partir de Seneca Falls, las mujeres en Estados Unidos comenzaron a luchar organizadamente para la vindicación de sus derechos civiles y políticos, pero nuevamente sufrieron una decepción cuando en 1869, luego de culminada la Guerra de Secesión donde resultó vencedor el norte partidario de la abolición de la esclavitud, se agregó la XIV enmienda a la Constitución que otorgaba el derecho al voto a los hombres esclavos liberados, pero se le continuó negando a las mujeres. La reacción no se hizo esperar, Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony crearon la Asociación Nacional por el Sufragio de la Mujer, que se convirtió en la primera asociación feminista radical estadounidense, independiente de los partidos políticos y de grupos reformistas protestantes. Fue en el año 1920 que las mujeres estadounidenses obtuvieron el derecho al sufragio, más de 70 años después de Seneca Falls (Fernández, 2012, p.33).

Es preciso destacar la aparición de las mujeres negras en los movimientos del siglo XIX en Estados Unidos, con un discurso propio donde se planteaba la intersección de los orígenes étnicos con el género como elementos presentes en la construcción de la identidad, rompiendo de esta manera con la pretendida universalidad de la opresión femenina planteada por las mujeres blancas, que no tomaba en cuenta las distintas formas de opresión, que en el caso de las mujeres negras se presentaba precisamente en la interrelación entre raza y género, postulado que cobrará importancia en la década del ochenta del siglo XX, en el feminismo de la diferencia y el feminismo de las mujeres negras.

Descuella la figura de Sojourner Truth (su nombre significa verdad viajera), esclava liberada del estado de Nueva York y la única mujer afrodescendiente presente en la Primera Convención Nacional de los Derechos de la Mujer, celebrada en Worcester en 1850. En su discurso puso de manifiesto que la opresión de las mujeres blancas era diferente a la sufrida por las mujeres negras, que esa analogía entre la esclavitud y la sujeción de las mujeres, usada por las sufragistas blancas, invisibilizaba la situación de opresión y esclavitud de las afrodescendientes. En este sentido, expresó Truth:

Creo que con esta unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí?

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer? (Citada por Sánchez Muñoz, 2001, p.47).

En Gran Bretaña se dio un movimiento sufragista muy fuerte, con ciertos rasgos peculiares: fue el más presente en la sociedad y también el más radical. Además, luego de 1866, cuando por primera vez el diputado utilitarista John Stuart Mill presentó la primera petición solicitando el voto para las mujeres, esta propuesta se mantuvo siempre sobre el tapete.

John Stuart Mill, filósofo y político inglés, fue uno de los más fervientes defensores de los derechos de las mujeres. En 1869, veinte años después de la *Declaración de Seneca Falls*, publica su obra *La sujeción de las mujeres*, en la

cual identifica como un obstáculo fundamental para el reconocimiento de los derechos de las mujeres, a la ideología que establece una naturaleza distinta y complementaria entre los sexos, también cuestiona que las mujeres sean las únicas que todavía se encuentren situación de esclavitud en la era moderna, ya que si algo distingue a la Modernidad es que el destino de las personas ya no se encuentra indisolublemente ligado a su origen o nacimiento. Al respecto señala este autor:

(...) las incapacidades a que están sometidas las mujeres por el mero hecho de su nacimiento son el único ejemplo de su clase en la legislación moderna. Sólo en este único caso, que afecta a la mitad de la raza humana, se cierran a unas personas las funciones sociales más elevadas por una fatalidad de su nacimiento que no podrá superar con ningún esfuerzo ni cambios de circunstancias (...) Así pues, la subordinación social de las mujeres destaca como hecho aislado en las instituciones sociales modernas (Stuart Mill, 2005, p.104).

El matrimonio lo visualiza como el único vínculo legal fundado en la esclavitud:

La ley de la esclavitud en el matrimonio es una contradicción monstruosa de todos los principios del mundo moderno, y de toda la experiencia de la que se han ido extrayendo poco a poco y penosamente tales principios. Ahora que se ha abolido la esclavitud de los negros, es el único caso que queda en que a un ser humano en plenitud de todas sus facultades se le deja a merced de otro ser humano, con la esperanza de que este segundo sólo hará uso de tal poder para el bien de la persona sometida al mismo. El matrimonio es la única clase de sujeción personal que contempla nuestra ley. Ya no quedan más esclavos legales que la señora de cada casa (2005, p.212).

Las ideas de Stuart Mill sirvieron de inspiración al movimiento sufragista inglés, el cual, se dividió entre una corriente moderada y otra radical.

La corriente moderada actuaba dentro de la ley, pretendía que el derecho al sufragio de las mujeres fuera incorporado en las reformas electorales, siempre bajo una estrategia de orden y legalidad, y la corriente *radical*, cuya máxima exponente fue Emmeline Pankhurst, compartían con las sufragistas moderadas su lucha por el derecho al voto, pero las *suffragettes* (apelativo que le dieron a las mujeres seguidoras de la corriente radical), adoptaron tácticas violentas como el sabotaje de los mítines públicos, el incendio de comercios y establecimientos públicos, entre otros (Nash, 2004).

Fue en 1918, después de la I Guerra Mundial, ya en el siglo XX, cuando las mujeres inglesas mayores de 30 años, obtienen el derecho al voto. Y hubo que esperar diez años más para que la *Equal Franchise Act*, reconociera el derecho al sufragio de todas las mujeres mayores de edad.

El siglo XIX también vio nacer movimientos de mujeres, muchas de ellas obreras, que no se identificaban con los movimientos feministas sufragistas de marcado carácter burgués y liberal, alegaban que se trataba de la defensa de los derechos de las mujeres de clase media y hacían un fuerte cuestionamiento de sus postulados. No obstante, pese a su rechazo, había un vínculo común: la subordinación de la mujer al hombre y la invisibilización de sus necesidades.

En esta época se desarrolla el Socialismo Utópico, liderado por Robert Owen, Saint Simon, Charles Fourier y Flora Tristán, entre otros, se trata de pensadores, que reaccionan contra las contradicciones del capitalismo y proponen nuevos modelos de producción y de propiedad, incluso llegan a sostener que una sociedad para ser realmente democrática, debía contemplar la igualdad entre hombres y mujeres, además de un sistema social basado en la cooperación mutua y la propiedad conjunta (Nash, 2004).

La figura de la socialista utópica Flora Tristán destaca ya que en su pensamiento se conjuga el feminismo con el socialismo. Su influencia feminista ilustrada, se evidencia en la creencia de que todos los seres humanos son igua-

les y tienen los mismos derechos, mientras su raíz socialista, está en la construcción teórica de lo que debía ser la “Unión Obrera”, una unión de obreros y obreras, sin distinción de oficio, que vivan en el mismo reino, también en la asociación de la falta de educación de las mujeres como un componente de la explotación económica que padecen.

Flora Tristán establece que la educación es un elemento clave para la emancipación de las mujeres, pero también es un instrumento para la rehabilitación de los obreros. Señala esta autora en su obra *Unión Obrera*, publicada en 1843:

La ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción, os oprime también a vosotros, hombres proletarios. (...) En nombre de vuestro propio interés, hombres; en nombre de vuestra mejora, la vuestra, hombres; en fin, en nombre del bienestar universal de todos y de todas os comprometo a reclamar los derechos para la mujer.

Reclamo derechos para la mujer porque estoy convencida de que todas las desgracias del mundo provienen de este olvido y desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer. Reclamo derechos para la mujer porque es el único medio de que se preste atención a su educación, y porque de la educación de la mujer depende la del hombre en general, y, particularmente la del hombre del pueblo (...). Todos los males de la clase obrera se resumen con dos palabras: miseria e ignorancia, ignorancia y miseria. Ahora bien, para salir de este dédalo no veo más que un medio: comenzar por instruir a las mujeres, porque las mujeres son las encargadas de educar a los niños varones y hembras (2003, pp.125-126).

En la *Unión Obrera* también se puede encontrar una argumentación en relación con el derecho al trabajo, superando de esa manera la visión liberal asociada a derechos civiles y políticos, los cuales –como argumenta Flora Tristán– los tienen el obrero francés, sin que tengan ningún valor para él ya que

no posee ninguna propiedad más allá de sus brazos, por eso es tan necesario el reconocimiento del derecho al trabajo porque es el único que le da derecho a comer y la posibilidad de vivir.

Posteriormente al socialismo utópico, Karl Marx y Friedrich Engels conciben el socialismo científico, de raíz historicista, enmarcado en el terreno de la realidad, en la lucha de clases, superando la visión idealizada de la sociedad de la cual partían los socialistas utópicos.

Como señala Engels (2000), la base de sus postulados está en los antagonismos de clase que imperan en la sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Agrega además que es gracias a Marx, que analiza la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, que el socialismo se vuelve científico.

En este artículo interesa destacar algunas ideas establecidas por Engels en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicado en 1884, en la que hace un examen de la “cuestión de las mujeres”.

Señalaba que antes de que se instaurara la monogamia, existía un régimen comunal en el que hombres y mujeres eran iguales. El surgimiento de la familia monogámica y la desaparición del matriarcado, origina la propiedad privada, transmitiéndose esta mediante herencia por línea patrilínea y no matrilineal. Asimismo, la división del trabajo en la familia regula también la división de la propiedad y la dominación del marido aparece como una dominación económica que intenta proteger la propiedad. Según este planteamiento, la opresión de la mujer y su desigualdad, se insertan en la explotación económica (Sánchez Muñoz, 2001).

La mujer fue separada del trabajo productivo, el que crea riqueza que se puede heredar y recluida en la esfera doméstica, del trabajo reproductivo el cual no

crea propiedad. En ese sentido, si la propiedad privada es la causa de la desigualdad sexual, la desaparición de esta y del sistema capitalista llevaría a la igualdad entre hombres y mujeres.

De esta forma el triunfo del socialismo suponía también la emancipación y el triunfo de las mujeres. Pero como argumenta Cristina Sánchez Muñoz (2001), este enfoque es cuestionado por muchas feministas contemporáneas ya que parte del principio según el cual las mujeres deben convertirse en trabajadoras asalariadas como los hombres y desconoce la especificidad de la opresión femenina, no en relación con la clase sino del sexo, por ser mujer. Es así que la cuestión de la mujer quedaría relegada a la cuestión social.

En el socialismo alemán descolló Clara Zetkin, diputada al Partido Comunista alemán. En el Congreso fundador de la Segunda Internacional Socialista, celebrado en 1889, defendió a las mujeres y habló de los problemas que les preocupaban, defendió su derecho al trabajo, la protección de las madres y los hijos y la participación amplia de las mujeres en el desarrollo de los acontecimientos nacionales e internacionales (Castro Sánchez, 2009).

En un discurso pronunciado en el Congreso de Gotha del Partido Socialdemócrata Alemán, el 16 de octubre de 1896, Zetkin expresó:

Puesto que si el proletariado sólo puede conquistar su plena emancipación gracias a una lucha que no haga discriminaciones de nacionalidad o de profesión, sólo podrá alcanzar su objetivo si no tolera ninguna discriminación de sexo. La inclusión de las grandes masas de mujeres proletarias en la lucha de liberación del proletariado es una de las premisas necesarias para la victoria de las ideas socialistas, para la construcción de la sociedad socialista.

Sólo la sociedad socialista podrá resolver el conflicto provocado en nuestros días por la actividad profesional de la mujer. Si la familia en tanto que unidad económica desaparece, y en su lugar se forma la familia como unidad mo-

ral, la mujer será capaz de promover su propia individualidad en calidad de compañera al lado del hombre, con iguales derechos jurídicos, profesionales y reivindicativos y, con el tiempo, podrá asumir plenamente su misión de esposa y de madre.

En Rusia, resalta la figura de Alexandra Kollontai, quien rompe con la ortodoxia marxista, reivindica además igual salario para las mujeres, la socialización del trabajo doméstico, la legalización del aborto, entre otros. Su aporte fundamental es poner el tema de la sexualidad de las mujeres como elemento esencial en la construcción de su identidad.

El comunismo no significa para esta autora solamente una redistribución de los medios de producción y la entrada de las mujeres al mercado de trabajo, sino que, y sobre todo, significa y demanda cambiar la mentalidad tanto de las mujeres como de los hombres (...) Las mujeres, señala Kollontai han estado tradicionalmente vinculadas al mundo de los sentimientos, de tal manera que la consecución del amor aparecía como la finalidad de su vida, cosa que no ocurre con los hombres. Por el contrario, la mujer nueva encuentra otros objetivos en su vida: “un ideal social, el estudio de la ciencia, una vocación o el trabajo creador” (...). En contra del matrimonio burgués, la nueva mujer practicará el amor libre, entendiendo por tal aquel que no está basado en la exclusividad, sino en el compañerismo y la solidaridad (Sánchez Muñoz, 2001, p.63).

Después de la finalización de la II Guerra Mundial, se abre una nueva etapa para el feminismo y para los movimientos de mujeres en defensa de sus derechos a nivel mundial.

En el año 1949, escribe Simone de Beauvoir su famosa obra considerada el ensayo feminista más importante del siglo XX, *El segundo sexo*, donde presenta una completa exposición de las condiciones históricas, políticas y sociales de la opresión de las mujeres y como éstas influyen en la construcción de su identidad, como “la otra” que nunca pasa a ser el sujeto, porque siempre se define

en relación con el hombre, convirtiéndose permanentemente en la *alteridad*. En este libro presenta su famosa frase “no se nace mujer, se llega a serlo”, para explicar que son los condicionantes sociales los que determinan la construcción de la identidad de las mujeres. También denuncia que el reconocimiento de derechos no implica para las mujeres abandonar su situación de subordinación (Fernández, 2012, p.59):

La mujer siempre ha sido, sino la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos nunca han compartido el mundo en pie de igualdad; incluso en nuestros días, aunque su condición esté evolucionando, la mujer sufre grandes desventajas. En casi ningún país del mundo tiene un estatuto legal idéntico al del hombre, y en muchos casos su desventaja es considerable. Incluso cuando se le reconocen unos derechos abstractos, un hábito arraigado hace que no encuentren expresión concreta en las costumbres (De Beauvoir, 2000, p.55).

Esta obra, escrita en la postguerra, fue ampliamente acogida 20 años después de ser publicada, y aún hoy día, sigue siendo un referente obligado en los estudios concernientes a las mujeres y muchos de sus postulados son debatidos, compartidos, criticados o mejorados por las distintas corrientes feministas.

Una de las razones por las cuales la obra de Beauvoir tuvo gran repercusión dos décadas después de ser publicada, obedece al hecho de que en el período posterior a la II Guerra Mundial, los movimientos feministas no tuvieron la importancia demostrada a principios del siglo XX.

Esta pérdida de fuerza se debió a que ya se había conquistado derecho al voto, gracias a la activa lucha de los movimientos sufragistas y al reconocimiento paulatino de derechos económicos, sociales y culturales, destacando los relativos a las condiciones laborales y a la enseñanza, sumado al hecho que el fin de la guerra implicó que los hombres regresaran al trabajo y las mujeres dejaran los puestos que habían estado ocupando hasta ese momento, regresaran al hogar donde se suponía se mantendrían contentas, por todo lo que habían

conseguido, serían amas de casa ejemplares y felices con todas las necesidades satisfechas.

En ese contexto, la escritora feminista Betty Friedan, comienza a indagar sobre la situación de las mujeres en Estados Unidos, principalmente las de la clase media, que sentían un malestar que no era identificado, que fue llamado el “malestar que no tiene nombre”, explicado por ella en su obra *La mística de la feminidad*. Uno de los supuestos fundamentales de este libro, hace referencia a los discursos existentes en la sociedad basados en la feminidad y cómo estos actuaban como barreras para que las mujeres pudieran actuar autónomamente, abogaba por el reconocimiento del derecho al trabajo para las mujeres, así como otros derechos, en forma igual a los hombres ya que, para ella, el problema no era de opresión ni subordinación, sino un problema de desigualdad.

Betty Friedan funda en 1966 la Organización Nacional para las Mujeres (NOW), que se convirtió en una de las organizaciones feministas más poderosas de Estados Unidos y la máxima representante de lo que pasó a llamarse feminismo liberal, caracterizado por abogar por la reforma del sistema hasta lograr la igualdad (Valcárcel, 2008; De Miguel, s.f.).

Un poco después, en la década del setenta, surge el llamado feminismo radical, con un rol muy importante en los cambios que comienzan a evidenciarse para las mujeres. Forma parte de la llamada nueva izquierda contracultural, junto con otros movimientos como el de los afroamericanos por sus derechos civiles, los movimientos pacifistas contra la guerra de Vietnam, entre otros. Comparte con dichos movimientos, su cuestionamiento a un sistema basado en principios de universalidad, pero que en realidad es racista, clasista, machista e imperialista (Carosio, 2011).

Este feminismo se define como radical porque va a la raíz misma de la dominación. Se diferenciaba del feminismo liberal que no atacaba el orden establecido y buscaba integrar a las mujeres en el mundo capitalista del trabajo

asalariado y de la cultura, y de la izquierda patriarcal que no reconocía la legitimidad de las reivindicaciones de las mujeres y por su análisis de las relaciones de poder no originadas por la explotación económica (Puleo, 2007).

El feminismo radical estadounidense ha sido el más estudiado en virtud de sus aportaciones teóricas y políticas, se desarrolló entre 1967 y 1975. Resultan fundamentales las obras *Política Sexual* de Kate Millet y *Dialéctica de la Sexualidad* de Sulamith Firestone, quienes haciendo uso de elementos teóricos del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, acuñaron conceptos claves para el feminismo tales como género, patriarcado y casta sexual que alude a la experiencia común de opresión vivida por las mujeres. Además, este feminismo radical tuvo el mérito de identificar como centro de la dominación patriarcal las relaciones de poder que se estructuran en la vida familiar y sexual, lo que hasta ese momento se consideraba parte de la esfera privada, lo que sintetizaron en el slogan que sirvió de referencia en la lucha a partir de ese momento: *lo personal es político* (Fernández, 2012, pp.60-61).

Quizás el mayor aporte teórico de Kate Millet en relación con el género, se produce por la deconstrucción que hace del orden natural como elemento condicionante de la existencia de dos géneros y así, de la creencia de que el hecho de nacer macho o hembra de la especie humana determina las conductas a seguir por hombres y mujeres. Esta autora reconoce el papel de la socialización, producto de normas patriarcales, en la determinación de la personalidad diferente de los hombres y las mujeres, así como la influencia de la división de poder en el mantenimiento de dichas diferencias.

Aunque se considere la tendencia sexual de los seres humanos un impulso, es preciso señalar que esa importantísima faceta de nuestras vidas que llamamos “conducta sexual” es el fruto de un aprendizaje que comienza con la temprana “socialización” del individuo y queda reforzado por las experiencias del adulto (...). La influencia que ejercen sobre nosotros las normas patriarcales sobre el

temperamento y el papel de los sexos no se deja empañar por la arbitrariedad que suponen. Tampoco plantean cuestiones debidamente serias las cualidades privativas, contradictorias y radicalmente opuestas entre sí que imponen a la personalidad humana las categorías “masculino” y “femenino”. Bajo su égida, cada persona se limita a alcanzar poco más, o incluso menos, de la mitad de su potencialidad humana. Ahora bien, desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción, restringidos pero complementarios, está supeditado a la diferencia de posición (basada en una división de poder) que existe entre ambos (Millet, 2010, p.82).

La relación que se da entre los sexos es una relación política porque se trata de una relación de poder.

Por su parte Shulamith Firestone busca dar una explicación materialista de la historia, basada no en la lucha de clases y la explotación económica, sino en la división de las personas en clases sexuales. Para ella, un diagnóstico estrictamente economicista, deja por fuera un plano de la realidad que no se deriva directamente de la economía y en ese sentido, la división de las personas en clases sexuales es mucho más profunda que la división en clases económicas, por ello propone una definición novedosa del materialismo histórico que busca la causa última en la dialéctica del sexo. Señala la autora:

El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases (Firestone, 1976, p.22).

De esa manera, aunque reconoce que las clases sexuales se derivan de la diferenciación biológica, considera que no se puede justificar un sistema discriminatorio de clases sexuales por su enraizamiento en la Naturaleza y establece que el “problema se hace político y exige algo más que un análisis histórico exhaustivo, al darse uno cuenta de que, si bien el hombre es cada vez más capaz de librarse de las circunstancias biológicas que crearon su tiranía sobre mujeres y niños, tiene pocos motivos para desear renunciar a ella” (1976, p.19) y el poder no será entregado sin luchar, y allí se incorpora el potencial del feminismo como movimiento revolucionario capaz de establecer una estructura igualitaria.

En América Latina, entre 1950 y 1970, se da un aumento cuantitativo de la presencia de las mujeres en las luchas sociales y populares, se da un incremento de la organización femenina en partidos políticos y sindicatos, se evidencia la movilización de mujeres de clase media y de sectores ilustrados en los movimientos clasistas y populares con ausencia de reivindicaciones específicas. También fue una época de fervor literario que les permitió describir un conjunto de problemas que se desarrollaban en su ámbito familiar y social y la concatenación de estos con preocupaciones existenciales derivadas de su condición de mujeres (Gargallo, 2006).

La década del 70, como se dijo, fue una época de cambios y de revisiones acerca de lo que se había conseguido; se evaluó la situación de las mujeres, para comprobar que, pese a que, en lo formal, eran titulares de derechos, las mujeres no tenían una posición paritaria con los hombres. Se inicia la revisión de los códigos y leyes existentes a fin de detectar y posteriormente eliminar los elementos de discriminación que continuaban vigentes. Esta revisión implicó además un replanteamiento de los marcos normativos para entrar en ámbitos privados que habían sido excluidos del Derecho, se regula la discriminación contra las mujeres, como veremos en el siguiente apartado. Toman protagonismo temas como la violencia contra la mujer y los derechos sexuales y reproductivos (Fernández, 2012).

En la década del 80, comienzan a oírse las voces de las “otras”, de las que escriben desde los márgenes o la periferia del discurso occidental homogeneizante, “que también han vivido la situación de subordinación pero con sus características particulares y que rechazan un discurso feminista universalizador y homogeneizante que las invisibiliza doblemente, algunas como Chandra Talpade Mohanty reclaman que los análisis se hagan en contextos específicos y tomando en cuenta las diferentes maneras en que las mujeres se conforman como grupo sociopolítico, histórico y cultural particular. Surgen tres grandes corrientes: el feminismo multicultural, el postcolonial y el eco-feminismo, que comparten la denuncia de la construcción del “otro” o bien como proyección de sí mismo, o bien como otro jerárquicamente inferior y, de alguna manera explotable y erradicable” (Fernández, 2012, pp.61-62).

La IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres celebrada en Beijing, China, en septiembre de 1995, reconoce la existencia de las “otras”, las mujeres de los márgenes o periferia, que no están dentro del feminismo occidental de los países industrializados y es por eso que se redacta el párrafo 4 de la Declaración de la siguiente manera: “Reconociendo las voces de las mujeres del mundo entero y teniendo en cuenta la diversidad de las mujeres y sus papeles y circunstancias” (Naciones Unidas, 1996, p.15). De esta manera, así como desde el feminismo y otros movimientos se niega la existencia de un “hombre” como modelo universal de la humanidad, inspirado en el hombre blanco, con ingresos y proveniente de un país industrializado, también se niega la existencia de la “mujer” y se reconoce la existencia de las mujeres con sus diferencias, peculiaridades y trayectorias de vida propias.

Las voces de las mujeres hace doscientos años que se escuchan, su clamor es por una sociedad más justa y más equitativa, su reclamo es por una sociedad en la cual las diferencias sexuales no sean una justificación para diferencias políticas, para negar u obstaculizar el ejercicio de la ciudadanía y el reconocimiento de los derechos humanos.

II. LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES EN CLAVE INTERNACIONAL

La aprobación de varios instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos de las mujeres, tanto a nivel del sistema universal, que opera en el marco de la Organización de Naciones Unidas (ONU), como a nivel interamericano, en el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA), muestra la incorporación de las experiencias y las trayectorias de las mujeres en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, lo que ha servido como modelo a nivel nacional, para su incorporación en leyes y en otros instrumentos normativos.

Cabe destacar, no obstante, que desde una perspectiva feminista, se precisa analizar los aspectos claves del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, porque el desarrollo de esta rama, tampoco ha estado exenta de los prejuicios de género presentes en el derecho interno.

Como señala Hilary Charlesworth (1997, p.56): “(...) el desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos en general ha sido parcial y androcéntrico, y ha privilegiado una visión del mundo masculina (...) la estructura misma de este derecho ha sido construida sobre el silencio de las mujeres”.

Hay que tener claro que las fuentes del Derecho Internacional son los tratados, pactos, convenciones y la costumbre internacional, quienes lo crean son los representantes de los Estados, que a su vez han excluido a las mujeres de su organización. De este modo, el interés que manifiestan los Estados en el ámbito internacional tiende a ser el mismo que predomina en el interno, es decir, el punto de vista masculino. Es así que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos se ha construido sobre experiencias de vida típicamente masculinas, excluyendo las experiencias de las mujeres, por eso desde el feminismo se le cuestiona, lo siguiente (Carosio, 2011; Fernández Valle, 2013):

1. El uso de un lenguaje androcéntrico que tiene al hombre como modelo universal de la Humanidad e invisibiliza a las mujeres.

2. El reforzamiento de la distinción entre los espacios “público” y “privado” que mantiene a las mujeres en el ámbito del hogar, en el espacio de lo doméstico, privándolas del acceso a los derechos y profundizando la discriminación y la violencia en su contra. No hay que perder de vista que, en virtud de esta diferenciación de los espacios, en ocasiones, la discriminación reviste la forma de protección especial para las mujeres.
3. La postura según la cual solo los Estados pueden violar derechos humanos, limita visualizar que la violación más grave de los derechos humanos de las mujeres ocurre en el ámbito privado, muchas veces en el hogar; no hay que olvidar que, para las mujeres, el hogar es el lugar donde hay mayores riesgos para su vida y los principales agresores, personas cercanas a su entorno: cónyuges, parejas, padres, familiares y amigos.
4. Las miradas occidentalizadas y la falsa universalidad que parte de una concepción abstracta de la idea de dignidad humana y de los derechos humanos.
5. Su impermeabilidad a la heterogeneidad de modalidades de dominación de género existentes y su legitimación de la heterosexualidad normativa dominante. Es muy poco el tiempo que ha transcurrido, desde una perspectiva histórica, desde que el tema de los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales, ha sido abordado en la agenda internacional de los derechos humanos y hasta ahora, no se ha firmado a nivel universal, una convención internacional que reconozca sus derechos.

Sin embargo, estos cuestionamientos no se realizan para invalidar el desarrollo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, por el contrario, la crítica busca darle a este, un contenido que reconozca la diversidad cultural y las diferencias de género, en el marco de unos estándares universales, donde el punto de mira esté en la llegada, en el ejercicio efectivo de derechos por aquellas personas o grupos que históricamente se han mantenido en una situación de desventaja, y no en la partida, en una titularidad de derechos, que no se traduce en un ejercicio de los mismos para todos y todas.

Se trata de partir de un sujeto contextualizado, y resulta fundamental hacer uso del principio de progresividad de los Derechos Humanos, que lleva, no solamente a ampliar los contenidos de un derecho reconocido o que abarque a un número mayor de personas, se trata de dar una interpretación que reconozca las diferencias, las tome en cuenta en la búsqueda de una igualdad real y efectiva, y se erradiquen las desigualdades.

Se intenta superar la idea tradicional de generalización de los Derechos Humanos, marcada por el reconocimiento en los instrumentos normativos de que los derechos allí consagrados, se aplicarían a todas las personas, sin distinciones fundadas en origen étnico, raza, sexo, religión, opinión política, entre otras, para pasar a una fase de especificación, marcada por una interpretación progresiva, basada en la necesidad de adoptar normas y convenios internacionales específicos, dirigidos a la protección de grupos históricamente desventajados.

Esta etapa produce serias mutaciones al modelo occidental inicial, aportando nuevos elementos que lo enriquecen y complementan. La especificación se produce en relación con los titulares de derechos que se encuentran en una condición social, cultural o física que conlleva a una situación de inferioridad en las relaciones sociales y que necesitan una protección especial para superar la discriminación o desigualdad existente (Fernández, 2012).

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos de las Mujeres responde a este proceso y las transformaciones que sufre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, para ser verdaderamente inclusivo, justo, equitativo, responde a esa necesidad de hacerlo efectivo para todos y todas.

Aún falta por ver que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos de las Mujeres, comprenda que la cacareada universalidad, reconocida como un principio fundamental de los derechos humanos, no está reñida con la necesidad de visualizar a las mujeres en sus particularidades, en sus contextos y en sus experiencias, se trata de abordar la universalidad en la llegada y no en la

partida, ya que en esta última, en no pocas ocasiones, se parte de un modelo o referente de mujer, que poco tiene que ver con la realidad de millones de mujeres en el mundo.

Todo lo dicho no debe llevar a la falsa creencia de considerar que los tratados internacionales generales, tales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, o la Convención Americana de Derechos Humanos, no incluyen a las mujeres; sí lo hacen, estas también son titulares de los derechos establecidos en esos textos, pero se precisa de una interpretación progresiva de los mismos que visualice las experiencias de las mujeres, en un contexto determinado y en un momento dado.

La fortaleza de los Derechos Humanos, a pesar de todas las debilidades que tienen –y son muchas–, está en que dichos derechos, al ser productos sociales y enmarcarse en procesos históricos, pueden cambiar y extender su ámbito de protección. Además, bajo el principio de progresividad, un instrumento internacional elaborado sin visión de género, puede ser interpretado tomando en cuenta las diferencias entre hombres y mujeres, destacando la situación de subordinación y de desigualdad estructural existente y que impide, limita u obstaculiza a las mujeres el ejercicio de los derechos consagrados en dicho instrumento.

La Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de 1948, instrumento primigenio del proceso de internacionalización, es buen ejemplo de lo importante que las normas generales pueden ser para las mujeres.

En este texto se reconoció el principio de no discriminación pese a la opinión contraria de la mayoría de los delegados hombres que pensaban que la cláusula de igualdad era suficiente para garantizar los derechos de las mujeres, pero las delegadas de Brasil, República Dominicana y México exigieron y lograron la incorporación dentro de la lista de prohibiciones de discriminación, la cate-

goría sexo, así, la discriminación sexual fue incluida y considerada tan grave como aquellas discriminaciones fundadas en la religión, el origen racial o motivos políticos. De esa manera se logró superar la visión de algunos delegados que consideraban a la discriminación sexual como un mal menor en comparación con otros tipos de discriminaciones (Facio, 2011, citado por Fernández, 2014, pp.138-139).

Incorporar la categoría sexo, permitió que se reconociera el hecho de que las mujeres, en razón de su sexo, pueden quedar excluidas del ejercicio de los derechos establecidos en la declaración.

Vale la pena destacar que la DUDH habla de sexo como categoría y no de género. Para entender las razones de esta expresión, hay que remontarse al momento en que la declaración fue firmada, el año 1948, apenas tres años después de culminada la II Guerra Mundial, cuando aún el género no era una categoría estudiada por las Ciencias Sociales. Pasarían casi dos décadas más para que esta definición se convirtiera en una herramienta fundamental para visualizar las desigualdades entre hombres y mujeres en todas las esferas del accionar humano, fundamentadas en las diferencias sexuales.

En el año 1975, la antropóloga feminista Gayle Rubin, escribió un artículo titulado *El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo*, en el cual definió el sistema sexo-género de la siguiente forma: "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1986, p.97).

Muchos escritos, posiciones y visiones han surgido desde esa época, para intentar definir lo que debe entenderse por género. El día de hoy, esa diferencia tajante entre género y sexo, basada en el determinismo biológico de este último, se encuentra bastante superada; la Teoría *Queer* y otras concepciones recientes, señalan que no solo el género es construido socialmente sino también el sexo.

Al respecto, se señala que, al nacer, a las personas se les asigna socialmente un sexo, con base a la percepción que otras personas tienen sobre sus genitales, responde a una construcción ideológica, se trata de la "ideología de género" que es lo suficientemente fuerte para disciplinar a los cuerpos cuando no se adaptan a la lectura que se pretende hacer de ellos (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2015).

Pero hay cuerpos que se "salen" de lo normado, de lo disciplinado, cuerpos considerados "desviados", "anómalos" y por ello son humillados, excluidos, invisibilizados y sus derechos humanos son violados.

Esta visión ha comenzado a cambiar desde la perspectiva de los derechos humanos, principalmente por el trabajo realizado por los movimientos LGBTI a nivel mundial, por lo menos a nivel de reconocimiento de sus derechos, aunque la exclusión y la discriminación, sigue estando presente en la cultura, donde debe efectivamente incidirse para que sean verdaderamente respetadas como personas, que su diferencia no sea causa de desigualdad, de discriminación, de exclusión; en definitiva, de violación de sus derechos humanos.

En el ámbito interamericano, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el año 2012, dictó su primera sentencia en un caso en el cual, el fondo del asunto se relacionaba con discriminación por orientación sexual.

Se trata del caso de Karen Attala Riffó contra Chile, basado en la responsabilidad internacional del Estado chileno por trato discriminatorio debido a la orientación sexual e interferencia en la vida íntima y familiar de una persona. A la jueza Karen Attala, se le quitó la custodia de sus hijas, la causa principal de esta medida fue su orientación sexual, por ser lesbiana. Además, también se le imputaron cargos disciplinarios como jueza, por la misma razón.

La decisión de la Corte se fundamenta en que la orientación sexual de una persona, no puede ser un argumento legítimo para restringir el ejercicio de los derechos humanos. Al respecto manifestó:

... La Corte Interamericana deja establecido que la orientación sexual y la identidad de género de las personas son categorías protegidas por la Convención. Por ello está proscrita por la Convención cualquier norma, acto o práctica discriminatoria basada en la orientación sexual de la persona. En consecuencia, ninguna norma, decisión o práctica de derecho interno, sea por parte de autoridades estatales o por particulares, pueden disminuir o restringir, de modo alguno, los derechos de una persona a partir de su orientación sexual (Párrafo 91). o restringir ninguno de los derechos establecidos en la Convención (Párrafo 93).

Esta sentencia abre el camino, por lo menos desde la perspectiva de la jurisprudencia internacional, para que las personas hagan valer sus derechos, cuando estos sean violados en virtud de la orientación sexual.

Continuando con el tema del reconocimiento de las mujeres en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y precisamente en el Sistema Interamericano, del cual se ha hablado en los párrafos precedentes, es preciso señalar algunos antecedentes regionales.

El primer elemento a destacar, es la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), nacida en el 1928, que es la primera entidad intergubernamental en el continente americano, creada para buscar el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres. Actualmente, la CIM sigue trabajando y forma parte del sistema interamericano, teniendo entre sus funciones la definición de políticas estratégicas regionales dirigidas a las mujeres.

En el marco de la CIM, y debido al trabajo de movimientos feministas y de mujeres de América, se firmaron los primeros tratados internacionales regionales que reconocieron derechos civiles y políticos para las mujeres.

En el año 1933, en Montevideo, Uruguay, se firma la *Convención sobre la Nacionalidad de la Mujer*, en la cual se reconoce que, en materia de nacionalidad, no se hará ninguna distinción basada en el sexo, ni en la legislación ni en la práctica.

En la 9na. Conferencia Internacional Americana, celebrada en Bogotá, Colombia, en 1948, se firmó la *Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Civiles a la Mujer*, en la cual se establece el otorgamiento a las mujeres de los mismos derechos civiles de los que goza el hombre. En esa misma fecha, se firmó la *Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Políticos a la Mujer*, en la que se establece que el derecho al sufragio y a ser elegido para ocupar un cargo público, no podrá negarse o restringirse por motivos de sexo.

Estos tratados, sin embargo, no cambiaban el *statu quo*, no visualizaban las desigualdades estructurales ni planteaban la necesidad de que los problemas de las mujeres fueran incorporados al ámbito público y regulados por el Derecho.

Muestras de lo señalado, lo constituyen, por un lado, un extracto del preámbulo de las convenciones sobre los derechos civiles y políticos de las mujeres, donde se deja establecido que las mujeres antes de abogar por sus derechos, “ha sabido cumplir noblemente todas sus responsabilidades como compañera del hombre”. No se señalan a cuáles responsabilidades se refieren, pero es fácil suponer que a los roles tradicionales de cuidado del hogar y de la familia.

Por otro lado, resultan muy significativas las reservas hechas a la Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Políticos a la Mujer por algunos países. México, por ejemplo, señala que, si bien aprecia el espíritu del texto, se reserva su derecho a suscribir la Convención, hasta que las disposiciones constitucionales consideren oportuno hacerlo, o el caso de Honduras, donde claramente se establece que se reserva la concesión de derechos políticos a las mujeres, porque su constitución solo les concede la ciudadanía a los hombres.

Vemos así que titularidad, no siempre significó en el pasado, ejercicio efectivo de derechos por parte de las mujeres. Sin duda, las cosas comienzan a cambiar,

apenas en el año 1979, cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW por sus siglas en inglés), texto que entró en vigor en 1981, considerado el instrumento fundacional de los derechos de las mujeres en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos o la Carta Magna de todas las mujeres (Facio, 1998).

Cabe destacar que la CEDAW no crea derechos nuevos para las mujeres, lo que hace es señalar que, pese a que esos derechos existen y están reconocidos en distintos instrumentos internacionales de carácter general, las mujeres no los pueden ejercer y son discriminadas. Es por ello que esta convención define un tipo de discriminación específica, basada en el hecho de ser mujer, y establece obligaciones para los Estados partes, de adoptar medidas y disposiciones de carácter político, económico, social, cultural, entre otras, para eliminarla. Así el artículo 1 de la CEDAW señala:

A los efectos de la presente Convención, la expresión “discriminación contra la mujer” denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.

Varios aspectos destacan en esta definición: en primer lugar, la búsqueda de la igualdad real y efectiva, más allá del establecimiento de la igualdad formal, por eso se define la discriminación y la necesidad de eliminarla, porque solo así las mujeres podrán ejercer efectivamente sus derechos.

En segundo lugar, que la discriminación puede operar en el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La discriminación en el reconocimiento de

derechos, se da cuando a las mujeres se les niega la titularidad de los mismos, se conoce como discriminación directa. Esta discriminación, por lo menos en una parte importante del planeta, es cada vez más difícil de encontrar, porque es “políticamente incorrecta” y los Estados tienden a ser muy hipócritas en esta materia, lo que los lleva a reconocer a las mujeres la titularidad de los derechos, pero luego, no se adoptan las medidas ni se implementan las políticas necesarias para que esos derechos se puedan ejercer.

La discriminación en el goce o ejercicio de los derechos, se da cuando hay un reconocimiento formal, las mujeres son titulares de derechos, pero no existen los mecanismos para que efectivamente los puedan ejercer. Se conoce como discriminación indirecta y es más común de conseguir actualmente que la anterior, de hecho, en no pocas ocasiones, esta discriminación reviste la forma de protección especial, por ejemplo, cuando se alega que ciertas profesiones no pueden ser ejercidas por las mujeres, porque ponen en riesgo el aparato reproductor femenino o porque implican el uso de fuerza física, lo que pone en riesgo su salud. Aquí, la discriminación se presenta bajo el manto de la protección, lo que resulta muy difícil de detectar sin un análisis de género y feminista que visualice las contradicciones.

Cabe destacar que la CEDAW beneficia la indivisibilidad de los derechos humanos, al reconocer la necesidad de actuar en todas las esferas para eliminar la discriminación, favorecer el adelanto de las mujeres y la igualdad con los hombres en el ejercicio de sus derechos.

Como se dijo, el peso de la cultura, las tradiciones, los roles y estereotipos de género, está muy presente en el abordaje de las barreras y obstáculos que tienen las mujeres para el ejercicio de sus derechos, y así ha sido reconocido en la CEDAW, en el artículo 5, que resulta su núcleo central, en el cual se establece la obligación de los Estados partes de actuar en estos aspectos. Señala el texto:

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para:

- a) Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres;
- b) Garantizar que la educación familiar incluya una comprensión adecuada de la maternidad como función social y el reconocimiento de la responsabilidad común de hombres y mujeres en cuanto a la educación y al desarrollo de sus hijos, en la inteligencia de que el interés de los hijos constituirá la consideración primordial en todos los casos.

En relación con el literal b), la CEDAW establece desde el preámbulo, que la función de la mujer en la procreación, no debe generar discriminación y agrega, la necesidad de reconocer que la educación de los/as hijos/as, es una responsabilidad compartida entre hombres y mujeres. Este es un gran reto en las sociedades actuales, aquí en este artículo, en el trabajo concienzudo y responsable de los Estados en cumplir con esta obligación, depende en gran medida que los derechos puedan ser efectivamente ejercidos por las mujeres.

Mientras no se concientice sobre el peso de la cultura, las tradiciones y los estereotipos en el mantenimiento de la desigualdad entre hombres y mujeres, los derechos de estas últimas seguirán siendo violados, continuarán como víctimas de discriminación y de violencia basada en género, que constituye una de las formas más perversas de discriminación.

En relación con la violencia contra las mujeres basada en género, dos instrumentos resultan muy importantes, uno, es la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1993 y el otro, la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer*,

“Convención de Belem do Pará”, aprobado por la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos, pocos meses después, en junio de 1994.

Desde el punto de vista jurídico, del Derecho Internacional Público, hay una diferencia importante entre ambos instrumentos, más allá de que uno se firmó en el marco de una organización de carácter universal, la ONU, y el otro en una de carácter regional, la OEA. La diferencia está en su naturaleza, el de las Naciones Unidas es una declaración, que, supuestamente, no tiene carácter vinculante; los Estados que la firman solo reconocen que comparten los principios y el contenido del texto, pero no se obligan a cumplirlo. Mientras que la convención de la OEA, es un tratado por el cual los países que lo suscriben y lo ratifican, están obligados a cumplirlo y de no hacerlo, incurren en responsabilidad internacional por incumplimiento de las obligaciones contraídas y por violación de los derechos humanos consagrados en el texto.

Creemos necesario revisar postulados como los anteriores, que están en la base del Derecho Internacional Público, para que se haga una interpretación bajo una óptica feminista y con visión de género, para luchar contra esa doble moral en materia de derechos humanos presente en el mundo. Por ejemplo, va siendo hora que se deje de enseñar al estudiantado de las facultades de Derecho, características que el Derecho no tiene, ya que no es neutral, ni imparcial, ni objetivo y lejos está de ser universal. Si se quita la careta y a las cosas se les da su verdadero nombre, es bastante probable, por lo menos en el caso de los instrumentos de los cuales hablamos, que sirvan para garantizar los derechos de las mujeres.

A tenor de lo dicho, es nuestro criterio que los países de la ONU que firmaron la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, sí están obligados a garantizar su cumplimiento, porque todos ellos forman parte de la Carta de la ONU, que establece como una obligación de todos, el respeto y la promoción de los derechos humanos. Así lo han señalado distintas voces, pero también, porque el principio de progresividad, debe llevar a entender que si

un instrumento favorece la protección de un grupo humano en una situación histórica de desventaja, como ocurre en el caso de las mujeres en relación con la violencia que las afecta por serlo, existe una obligación moral de cumplirlo y las “argucias” legales para no hacerlo, solo demuestran su falta de compromiso con lo acordado.

Explicado lo anterior y antes de pasar a analizar el contenido de los instrumentos internacionales de derechos humanos relativos a la violencia contra la mujer, es preciso señalar que ya en 1992, el Comité de la CEDAW, ente creado de acuerdo al artículo 17 de esta convención, determinó en su Recomendación General N° 19, que la violencia contra las mujeres constituye una forma de discriminación y que la obligación de los Estados de adoptar medidas en todas las esferas para erradicar la discriminación contra estas, implica también adoptar medidas para evitar la violencia que sufren por el hecho de ser mujeres.

De esa forma, se afirma que, aunque la violencia contra la mujer no fue abordada directamente por la CEDAW, esta problemática no queda fuera del ámbito de actuación de esta convención, porque al ser una forma de discriminación, los Estados partes están obligados a tomar medidas para eliminarla. Así las cosas, el tema quedó planteado bajo un enfoque de derechos humanos.

La *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* tiene la originalidad de definir este tipo de violencia, bajo un enfoque feminista, al señalar en su preámbulo que

la violencia contra la mujer constituye una manifestación de relaciones de poder históricamente desiguales entre el hombre y la mujer, que han conducido a la dominación de la mujer y a la discriminación en su contra por parte del hombre e impedido el adelanto pleno de la mujer, y que la violencia contra la mujer es uno de los mecanismos sociales fundamentales por los que se fuerza a la mujer a una situación de subordinación respecto del hombre.

De esta forma, se derrumban falsas premisas que naturalizan el fenómeno con el argumento de que la violencia se debe al instinto natural y violento de los hombres; a razones de tipo religiosas e incluso, a argumentos de tipo médico que patologizan la actitud del hombre violento. De igual manera, se afirma que, no es el alcohol, ni la droga ni la provocación por parte de las mujeres, lo que ocasiona esta violencia, es la existencia de relaciones de poder históricamente desiguales entre hombres y mujeres.

Otro aspecto a destacar en la declaración, es que establece la obligación que tienen todos los entes que forman parte del Sistema de Naciones Unidas, para hacer cumplir los postulados contenidos en ese instrumento y en ese sentido, ya no se trata de responsabilidad exclusiva de los entes especializados en temas de las mujeres, sino que compete a todos. Sirva de ejemplo la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, relativa a las mujeres y la paz. En dicho texto, se le insiste a los Estados y

a todas las partes en un conflicto armado a que adopten medidas especiales para proteger a las mujeres y las niñas de la violencia por razón de género, particularmente la violación y otras formas de abusos sexuales, y todas las demás formas de violencia en situaciones de conflicto armado (2000, p.3).

Todos estos avances, desde el punto de vista de reconocimiento de derechos (insistimos que falta mucho camino por andar y desandar, tejer y destejer, avanzar y retroceder en cuanto al goce y ejercicio), se ven coronados con la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer*, donde por primera vez se reconoce el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia como derecho humano, estableciéndose expresamente en el artículo 3.

Además, es el primer instrumento que reconoce que esta violencia se fundamenta en el género. El artículo 1 de esta convención, define la violencia contra las mujeres de la siguiente manera:

Para los efectos de esta Convención debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado.

Se deja claro que esta violencia puede darse tanto en lo público como en lo privado, logrando que el Derecho regule aspectos de la vida privada de las mujeres que hasta ese momento y por herencia del Estado liberal burgués que se instauró hace más de dos siglos, no se había hecho. Cobrando vigencia la frase célebre de “lo personal es político”, la violencia contra las mujeres es un asunto personal, y además político, responde a relaciones de poder, y allí debe entrar el Derecho, para exponerlo en el ámbito público y para regularlo.

También se deja constancia de que esta violencia puede ocurrir dentro de la unidad doméstica, la comunidad o el Estado. Puede ser perpetrada por múltiples agresores, entre ellos, quien comparta o haya compartido el domicilio con la mujer; por cualquier persona de la comunidad, incluso, cometida o tolerada por agentes del Estado. Y de esta forma, se evidencian distintos tipos de violencia contra las mujeres, más allá de la que se da en las relaciones de pareja.

Es preciso advertir que las distintas manifestaciones de la violencia contra las mujeres tales como el feminicidio, la violencia sexual en el marco de los conflictos armados, la violación, el abuso físico y emocional, el acoso sexual, el uso de las mujeres en la pornografía, la explotación sexual, la esterilización o embarazos forzados, la trata de mujeres y niñas, entre otras, no son fenómenos aislados e inconexos, por el contrario, se refieren a distintas expresiones de la opresión de las mujeres y forman parte de un “*continuum* de violencia contra las mujeres”. Desde los derechos humanos, se requiere visualizar y analizar el *continuum* de violencia contra las mujeres, describiendo, problematizando y develando las vinculaciones existentes entre distintos hechos que se dan en un contexto determinado, evitando estudiarlos como hechos inconexos y sin ningún tipo de relación (Arroyo Vargas, s.f.).

Además, este tratado tiene la originalidad de permitir la presentación de denuncias por violación del artículo 7, ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y de no lograrse una solución en esta instancia, el caso puede ser decidido por la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

A la fecha, ya existe jurisprudencia en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en relación con la violencia contra las mujeres y la violación del artículo 7 de la Convención de Belem Do Pará. Brevemente haremos referencia a dos de ellos.

El primero de estos casos, ocurrió en el Penal Castro Castro en Perú, en la época del gobierno de Alberto Fujimori, cuando en el marco de una mudanza de personas privadas de libertad que se encontraban en ese recinto carcelario y que supuestamente pertenecían al grupo insurgente Sendero Luminoso, el Estado peruano hizo uso excesivo de la fuerza, ocasionando la muerte de personas y heridas graves a otras.

En la sentencia se determinó que hubo hechos que afectaron de forma diferente a hombres y mujeres, además, siguiendo el criterio jurisprudencial que había tomado el Tribunal Internacional de Ruanda, señaló que puede haber violencia sexual, sin que haya contacto físico alguno.

El Tribunal estima que esas mujeres, además de recibir un trato violatorio de su dignidad personal, también fueron víctimas de violencia sexual, ya que estuvieron desnudas y cubiertas con tan solo una sábana, estando rodeadas de hombres armados, quienes aparentemente eran miembros de las fuerzas de seguridad del Estado. Lo que califica este tratamiento de violencia sexual es que las mujeres fueron constantemente observadas por hombres. La Corte, siguiendo la línea de la jurisprudencia internacional y tomando en cuenta lo dispuesto en la Convención para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, considera que la violencia sexual se configura con acciones de naturaleza sexual que se cometen en una persona sin su consentimiento, que además de

comprender la invasión física del cuerpo humano, pueden incluir actos que no involucren penetración o incluso contacto físico alguno (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2006: Párrafo 306).

El otro caso, se refiere a la desaparición de mujeres en Ciudad Juárez, México, a partir del año 1993, problemática marcada por un patrón de impunidad.

En la sentencia, la Corte hace importantes análisis sobre las obligaciones de los Estados para garantizar el derecho a una vida libre de violencia para las mujeres, entre ellos, la obligación de debida diligencia. Sin embargo, creemos que la Corte debió profundizar y aprovechar la oportunidad para determinar y definir estos asesinatos de mujeres como feminicidios, lo cual no hizo y los encuadró en la expresión “homicidio de mujer por razones de género”, que no evidencia la magnitud del fenómeno del feminicidio.

Volviendo a la obligación de la debida diligencia, manifestó la Corte en este caso que:

... Los Estados deben adoptar medidas integrales para cumplir con la debida diligencia en casos de violencia contra las mujeres. En particular, deben contar con un adecuado marco jurídico de protección, con una aplicación efectiva del mismo y con políticas de prevención y prácticas que permitan actuar de una manera eficaz ante las denuncias. La estrategia de prevención debe ser integral, es decir, debe prevenir los factores de riesgo y a la vez fortalecer las instituciones para que puedan proporcionar una respuesta efectiva a los casos de violencia contra la mujer. Asimismo, los Estados deben adoptar medidas preventivas en casos específicos en los que es evidente que determinadas mujeres y niñas pueden ser víctimas de violencia. Todo esto debe tomar en cuenta que en casos de violencia contra la mujer, los Estados tienen, además de las obligaciones genéricas contenidas en la Convención Americana, una obligación reforzada a partir de la Convención Belém do Pará (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2009: Párrafo 258).

Precisamente por ese *continuum* de violencia que se señaló en párrafos anteriores, creemos que aún falta mucho por hacer, para que los Estados aborden con la complejidad que se requiere, la protección del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, no bajo una óptica asistencialista de víctimas y riesgos, sino de ciudadanas a quienes el Estado está obligado a respetar, satisfacer y garantizar sus derechos humanos, para el libre desenvolvimiento de su personalidad y el desarrollo de un proyecto de vida personal.

COMENTARIOS FINALES

Queremos reiterar que los derechos humanos de las mujeres, son un ideal y no son un fin en sí mismos, sino un medio para el desarrollo integral de su proyecto de vida. Que su efectividad se ha visto fortalecida por los aportes teóricos provenientes de distintas corrientes del feminismo, no se puede negar, pero sigue siendo un reto abordar los cambios culturales, la superación de las visiones estereotipadas basadas en la superioridad de los hombres y la subordinación de las mujeres; solo así, puede vislumbrarse un futuro en el cual estos derechos sean verdaderamente universales en la llegada, entendiéndolo por esto, el pleno disfrute de la vida para hombres y mujeres, de acuerdo a sus contextos, necesidades y experiencias personales.

REFERENCIAS

- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, Colección Feminismos.
- Arroyo Vargas, R. (2007). Derechos humanos de las mujeres en América Latina: un camino para la transformación cultural. *Pensamiento Jurídico Feminista*, 3(3), 89-98.
- Arroyo Vargas, R. (s.f.). *Violencia estructural de género. Una categoría necesaria de análisis para los derechos humanos de las mujeres*. Información disponible en: <http://cidem-ac.org/PDFs/bibliovirtual/VIOLENCIA%20CONTRA%20LAS%20MUJERES/Violencia%20>

- Estructural%20de%20Genero%20contra%20las%20Mujeres.%20%20Dra.%20Roxana%20Arroyo.pdf, fecha 1 de julio de 2015.
- Carosio, A. (2011). Aportes de la crítica feminista a la reconceptualización de los derechos humanos. En Defensoría del Pueblo, *Los derechos humanos desde el enfoque crítico: Reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana* (pp.79-113). Caracas: Defensoría del Pueblo y Fundación Juan Vives Suriá.
- Castro Sánchez, C. (2009). Mujer y derechos: la labor de Naciones Unidas. En A. M. Marcos del Cano (Coord.), *Inmigración, multiculturalismo y derechos humanos* (pp.349-384). Valencia: UNED y Tirant lo Blanch.
- Charlesworth, H. (1997). ¿Qué son los Derechos Humanos Internacionales de la Mujer? Capítulo 3. En R. J. Cook (Ed.), *Derechos Humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales* (pp.55-80). Trads. Iván Zagarra y Helena Uribe. Bogotá: Profamilia.
- Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Ediciones Cátedra, Colección Feminismos.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015). Violencia contra Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex en América. Información disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>, fecha 05 de enero de 2016.
- De Beauvoir, S. (2000). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- De Miguel Álvarez, A. (s.f.). *Los feminismos a través de la historia*. Capítulos I, II y III. Información disponible en: <http://www.nodo50.org/mujeres-red/spip.php?rubrique115>, fecha 30 de marzo de 2010.
- Engels, F. (2000). *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Marxists Internet Archive, s.p. Información disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/>, fecha 03 de agosto de 2014.
- Facio, A. (1998). La Carta Magna de todas las mujeres. En *Módulo de la CEDAW*. Costa Rica: Ilanud. Información disponible en: http://www.red-trasex.org.ar/documentos/docs-nuevos/facio_carta_magna_notas_amg.pdf, fecha 03 de mayo de 2010.
- Facio, A. (2009). *Igualdad en la CEDAW: 30 años de desarrollo de un derecho clave para las mujeres*. Ponencia presentada en Cuba, en el 2008, en el seminario Género y Derecho. Información disponible en: www.unifemweb.org.mx/documents/cendoc/cedaw/cedaw02.pdf, fecha 23 de abril de 2010.
- Facio, A. (2011). Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas. Pensamiento Iberoamericano. *Feminismo, género e igualdad*, (9), 3-18. 2da. Época, 2011/2. Información disponible en: <http://www.pensamientoiberoamericano.org/articulos/9/177/0/viena-1993-cuando-las-mujeres-nos-hicimos-humanas.html>, fecha 14 de julio de 2014.
- Femenías, M. L. (2005). El feminismo postcolonial y sus límites. En C. Amorós & A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización: De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Volumen 3. (pp.153-213). Madrid: Minerva Ediciones.
- Fernández Matos, D. (2012). *El Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Estudios de Derechos Humanos y Género*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Fernández Matos, D. (2014). La violencia contra las mujeres como forma de discriminación. En *Memorias del evento II Jornada Nacional de Defensa Integral de la Mujer*. Ministerio Público y Escuela Nacional de Fiscales, Caracas, 23 y 24 de septiembre de 2013.
- Fernández Valle, M. (2013). El Sistema Internacional de Derechos Humanos en clave antidiscriminación: Reglas comunes y obligaciones estatales. En N. Lacrapette (Ed.), *Derechos Humanos y Mujeres: Teoría y Práctica*. Chile: Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Centro de Derechos Humanos.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Trad. Ramón Ribé Queralt. Barcelona: Editorial Kairós.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Segunda edición. Ciudad de México. Información disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/ideas-feministas-latinoamericanas-2a-ed-aumentada-y-corregida-2006/>, fecha 15 de julio de 2014.

- Millet, K. (2010). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, Colección Feminismos.
- Miyares, A. (1999). El Manifiesto de “Seneca Falls”. *Revista Leviatán*, (75), primavera. Información disponible en: http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/seneca_falls.pdf, fecha 23 de mayo de 2010.
- Nash, M. (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos. México: UNAM.
- Puleo, A. (Ed.) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros*. Madrid: Editorial Anthropos.
- Puleo, A. (2007). Lo personal es político: El surgimiento del feminismo radical. En C. Amorós & A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Tomo 2. Segunda edición. Madrid: Minerva Ediciones.
- Rico, N. (1996). Violencia de género: un problema de derechos humanos. *Serie Mujer y Desarrollo*, (16), CEPAL LC/L.957.
- Rousseau, J. J. (2000). *Emilio, o De la educación*. Trad. Ricardo Viñas. Editado por elaleph.com. Información disponible en: <http://escritoriocentros.educ.ar/datos/recursos/libros/emilio.pdf>, fecha 30 de julio de 2014.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145.
- Sánchez Muñoz, C. (2001). Genealogía de la vindicación. En E. Beltrán y otros, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stuart Mill, J. (2005). *El sometimiento de las mujeres*. Trad. Alejandro Pareja Rodríguez. Madrid: Editorial Edaf. [Prólogo de Ana De Miguel].
- Tristán, F. (2003). *Feminismo y socialismo. Antología*. Madrid: Editorial Catarata.

- Valcárcel, A. (2008). *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Wollstonecraft, M. (1996). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zetkin, C. (1976). *La cuestión femenina y el reformismo*. Barcelona: Anagrama. Digitalización: Koba.

Documentos

- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (2000). Resolución 1325. Información disponible en: [http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/RES/1325\(2000\)](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/RES/1325(2000)), fecha 14 de junio de 2014.
- Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) (1979). Información disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cedaw.htm>, fecha 04 de agosto de 2013.
- Naciones Unidas (1991). Recomendaciones Generales adoptadas por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Información disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>, fecha 04 de agosto de 2013.
- Naciones Unidas (1993a). Declaración y Programa de Acción de Viena. Información disponible en: <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28Symbol%29/A.CONF.157.23.Sp>, fecha 04 de agosto de 2013.
- Naciones Unidas (1993b). Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer. Información disponible en: http://www2.ohchr.org/spanish/law/mujer_violencia.htm, fecha 04 de agosto de 2013.
- Naciones Unidas (1996). *Declaración de Beijing y plataforma para la acción. IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres. Beijing (China), septiembre 1995*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Unicef (1994). Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer “Convención Belem Do Pará”. Información disponible en: www.unicef.org/argentina/spanish/ar_insumos_convencionBelem.pdf

Jurisprudencia

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006). Caso del Penal Miguel Castro Vs. Perú. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de noviembre de 2006. Serie C No. 160.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2009). Caso González y otras (“Campo Algodonero”) vs. México. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 16 de noviembre de 2009. Serie C No. 205.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). Caso Atala Riffo y Niñas vs. Chile. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de febrero de 2012. Serie C No. 239.

CAPÍTULO 5

EL ABORTO EN EL SALVADOR: UNA LECTURA DESDE JUDITH BUTLER*

*EDGAR LARA LÓPEZ***

Universidad del Salvador

edgarl_1@hotmail.com

* Este capítulo de investigación es resultado del avance de investigación de la tesis doctoral Aplicación de la Matriz de Inteligibilidad Heterosexual al análisis del aborto, matrimonio igualitario y trabajo en El Salvador.

** Licenciado en Economía por la Universidad de El Salvador, Máster en Estrategias, Agentes y Políticas de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad del País. Máster en Género, Identidad y Ciudadanía de la Universidad de Huelva, y doctorando del programa sobre Desarrollo y Ciudadanía de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

RESUMEN

En 1998, El Salvador pasó de contar con un ordenamiento jurídico basado en un sistema de indicaciones que despenaliza el aborto bajo determinadas circunstancias a un sistema rígido, que sanciona cualquier caso. Los propósitos de reglamentar el cuerpo de las mujeres, así como la construcción de un nuevo discurso jurídico sobre el aborto, no se limitó a las reformas al Código Penal; los legisladores decidieron llevar el tema al nivel constitucional a fin de cerrar los posibles intentos o presiones de reformar el Código, de tal manera que la Constitución señala que el Estado reconoce al ser humano desde su concepción. Ahora bien, ¿qué implicaciones genera este cambio de ordenamiento? ¿Cuál es el discurso que lo sostiene? ¿Cuál es la actitud que asume el Estado en cuanto a revisión del ordenamiento actual? ¿Qué piensan las mujeres al respecto? ¿Cómo esta legislación circunscribe la identidad femenina? Para dar respuesta a estas preguntas, se hace uso de las herramientas teóricas desarrolladas dentro del marco filosófico y de género de Judith Butler.

Palabras clave: Aborto, Género, Legislación, Butler, Iglesia, Estado.

ABSTRACT

In 1998, El Salvador changed the approach of its abortion legal system based on an indication system which decriminalized the abortion under certain circumstances to a rigid legal system, which penalizes any case. The purposes of regulating women's body, as well as the construction of a brand new legal abortion's approach, does not have limited the reforms of the Penal Code, legislators decided to take this issue to the constitutional level, in order to shut down possible attempts or pressures to reform the Code so far. It was done in such a way that the Constitution assumes that State recognizes the human being since its conception. So now, what implications generate this change of approach? What basis is it supported in? What is the attitude that State assumes regarding the current situation? What do women think about that? Why does this legislation circumscribe feminine identity? To answer all these questions, is mandatory to use the theoretical approach developed by Judith Butler as a referee on hers philosophical and gender perspectives and concepts.

Key words: Abortion, Gender, Legislation, Butler, Church, State.

Introducción

El documental dirigido por Paule Zadjermann (2006) sobre Judith Butler inicia señalando que esta filósofa en su obra nos proporciona “herramientas para reflexionar sobre la evidencia perdida de las normas” (Zadjermann, 2006), en ese sentido, este artículo recurre al pensamiento de Butler, para analizar y reflexionar sobre la situación del aborto en El Salvador: ¿Cómo se circunscribe la interpretación del aborto a las normas o al orden de género? ¿Qué herramientas nos ofrece Butler para contextualizar el aborto en el país? Es importante aclarar que no se propone un análisis exhaustivo de Butler, sino retomar de su marco filosófico sobre género, ideas que nos permitan comprender la configuración del régimen de regulación del aborto y cómo están involucrados los poderes.

El actual régimen de El Salvador, que penaliza casi todo tipo de aborto, es relativamente reciente en el orden jurídico salvadoreño, ya que antes de 1998 se disponía de una legislación que si bien no establecía la liberalización total de este tema, bajo ciertas situaciones estaba legalmente permitido. En ese sentido, recurriendo a Butler, se plantean una serie de preguntas, a las cuales se les busca dar respuesta: ¿Qué poder o circunstancias condujeron al cambio en la legislación? ¿Cómo operan los esquemas conceptuales del orden de género sobre la regulación del aborto? ¿Cómo operan los dispositivos de vigilancia y castigo? ¿Cuál es la postura del Estado? ¿Ejerce el Estado violencia institucional bajo ese régimen? ¿Se precariza la vida de las mujeres?

Para ello, el artículo se ha estructurado en cinco partes, la primera, esboza dos conceptos propuestos por Butler: orden de género y Matriz de Intelligibilidad Heterosexual, los cuales se exponen como base para su desarrollo; en las siguientes partes, retomando determinados aportes de Butler, se busca demostrar que El Salvador dispone de una legislación que condena indiscriminada y cruelmente a las mujeres, una Iglesia que agobia o ejerce poder dentro del Estado, un Estado que ejerce violencia institucionalizada, y mujeres, que

producto de la legislación y de omisión del Estado en cuanto a revisar la legislación y dialogar sobre el aborto, viven condiciones o situaciones de precariedad, así como de restricción de la libertad o autonomía.

1. El orden de género según Judith Butler

Para Butler, el género se organiza, constituye, se desestabiliza, de acuerdo a determinada práctica discursiva. Considera que plantear que el género es discursivo significa decir que posee una determinada expresión y manifestación; ya que su “apariencia” a menudo se confunde con un signo de su verdad interna o inherente. El género está condicionado por normas obligatorias que lo hacen definirse en un sentido u otro (generalmente dentro de un marco binario) y por tanto su reproducción es siempre una negociación de poder. Finalmente, no hay género sin reproducción de normas que pongan en riesgo el cumplimiento o incumplimiento de esas normas, con lo cual se abre la posibilidad de una reelaboración de la realidad de género por medio de nuevas formas (Butler, 2010, p.322).

En tal sentido, es necesario asumir el carácter reglamentario de género, a través de un orden que opera en la sociedad, que integra un conjunto de normas que regulan y condicionan al sujeto, consecuentemente determina el sentido de lo normal, lo reconocido, válido e inteligible.

Butler sostiene que el género “requiere e instruya su propio y distinto régimen (orden) regulador y disciplinador” (2006, p.68), el cual se configura a partir de un conjunto de normas que funcionan como principios de validez, normalizadores y de inteligibilidad del sujeto y de sus prácticas sociales y sexuales, que pueden estar expuestas de manera explícita mediante leyes o políticas concretas e implícita en el imaginario colectivo; muchas veces son difíciles de percibir ya que se han naturalizado como propias del comportamiento normal humano.

El género como norma es: 1) una forma de poder social que persiste en la medida que es reiterada, idealizada y reinstituida mediante actuaciones y rituales sociales, los medios de comunicación, las instituciones políticas, sociales y religiosas constituyen un canal idóneo para posicionar ese poder y reafirmar la norma; 2) asimismo, ejerce funciones de disciplina y vigilancia, las cuales se evidencian de manera explícita, cuando hay transgresiones a las normas de género; 3) es el aparato donde se produce, normaliza y naturaliza lo masculino y femenino desde una visión binaria (Butler, 2006, pp.67-78).

El orden de género impone y opera a través de criterios de inteligibilidad de lo humano, instaurando la Matriz de Inteligibilidad Heterosexual (MIH), que es una categoría social desde la cual 1) se organizan y se clasifican la identidad, los cuerpos y lo humano, 2) la heterosexualidad se establece como régimen de poder y reglamentación del sujeto indicando quiénes son personas, qué cuerpo y sexualidades importan y cuáles son abyectas (Butler, 2007), 3) la matriz establece una coherencia entre sexo-género-sexualidad, la cual no cumple la población que transgrede la visión binaria de la identidad de género, por lo que consecuentemente esta cae en el campo de la abyección.

Soley-Beltran (2009) plantea que la Matriz constituye “estándares de identidad normativa cuyo cumplimiento se vigila como un bien común”, que funcionan como prácticas atributivas, explicativas y predictivas (Soley-Beltran 2012, pp.63-34). Esos estándares imponen identidades cerradamente coherentes, que excluyen o ubican en el campo de la abyección a aquellas que amenazan la coherencia (Burgos, 2012, p.126). Estos aportes teóricos son claves para entender la lógica de cómo se ha reglamentado el aborto en El Salvador, así como para entender la vigencia de la Matriz en la configuración de la ley, en la actuación del Estado y su impacto en la vida de las mujeres, al considerarse la legislación como su dispositivo.

2. La legislación que nos condena

Judith Butler, retomando los aportes de Foucault, plantea que los discursos de

los sistemas jurídicos de poder son productores de un sujeto con un propósito legitimador y excluyente, buscan posicionarlo como una verdad y naturalizarlo, a fin de crear una apariencia de su estabilidad o normalidad (Butler, 2007, p.47); por otra parte, se ha destacado que la Matriz posee lugares comunes que se expresan en conocimientos comunes, leyes o mandatos que son aprobados por toda la sociedad, y que por lo tanto, como señala Soley-Beltran (2012), “tienen una importante dimensión normativa y, en consecuencia, funcionan como estándares de racionalidad” (p.88).

En ese sentido, la legislación salvadoreña sobre el aborto se presenta como un lugar común, que busca legitimar, como se verá más adelante, el discurso político y jurídico de la Iglesia y de determinados partidos políticos, así como también, excluye a las mujeres de decidir sobre su vida, cuerpo y ejercicio de la maternidad.

Existen diversas formas de legislar el aborto, las cuales van desde la penalización hasta la despenalización, en términos generales se pueden identificar tres tipos de ordenamientos jurídicos: sanción penalmente del aborto en todo caso, liberalización absoluta y sistema de indicaciones (Cuadro 1). Así hay países donde el aborto es legal totalmente, o legal en caso de riesgo para la vida de la madre, incesto o violación, salud mental y física, defectos del feto y factores socioeconómicos; mientras que en otros países, es considerado ilegal en cualquier caso, o ilegal, excepto en caso de las indicaciones antes planteadas. Como se puede observar en el Cuadro 2 en América, solo Chile, El Salvador y Nicaragua cuentan con una legislación que penaliza el aborto en todos los casos.

Cuadro 1. Tipos de ordenamientos jurídicos sobre el aborto

Penalización del aborto en todo caso
La protección de la vida antenatal se configura como un bien o valor absoluto. La vida antenatal prevalece de forma incondicionada frente a cualquier otro derecho, bien o valor jurídico.
Liberalización absoluta
La protección de la vida antenatal cede en toda circunstancia frente al derecho de la madre a decidir su propia maternidad; prevalece su libertad de disposición.
Sistema de indicaciones
Legitiman el aborto cuando concurren determinadas circunstancias legalmente previstas.
Las indicaciones legalmente apreciadas suelen ser de cuatro tipos: a) la indicación terapéutica: cuando el embarazo crea un riesgo para la vida o la salud de la madre; b) la indicación eugenésica: cuando se acredite que el niño nacerá con graves taras físicas o psíquicas; c) la indicación ética: cuando el embarazo sea fruto de un delito de violación; y d) la indicación socioeconómica: cuando el aborto traiga causa de una situación socialmente desventajosa de la madre o de la familia.

Fuente: Barrero (2010)

En esos tres países las mujeres o la familia no puede valerse de argumentos o indicaciones, como la salud mental y física de la mujer, peligro de muerte, embarazo producto de una violación o incesto, mal formación del feto o la mala situación socioeconómica para abortar o hacer uso de la sanidad pública o privada nacional para dicho propósito, en otras palabras, no hay motivos que justifiquen un aborto por muy riesgoso o perjudicial que pueda resultar el embarazo y su producto en la salud, bienestar emocional y social de la mujer.

De esta breve revisión del estado de la legislación sobre el aborto en el continente, se puede derivar que la mayoría de países disponen de legislaciones con cierta flexibilidad, en cuanto a su regulación, especialmente se podría decir que existe un consenso mayoritario en relación a que es permitido si el embarazo significa un peligro para la vida de la mujer. Con respecto al resto de indicaciones, las legislaciones divergen, exceptuando el caso de Chile, El Salvador y Nicaragua, donde no es permitido bajo ninguna indicación.

Cuadro 2. América según motivos por los cuales el aborto es permitido

País	Protección de la vida de la madre	Salud física	Salud mental	Violación	Defectos del feto	Factores socio-económicos	A solicitud
Antigua y Barbuda	Sí	No	No	No	No	No	No
Argentina	Sí	Sí	No	Restringido	No	No	No
Bahamas	Sí	Sí	No	?	?	No	No
Barbados	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	No
Belice	Sí	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No
Bolivia	Sí	Sí	?	Restringido	No	No	No
Brasil	Sí	No	No	Sí	No	No	No
Canadá	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Chile	No	No	No	No	No	No	No
Colombia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	No	No
Costa Rica	Sí	Sí	No	No	No	No	No
Cuba	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Dominica	Sí	No	No	No	No	No	No
Ecuador	Sí	Sí	Sí	Sí	No	No	No
El Salvador	No	No	No	No	No	No	No
Estados Unidos	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Varía
Grenada	Sí	Sí	No	No	No	No	No
Guatemala	Sí	No	No	No	No	No	No
Guyana	Sí	*	*	*	*	*	*
Haití	Sí	?	No	No	No	No	No
Honduras	Restringido	No	No	No	?	No	No
Jamaica	Sí	Sí	Sí	No	No	No	No
México	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Varía	Varía
Nicaragua	No	?	No	No	No	No	No
Panamá	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No	No
Paraguay	Sí	No	No	No	No	No	No
Perú	Sí	Sí	Sí	No	No	No	No
Puerto Rico	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
República Dominicana	Sí	No	No	No	No	No	No
San Cristóbal y Nieves	Sí	Sí	Sí	No	No	No	No
Santa Lucía	Sí	Sí	No	No	No	No	No

San Vicente y las Granadinas	?	?	?	Sí	No	Sí	No
Surinam	Sí	No	No	No	No	No	No
Trinidad y Tobago	Sí	Sí	Sí	No	No	No	No
Uruguay	Sí						
Venezuela	Sí	No	No	No	No	No	No

El actual régimen de El Salvador es relativamente reciente en el orden jurídico salvadoreño ya que antes de 1998 se disponía de una legislación, que si bien no establecía la liberalización total del aborto, bajo ciertas situaciones* estaba legalmente permitido. Por otra parte, Feusier (s.f), sostiene que hasta ese año estaba en vigencia la figura del *aborto honoris*, en donde la protección del honor, “buena fama” y reputación de la mujer o la familia constituían un valor por encima de la vida antenatal o del nasciturus, lo cual implicaba una disminución de la pena o aplicación de medidas sustitutivas en algunos casos (pp.1-9).

Según Feusier (s.f.), el aborto ha estado regulado en el Código Penal y a lo largo de la historia salvadoreña se han conocido seis, siendo el de 1974 el que introduce el sistema de indicaciones, tomando en cuenta las terapéuticas, criminológicas y eugenésicas; es decir que en determinadas circunstancias, el aborto no es punible o no constituye delito: 1) la mujer sufriese un aborto producto de la imprudencia o negligencia de otro sujeto, 2) con el propósito de salvar la vida de la mujer, 3) por motivos de violación o estupro, y 4) en caso de deformidad previsible (Cuadro 3).

En 1998 se realizó una reforma al Código Penal que trajo como resultado la eliminación de las circunstancias no sancionables o que no constituían delito; así el artículo 133 establece que “El que provocare un aborto con el consentimiento de la mujer o la mujer que provocare su propio aborto o consintie-

* Las indicaciones donde el aborto no era punido eran: la eugenésica, la terapéutica, la criminológica, y la económica (Feusier, s.f.).

re que otra persona se lo practicare, serán sancionados con prisión de dos a ocho años”, con este artículo y los siguientes, hasta el 139, queda totalmente penalizado todo tipo de aborto, lo que implica para las mujeres: prisión o muerte, para los profesionales de la salud: 6 a 12 años de prisión, para los que indujeran o facilitaran medios para su práctica: 2 a 5 años de prisión y para el progenitor –en caso de que este fuese el que indujere o ayudare: la sanción anterior más una tercera parte (Cuadro 3).

Cuadro 3. Comparativa sobre la normativa del aborto en el Código Penal

Código Penal 1974	Código Penal 1998
<p>Art. 161. La mujer que intencionalmente causare su aborto, será sancionada con prisión de uno a tres años.</p> <p>Art. 162. Será sancionada con prisión de uno a tres años, la mujer que consintiere que otra persona le practique aborto. En este caso, el que practique el aborto será sancionado con prisión de dos a cuatro años.</p> <p>Art. 163. El que causare un aborto sin consentimiento de la mujer, si contra esta se hubiere empleado fuerza física, intimidación o engaño, será sancionado con prisión de tres a ocho años.</p> <p>Art. 164. Es aborto especialmente agravado, el cometido:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) En mujer de dieciséis años o menos, con o sin su consentimiento; 2) En mujer que se encontrare en estado de perturbación de la conciencia que la incapacite para comprender sus actos; 3) Por medio, farmacéutico u otra persona, con abuso de su profesión; 4) Por móviles de provecho económico. <p>En estos casos, se aplicará la pena máxima correspondiente, aumentada hasta en una tercera parte, e inhabilitación especial para el ejercicio profesional, en su caso.</p> <p>Art. 165. Es aborto especialmente atenuado el de la mujer de comprobada buena conducta, que para preservar su reputación y sin que haya sido público su embarazo, provocare su propio aborto o consintiere que otro se lo practique.</p>	<p>Art. 133. El que provocare un aborto con el consentimiento de la mujer o la mujer que provocare su propio aborto o consintiere que otra persona se lo practicare, serán sancionados con prisión de dos a ocho años.</p> <p>Art. 134. El que provocare un aborto, sin consentimiento de la mujer, será sancionado con prisión de cuatro a diez años. En la misma pena incurrirá el que practicare el aborto de la mujer, habiendo logrado su consentimiento mediante violencia o engaño.</p> <p>Art. 135. Si el aborto fuere cometido por médico, farmacéutico o por personas que realizaren actividades auxiliares de las referidas profesiones, cuando se dedicaren a dicha práctica, será sancionado con prisión de seis a doce años. Se impondrá además la pena de inhabilitación especial para el ejercicio de la profesión o actividad por el mismo período.</p> <p>Art. 136. Quien indujere a una mujer o le facilite los medios económicos o de otro tipo para que se practique un aborto, será sancionado con prisión de dos a cinco años. Si la persona que ayuda o induce al aborto es el progenitor, la sanción se aumentará en una tercera parte de la pena máxima señalada en el inciso anterior.</p> <p>Art. 137. El que culposamente provocare un aborto, será sancionado con prisión de seis meses a dos años. El aborto culposo ocasionado por la propia mujer embarazada, y la tentativa de esta para causar su aborto no serán punibles.</p>

<p>En este caso, la sanción aplicable será de seis meses a un año de prisión.</p> <p>Art. 166. Si a consecuencia del aborto consentido sobreviniere la muerte de la mujer, el autor será sancionado con prisión de tres a seis años; y cuando se tratase de aborto practicado sin consentimiento de la mujer y sobreviniere la muerte, se sancionará al autor con prisión de seis a doce años.</p>	<p>Art. 138. El que ocasionare en el no nacido una lesión o enfermedad que perjudicare gravemente su normal desarrollo o provocare en el mismo una grave tara física o psíquica, será sancionado con prisión de uno a diez años, según la gravedad de la misma.</p> <p>Art. 139. El que culposamente ocasionare las lesiones descritas en el artículo anterior, será sancionado con multa de cincuenta a cien días multa.</p>
<p>Art. 167. El que con violencia causare un aborto, sin propósito de ocasionarlo, cuando el embarazo fuere notorio o le constare, será sancionado con prisión de seis meses a dos años.</p> <p>Art. 168. El que culposamente causare un aborto, será sancionado con prisión de seis meses a un año.</p> <p>Art. 169. No es punible:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) El aborto culposo propio que se hubiere ocasionado la mujer o la tentativa de esta para causar su aborto; 2) El aborto realizado por facultativo con el propósito de salvar la vida de la madre, si para ello no hubiere otro medio, y se realizare con el consentimiento de la mujer y previo dictamen médico. <p>Si la mujer fuere menor, incapaz o estuviera imposibilitada de dar el consentimiento, será necesario el de su cónyuge, el de su representante legal, o el de un pariente cercano;</p> <ol style="list-style-type: none"> 3) El realizado por facultativo, cuando se presumiere que el embarazo es consecuencia de un delito de violación o de estupro y se ejecutare con consentimiento de la mujer; y 4) El practicado por facultativo con el consentimiento de la mujer cuando el propósito sea evitar una deformidad previsible grave en el producto de la concepción. 	<p>La embarazada no será penada al tenor de este precepto.</p>

Al comparar ambas legislaciones, El Salvador pasó de contar con un ordenamiento jurídico con un sistema de indicaciones que despenaliza el aborto

bajo determinadas circunstancias a un sistema rígido y que sanciona cualquier caso. Amnistía Internacional (2014) señala que mientras la tendencia mundial es hacia la liberalización del aborto, El Salvador retrocedió considerablemente (p.8).

Los propósitos de reglamentar el cuerpo de las mujeres, así como la construcción de un nuevo discurso jurídico sobre el aborto, no se limitó a las reformas al Código Penal, los legisladores decidieron llevar el tema al nivel superior de la legislación salvadoreña, a fin de cerrar los posibles intentos o presiones de reformarlo, como lo plantea Feusier (s.f.):

Pero este importante cambio en la legislación secundaria no sería suficiente para la Asamblea Legislativa, órgano fundamental donde se consideró que la protección a la vida no estaría suficientemente resguardada a menos que contase con un “blindaje” constitucional. Es así, que el 30 de abril de 1997, en los últimos 20 minutos de la última sesión plenaria de la Asamblea Legislativa elegida para el periodo 1994-1997, se aprobó el acuerdo de modificación del artículo uno de la Constitución Política, mismo que pretendía agregar un inciso intermedio según el cual el Estado salvadoreño “reconoce como persona humana a todo ser humano desde el instante de la concepción” (p.24).

Dado que para aprobar una reforma constitucional se requiere de la ratificación de una Asamblea Legislativa distinta a la que se introdujo, en 1999 se confirmó la propuesta de insertar en la Constitución la protección de la vida humana desde la concepción, de tal manera que a partir de ese año el artículo 1 establece lo siguiente:

El Salvador reconoce a la persona humana como el origen y el fin de la actividad del Estado, que está organizado para la consecución de la justicia, de la seguridad jurídica y del bien común.

Asimismo reconoce como persona humana a todo ser humano desde el instante de la concepción.

En consecuencia, es obligación del Estado asegurar a los habitantes de la República, el goce de la libertad, la salud, la cultura, el bienestar económico y la justicia social.

Ahora bien, ¿qué implicaciones genera este cambio de ordenamiento? ¿Cuál es el discurso que lo sostiene? ¿Cuál es la actitud que asume el Estado en cuanto a revisión del ordenamiento actual? ¿Qué piensan las mujeres al respecto? En cuanto a las implicaciones, en esta legislación surge la pregunta sobre ¿cuál es el tipo de sujeto que busca legitimar? ¿Cómo esta legislación circunscribe la identidad femenina?

Lo primero que hay que señalar es que esta legislación busca reafirmar un sujeto femenino circunscrito a los propósitos reproductivos, planteando como obligatoria la maternidad (sobre este tema se hablará más adelante). Para Butler (2008), el sujeto y la identidad se construye a partir de la reiteración y repetición de normas socioculturales, a la vez se crean mecanismos de vigilancia y castigo para quienes transgreden esas normas; así, en el orden heterosexual y social-religioso que marca a la sociedad salvadoreña, el aborto no tiene cabida, de tal manera que se configura una legislación que sirve como un dispositivo de control y castigo.

La eliminación de las indicaciones eugenésicas, criminológicas y terapéuticas en el Código Penal, colocan el rol reproductivo de la mujer como un bien preciado sobre cualquier otro bien o la autonomía propia de la mujer, tal y como lo señala Amnistía Internacional:

La prohibición total del aborto en El Salvador y su penalización niega a las mujeres y niñas la capacidad para tomar decisiones, con independencia de sus circunstancias, sobre su cuerpo, despojándolas de su integridad física y mental y de su autonomía. El resultado es la muerte y la morbilidad de miles de mujeres y niñas, y la pérdida de la dignidad para muchas más (Amnistía Internacional, 2014, p.7).

La actual legislación viene a legitimar un determinado discurso de poder y una prescripción social, que consecuentemente se plantea como un criterio de inteligibilidad de lo humano y de lo femenino, esto queda constando en el testimonio de tres mujeres que fueron acusadas de manera ambigua de aborto y/u homicidio (Ochoa, 2013):

Entré de noche en la cárcel de mujeres. Me recibió una señora que tenía ocho años de estar presa. Me preguntó: “¿Por qué estás aquí?”. Me dio miedo decirle, pero después de unos días ya le conté y ella me aconsejó: “Yo nunca voy a decir por qué está usted aquí, y cuando le pregunten a usted siempre diga que está por otra cosa, no diga nunca la verdad”. Y es que si decíamos que estábamos por aborto, las otras presas nos pegaban y nos decían cosas horribles.

A los tres meses me tocó ir a la audiencia preliminar. Allí ya no me acusaban de aborto consentido, como habían dicho al principio. Ahora me acusaban de homicidio agravado. En el traslado a la cárcel los policías me decían: “Suerte has tenido de que las lesbianas no te hayan pegado o que hayan hecho lo que querían contigo”.

Alicia

Me mandaron a la cárcel para mujeres de Ilopango. Cuando llegué me daban miedo (...) me decían cosas que me hacían sentir muy incómoda. Con las pandilleras era peor, esas me daban terror. Algunas mujeres me señalaban y decían cosas horribles de mí: “Esa es la que mató a su niño”, “Dicen que se lo comió...”

María

Cuando me llevaron presa a la bartolina fue bien feo. Tuve mucho miedo. Algunas mujeres que sabían por qué me llevaban me ofendían. Una me dijo que tenía ganas de golpearme. Después de unos días me hicieron la audiencia inicial.

Fui a la cárcel con mucho miedo. Me habían dicho que había mujeres presas a las que les gustaban las mujeres y a las que llegaban nuevas las violaban. Cuando entré todas solo me quedaron viendo. A los pocos días descubrieron por qué estaba yo allí. La noticia había salido en El Diario de Hoy y en La Prensa Gráfica. Cuando leyeron el periódico empezaron a llamarme “perra” y pasaban ofendiéndome.

Natalia

La interpretación que la ley tiene sobre el aborto consecuentemente engendra violencia contra la mujer, lo cual se percibe en los testimonios de Alicia, Natalia y María; en la medida que se mantenga el enfoque de penalización total, buena parte de la percepción que la población tendrá será de sanción, desprecio y castigo contra ellas, relegándolas a un estado de abyección.

En otras palabras, la noción de abyección en las mujeres que abortan o que están a favor de flexibilizar el régimen actual da cuenta de cómo opera la Matriz de Inteligibilidad Heterosexual, ya que la ley se incrusta dentro de esta, como un dispositivo de vigilancia y castigo para las personas que transgreden la norma social del rol reproductivo de la mujer; su vigencia y la resistencia a su revisión puede conducir a un estado de normalidad, cerrando la posibilidad a introducir regímenes más acordes a sus derechos.

2. La Iglesia que nos agobia

La Matriz de Inteligibilidad es, como lo ha señalado Lerussi (2014), un lenguaje político que contiene “un entramado que hace ser (en el hacer ontopolítico del lenguaje) determinadas modalidades del pensar, del vivir y del morir” como viables, aceptables o válidas (p.30). Asimismo, Butler (2007) plantea que la sociedad dispone de *esquemas conceptuales* hegemónicos, aspectos medulares de la Matriz, que definen lo humano o lo que para la sociedad es aceptable, normal o natural. Entonces, ¿cuál ha sido el lenguaje político y el esquema conceptual que ha estado detrás de las reformas a la legislación, el

cual aún continúa vigente y con fuerza ante las demandas de cambios a la actual ley?

Las notas periodísticas y discursos de determinados actores sociales en la década de los noventa parecen indicar que los motivos que dieron lugar a los cambios en el ordenamiento jurídico de 1974, se remontan a la Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo celebrada en Egipto en 1994, en donde la hermenéutica realizada por políticos, intelectuales y religiosos a los textos y temáticas planteadas en la Conferencia les llevó a la conclusión de que esta constituía un tratado sobre el aborto, y la instauración de un sistema de control de la población/natalidad por parte de los países desarrollados; por lo que se inició una campaña en contra de este tema y su penalización cuando ya la legislación lo hacía, excepto para los abortos bajo determinadas indicaciones.

Adicionalmente, en 1994 se disponía de un anteproyecto de Código Penal que estaba en discusión y que buscaba modernizar la legislación penal, siendo el tema del aborto uno de los más polémicos, el anteproyecto mantenía las disposiciones en cuanto al sistema de indicaciones de 1974, pero lo que terminó aprobándose en 1997 (vigente desde 1998) fue todo lo contrario, como se observa en el Cuadro 3, debido al intenso cabildeo de la Iglesia Católica, la cual tuvo como aliado al partido de derecha Alianza Republicana Nacionalista (ARENA). En 1996, su máximo jerarca en El Salvador, monseñor Fernando Sáenz Lacalle, denunció que el anteproyecto

establece una serie de medidas que otorgarían la carta de ciudadanía al aborto, lo cual crearía un caos espantoso” considerando que el “el aborto es la peor lacra que la sociedad mundial tiene y lo más terrible es que está permitido y propiciado por las autoridades de cada país (Feusier, s.f., p.11).

Desde finales de 1996 hasta la reforma constitucional, la Iglesia tuvo una fuerte presencia en el debate sobre el aborto, especialmente a través de *El Diario*

de Hoy, uno de los periódicos más conservadores y de máxima difusión en el país (Feusier, s.f. pp.10-12), y que actualmente mantiene a un grupo de editorialistas que son vigilantes de las prescripciones religiosas sobre el tema y condenan enérgicamente lo que ellos denominan *ideologías del género*.

Durante la discusión de las reformas al Código Penal, los argumentos sostenidos por los partidarios de la penalización del aborto giraron en torno al derecho a la vida reforzado por connotaciones de carácter moral religioso, los cuales tuvieron un mayor impacto sobre la sociedad, dado el papel de la Iglesia y de los medios de comunicación conservadores en la reiteración del discurso religioso y que terminó influyendo a los legisladores. Es decir que la euforia moralista y religiosa trascendió de tal manera que llevó a que estos consideraran las circunstancias razonables y legítimas establecidas en el Código Penal de 1974 como impropias de las buenas costumbres de la sociedad salvadoreña y que por lo tanto, el Código tenía que ser reformado, a fin de evitar cualquier práctica de aborto sin importar si el producto de la concepción colocase a la mujer en situación de peligro, si es producto de una violación o simplemente porque se tiene la certeza médica que el feto es inviable.

En la misma línea, para la ratificación de la reforma constitucional, la cual introduce que el Estado reconoce como persona a todo ser humano desde la concepción, tuvo un protagonismo muy importante el discurso moral religioso, el cual podría catalogarse de surrealista, como queda evidenciado en las propias palabras de una de las actrices –Julia Regina Sol de Cardenal, presidenta de la Fundación Sí a la Vida– que jugó papel protagónico durante la ratificación:

A finales de diciembre iniciamos una campaña de recolección de firmas. En enero de 1999 se hizo una campaña masiva en todos los medios de comunicación de programas, entrevistas, debates y comerciales provida. Visitamos a los diputados de cada fracción para pedir su apoyo con una respuesta muy positiva.

El Santo Padre visitó México dando un mensaje provida a Latinoamérica y haciendo una reseña histórica de los abusos a los derechos humanos en el mundo cuando ciertos grupos de seres humanos son considerados fracciones de persona.

(...)

Logramos que un médico hiciera una ultrasonografía en vivo, dentro del salón para los medios de comunicación de la Asamblea Legislativa, de un bebé de once semanas de concebido. Después de una larga discusión mientras nosotros rezábamos y rociábamos el salón con agua bendita, para nuestra sorpresa los diputados del FMLN habían sido tocados por los mensajes del Santo Padre, ya que ellos también los repitieron para defender su voto de conciencia que les permitieron dar. No fueron obligados a votar como fracción, como es la costumbre. La ratificación se logró 72 votos a favor (casi el 90 %), 12 abstenciones y ninguno en contra* (Lara López, 2013, p.139).

La feminista y economista Julia Evelyn Martínez (2014), señala que la Iglesia y sus aliados funcionan como poderes fácticos que terminan condicionando al gobierno:

Cuando se lleva a la práctica cualquier intento de despenalización del aborto surgen los reparos y se despiertan los poderes fácticos, estamos hablando del

* En relación a la referencia que da Cardenal sobre la votación, es importante destacar que la confirmación de una reforma constitucional requiere de mayoría calificada (56 votos de 84), por lo tanto la ratificación a la reforma al artículo 1 de la Constitución no se lograba con los diputados de los partidos de derecha, se requería de los votos, especialmente, del partido de izquierda Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), el cual tradicionalmente vota como fracción o nunca da libertad a sus diputados para que voten fuera de la línea partidaria; no obstante, en esta ocasión decidió dejar al libre albedrío a su bancada, debido a que la ratificación se estaba dando en un contexto pre-electoral y que mantener una postura sensata (durante la reforma al Código Penal estaba a favor del sistema de indicaciones) sobre el aborto y contraria a la de la Iglesia le estaba generando un costo político en la opinión pública, así el partido como institución se quita las responsabilidades y se las trasladaba a sus diputados; este comportamiento podría interpretarse como que el FMLN antepone los intereses partidarios, ante los intereses de las mujeres.

Diario de Hoy, de la Fundación Sí a la Vida, Opus Dei, el Arzobispo de San Salvador, el Nuncio Apostólico; cuando ellos se dan cuenta que hay una intención de avanzar en materia de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, es cuando empiezan a acorralar al gobierno (Martínez, entrevista personal, 2 de marzo de 2015).

Al respecto de la normativa o políticas sobre salud sexual y reproductiva, según Amnistía Internacional, la Organización Mundial de la Salud (OMS) recomienda evitar que las discusiones sobre estas estén marcadas por prescripciones de orden religioso, que los Estados deben formular en función de los intereses de la población; a pesar de ello, en el país, el discurso dominante sobre el aborto está “centrado en las creencias religiosas y en estereotipos discriminatorios arraigados de lo que constituye la conducta adecuada de la mujer” (Amnistía Internacional, 2014, p.10).

El discurso moral religioso tiene un poder importante sobre el imaginario social salvadoreño –y político–, lo cual genera que muchos de los temas relacionados con el cuerpo, sexualidad, relaciones de parentesco no tengan cabida más allá de lo que establece la normativa religiosa y heterosexual, la cual la sociedad asume como una verdad absoluta, universal y como ley natural. Si no se logra la separación entre Estado y discurso moral religioso en la discusión y revisión de la legislación del aborto, difícilmente se conseguiría un diálogo productivo y a favor de las mujeres.

3. El Estado que nos violenta

El Estado, en temas en los que se ven involucrados determinados poderes y que implican garantizar derechos humanos, no suele abordarlos con la rapidez, seriedad y responsabilidad debida, en comparación a los temas relacionados a la economía y la política. Para sostener esta afirmación, basta recordar la actuación de aquel –o si se quiere de los gobiernos– en la década de los noventa e inicios del siglo XXI sobre la política económica y los derechos laborales.

En materia de política económica, a partir de 1989, el Estado asumió rápidamente, de manera inconsulta y dogmática los programas de ajuste y estabilización económica promovidos por el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En menos de siete años, había privatizado muchas de sus empresas públicas y se contaba con una economía desregulada y liberalizada. En 2001 se decide dolarizar la economía sin previo proceso de consulta a la población, medida que generó beneficios a determinados sectores del poder económico.

No obstante, en cuanto a los derechos laborales, el Estado demostró una actitud de resistencia a abordar dicho tema; desde la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, las organizaciones sindicales y de derechos humanos le demandaban la ratificación del Convenio 87 sobre Libertad Sindical y el Convenio 98 sobre Sindicación y Negociación Colectiva de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); hasta 2006, sostuvo una posición poco tolerante a su discusión, amparándose en que los convenios eran incompatibles con la Constitución y no mostró voluntad política para reformarla, a fin de garantizar los derechos sindicales a toda la población trabajadora, pero por presiones de la inversión extranjera el Estado tuvo que ceder a realizar las respectivas enmiendas a la Constitución que permitieran eliminar cualquier inconstitucionalidad de los convenios.

Hay que señalar que la confirmación de los convenios y la enmienda constitucional (ratificada en 2009) no fue producto de una actitud pro derechos humanos y de un total convencimiento del Estado sobre su importancia en las negociaciones entre el empresariado/sector público y la población trabajadora, la decisión respondió a las exigencias del capital extranjero, que condicionó la permanencia de sus inversiones en el país siempre y cuando el Estado cumpliera con sus obligaciones en materia de derechos fundamentales de la OIT, de lo contrario, las exportaciones de estos inversionistas a los países de la Unión Europea se verían afectadas, ya que para gozar de las preferencias arancelarias esta exige a sus socios comerciales el cumplimiento de determinadas normas de esta organización, entre otras.

En el caso del aborto, el Estado sigue la misma lógica de los convenios de la OIT, en la medida sostiene una actitud poco interesada en querer asumir seriamente la discusión y revisión de la legislación actual, solo que aquí no habrá capital que presione al Estado, por lo que cambiar su actitud pasa porque la sociedad se agencia de su ciudadanía para exigir sus derechos.

Esa actitud del Estado se evidencia en la poca importancia que le ha dedicado a las sugerencias de los Comités de las Naciones Unidas sobre derechos humanos para que revise su legislación sobre el aborto, las cuales surgen ante preocupación de estos de que el aborto ilegal y clandestino está constituyéndose en una de las principales causas de la mortalidad materna, por sus contradicciones estadísticas, por el incremento de abortos ilegales que ponen en riesgo la vida y salud física y mental de las mujeres, y por la poca eficacia de los programas de educación sexual y reproductiva (Comité de la CEDAW, 2008).

Así, el Comité de Derechos Humanos en relación al examen del informe presentado por El Salvador sobre la aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) en 2007, remite al Estado las siguientes observaciones en materia del aborto (2007, p.46):

25. El Comité **observa con preocupación que, en el ordenamiento jurídico del Estado Parte, el aborto es ilegal cualesquiera que sean las circunstancias, incluyendo cuando está en peligro la vida de la madre**, y que el aborto clandestino y el VIH-SIDA son unas de las causas principales de muerte de las mujeres.

(...)

44. El Comité **exhorta al Estado Parte a que reforme su legislación sobre el aborto y considere excepciones a la prohibición general del aborto en los casos de aborto terapéutico y embarazo por violación o incesto (...).**

Al respecto de esas observaciones, el Estado salvadoreño en el informe periódico de la aplicación del Pacto para el periodo 2009-2010 responde lo siguiente:

419. En cuanto a la observación del Comité para que el país reforme su legislación sobre el aborto y considere excepciones a la prohibición general del mismo en los casos de aborto terapéutico y embarazo por violación o incesto (...), es **importante mencionar que la Constitución de la República de El Salvador ha reconocido un hecho biológico al disponer que la vida y el consecuente derecho a vivir, comienza en el momento de la concepción. De modo que a partir de la fecundación del óvulo, existe un ser humano que está protegido por la ley y especialmente de su derecho a la vida**, tal como se reconoció en la reforma Constitucional, promulgada por Decreto Legislativo N° 541 de 3 de febrero de 1999; por consiguiente, **la tutela ejercida tiene un carácter extensivo, no permitiendo por ende, algún supuesto de legalización del aborto; a la fecha en la legislación nacional, existe un sistema de penalización en relación a dicha conducta, por ser considerada típicamente antijurídica** (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 2012, p.75).

Es decir que el Estado no puede asumir dicha observación porque la Constitución le señala que la vida se protege desde la concepción y por lo tanto, lo imposibilita a reformar la legislación, a fin de incorporar las indicaciones terapéuticas, eugenésicas y de atentado a la libertad sexual.

Por otra parte, en el año 2008, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer –CEDAW, por sus siglas en inglés– a partir de la evaluación del séptimo informe periódico de El Salvador sugiere y expone al Estado lo siguiente:

36. (...). Pide también al Estado parte que incluya información en su próximo informe sobre los fallecimientos y/o las enfermedades causados por los abortos ilegales o relacionados con esa práctica. **El Comité insta al Estado parte a facilitar un diálogo nacional sobre el derecho de las mujeres a la salud reproductiva, incluyendo las consecuencias de las leyes restrictivas del aborto (...)** (Comité de la CEDAW, 2008, p.9).

En el 2010, el Comité de Derechos Humanos del PIDESC, ante la poca voluntad del Estado, vuelve a hacer la misma recomendación de 2006, instando adicionalmente al diálogo:

El Comité reitera su recomendación en el sentido que el Estado parte revise su legislación sobre aborto para hacerla compatible con las disposiciones del Pacto. “El Estado parte debe tomar medidas para impedir que las mujeres que acuden a hospitales públicos sean denunciadas por el personal médico o administrativo por el delito de aborto. Asimismo, en tanto no se revise la legislación en vigor, el Estado parte debe suspender la incriminación en contra de las mujeres por el delito de aborto”. *El Estado parte debe iniciar un diálogo nacional sobre los derechos a la salud sexual y reproductiva de las mujeres* (Comité de Derechos Humanos del PIDESC, 2010, p.4).

En 2014, el Consejo de Derechos Humanos en el Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal para El Salvador, países como Australia, Islandia, Luxemburgo, Noruega, Alemania, España, República Checa, Eslovenia, Suecia e Islandia plantean recomendaciones al Estado de El Salvador que van desde orientaciones a modificar su legislación, introducir el sistema de indicaciones, así como hacer enmiendas a la Constitución para eliminar las disposiciones que conduzcan a las prohibiciones al aborto (Consejo de Derechos Humanos, 2014, pp.24-26),

A lo cual El Salvador en 2015 en su informe en cuanto a las conclusiones y/o

recomendaciones del Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal de 2014, expone o responde lo siguiente:

20. En relación a las recomendaciones 49 a 58, referidas a la revisión de legislación para la despenalización del aborto y a la provisión de servicios de abortos seguros y legales. **El Estado se permite recordar que en El Salvador existe un marco constitucional que reconoce el derecho a la vida desde el instante de la concepción, por lo que toma nota de estas recomendaciones,** ya que considera que toda adecuación normativa a este nivel estaría sujeta a la posibilidad de que se genere, como condición previa, un diálogo nacional amplio y participativo sobre estas recomendaciones, a la luz de la regulación normativa interna y de principios contenidos en la normativa internacional que desarrolla derechos fundamentales (Consejo de Derechos Humanos, 2014, p.5).

Nuevamente, el Estado recurre a la Constitución a fin de apaciguar las presiones de los Comités, El Salvador ha ratificado desde hace muchos años tanto el Pacto como la Convención, por lo que no puede mantenerse al margen de sus compromisos en ambos instrumentos internacionales sobre derechos humanos. Hasta la fecha, ha evadido las sugerencias de los Comités y el único intento conocido desde el funcionariado, por generar un diálogo sobre el marco jurídico actual ha sido silenciado por el mismo Estado o gobierno de turno: destitución de la Directora del Instituto Salvadoreño de la Mujer (ISDEMU), Julia Evelyn Martínez, que ejerció entre el 17 de junio de 2009 y el 23 de diciembre de 2010 (Recuadro 1); esta actitud puede interpretarse como un mensaje directo a otras iniciativas de la sociedad civil y de otras instancias gubernamentales, indicando la negatividad y poca voluntad política del gobierno de abordar aquellos temas tabús y que son fundamentales para la consecución de una sociedad más igualitaria e inclusiva. ¿Por qué el gobierno no abre el diálogo y propicia un consenso sobre la salud sexual y reproductiva, así como sobre la legislación restrictiva del aborto? ¿Qué intereses protege con asumir una actitud cómoda al señalar que la Constitución le limita su capacidad propositiva sobre el tema?

Recuadro 1 **Crónica de una destitución** (Fragmentos)

Por Julia Evelyn Martínez

Yo firmé el Consenso de Brasilia en representación de El Salvador, con las credenciales oficiales que me lo permitían y con la convicción moral de que mi decisión estaba en consonancia con la nueva política del gobierno salvadoreño en materia de derechos humanos de comenzar a cumplir con los Tratados y con las recomendaciones de los Órganos de Tratados, así como con el Examen Periódico Universal del Comité de Derechos Humanos de la ONU, que de manera reiterativa han exhortado sin éxito al Estado salvadoreño a proceder a un debate nacional sobre los efectos de la penalización absoluta del aborto sobre la salud de las mujeres y a promover una revisión de las leyes actuales en esa materia.

Mis explicaciones públicas desataron una intensa polémica, especialmente cuando se filtró la información de que la Misión de El Salvador ante Naciones Unidas había solicitado el retiro de las reservas al Plan de Acción de la Conferencia del Cairo, uno de los tres instrumentos internacionales invocados en el Consenso de Brasilia para justificar la necesidad de revisar las leyes punitivas contra la interrupción voluntaria del embarazo.

El vicario de promoción humana del arzobispado, al conocer la información sobre el retiro de reservas de El Salvador al Programa de Acción de la Conferencia del Cairo, reclamó exaltado en los medios de comunicación: “¡Quiero saber con qué autoridad ha retirado esas reservas el país! ¡Que alguien me lo explique!”. La fracción de parlamentarias de ARENA presentó a la Asamblea Legislativa una solicitud para que me interpelaran sobre mi “apoyo al aborto” por haber suscrito el Consenso de Brasilia sin reservas. A estas posturas se sumaron columnistas, editorialistas, comentaristas deportivos, conducto-

res de programas de radio y televisión, líderes de varias denominaciones religiosas, blogueros y toda suerte de personajes, todos exigiendo mi inmediata y deshonrosa destitución.

Finalmente, la Presidencia de la República reaccionó a estas presiones y me descalificó públicamente como Directora Ejecutiva del ISDEMU, y anunció que enviaría una nota a la CEPAL informando que yo no tenía autorización para firmar ese documento y que solicitaría la incorporación de reservas al Consenso de Brasilia, sumándose así a los gobiernos de Perú, Chile y Costa Rica.

Se separaba así el gobierno salvadoreño de la corriente democrática y progresista del continente, que en Brasilia se había manifestado por el derecho de las mujeres a la autonomía sobre sus cuerpos. Al hacerlo, comenzaba a dar muestras de autoritarismo en temas sensibles que desafían el patriarcado. En sus declaraciones públicas descalificando mi actuación en Brasilia, el Presidente Funes dijo, entre otras cosas: “Yo no he dado ninguna orden para la revisión de la Ley...El ISDEMU no tiene iniciativa de ley, por lo tanto no le corresponde revisar o proponer una posible reforma a la normativa... Ella no tenía autorización porque necesitaba poderes plenipotenciarios para firmar este tipo de convenios internacionales”.

(...)

Las reacciones a la descalificación presidencial fueron las que esperaba. Mientras la Presidenta de la Fundación Sí a la Vida y las diputadas de ARENA agradecían al Presidente por defender la vida y por “ponerla en su lugar”, –a mí–, el arzobispo de San Salvador lo felicitaba públicamente “por su firme decisión de no promover ninguna revisión de las leyes referentes al tema del aborto en nuestro país”.

En el otro extremo, 35 ONG (feministas, sindicalistas, LGTB, de derechos

humanos, mujeres rurales, etc.) suscribieron una carta pública dirigida al Presidente apoyando mi gestión en el ISDEMU, respaldando lo actuado en Brasilia y reclamando por el autoritarismo empleado al descalificarme públicamente. Estas organizaciones marcharon a la casa presidencial el 30 de agosto de 2010 para entregar la carta y solicitar una audiencia donde recibir respuesta. Cuando fui interpelada en la Asamblea Legislativa me apoyaron y animaron. También lo hicieron después, cuando me destituyeron y entregué mi cargo.

Entre estas dos posiciones extremas se situaron las mujeres de izquierda con puestos en el gobierno, en la Asamblea y en el FMLN. De ellas recibí mucho respaldo en privado, casi en secreto, pero nunca logré una muestra clara, contundente y pública de respaldo. Mi descalificación pública se convirtió en un “coco” al que ninguna quería hacer frente para no perder puntos en su carrera política.

(...)

El 9 de diciembre de 2010 tuvo lugar la última sesión ordinaria de la Junta Directiva del ISDEMU. En ella se incorporó como punto de agenda la propuesta de renovación de mi contrato en el cargo de Directora Ejecutiva para el período del 1 de enero al 31 de diciembre de 2011. La propuesta fue sometida a consideración por la Presidenta de la Junta Directiva y recibió aprobación unánime. Sin embargo, trece días después, fui destituida de mi cargo.

Mi destitución tuvo lugar durante una sesión extraordinaria convocada en Casa Presidencial el 22 de diciembre en horas de la tarde, reunión a la que asistí sin conocimiento previo de la agenda a desarrollar y a la que fue convocada también la Directora del programa Ciudad Mujer y el Director General de la Secretaría de Inclusión Social. Al inicio, la Presidenta de la Junta Directiva informó que había un único punto de agenda: la propuesta de destitución de la Directora Ejecutiva. Entonces, me solicitó retirarme de la sala para proceder a la discusión de esa propuesta.

Aguardé durante más de dos horas en un pasillo de Casa Presidencial los resultados de la deliberación de la propuesta de mi destitución, y aunque estaba segura de que me destituirían –los titulares que dependen del Presidente de la República son mayoría en la Junta–, mantuve la esperanza de que el acuerdo no tuviera una aprobación unánime. Confiaba en el voto negativo de las dos mujeres que representan a las organizaciones feministas. En especial, confiaba en el voto a mi favor de la representante del Movimiento Mélida Anaya Montes –del que formaba parte en ese entonces como socia– y en la abstención de la Procuradora General de la República, quien hacía menos de una semana me había manifestado que siempre podría contar con su apoyo en mi gestión en el ISDEMU.

Después de la larga y solitaria espera, fui convocada a entrar en la sala de sesiones para escuchar el acuerdo: la Primera Dama me informó que mi destitución había sido aprobada por unanimidad y sin votos en contra. En mi lugar fue nombrada Yanira Argueta, representante hasta ese día de la Asociación de Mujeres Salvadoreñas ante la Junta Directiva. Tenía que hacer entrega oficial de la institución a las 11 de la mañana del día siguiente, en menos de 24 horas.

¿Qué significaba mi destitución cuando apenas unos días antes me habían ratificado? Solo recibí una escueta respuesta: pérdida de confianza. Ante mi insistencia en conocer los argumentos que fundamentaban eso recibí por respuesta que la Junta Directiva se reservaba el derecho de no hacer públicos los motivos. Cuando me retiraba de Casa Presidencial me enteré de que mi destitución era la noticia estelar de aquella tarde y que los medios habían sido informados por un comunicado de prensa emitido por Casa Presidencial y que se distribuyó mientras aún deliberaba la Junta Directiva del ISDEMU (Martínez, 2011. Inocencia perdida en mitad de una primavera).

Al igual que los gobiernos de las gestiones pasadas, liderados por la derecha

(1989-2009) que se escudaban en la Constitución para no ratificar los Convenios de la OIT, la actual administración, recurre a la misma para evadir la responsabilidad de generar un diálogo sobre el aborto, indicando que lo establecido en el artículo 1 de la Constitución es lo que rige su actuación. Esta estrategia de valerse de lo que indica la Constitución, ha quedado constatada en las respuestas que el Estado ha dado al Comité y al Consejo de Derechos Humanos, y es confirmada por las respuestas ante una solicitud de entrevista para abordar el tema remitida a la oficial de información del ISDEMU, la respuesta inicial fue que la institución se rige por el mencionado artículo, ante la insistencia de que se concediera una entrevista y remitiendo la guía de preguntas, la respuesta fue la siguiente:

En el correo que le envié el 13 de enero de 2015 a las 15:59pm fui muy clara en manifestarle la posición de ISDEMU sobre el aborto, por lo tanto las preguntas del apartado 4.2 sobre aborto especialmente 3, 4, 6 y 8, ninguna, le serán contestadas ya que la postura del Estado está dentro de la Constitución de la República y fui muy clara en toda la asesoría que le he dado.*

En cuanto al aborto, como usted conoce, nos regimos por el Art.1 de la Constitución que expresa que “El Salvador reconoce a la persona humana como el origen y el fin de la actividad del Estado, que está organizado por la consecución de la justicia, de la seguridad jurídica y del bien común. ASÍ MISMO RECONOCE COMO PERSONA HUMANA A TODO SER HUMANO DESDE EL INSTANTE DE LA CONCEPCIÓN.

En consecuencia, es obligación del Estado asegurar a los habitantes de la

* ¿Cuál es la postura del Estado ante las recomendaciones de las Naciones Unidas sobre la legislación del aborto en El Salvador?
¿Cuál fue el debate que suscitó la posibilidad de que, desde la Ley de Igualdad y la Ley para una vida libre de violencia, se impulsaran acciones que condujeran a cambios en la legislación del aborto?
¿Cómo ve representados los intereses de las mujeres (feministas) en los espacios en donde se discute este tema?
¿Cómo valora las dos sentencias de la Sala de lo Constitucional sobre el tema?

República, el goce de la libertad, la salud, la cultura, el bienestar económico y la justicia social”.

En conclusión, el aborto está prohibido en el país e ISDEMU como institución del Estado se rige por la Constitución [testigo personal al autor].

Luego de varias comunicaciones la entrevista fue concedida, pero no se pudo constatar que hayan indicios de que el gobierno esté interesado en iniciar un diálogo al respecto, de igual manera en la Política Nacional de las Mujeres del gobierno, explícitamente no hay referencia a las recomendaciones de los Comités, ni acciones claras que conlleven al diálogo y revisión de la legislación.

Por otra parte, el partido oficial, FMLN, reitera el mismo mensaje, como lo manifiesta la diputada Lorena Peña, Presidenta de la Junta Directiva de la Asamblea Legislativa del período 2015-2018, quien es militante y fundadora del FMLN y del Movimiento de Mujeres Mélida Anaya Montes (Las Méldas):

La Constitución es clara en que ha prohibido los abortos y no está en la agenda del FMLN la discusión sobre la despenalización del aborto, yo creo que es fundamental que se permita mayor educación sexual en las mujeres y en los hombres para evitar embarazos no deseados (Peña, Lorena, 2015, 12 de febrero. Frente al aborto... ¿educación sexual? [Archivo de audio].*

Un dato interesante, en las respuestas brindadas por la oficina de información, así como de la Presidenta, es la reiteración del artículo 1 de la Constitución como medio para evadir cualquier cuestionamiento al Estado y gobierno sobre las acciones que contribuyan cambios en la legislación. Podría catalogarse como un acto de violencia institucional la interpretación restringida que el

gobierno hace del artículo 1, ya que en la redacción de este no hay indicios para pensar que es imposible dialogar y revisar la legislación en los términos que plantean las Naciones Unidas. Adicionalmente, la posición de la diputada Peña, deja en evidencia que el actual gobierno, así como la bancada del partido oficial en la Asamblea Legislativa no tendrá iniciativa de ley en cuanto al régimen vigente sobre el aborto.

Al respecto de la constante cita a la Constitución, la activista feminista Morena Herrera (2015), explica que grupos que ejercen poder han impuesto una interpretación hegemónica sobre del artículo 1 que cierra cualquier posibilidad de reforma a la legislación, y que la constante reiteración de esa interpretación, ha calado en la posición institucional y política de los órganos del Estado, así como de la sociedad:

La Constitución no prohíbe el aborto, protege la vida desde el instante de la concepción, esto implica que en una interpretación más amplia, la vida de las mujeres también cuenta; a mí me parece que a nivel ideológico, los grupos conservadores han impuesto hegemonía con un interpretación de que el artículo 1 de la Constitución cierra cualquier posibilidad de cambio en la legislación, esto ha incidido en la conducta institucional y política de la Corte Suprema de Justicia, en la Asamblea Legislativa y el gobierno, así como en la sociedad en general. Estos grupos conservadores o de poder, han reiterado contantemente esa interpretación, tienen control sobre los medios de comunicación masivos, especialmente a través del Diario de Hoy, que es activista en esta problemática, logrando así imponer dicha interpretación (Herrera, entrevista personal, 16 de marzo de 2015).

Esto ha conducido a que Herrera (2015) perciba “que a nivel del gobierno hay cierto miedo a la confrontación con la jerarquía eclesiástica y con algunos sectores fundamentalistas muy conservadores”, lo que consecuentemente puede estar incidiendo en su actitud pasiva ante las recomendaciones de las Naciones Unidas.

* Archivo aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=Q9yMB54pZ9s>

A esto hay que agregar que al ISDEMU, bajo la administración del órgano ejecutivo por parte del partido FMLN, han ingresado mujeres procedentes del movimiento feminista, con lo cual se esperaría una postura favorable a la despenalización del aborto. De la entrevista a Julia Evelyn Martínez (2015) se deriva que la pasividad de las feministas, ahora en gobierno, se debe a que el partido ha logrado coaptarla, haciéndoles ver que antes que feministas son militantes del partido y que por lo tanto le deben obediencia, de lo contrario se pone en riesgo el cargo público asignado.

Adicional a las recomendaciones de los Comités de las Naciones Unidas, la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, recibió (considera precedente) en 1998 un proceso de inconstitucionalidad del Decreto Legislativo que reformó el Código Penal, por el hecho que “dicho cuerpo normativo adolece de inconstitucionalidad por omisión al no contener las llamadas indicaciones tradicionales del delito de aborto, vulnerándose con ello los arts. 1, 2, 3 y 246 Cn” (2007, p.1), emite en 2007 la sentencia o Resolución 18-98, en donde si bien el proceso es declarado sobreesido, ya que según la Sala el artículo 27 del Código Penal compensa el vacío de la eliminación u omisión del sistema de indicaciones; no obstante, reconoce que el artículo es limitado en cuanto a las situaciones que no están en un proceso de judicialización* y expone que la Asamblea o el legislador “debería emitir la normativa jurídica correspondiente en la cual legisle sobre las circunstancias que extraproceso penal deben concurrir en las indicaciones del aborto”.

* Según la Sala: “El artículo 27 del C. Pn. es una forma de cumplir el mandato constitucional establecido por la Sala en el Considerando V 1 de la presente decisión: por una parte, el deber de criminalizar las formas de realización del aborto en la medida que comportan la afectación de un bien jurídico digno de tutela penal, pero por otro lado, regular jurídicamente las controversias surgidas del conflicto entre la vida humana intrauterina y los derechos constitucionales de la madre. Pero es una forma incompleta, porque el art. 27 del C. Pn. solo operaría frente a una conducta consumada, de manera que de forma preventiva la posible controversia no podría ser objeto de análisis y de decisión por un juez u otro ente del Estado, a efecto de autorizar o no la procedencia de la indicación del aborto. Es decir que, parcialmente existe una omisión por parte del legislador en regular que, con carácter previo y no como resultado de un proceso penal, pueda ser resuelta la controversia de los derechos de la madre con los del nasciturus”.

Si bien la Sala considera que no hay inconstitucionalidad por omisión de las indicaciones en el Código Penal, hace un llamado a la Asamblea para que legisle al respecto de indicaciones para los casos o circunstancias que no han constituido un hecho consumado, lo cual estaría indicando que sí hay cierta omisión como lo plantea el voto particular de la magistrada Victoria Marina Velásquez de Avilés, en donde señala que

parcialmente existe una omisión por parte del legislador al no regular con carácter previo la controversia que pueda suscitarse entre los derechos de la madre con los del nasciturus, así como ya existe en la legislación comparada y no como resultado de un proceso penal (Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, 2007, p.42).

Aparte de esa contradicción que presenta la sentencia, a la fecha, los diputados y diputadas han omitido la recomendación de la Sala: ¿Constituye esa actitud un acto de violencia institucional? Según la Ley Especial Integral para una Vida Libre de Violencia para las Mujeres, en el artículo 10 sobre modalidades de violencia, violencia institucional:

Es toda acción u omisión abusiva de cualquier servidor público, que discrimine o tenga como fin dilatar, obstaculizar o impedir el goce y disfrute de los derechos y libertades fundamentales de las mujeres; así como, la que pretenda obstaculizar u obstaculice el acceso de las mujeres al disfrute de políticas públicas destinadas a prevenir, atender, investigar, sancionar y erradicar las manifestaciones, tipos y modalidades de violencia conceptualizadas en esta ley.

Según esta definición, la actitud pasiva de los legisladores o la falta de voluntad política de los partidos políticos que conforman la Asamblea Legislativa, ejercen violencia institucional en cuanto a que como funcionarios públicos no cumplen su función de generar una legislación que garantice los derechos de las mujeres, en casos de embarazos relacionados con el sistema de indicaciones, especialmente eugenésicas, terapéuticas y criminológicas.

Esta situación generada por el Estado, coloca a las mujeres en una condición de precariedad, que según Butler es “esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010, p.46), ya que la omisión del sistema de indicaciones, así como la penalización del aborto, las excluye de mecanismos de protección y garantías, exponiéndolas a la muerte y la violencia institucional en la medida que el marco normativo genera ambigüedad en cuanto a la forma de actuar tanto a nivel judicial como médico.

Karla (Ochoa, 2013) ha sido víctima de un caso de violencia institucional, fue acusada de homicidio, encarcelada y sometida a juicio porque supuestamente se había provocado un aborto, en tanto que quedó demostrado que fueron complicaciones obstétricas y padecimiento de preeclampsia. En la audiencia de instrucción, el juez determinó que no existían pruebas suficientes quedando en libertad; no obstante, la Fiscalía apeló la resolución. Karla fue encarcelada nuevamente, después de 11 meses de prisión en la audiencia de sentencia, quedó en libertad al ser demostrada su inocencia (Ochoa, 2013, p.43), Karla considera que:

Es injusto lo que me hicieron, sobre todo por lo que tuvo que sufrir mi hijo. No se pusieron a pensar en mi hijo, en el niño que quedaba vivo y abandonado. Si yo tuviera delante al Presidente de la República y tuviera la oportunidad, le preguntaría ¿por qué se ensañan tanto en el delito que dicen del aborto y no en los delitos de los delincuentes que en realidad lo merecen? Yo le preguntaría ¿por qué nos juzgan tan cruelmente a las mujeres?

Karla, quien fue sometida a una situación de precariedad, se pregunta ¿por qué se ensañan tanto en el delito que dicen del aborto? ¿Por qué nos juzgan tan cruelmente a las mujeres?, interpela al gobierno en la figura del Presidente, pues se siente violentada. Butler plantea que la precariedad se

maximiza para poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección. En otras palabras, apelan al Estado en busca de protección, pero el Estado es, precisamente, aquello contra lo que necesitan protegerse (2010, pp.46-47).

El caso de Karla se circunscribe en ese planteamiento: ¿pero cómo apelar ante el Estado si los órganos Ejecutivo y Legislativo han mostrado falta de voluntad para solventar los problemas que el actual régimen del aborto ocasiona, ejerciendo así violencia institucional sobre las mujeres?

4. La maternidad a las que nos obligan

En la Matriz de Inteligibilidad Heterosexual la concepción binaria del género y el sexo tiene un propósito fundamental: organizar y reglamentar los cuerpos/personas según objetivos reproductivos o capacidad reproductiva, que garanticen la permanencia y estabilidad del sistema heterosexual (Butler, 2007, p.75; Soley-Beltran, 2009, p.116), en tal sentido la maternidad se ubica como un bien preciado dentro de la Matriz, la cual habrá que vigilar y garantizar a quienes tienen la obligación de ejercerla: las mujeres, que como señala Simone de Beauvoir (2013), en la sociedad es “en virtud de la maternidad como las mujeres cumplen íntegramente su destino fisiológico, esa es su vocación “natural” pues todo organismo está orientado hacia la perpetuación de la especie” (De Beauvoir, 2013, p.464).

La prescripción social, propia de la Matriz, que según el destino y función natural de las mujeres es el ejercicio de la maternidad, se refuerza con una legislación que penaliza todo tipo de aborto, ya que impone los propósitos reproductivos sobre sus derechos propios; en los casos eugenésicos, importa más la vida del embrión que la propia, en los terapéuticos, la inviabilidad del feto está por encima de su vida y bienestar; en los criminológicos, llevar a término el embarazo producto de una violación está por encima de su bienestar psicológico, ante embarazos no deseados, ellas no tienen otra opción que parir o ir a la cárcel.

Según Martínez (2014), esta obligatoriedad de ejercer la maternidad y una legislación del aborto que la ratifica, reside en que el Estado concibe a la mujer en función de ser madre, por lo que sus políticas públicas parten del hecho naturalizado que toda mujer es madre o será madre,

es decir que la vida de las mujeres, nuestros derechos humanos los tenemos, en tanto ejercemos esta misión ineludible: ser madres; entonces siempre se dice, las niñas van a ser madres, a las adolescentes hay que retrasarles la maternidad, pero también van a ser madres, es como si el ciclo de vida de las mujeres tuviera sentido en términos de la función biológica de parir, de quedar embarazadas.

(..)

por el enfoque maternalista con el que se diseñan las políticas públicas se comprende, entre otras cosas, que el tema de la despenalización del aborto es tan difícil en El Salvador, no es un tema al que solo se opongan la derecha, sino que también personas en el gobierno, gente progresista que esa visión maternalista les impide ver que una mujer puede decidir perfectamente no ser madre (Martínez, 2014).

El enfoque maternalista se centra en “la imposición de la maternidad como destino primordial e ineludible para las mujeres y como eje central en torno al cual estas deben organizar sus vidas y distribuir su tiempo”, es decir, ellas a pesar de su diversidad son unificadas bajo el principio/valor de la maternidad como destino y esencia propia en la sociedad; ese maternalismo está

inspirado en cosmovisiones religiosas que veneran a las mujeres en su rol de madres que ponen su vida en función del cuidado y del bienestar de los demás, en donde la mujer acepta el embarazo sin cuestionarse, como obligación y mandato divino (Martínez, 2014, p.4).

Volvemos a la idea de Butler en cuanto a que la sociedad se organiza según determinados esquemas conceptuales hegemónicos; en la sociedad salvadoreña la maternidad se configura como una pieza clave de un esquema conceptual patriarcal y heterosexual, ya que reafirma la heterosexualidad en la medida en que se asocia a una noción de familia que asegura la reproducción bajo la coherencia entre sexo, género y sexualidad. Asimismo, constituye un dispositivo de inteligibilidad de lo humano, específicamente de lo que significa ser mujer, en la medida que esta cumpla ese mandato (la maternidad) se consagra como mujer y como garante de la especie, por ello es importante el control sobre su actividad reproductiva.

En sociedades como la salvadoreña, a fin de asegurar el destino de la mujer como reproductora, no solo se ha valido de una legislación opresiva del aborto; la Iglesia y el Estado son garantes de recordarle su destino y rol. Según Martínez (2014), el ejercicio de la maternidad se refuerza a partir del modelo de madre y mujer de María de Nazaret:

Siguiendo este arquetipo, se espera que las mujeres salvadoreñas, al igual que María de Nazaret, sean madres a una edad temprana, y que asuman una actitud de conformidad y de aceptación de su embarazo, aun cuando este no sea planificado o sea el resultado de una violación. Esto se fundamenta en el hecho de que este modelo de maternidad (el de María de Nazaret) toma como referencia a una adolescente sumisa que acepta sin replicar un embarazo impuesto por Dios, para salvar a la humanidad de sus pecados (Martínez, 2014, p.4).

Ese modelo de mujer es frecuentemente reproducido por las editorialistas del *El Diario de Hoy*, muy vinculadas a la Iglesia, quienes insisten en que los valores propios de la sociedad salvadoreña y la identidad cultural del país se basan en la moral cristiana y en la *familia fundada en el matrimonio heterosexual*, concibiéndose esta como el espacio donde el *ser humano se realiza plenamente* (De Cardenal [Editorial], 2014a); así para ellas, el matrimonio y

la familia son el espacio de realización personal y la maternidad el acto que las consagra como tales. Por ello es que hacen un llamado a la sociedad a fin de resguardar el destino marcado para ellas:

No podemos dejar que avance la agenda de género que trata de corromper a la mujer ofreciéndole el placer sin responsabilidades, cediendo cada vez más a los límites de la moral. Más bien seamos madres generosas con Dios ofreciéndole hijos que sean luz para muchos jóvenes que pueden andar por malos pasos (De Cardenal [Editorial], 2014b).

Por su parte el Estado, ante su falta de voluntad política de dialogar responsablemente sobre el aborto y revisar la legislación, se suma a la posición de la Iglesia, que en última instancia fue la que incidió en los cambios al Código Penal y en la ratificación constitucional, por lo tanto este se vuelve un cómplice y garante de las prescripciones que conllevan a imponer la maternidad como destino y fin último de la realización de las mujeres.

5. Las mujeres que son sometidas a situaciones precarias

Se ha planteado que la precariedad es una condición política inducida en donde las personas carecen de apoyo, protección y están más expuestas a la violencia, en tal sentido vale preguntarse qué repercusiones tiene la legislación actual sobre la vida de las mujeres, cómo esta genera precariedad, pues hay que tener en cuenta que el Estado y la Iglesia tienen una alta responsabilidad en cuanto a cómo ellas se enfrentan al marco regulatorio.

El Estado ha avalado con la actual normativa sobre el aborto las prescripciones de la moral cristiana en ejercicio de la maternidad, imponiéndola de manera obligatoria, sin considerar la violencia institucional que ejerce sobre las mujeres con su actitud de negarse a dialogar sobre el tema. La penalización total de este tema ha conducido a actuaciones discrecionales por parte de sus instituciones, quienes ejercen una labor inquisidora, como se constata en los

casos de María, Alicia y Manuela; por otra parte, restringe la libertad y autonomía de las mujeres como se expresa en el testimonio de Ana.*

María

Condenada a 30 años de cárcel, cuenta que en una madrugada sintió dolor de estómago, fue al baño y la criatura se le vino, se desmayó, fue trasladada al hospital, la médico la cuestiona si ella mató a la criatura, luego fue detenida por homicidio, la fiscal la acusaba de asesinato producto de su condición de pobreza; en la audiencia inicial el juez valoró que no habían pruebas suficientes quedando en libertad. Los medios de comunicación cumplieron una labor inquisidora:

el caso salió en los medios de comunicación y hasta en Internet pusieron el caso diciendo: “Mujer asesina a su hija”.

(...)

A la audiencia llegaron los medios de comunicación, del hospital les avisaron. Cuando salí quisieron entrevistarme. La abogada fue quien les contestó y les dijo que me habían absuelto porque se había demostrado mi inocencia. Pero de mi inocencia no hablaron los medios.

Días después, la Fiscalía apeló y reabrieron el caso, acusándola de homicidio culposo, el juez calificó el caso como homicidio agravado siendo ella condenada. Dos años después, a través de un recurso de conmutación de pena, considerando que era excesiva y severa, y dado que había indicios que no habían las pruebas suficientes para demostrar que María hubiera provocado muerte a la criatura, la pena se conmutó a tres años, quedando en libertad puesta estaba por cumplir su cuarto año de cárcel. María dice:

* Los casos de María, Alicia y Manuela fueron tomados de Ochoa, M. T.; García, S. (2013). *¿Por qué me pasó esto a mí? La criminalización del aborto en El Salvador*. Agrupación Ciudadana por la Despenalización del Aborto. El Salvador. En tanto que el de Ana constituye una entrevista realizada en el marco de este documento. Para todas se usan nombres ficticios.

Las que hemos vivido esto, las que hemos podido salir, debemos hablar para que esto cambie. Si yo estuviera ante el Presidente de la República le diría que examinen cada caso, que valoren cada caso, que sean más aplicados con los jueces. Le diría que no deben juzgar injustamente a las mujeres. Y le diría que más mal las juzgan si son pobres, porque a la gente rica, aunque sea narcotraficante, no la tratan así. Le diría que en cualquier caso, cada mujer debe decidir si interrumpe o no su embarazo y lo debe decidir por sus propias razones. Todo eso le diría yo.

Una vez me preguntó una mujer: “¿Por qué crees que te pasó todo esto a vos?”. Y yo le contesté: No porque me lo merezca. Pero tal vez porque sirva para cambiar lo que está pasando hoy en mi país.

Alicia

De acuerdo a su testimonio tuvo una hemorragia y se le vino la criatura; en estado inconsciente fue llevada al hospital, ahí la acusaron de aborto siendo custodiada por la Policía:

Los policías dijeron que mi familia no me iba a llevar ni ropa ni toalla ni nada. Querían que pasara solo con lo que tenía puesto. No dejaron que me pasaran siquiera una colchoneta, querían que durmiera allí, en el frío piso. A veces me pasaban la comida que mi familia me llevaba y a veces no.

Cuando me llevaron ante el tribunal, en el traslado los policías me decían cosas bien feas: que yo era una asesina, que era una mujer sucia, que había hecho algo horrible, que yo era la mera basura de la sociedad...

En la audiencia fue condenada a 30 años de cárcel, después de más de siete años, se realiza una audiencia de revisión de sentencia, los medios de comunicación la incriminaban, en esta evidenció que habían errores en la autopsia de la criatura y que las pruebas aportadas no podían demostrar que Alicia hubiera cometido asesinato, la Fiscalía insistía en su culpabilidad:

La fiscal pedía para mí 22 años más de cárcel. Insistía en que no se podía dejar libre a alguien que había matado a su hija. El cuarto día en la tardecita los tres jueces dieron su veredicto. Uno decía que no me podían dar libertad, pero al final dijeron que quedaba absuelta de todo cargo. Entonces, las dos fiscales se pusieron de pie a protestar: alegaban que yo era una asesina y no podía quedar en libertad. Uno de los jueces las mandó a calmarse y a sentarse. Cuando salieron de la sala esas fiscales me atemorizaron: “Te damos cinco días para que disfrutes, porque en cinco días vas otra vez para adentro”. Eso me dijeron.

(...)

Me costó adaptarme a mi nueva vida. Sentía miedo todo el tiempo de que un policía me apresara y andaba siempre con la carta de libertad por si alguno me quisiera detener. No se me iba de la mente la amenaza que las fiscales me habían dicho.

(...)

Ha pasado el tiempo y sigo pensando en el porqué de tanta injusticia conmigo si la mayoría de los delincuentes están libres en la calle. Pero hoy, más que pensar, prefiero soñar.

Manuela

Condenada a 30 años de cárcel, muere después de dos años a raíz de cáncer linfático que no fue debidamente tratado. A los cinco meses de embarazo en un marco de dolor abdominal, en la letrina de su vivienda sufre un aborto, fue trasladada al hospital, el cual denuncia a Manuela ante la Fiscalía por el delito de aborto, la policía señala que es una criatura de nueve meses, fue condenada por delito de homicidio agravado. La madre de Manuela reclama que fue una condena injusta:

Manuela perdió el niño por su enfermedad. Por su enfermedad fue el aborto. ¿Por qué la echaron presa? ¿Qué culpa tenía ella de estar enferma? Es muy injusto lo que le pasó. Una vez que hablé con ella en la cárcel ella me dijo: “Usted, mamita, no tiene la culpa de nada, yo le iba a contar de este embarazo, pero más adelante y más adelante ya no se pudo”. Y yo le dije: Vos tampoco tenés culpa, hija, no te aflijás, verás que algún día vas a salir de ese lugar. Pero de ese lugar salió para la muerte.

En los tres casos vemos una actuación de la institucionalidad del Estado inquisitiva, tanto la Policía, la Fiscalía como el sistema hospitalario han ejercido violencia sobre estas mujeres, han precarizado sus vidas, la violencia es tal que no son condenadas por aborto, sino por homicidio a fin de aplicarles la pena máxima.

El estudio de 2013 titulado “Excluidas, perseguidas, encarceladas. El impacto de la criminalización absoluta del aborto en El Salvador” del Centro de Derechos Reproductivos y Agrupación Ciudadana para la Despenalización del Aborto destaca que de 129 mujeres que fueron procesadas por aborto u homicidio agravado, el 57,36 % de los casos surgen de denuncias profesionales de la salud, especialmente del sector público, con lo cual se viola el secreto profesional al que tienen derecho las pacientes (2013, pp.13, 44); esto debido en parte al temor que se genera en el gremio de salud en cuanto al artículo 135 del Código Penal, el cual sanciona entre seis o doce años de prisión a quienes siendo médicos, farmacéuticos o del área de la salud practican o facilitan los abortos, a la vez inhabilitando el ejercicio de la profesión.

Asimismo este estudio, señala que los “datos recopilados demuestran que las mujeres perseguidas penalmente son en su mayoría mujeres en situaciones de pobreza o totalmente dependientes económicamente” (Centro de Derechos Reproductivos, 2013, p.42), entre los cuales están los de Alicia, María y Manuela; esto podría indicar que los casos de abortos penalizados tienen una connotación de clase, como en cierta medida lo reconoce De Beauvoir (2013,

p.467), ya que las mujeres con ingresos altos pueden tener acceso a hospitales privados o clandestinos que aseguren condiciones adecuadas y donde se garantiza el secreto profesional o en última instancia viajan a países en donde el aborto es legal; en tanto que las mujeres pobres recurren a medios que las ponen en peligro, sumado a un sistema público de salud que las condena ante cualquier indicio de esta acción.

Ana

Profesional, casada, con hijos, considera que si bien la maternidad es una experiencia linda, tiene sus impactos en la individualidad o autonomía de las mujeres, por lo que su ejercicio necesita su tiempo en la vida de algunas, en tal sentido, su decisión de abortar parte de ese hecho, de que su núcleo familiar está completo y que concebir otra criatura ya no está en sus planes de vida.

Señala que la decisión de abortar nunca es fácil, a pesar de que tiene claro que desde su posición, no considera el aborto como un asesinato, pero en los meses posteriores, la culpa no dejó de atacarla, generada por haber decidido desde su individualidad y no desde un consenso pleno con su pareja, pero está convencida que fue lo mejor.

Para Ana la decisión de abortar no estuvo influida determinadamente por el régimen regulatorio del aborto, aunque reconoce que genera miedo, los argumentos más fuertes estuvieron en la conformación de su núcleo familiar, pero cuando se sometió al tratamiento abortivo, se sintió condicionada por la ley, pues pensaba que si algo salía mal, corría el riesgo de que fuera acusada, de tal manera que restringe su libertad como mujer:

Lo que me parece sobre la legislación, es que te quita libertad, te quita autonomía como mujer, autonomía en la decisión sobre tu cuerpo, sobre lo que vos querés para tu vida y finalmente, lo que vos querés, para esa persona que supuestamente viene o no viene. Ahora como estamos, te obligan a tenerla, pero nadie se pone a pensar cuáles son las consecuencias de traer a otro ser

humano al mundo, que quizá no es querido o no es deseado, o que la gente no tiene los recursos para mantenerlo; te quitan autonomía y libertad de decisión, eso no debería de pasar porque como ciudadanos debemos tener los instrumentos y herramientas que nos hagan tomar decisiones en libertad (...) no en miedo, no a escondidas, no en lo clandestino (Ana, entrevista personal, 5 de abril de 2015).

En resumen, el régimen del aborto en El Salvador no permite a las mujeres decidir sobre su maternidad, las obliga a la clandestinidad cuando consideran no llevarla a términos, sin posibilidades de hacer uso de la sanidad pública.

5. Consideración final

Con esta lectura del aborto en El Salvador, a través de las herramientas conceptuales que ofrece Judith Butler, se ha querido dejar en evidencia que el marco legal que lo regula no es más que un dispositivo de la Matriz de Intelligibilidad Heterosexual, que reglamenta la vida de las mujeres y las condena a condiciones de precariedad, en donde Estado e Iglesia ejercen violencia cuando omiten el hecho de que este régimen legal cercena sus derechos.

Estos apuntes plantean un llamado a la sensatez del Estado y a su laicidad, a que no se escude en la Constitución, a fin de omitir las recomendaciones de los Comités de las Naciones Unidas en cuanto al fomento de un diálogo y la revisión de la legislación.

La revisión de la legislación del aborto y el diálogo sobre la misma debe reconocer como interlocutores válidos a todos aquellos sectores que estén involucrados en este tema, especialmente las mujeres quienes son las afectadas directas. En las reformas realizadas, el Estado ha sido un tanto irresponsable acerca del valor asignado a los argumentos sostenidos por las organizaciones de mujeres y feministas en comparación a los argumentos de la Iglesia y las organizaciones provida.

No es posible quitarle un derecho ganado a las mujeres en materia de aborto —establecidos en el Código de 1974 y luego eliminados con el de 1998— sin haber realizado una consulta seria con ellas, especialmente cuando representan más de la mitad de la población del país. Ellas tienen capacidad y voz propia para decidir sobre los asuntos que afectan sus vidas, por lo tanto ni la Iglesia, ni los/as legisladores/as, ni los hombres ni el Estado cuentan con la potestad absoluta de decidir por aquellas, es importante recordar que El Salvador se asume como una democracia y que el obtener la mayoría de votos no significa que el gobierno o la Asamblea Legislativa de turno poseen toda la autoridad para decir sobre los derechos, vida o condiciones de las demás personas. Si consideramos el principio de que no se puede renunciar a los derechos ganados, el aborto bajo determinadas circunstancias o indicaciones es un derecho ya ganado, por lo tanto la revisión/reformas de la legislación no podría haberse basado sobre la renuncia del mismo sino sobre su ampliación.

Si en el proceso de diálogo, una vez el Estado decida implementarlo, no existe reconocimiento y representación política de todos los sectores o grupos afectados, especialmente de las mujeres, los resultados logrados pueden carecer de objetividad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amnistía Internacional (2014). *Al borde de la muerte: violencia contra las mujeres en El Salvador*. El Salvador: Amnistía Internacional.
- Barrero, A. (2010). Reforma de la interrupción voluntaria del embarazo. *Revista Claves de Razón Práctica*, (204), 72-76.
- Burgos Díaz, E. (2012). Deconstrucción y subversión. En P. Soley-Beltran & L. Sabsay (Eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Editorial Egales.
- Butler, J. (2006) [2004]. *Desahacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2007) [1999]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Centro de Derechos Reproductivos y Agrupación Ciudadana por la Despenalización del Aborto Terapéutico, Ético y Eugenésico (2013). *Excluidas, perseguidas, encarceladas. El impacto de la criminalización absoluta del aborto en El Salvador*. Estados Unidos: Centro de Derechos Reproductivos.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2007). Examen de los informes presentados por los Estados partes de conformidad con los artículos 16 y 17 del Pacto. Observaciones finales del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. E/C.12/SLV/CO/2.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2012). Aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Informes periódicos tercero, cuarto y quinto presentados por los Estados partes de conformidad con los artículos 16 y 17 del Pacto. El Salvador. E/C.12/SLV/3-5.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2014). Observaciones finales sobre los informes periódicos tercero, cuarto y quinto combinados de El Salvador. E/C.12/SLV/CO/3-5.
- Comité de Derechos Humanos (2010). Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 40 del Pacto. Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos. CCPR/C/SLV/CO/6.
- Comité de la CEDAW (2008). Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. El Salvador: CEDAW/C/SLV/CO/7.
- Consejo de Derechos Humanos (2014). Examen Periódico Universal. Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. El Salvador. A/HRC/28/5.
- Consejo de Derechos Humanos (2014). Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. El Salvador. Observaciones sobre las conclusiones y/o recomendaciones, compromisos voluntarios y respuestas del Estado examinado. A/HRC/28/5/Add.1.

- Corte Suprema de Justicia Sala de lo Constitucional (2007). Resolución 18-98. Recuperado de <http://www.jurisprudencia.gob.sv/DocumentosBoveda/D/1/2000-2009/2007/11/2EF3.PDF>
- De Beauvoir (2013) [1949]. *El segundo sexo*. Segunda edición. México: DeBolsillo.
- De Cardenal, J. R. (s.f.). *Milagrosa victoria provida de El Salvador: ratifican la reforma constitucional a favor de la vida*. Recuperado de <http://www.vidahumana.org/temas/elsalvador499.html>
- De Cardenal, J. [Editorial] (2014). *Mamá, pilar de la familia*. Miércoles 7 de mayo de 2014. Recuperado de http://www.elsalvador.com/mwedh/nota/nota_opinion.asp?idCat=50839&idArt=8761288
- De Cardenal, J. [Editorial] (2014). *Paternidad responsable en 2014*. Miércoles 18 de junio de 2014. Recuperado de http://m.elsalvador.com/smartphones/articulo-opinion.aspx/50839/8869669/paternidad-responsable-en-2014#.VSiMlvmG_kU
- Feusier, O. (s.f.). *Pasado y presente del delito del aborto en El Salvador*. Recuperado de http://www.uca.edu.sv/deptos/ccjj/media/archivo/95bb4_pasadoypresentedeldelitodeabortoenelsalvador.pdf
- Herrera, M. (16 de marzo de 2015). *El aborto en el Salvador*. (E. I. López, Entrevistador).
- Lara López, E. (2013). Análisis del discurso de género en la prensa escrita y digital. En Fundación Comunicándonos, *Comunicación, información y poder en El Salvador. Claves para la democratización*. El Salvador: Fundación Comunicándonos.
- Lerussi, R. (2014). Matriz heterosexual y matriz heterojurídica. In(ter)venciones conceptuales feministas para pensar el empleo doméstico. *Sapere Aude*, 5(9), 220-239. 1º sem. Belo Horizontecándonos.
- Martínez, J. (2011). Inocencia perdida en mitad de una primavera. *Envío Digital*, (348). Recuperado de <http://www.envio.org.ni/articulo/4309>
- Martínez, J. E. (2014). Maternidad y maternalismo. *Economía Hoy*, 6(63). Recuperado de http://www.uca.edu.sv/deptos/economia/media/archivo/7a8f7d_economiahoya%28may2014%29.pdf

Ochoa, M. T. & García, S. (2013). *¿Por qué me pasó esto a mí? La criminalización del aborto en El Salvador*. Agrupación Ciudadana por la Despenalización del Aborto. El Salvador: Editorial IPAS.

Soley-Beltran, P. (2009). *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. España: Ediciones Ballaterra.

Zadjermann, P. (2006). *Judith Butler. Filósofa en todo género*. Arte France. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=KkB8O7-jGoM>

Otros websites

Aborto (2008). Abortos.com. Recuperado en 2015, de Aborto: <http://www.abortos.com>

IV - Frente al aborto... ¿educación sexual? (12 de febrero de 2015). El Faro. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=Q9MBS4pz95>

CAPÍTULO 6

REFLEXIONES POLÍTICAS SOBRE LA DEMOCRACIA OCCIDENTAL Y EL GÉNERO: LA EXCLUSIÓN HISTÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA ARENA POLÍTICA –A PARTIR DE LOS SIGLOS XVII-XVIII– EL FEMINISMO DE ESTADO Y LA FEMOCRACIA DEL SIGLO XXI*

FERNANDA PATTARO AMARAL

UNESP,** Brasil

RED-HILA***

fpa.sociologia@gmail.com

* Este capítulo de libro es resultado del estudio *Dinâmicas institucionais das políticas públicas, no âmbito do Programa de Mestrado Profissional em Gestão de Políticas Públicas*, de la Univali, Brasil.

** Integrante del grupo de investigación Seguridad Urbana, Juventud y Prevención de Delitos, coordinado por el doctor Augusto Caccia-Bava Jr (Unesp-Araraquara); e investigadora del grupo *Sociologia Infanto-juvenil, Gênero e Direitos da Criança/adolescente*, coordinado por la doctora Ana Cláudia Delfini Capistrano (Univali).

*** Coordinadora de estudios multidisciplinares en Género de la RED-HILA (Red Iberoamericana de Ciencias Sociales con enfoque de Género). Este estudio también pertenece a la línea *Dinâmicas institucionais das políticas públicas, no âmbito do Programa de Mestrado Profissional em Gestão de Políticas Públicas*, de la Univali, Brasil.

RESUMEN

En este capítulo presentaremos un recorrido por algunas reflexiones políticas sobre la democracia a partir del siglo XVIII y la cuestión del género (su subrepresentación). La metodología utilizada es el análisis de la literatura política con un recorte de género, y datos cuantitativos. El capítulo estará dividido en cuatro partes y una conclusión. La primera parte consta de una discusión sobre Grecia y la Democracia: la política a los ciudadanos; el segundo capítulo es sobre la Teoría Política Moderna; el tercero versará sobre el *State Feminism* y las femócratas; en el cuarto hablaremos de la subrepresentatividad de las mujeres en la política occidental y las cuotas con los ejemplos de Brasil e Italia; y cerramos con las conclusiones de ese estudio.

Palabras clave: Democracia, Género, Paridad, Mujeres, Ciencia política, Feminismo de Estado.

ABSTRACT

At this chapter we will present the main pathways in which the political thought of democracy and gender get through from the 18th century. We used as a methodological way the review of some literature about modern political theory and gender, and some data. The chapter is piecemeal in four parts and a conclusion. The first one is a discussion about Greece and the Democracy: politics to its citizenship; the second one is about Modern Political Theory-Gendered; the third one is about State Feminism and femocrats; and the fourth one we will work upon the female sub representation in the Western policies and the quotas using as example Brazil and Italy; then we will finish this chapter presenting our conclusions.

Key words: Democracy, Gender, Gender parity, Women, Political sciences, State feminism.

INTRODUCCIÓN

Tenemos que conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos de una conciencia histórica de la situación presente.
(Foucault, 1995, p.232)

Platón (2004) había hablado sobre la necesidad de la creación de un mundo aparte, es decir, el actual no era posible objeto de cambios pues ya estaba destinado al deterioro, así que lo pertinente es inventarse un mundo “particular”, donde todo es perfecto a los ojos de su creador. La política no es otra cosa que la constante creación de ese mundo particular donde todo es perfecto a los ojos de su creador; en su caso, los que tienen la legitimidad del poder político.

En sus orígenes griegos la política es una forma de compromiso con lo bueno, lo justo, lo correcto, pero en su formulación se han olvidado de un agente estructurante fundamental que es el ejercicio del poder que confiere aspectos indeseables para cualquier conducta política. La política muy pronto pasa a ser asociada con una fuerza motriz impactante que es la dominación. Y, a su vez, la dominación históricamente está asociada a la supresión de libertades (físicas, concretas o simbólicas, psicológicas) de alguien o un pueblo o grupo sobre otro, considerado más flojo, sumiso, o que fue llevado a pensar que tiene esas características, y por eso, se dobla ante esa dominación. El poder puede ser aplicado institucionalmente, como es el caso del Estado que detiene la legitimidad del uso de la fuerza, pero también podemos destacar lo que Foucault (1995) llamó “formas patológicas-enfermedades del poder” que fue el uso excesivo del poder que desarrolló dos modelos políticos totalitarios que influenciaron otros modelos como las dictaduras latinoamericanas que fueron: el fascismo y el estalinismo (p.233).

Una de las numerosas razones por las cuales ellas son, para nosotros, tan perturbadoras es que, pese a su singularidad histórica, ellas no son originales.

Ellas utilizan y expanden mecanismos ya presentes en la mayoría de las sociedades. Más que eso: pese a su propia locura interna, se utilizarán ampliamente las ideas y los artificios de nuestra racionalidad política.

En ese preciso momento, Foucault (1995, p.234) alude al hecho de que esa utilización impuesta del poder por el Estado hizo que existieran formas de resistencia hacia las formas de poder excesivo que consisten en analizar las relaciones de poder a través del “antagonismo de estrategias”. Los movimientos sociales, y ahí se incluye el Feminismo en una lucha antagónica en relación a hacer la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres en todas las esferas, llevan en común algunos puntos: son transversales, es decir, que no se limitan a un solo país; el objetivo de esas luchas es el poder en sí mismo; son luchas inmediatas pues objetivan el “enemigo inmediato”; son luchas que cuestionan el estatus del individuo; se cuestiona la manera cómo el saber circula y funciona en sus relaciones con el poder, o sea el *régime du savoir*. En verdad, el objetivo mayor de esos movimientos es atacar una forma de poder, no tanto una institución de poder, o grupos, etc.

De esa forma, y a partir de ese momento, empezaremos a comprender algunas teorías políticas aplicadas al mundo occidental, y el *gap* existente entre el nacimiento de la política moderna y la participación activa de las mujeres en la esfera pública de toma de decisiones. Vamos a analizar de qué modo les fue vetada esa participación en cada fase del desarrollo de la política democrática, que puede haber sido desde su concepción una falsa democracia y, con eso, el modelo que llevamos hoy es una reproducción equivocada de democracia y hay que proponerse cambios efectivos hacia una democracia plena que no viva del mito de que todos y todas son iguales cuando el concepto y la acción de igualdad no están en la base democrática. Quizás el nacimiento de la democracia que alijó una parcela de la sociedad sea la responsable por la apatía política con la cual convive la democracia, pues el pueblo no cree en la política, porque tampoco se cree con posibilidades de participar efectivamente del proceso como actores. Por su parte, las mujeres que han estado alejadas del

ejercicio del poder político desde Grecia, no les fue facilitada una educación política visando la capacidad plena de ejercer sus derechos como sus entradas en la arena política de hecho. Sus actuales representantes algunas veces han llegado a la cúpula del poder debido a su capital político y no por una real motivación hacia la política. Hace falta elaborar proyectos de capacitación política para ellas para que de esa forma la paridad se vaya conquistando con calidad y no meramente por el cumplimiento de unas reglas de la democracia actual (indirecta o representativa).

Primera parte: Grecia-la democracia y la República: la política a los ciudadanos (hombres)

El esbozo de lo que vendría a ser la democracia se sitúa entre los siglos VIII y IV a.C. en Grecia. El poder en esa división gubernamental emana del centro hacia los alrededores, o sea, no es arbitrario, y requiere la presencia y la participación de los ciudadanos. Los ciudadanos, a su vez, constituyen un 10 % de la población griega, ya que ni mujeres, ni niños/as, ni esclavos, ni extranjeros/as eran considerados como tal. Así la democracia* en su nacimiento ya era un régimen de exclusión, y no de integración de todos/as los/as habitantes de Grecia.

Platón (2004) a su vez, afirma que la República (una forma de democracia) era algo sofisticado y que su conducción debería quedarse a cargo de una élite intelectual, pues “la *polis* es un organismo moral” cuya finalidad es “la realización de la justicia y de la virtud” (Romeiro Oliveira, 2014, p.33), y para eso existe la necesidad de profundo conocimiento de sus estructuras, así:

Para hacer realidad la justicia y la virtud, debemos, antes que nada, conocerlas, es decir, aprehender cuál es su verdadera naturaleza (*physis*), lo que termina

* Algunos teóricos como Carole Pateman (1992) y Norberto Bobbio (2000) apuntan las dudas y dificultades de colocar en práctica un gobierno del pueblo y para el pueblo (el principio máximo de la democracia). Bobbio justifica que la burocracia y la lentitud del proceso contribuyen para la dificultad de la concretización de un proyecto político democrático. Creo que sería oportuno también mencionar que la no incorporación de la mujer como actriz política es otro entrabe para la obtención de esa democracia.

a la conclusión de que la realización del telos supremo de la ciudad depende de un saber. Asumiendo este principio, por lo tanto, considerará Platón como un procedimiento necesario e indispensable para establecer adecuadamente la ciudad, la creación de una élite intelectual rigurosamente educada hacia los asuntos públicos, que, poseyendo la sabiduría (*sophia*) como su propia excelencia y característica, dispondrá del conocimiento del verdadero orden moral que debe guiar el mantenimiento de la vida política (Romeiro Oliveira, 2014, p.33).

Para Platón (2004), la democracia permitiría que los actores no aptos al ejercicio de la política lo ejerciesen y eso podría instaurar un gobierno de “ineptos que ponen en riesgo el orden moral e institucional de la *polis*” (Romeiro Oliveira, 2014, p.34).

Naturalmente, esa afirmación es portadora de elementos pasibles de reflexión sobre la ejecución y los fallos del proyecto político democrático en Occidente en los siglos XX y XXI. Pero, ese no es el tema de este estudio en particular.

Aristóteles (2004) también hizo un análisis sobre la política y la democracia, y discurre sobre el gobierno democrático en el rol del Estado en su estudio intitulado *Política*, en el tomo I, capítulo I, párrafo 10. Así:

El Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior, no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es, que si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del

todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios (Aristóteles, 2004, p.146).

Cuando es cuestionado sobre el poder familiar, Aristóteles (2004) afirma que el dominio natural del hombre sobre la mujer es de tipo político, más estadista, mientras que sobre los hijos es más real, como de un rey. Además de considerar la mujer inferior al hombre (algo que veremos en el apartado dedicado a John Locke) por su naturaleza. Así, es perceptible que su concepción como un modelo de gobernabilidad del pueblo y para el pueblo no es totalmente verídica, puesto que estaban excluidos de la vida y vivencias políticas las mujeres, los esclavos, los/as extranjeros/as y los/as niños/as.

2. La Teoría Política Moderna: John Locke, el patriarcado y las mujeres

Siempre manteniendo el *focus* en la comprensión del contexto histórico de cada acontecimiento humano/social, empezaremos esta parte trabajando las perspectivas de algunos pensadores del siglo XVIII sobre el comportamiento social de la mujer de esa época que enmarca una división en términos de ruptura entre la ciencia y la religión (Siglo de las Luces-Ilustración). John Locke es la base fundamental para la comprensión de la Teoría Política Moderna y las democracias liberales. Badinter (1989) recogió en su libro *Palabras de hombres* algunos relatos de esos pensadores sobre el modo de comportarse las mujeres del siglo XVIII sobre todo en relación a la utilización del poder, o dicho de otra forma, de su representación como actrices políticas. De esa manera, verificamos la importancia de las mujeres dentro de las formulaciones de las bases de esta teoría, en otras palabras marcada como un territorio perteneciente y de derecho a las acciones de los hombres y solo de los hombres (en relación al binario hombre-mujer).

2.1. El empirista John Locke

Las tesis políticas de John Locke tuvieron importancia vital para el desarrollo de la democracia liberal de Occidente, bien como fundamentaron las revolu-

ciones inglesa y francesa, e incluso fueron la base de la teoría de la separación de los poderes, de Montesquieu, y la declaración de Independencia de los Estados Unidos. De esa forma, Locke es uno de los pensadores políticos más importantes de la historia política moderna.

Empezando por utilizar la definición de poder político para Locke (2003), ya se presenta la exclusión de las mujeres de la arena política:

Paréceme oportuno, para ese objetivo, definir lo que entiendo por poder político; que el poder de un magistrado sobre un súbdito es distinto del patrio poder sobre los hijos, del señor sobre sus serviciales, del marido sobre la mujer, y del noble sobre el esclavo. Como esos diversos poderes están por veces reunidos en la misma persona, si la observamos desde esos diferentes puntos de vista, podrá ser de utilidad distinguir tales poderes unos de los otros, apuntando las diferencias entre un jefe de comunidad, un padre de familia y un comandante (Locke, 2003, p.22).

O sea, desde el momento de su definición sobre el poder político Locke afirma que el hombre políticamente debe gobernar a su mujer (esta políticamente no podía autogobernarse), y que, por lo tanto, podemos hacer la lectura de que dada su naturaleza ella era incapaz o, mejor dicho, la naturaleza no le había regalado la capacidad de ejecutar ningún tipo de poder, quedándose necesitada de un ente más poderoso o capaz para gobernarla en sociedad.

Aunque el autor ha contribuido para el logro de algunos avances femeninos en el terreno de los derechos igualitarios (Rodrigues, 2004; Hirschmann & McClure, 2007; Henrichsen, 2010; Sommerville, s.f.).

Su obra principal *Dos tratados sobre el gobierno* (2003) trabaja los puntos estructurales de las democracias liberales. El primer tratado refuta la obra *El Patriarca*, de Robert Filmer (1680), con la línea central del poder naturalmente emanado por el padre sobre sus hijos (y no porque los hijos aceptaron y le

concedieron ese poder) y, consecuentemente, del padre (gobierno) sobre los hijos del Estado (pueblo/ciudadanos). De esa forma, Filmer (1680) puso en la misma ecuación los dos poderes emanados por los dos “padres”, mientras Locke afirmaba que se trataba de dos poderes diferentes, pues el poder del padre sobre la familia era distinto del poder político (Sommerville, s.f.). *El Segundo Tratado* (2003) refuta esa idea de Filmer, sosteniendo que los seres son libres por naturaleza y que pactan entre sí en un contrato social. Su tesis es basada en el individualismo, como veremos en seguida.

2.1.1. Las críticas feministas a John Locke

Algunos estudios fueron hechos con la finalidad de una interpretación feminista sobre las principales tesis políticas de John Locke, sobre todo sus ideas acerca de la propiedad y la refutación al patriarcado de Robert Filmer (1680), pero la refutación mantuvo solo el hecho de que el poder no emanaría naturalmente del Estado, mientras que el padre (de familia) tendría poder en su familia (hijos/as y mujer, claro). Así nos presenta la situación Johann Sommerville (s.f.):

Según Locke, las personas nacen libres e iguales; pero él pensó que estaba bien para los hombres gobernar el Estado así como la familia; él no dijo nada para sugerir que él quería la participación de las mujeres en el poder político. Filmer mismo señaló que los principios democráticos genuinos (que él rechazó) involucraban el empoderamiento de las mujeres (y, añadió, de los niños también; él también afirmó que un verdadero demócrata querría ganar un nuevo voto a cada vez que alguien nace o muere). Si Usted argumenta que las mujeres y los niños son subordinados a los hombres, él sugirió, Usted tiene que admitir que Adán era superior a todos los demás que vivió mientras él vivía; pero si es así, no puede haber ningún motivo para suponer que en un primer momento el poder estaba en manos del pueblo en su conjunto, y que fue trasladado solamente más tarde a los reyes (Sommerville, s.f.).

El autor explicita la forma como Locke intentó anular la tesis sobre el poder

patriarcal de Filmer, pero que, en realidad, puede que el mismo Locke utilizó el concepto validando el poder natural del padre sobre la familia, solamente haciendo la distinción cuando se trataba del poder político emanado del Estado.

Rodrigues (2004) tiene una opinión un poco diferente sobre el mismo tema. Para la autora, Locke por defender los derechos individuales manifestó un liberalismo que aportó más inclusiones que exclusiones a las mujeres en la sociedad. Él “abrió nuevos lugares para las mujeres al garantizarles los derechos a la propiedad, sean ellas casadas o no, así como fomentó la división de la responsabilidad dentro de la familia con el cuidado con los/as niños/as divididos entre el esposo y el padre” (Rodrigues, 2004). También está de acuerdo con la crítica feminista de que ese poder patrio regalado a los hombres marcó la posición social y política de las mujeres en un momento de vital importancia para el desarrollo de un modelo democrático, el liberal. Del mismo modo afirma que las interpretaciones feministas acusan a Locke de estar de acuerdo con un poder natural de los hombres sobre las mujeres (el poder marital), y así de la subordinación natural de la mujer al hombre. Eso compromete la prometida igualdad social promulgada por Locke, porque las mujeres al estar sumisas a un poder patriarcal (para citar a Filmer) están alejadas de todas las decisiones políticas. Rodrigues (2004) apoya al autor asegurando que Locke fue rehén de las condiciones históricas de su época, y desde su punto de vista defiende lo que acredita ser la verdad natural; que no habría intención de hacer una distinción entre las capacidades intelectuales de mujeres y hombres.

Hirschmann and McClure (2007), a su vez, reafirman que Locke fue bastante progresista al idealizar los derechos igualitarios, al igualar la posesión racional de las mujeres a la de los hombres, y al profesar la división de la tarea de los cuidados con los/as niños/as, y que el contrato matrimonial era una opción de ambos y el divorcio era igualmente una opción válida para cualquier miembro de la pareja. También afirman que Locke era partidario de una educación para niños y niñas, o sea, que ambos sexos tuvieron tutores para su educación, no solamente los chicos. Además,

Locke no tuvo dificultades con las mujeres que actúan como ministras, ni siquiera con las mujeres en el poder político. Locke tuvo grandes elogios y palabras de aliento para el servicio que asistió a la Quaker predicadora Rebecca Collier en 1696, y las reinas Mary e Elizabeth siempre hacían referencia a sus Tratados en términos muy respetuosos (Hirschmann & McClure, 2007, s.p.).

Shanley and Melissa Butler (Hirschmann & McClure, 2007) manifiestan que la teoría de Locke contiene en sí las semillas del pensamiento feminista - una visión que está siendo discutida por las especialistas del tema. Así, Melissa Butler (2007) afirma que los ataques liberales a la teoría del patriarcado (con liberales como John Locke) en el siglo XVII buscaban una ruptura con el modelo dominante en Inglaterra cuyo mayor exponente era Sir Filmer (1680), que preconizaba que “nadie nace libre; todos nacieron en sujeción a algún ente patriarcal superior” (Butler, 2007, p.92), de acuerdo con la Creación - que constituye la base de la ideología del patriarcado.

Así, los liberales se sintieron obligados a conceder derechos naturales a las mujeres, porque de lo contrario ellos estarían violando la teoría de la naturaleza humana que fue la base del liberalismo, porque estarían excluyendo a las mujeres de la naturaleza (Butler, 2007). Y con eso, la autora hace una reflexión sobre el origen probable del feminismo buscando evidenciar a través de las críticas hechas en los siglos XVII y XVIII contra el patriarcado, las raíces iniciales de los movimientos feministas del siglo XX, bien como su utilización por algunas revolucionarias durante la Revolución Francesa: “Aunque sea imposible precisar la fecha exacta del origen del cambio en la conciencia colectiva que impulsó la revolución sexual, está claro que la revolución era (y es) dirigida en contra al patriarcado” (Butler, 2007, p.92).

Con eso, Locke cambió el entendimiento de la mujer dentro de la familia, y que pese a que la sumisión de la mujer al hombre se mantuvo en sus textos, él hizo creer que ese poder no era natural, no era divino, sino consentido por las partes - o una de las partes. Todavía, él en un segundo momento Locke afirma que el poder debe emanar del más fuerte y el más capaz naturalmente, y así

se contradice. De todas formas, las mujeres no logran más derechos civiles garantizados en Locke que en Hobbes o en Filmer (Hirschmann & McClure, 2007).

Terrell Carver (2007) analizó el género y las narrativas en la obra *Dos Tratados* de John Locke, a través de las “lentes del género” (Carver, 2007, p.187) y de los estudios históricos de hombres y masculinidades, la autora revisó algunos conceptos de Locke a la luz de los estudios de género de finales del siglo XX e inicio del XXI. Según ella:

Los textos como el de Locke excluyen y devalúan las mujeres, sino que también están jerárquicamente validando a algunos tipos de hombres, en términos de algunos tipos de masculinidades. En resumen, son constructos normativos que requieren la deconstrucción, y la nueva literatura de inspiración feminista sobre los hombres y las masculinidades representan un recurso importante para hacerlo (Carver, 2007, p.188).

Así, ella trabaja sobre la identificación del concepto genérico de hombre, argumentando que la crítica feminista lo percibe como “un cuerpo incapaz de gestar, y como una persona competitiva y con interés propio” (Carver, 2007, p.188). De esa forma, sigue, las feministas también critican ese cuerpo por ser al mismo tiempo sexuado y asexuado, según los ambientes público/privado. El sexo y la reproducción están relegados al ambiente privado - y por consecuencia las mujeres también (porque son las máquinas reproductoras de la sociedad). De este modo el poder público pertenece a los hombres asexuados - los hombres públicos.* En las narrativas del Segundo Tratado, hay una asociación a las mujeres con la reproducción y la maternidad y la asunción de que el rol de las mujeres pertenece a un ambiente privado o doméstico, pero no público, o sea “pre-political” (Carver, 2007, p.189), lo que incita al pensamiento de que el hombre público aparenta ser una persona sin sexo.

* El escándalo de Bill Clinton –1998– que mantenía relaciones “inapropiadas” (palabras de Clinton) con una mujer en prácticas en el gobierno (Mónica Lewinsky) chocó a los Estados Unidos no solamente por la moralidad, sino que por revelar que los hombres públicos son sexuados.

Shanley (2007), al analizar el contrato matrimonial y social en el pensamiento político del siglo XVII afirma que Locke –en ese punto– ha sido bien importante en cuanto al derecho igualitario entre los géneros porque:

En 1960, todavía, John Locke sugirió que si el matrimonio era una relación “contractual”, los términos del contrato así como el hecho de cuando empezar o no el relacionamiento eran negociables. (...) Mujeres, como hombres, eran seres libres capaces de definir sus relacionamientos de otros por sus propios testamentos y consentimientos. Por otra parte, el contrato de matrimonio no necesitaba ser para la vida entera o inmutable (Shanley, 2007, p.18).

Así, la autora concluye que los escritos sobre el contrato matrimonial de Locke fueron una pieza fundamental para los discursos de la política liberal: “John Locke solucionó los dos dilemas teóricos de los parlamentares anteriores que habían tentado incorporar la visión del matrimonio como una relación jerárquica e irrevocable en un marco político liberal emergente” (Shanley, 2007, p.34).

Melissa Butler (2007) también argumenta que Locke fue el primer pensador que percibió que el “liberalismo” era contradictorio porque al mismo tiempo en que se basaba en la afirmación de la libertad natural a la humanidad, no aseguraba mucho más libertad a las mujeres que la que permitía el patriarcado. La autora afirma que “Locke no estaba interesado en crear un mundo en el cual todos los seres eran iguales; en su visión siempre iban a existir diferencias entre los individuos” (Butler, 2007, p.103). Además, sigue, “Locke, en gran parte, aceptó el hecho empírico de la inferioridad de las mujeres y percibió que se fundamentaba en la naturaleza según lo ordenado por Dios” (Butler, 2007, p.105), esa afirmación de Locke consta del Primer Tratado, capítulo V, cuando dice que la Providencia no regaló ninguna autoridad de Adán hacia Eva, o de los hombres hacia sus esposas, pero que predijo/sugirió que las mujeres deberían someterse a sus maridos, pues esa es una fundación de la Naturaleza (no de la Creación).

Schochet (2007) argumenta que la utilización de la familia como base de la orden política se ha dado desde Grecia. Platón, en su obra *La República* afirma que “los Guardianes deberían referirse unos a los otros como hermano, hermana, madre o padre –o sea por los nombres de los miembros de una familia– para establecer lazos afectivos entre ellos” (Schochet, 2007, p.131). A su vez, Aristóteles “sostenía que las experiencias previas de gobernar y ser gobernado en el hogar eran prerrequisitos fundamentales para la participación política efectiva y, en consecuencia, que la familia era la fuente teleológica de la política” (Schochet, 2007, p.131). De esa forma, se puede decir que la organización familiar primitiva fue un tipo de precursor estructural del orden político (Schochet, 2007).

De una manera general Locke con sus Tratados estableció una literatura de defensa de la naturaleza humana, pero también, una literatura que al no mencionar el poder igualitario a las mujeres, terminó por justificar y defender un orden social política puramente masculina, que, aún hoy en día se hace visible pese a los avances del feminismo y de los diversos movimientos femeninos buscando una mayor participación de la mujer en la arena política.

2.2. El lugar de las mujeres en la sociedad según los pensadores republicanos del siglo XVIII - a las guillotinas sí, a las tribunas, no

Aquellas mujeres capaces de todo cuando no podían más alimentar sus familias serán siempre descritas como una fuerza instintiva, difícil de canalizar. Como serán también las primeras a exigir cabezas sobre el Terror, meten miedo (Badinter, 1989, p.9).

Badinter (1989) compiló una variedad de textos que señalan el lugar de la mujer en el siglo XVIII - y es esa obra que utilizaremos en ese apartado específico. Aunque esos pensadores republicanos tienen por valores la igualdad y la

libertad, eso no se aplica a sus coterráneas mujeres. Hombres importantes de la Revolución Francesa como Dante, Robespierre, por ejemplo, jamás dijeron una palabra a favor ni contra las mujeres, simplemente se quedaron mudos. Ya otros como Condorcet, Amar, Prudhomme, se posicionarán a favor o en contra del ejercicio del poder político. Algunas de las apariciones famosas en la Revolución por parte de ellas son ejemplos aún conflictivos, como la odiada María Antonieta, de Francia, y Madame Roland, esposa del Ministro del Interior de Francia, esa última pese a ser reconocida como una figura importante intelectualmente y gran articuladora política, intentaba esconderse por detrás de la figura de la mujer sumisa. Aunque, ninguna de las dos se manifestó ni a favor ni contra las mujeres (Badinter, 1989). Ya las figuras de Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt o Claire Lacombe que tuvieron una importancia fundamental en la lucha de la representación igualitaria entre hombres y mujeres en la soberanía popular fueron escarnecidas por sus coterráneos, pensadores, hasta que los estudios feministas las rescataron y demostraron sus esfuerzos en la construcción de una sociedad más igualitaria.

Emancipando a los judíos, después los negros, pero rechazando a las mujeres el mismo privilegio, la Revolución Francesa puso fin al debate, sin miedo de contradecirse. Las mujeres eran seres humanos excluidos de la humanidad responsable, a semejanza de los[as] niños[as] y de los locos (Badinter, 1989, p.12).

Aunque, hay que resaltar que las mujeres más intelectualizadas de la época seguían la cartilla de Rousseau (el mayor ejemplo es su libro *Emilio*, de 1762), para quien ellas eran seres inferiores cuya educación debería ser restringida a la manutención de su familia y las labores del hogar. Rousseau (Badinter, 1989) propone algo aún más radical: el encarcelamiento de la mujer dentro de las dimensiones del hogar. Incluso él hace una analogía entre la madre de casa y la madre religiosa, entre la casa (hogar) y el convento. Condorcet, entretanto, pretendía una educación igual entre hombres y mujeres pues la instrucción era el amago de la emancipación femenina. Las intelectualizadas de la época

rechazaban a Condorcet. De esa forma vemos la importancia que las tesis de Rousseau acerca de la vida privada y pública de la mujer son estructuras importantes para fundamentar la negación a las mujeres de la vida pública y sobre todo política. Pese a que los revolucionarios compartían la igualdad, esta no era fundamentada en la igualdad de poderes entre hombres y mujeres, pero sí en términos de equivalencia: las mujeres reinaban en sus casas **como*** los hombres, en la vida pública; ellas se ocupan de todos los problemas y desafíos de la maternidad **como** ellos lo hacen con la guerra y el poder; ellas ofrecen amor **como** ellos, seguridad (Badinter, 1989). De esa forma, “del hombre que pensara la soberanía nacional, no se podía sospechar que tuviera preparado la esclavitud a las mujeres” (Badinter, 1989, p.23). Rousseau afirmaba que la riqueza de la nación se hacía con un incremento de la población, tanto para los tiempos de paz (los cultivos, etc.) como en los tiempos de guerra. Y en ese momento cuando más de la mitad de los/as niños/as morían antes de completar los diez años de vida, debido a pésimas condiciones de higiene y de cuidados maternos, voltease Rousseau a destacar la importancia de la mujer como cuidadora como “responsable por la nación” ganando el respeto y gratitud de la sociedad, pero si una se rehúsa a hacerlo somos consideradas bestias, condenadas... “la mala madre es una mujer amoral, y psicológicamente enferma” (Badinter, 1989, p.24). Ese modelo definitivamente hizo las mujeres prisioneras, encerrándolas en sus casas y prohibiéndoles la acción pública.

La actuación de las mujeres en la vida política asume un pequeño avance en grandes clubes políticos como el de los jacobinos o *cordeliers*♣ (Club de Cordeliers, fundado por Danton en 1790), todavía a ellas se les permitía solamente la presencia en las tribunas pero no deliberar o votar, pero es allí donde aprenden los rudimentos de la política: comentar los periódicos, escribir mociones o discutir propuestas. Es a partir de la izquierda que las mujeres em-

* Destacado de la autora.

♣ El término es equivalente a franciscanos porque se reunían en el convento de esos monjes.

piezan a adentrar la arena política como actrices políticas (Badinter, 1989). En los años siguientes se multiplican los clubes mixtos para discutir políticas por toda Francia, y en 1791 Etta Palm funda el club político Las Amigas de Verdad, que hace coro con el de Dijon (más antiguo) y busca la representatividad de las mujeres en las discusiones de política en un gobierno libre, que cierra las puertas en 1792. Pero pese a que la histórica Olympe de Gouges apresurase a publicar su *Vindicación de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* antes de que sea votada la Constitución de 1791, esta no logra el efecto esperado. Según De Gouges, las mujeres pueden irse a la guillotina pero no a las tribunas (Badinter, 1989). En 1793 las mujeres del pueblo son las responsables por una mayor participación política en las calles, y en la Comuna para el golpe de Estado y el período de Terror, y la creación de un nuevo club exclusivamente femenino llamado Sociedad Republicana Revolucionaria (Badinter, 1989). Sobre ellas, Robespierre dijo:

Ellas se encargan de informar al universo que el pudor es un prejuicio, que la distinción de los talentos y de las ocupaciones de los dos sexos no pasa de una invención de la aristocracia; que los hombres deben abandonar a las mujeres la tribuna y los asientos del Senado (...) son estériles como el vicio (Robespierre *apud* Badinter, 1989, p.39).

Otra opinión sobre esas mujeres revolucionarias nos da Fabre d'Englantine durante la Convención del 30 de octubre de 1793 y nos dijo lo siguiente: “Esas mujeres no son ni madres, ni hijas, ni hermanas ocupadas con los cuidados del hogar. Son aventureras errantes, mujeres emancipadas (d'Englantine *apud* Badinter, 1989, p.40). De esa forma, los discursos contrarios a la participación de las mujeres en la política eran más numerosos que discursos a su favor, como el de Charlier (*apud* Badinter, 1989) que decía en la misma Convención que si las mujeres pertenecen al género humano ¿por qué se les había de quitar el derecho de unirse pacíficamente como lo hace todo ser pensante? La interdicción de esos clubes de mujeres fue votada en esa misma Convención. Así el

periódico *Feuille de Salut Public* comenta la decisión dos semanas después haciendo una advertencia a las mujeres: resaltó la muerte abrupta por guillotina de María Antonieta (16 de octubre), Olympe de Gouges (3 de noviembre) y Madame Roland (18 de noviembre) afirmando que sus muertes derivan del hecho de que esas mujeres han querido meterse en políticas y se olvidaron de las virtudes propias de su sexo (Badinter, 1989). Según el texto publicado en tal periódico un autor desconocido afirma que:

(...) María Antonieta, educada en una corte pérfida y ambiciosa, ha traído para Francia los vicios de su familia; y hay sacrificado su esposo, sus hijos y el país que la había adoptado a las pretensiones ambiciosas de la casa de Austria, a cuyos proyectos ella servía, utilizando la sangre y el dinero del pueblo, y de los secretos del gobierno. Fue mala madre, esposa libertina (...). Su nombre causará para siempre el horror (...). Olympe de Gouges (...) quiso ser un hombre de Estado y parece que la ley ha punido esa conspiradora por haber olvidado las virtudes que convienen a su sexo. (...) Madame Roland (...) era madre, pero sacrificó su naturaleza deseando elevarse sobre esta; el deseo de ser sabia le ha conducido al olvido de las virtudes de su sexo, y ese olvido, siempre peligroso, terminó por hacer con que pereciese en el cadahalso. (...) ¡Mujeres! ¿Queréis ser republicanas? (...) sean simples en sus modos de trabajar, laboriosas en vuestros hogares; jamás frecuenten las asambleas populares con el deseo de allí hablar (autor desconocido *apud* Badinter, 1989, pp.203-204).

2.2.1. Apuntes de Prudhomme

Prudhomme, en uno de sus escritos publicados en *Révolutions de Paris*, Nos. 124 y 127, noviembre de 1791, sostenía que el terreno político no era para las mujeres. Además dijo que cuando algunas señoras ocuparan la barra de la Asamblea Nacional, les debería ser prohibido cualquiera petición pública y el derecho a presentarse en ese lugar:

Ya lo dijimos, e incomódanos sernos obligados a repetirlo; cada sexo tiene sus deberes bien especificados, y las costumbres siempre sufren cuando uno de

los dos sexos usurpa las atribuciones del otro (...) las mujeres deben tener la religión de sus familias, y de esas adoptar todos sus principios políticos, sin todavía buscar discutirlos en demasía (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, p.77).

Prudhomme sigue legitimando la soberanía masculina frente a la insignificancia política de las mujeres, cuando afirma en su texto que a ellas no hace falta el título de ciudadanas porque ellos, los hombres, han hecho el juramento cívico en nombre de las mujeres, y las que lo intentaron hacer estaban equivocadas, porque haciéndolo ellas presuponen que existe una distinción entre los derechos de las mujeres y de los hombres. “Al desear cambiar los roles con nosotros, podrán destruir de un lado mientras nosotros construimos del otro” (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, p.79).

Su texto, entretanto, recibió críticas de algunas mujeres que le escribieron alegando que (en especial el fragmento que hemos destacado arriba sobre la religión) ponía las mujeres en condiciones de sumisión a los hombres, afirman que las mujeres

deben ser oídas en la manifestación pública de sus opiniones; pues ningún hombre sensato exigirá que algún otro ser vea por los ojos del otro, y escuche por los oídos del otro. La naturaleza tiene leyes anteriores a las de la sociedad... (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, p.80).

A lo que Prudhomme contesta en otro escrito (re)afirmando el lugar de las mujeres en el dominio de lo privado, no de lo público, y se pregunta “¿Qué acontecería con la propia sociedad, si las mujeres* abandonasen sus casas para ir a argumentar con nuestros teólogos, o deliberar con nuestros legisladores?”. Sigue diciendo que las mujeres son de la misma opinión que sus esposos y padres en los asuntos de religión y políticas, porque es más conveniente y más

* Cumpliendo con sus funciones de hijas, esposas y madres.

sencillo, y no deben tener opinión sobre ese tipo de asuntos. Y sostiene que mantenerlas ajenas a esos temas “no es reducirlas a un rol pasivo; al contrario, si les prohibimos los estudios contemplativos es para no desviarlas de las funciones activas que las esperan en sus casas” (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, pp.80-81). Aun: “Observen una mujer de letras que se tornó madre (...) ella no tiene las gracias naturales (...), aquella ternura ingenua y vigilante que observamos en las mujeres que solo hacen aquello que la naturaleza quiso que ellas hicieran” (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, p.81). Al término de su texto-respuestas, el autor sigue condenando las mujeres a la esclavitud de sus hogares y a la negación de sus autonomías:

La naturaleza no hizo las mujeres para reflexionar, sino para amar y ser amadas. Amar a sus padres, a sus maridos, sus hijos (...) No deben, por decirselo así, frecuentar otro templo que no el techo paterno y la casa marital, ni consultar otros oráculos que no sean los hombres a los cuales están unidas por la sangre y por el amor (Prudhomme *apud* Badinter, 1989, p.83).

El miedo a que la Revolución pudiera causar una mucho más impactante para la sociedad que iba a ser de las esclavas del hogar, las no-ciudadanas a sus opresores, hacía temer el espíritu de los hombres frente a este posible escenario. A las cautivas es mejor darles esperanzas, pero nunca las armas para luchar.

En una de las respuestas (colectadas por la autora) que recibió Proudhomme del colectivo de mujeres de Lyon y Dijon, destacamos una muy importante “No nos limitamos, ciudadano Prudhomme, a cantar el himno a la libertad, como nos ha aconsejado; queremos también ejercitar actos de civismo” (Badinter, 1989, p.139). En esas cartas-respuestas de varios clubes femeninos franceses a la época de la Revolución Francesa, las mujeres destacan su importancia para el logro de la Revolución, sobresaliendo por sus auxilios en el

front llevando armas a los revolucionarios, entre otras tareas. Destacamos otro fragmento de la carta-respuesta de Blandine Demoulin (1989):*

Renunciáis, ciudadano Prudhomme, al vuestro sistema, tan déspota para con las mujeres cuanto lo era el aristócrata para con los pueblos; es tiempo de operar una revolución en las costumbres de las mujeres; es tiempo de restablecerles la dignidad natural. ¡Qué virtud podría esperar de una esclava! (...) En todas partes donde las mujeres fueren esclavas, los hombres estarán curvados sobre el despotismo” (Demoulin *apud* Badinter, 1989, p.140).

2.2.2. Apuntes de Lequinio†

Lequinio, por su vez, era un partidario de la causa de las mujeres y abogaba que hombres y mujeres eran iguales en derechos. Esos apuntes fueron extraídos de la Asamblea Legislativa, el 17 de febrero de 1792, en *Le Moniteur Universel*, nº 48, tomo XI (Badinter, 1989). “En todas las naciones las mujeres vivieron hasta aquí en una dependencia de sus esposos, o antes en un verdadero estado de esclavitud, siempre pautado por el despotismo, en el sistema político de gobierno” (Lequinio *apud* Badinter, 1989, p.101). Lequinio, en ese exacto momento, hablaba sobre el divorcio y la libertad de las mujeres, afirmando que esa esclavitud debería ser sanada con instrucción ampliada y a medida en que un pueblo se torna más civilizado, todavía la actual esclavitud de las mujeres no se enflaquecía de acuerdo con la medida en que se avanzaban los progresos con la libertad pública: “Nosotros lo probamos bien, nosotros que casi rompemos nuestros grilletes políticos, y que nada hicimos aun por la libertad de las mujeres” (Lequinio *apud* Badinter, 1989, p.101). El pensador afirma que al instituir el divorcio entre la sociedad, se están regenerando no solo las leyes sino las costumbres a la vez; el divorcio es la posibilidad de garantizar la unión de las familias y estrechar los cuidados y las amistades; “¿será que se ignora cuanto el esposo, después del juramento fatal pasa con rapidez del

* Era presidenta de la Sociedad de las Amigas de la República establecida en Dijon. La carta fue escrita el 10 de febrero de 1793, en el segundo año de la República (Badinter, 1989).

† Marie Joseph Lequinio. Abogado, diputado de la Asamblea Legislativa y de la Convención. Montagne.

estado de sumisión al ejercicio de un dominio tantas veces tiránico?” (p.102). Él sigue defendiendo desde su punto de vista la necesidad de discutirse el divorcio en la sociedad y reglamentárselo:

¡Cuántas mujeres se atormentaron, a no ser por un único día - el del matrimonio; porque estaban seguras de solo encontrar al día siguiente, en el lugar de las guirlandas del *himeneu*, las pesadas y perpetuas cadenas de la obediencia ciega a sus esposos! Con frecuencia, aún, como premio de esa sumisión, la indiferencia y mismo el desdén (Lequinio *apud* Badinter, 1989, p.102).

Un defensor de los derechos de las mujeres aún se dejaba regir por las leyes de la naturaleza manifestando que la constitución moral era diferente de la de los hombres porque su constitución física era diferente, y esa diferencia moral era un dado permanente. Y afirmaba que la ley del divorcio sería provechosa para ambos sexos porque para los hombres les ayudaría a no ser insensibles, injustos y perdularios, y para las mujeres les ayudaría a ser menos indolentes, coquetas, y frívolas (Badinter, 1989).

En otro texto, publicado en *Les préjugés détruits*, capítulo 14, 1792 (Badinter, 1989), Lequinio discursa sobre el derecho de las mujeres frente al momento histórico vivido en aquella Francia revolucionaria:

Se exceptuare algunos rincones del Universo, ¿conocen las mujeres la sombra de la libertad? En toda Asia, en toda África y en una gran parte de la Europa, son verdadera y realmente prisioneras, encarceladas desde su nacimiento, reservadas para las brutalidades físicas, y frecuentemente recibiendo tratamiento tan duro como lo que es reservado a las esclavas extranjeras. Mal tienen el derecho a respirar el aire puro a través de la grade que las encierra; secuestradas, cuidadosamente reclusas y privadas de cualquier comunicación exterior; despojadas de toda facultad, de toda autoridad, de toda propiedad; educadas únicamente para las necesidades de sus esposos, ellas jamás conocerán las

bellezas de la naturaleza, y menos aún los encantos de la sociedad (Lequinio *apud* Badinter, 1989, p.119).

El autor reconoce que la amplitud de los derechos de las mujeres ya están reconocidos en la Declaración General de los Derechos del Hombre, pero es necesario que toda mujer esté siempre colocada en el grado equivalente al de los hombres en la escala de la libertad. Además, las mujeres son naturalmente diferentes al hombre pues su constitución es más débil y, de ese modo, junto a otros factores como la maternidad y la irritabilidad propia de su sexo, a ellas les es prohibido el “duro ejercicio de las armas, el peligro de los combates y las fatigas morales del gobierno político” (Lequinio *apud* Badinter, 1989, p.122).

De cualquier modo, Lequinio es una voz que se alza por buscar alguna igualdad entre hombres y mujeres, y resalta que de nada sirven leyes igualitarias si el proceso de la educación de los dos sexos sigue siendo fraccionado, es decir, si las mujeres siguen siendo educadas para su vida de esclavitud, de encarcelamiento en el hogar. Es un defensor de una reforma educativa en el modo como las mujeres son enseñadas en la sociedad de las luces, alejadas de los libros religiosos (católicos) y los romances de su época.

2.2.3. *Apuntes de Amar**

Amar, por otro lado, es un defensor del *statu quo* de la sociedad (patriarcal). Era abogado, diputado, Montaigne y miembro del Comité de Seguridad General desde el 16 de junio de 1793 hasta la muerte de Robespierre. Publicó un relato sobre el peligro de la amenaza de algunas mujeres pretensas jacobinas paseando por el mercado con faldas y gorros rojos, buscando atraer más mujeres a su sociedad, y que ese acto provocó disturbios a los cuales era necesario un relato para que se pudieran tomar las medidas necesarias. Además, los

* Discurso hecho en la Convención Nacional, sesión de 9 brumario, año II. Publicado en *Le Moniteur Universel*, tomo XVIII, 1º de noviembre de 1793 (Badinter, 1989).

mercados exigieron que las sociedades populares de mujeres fueran prohibidas, al menos durante la revolución, para impedir más episodios violentos y “contra-revolucionarios” (Badinter, 1989, p.188). Luego tras esclarecer que las mujeres no pueden constituirse en sociedades ni hacerse cargo de temas de políticas recurriendo a una supuesta naturaleza que sería propia de cada sexo: a las mujeres el cuidado del hogar y de la familia, a dedicarse al amor (de los hombres y de la patria); a los hombres su naturaleza es la fuerza, la filosofía, a la guerra, a la inteligencia, las cosas públicas, a las políticas. “Sin costumbres, no hay República” (Amar *apud* Badinter, 1989, p.190), y por eso mismo esas mujeres jacobinas de faldas y gorros rojos son anti-republicanas. “Juzgamos, por lo tanto, que una mujer no debe salir de su familia para inmiscuirse en las cuestiones del gobierno” (Amar *apud* Badinter, 1989, p.191). Así sigue Amar sobre las sociedades de mujeres: “Juzgamos, por lo tanto (...) que no es posible que las mujeres ejerzan los derechos políticos. Hay que destruirles esas pretensas Sociedades Populares de mujeres que la aristocracia desearía establecer para colocarlas en confronto con los hombres” (Amar *apud* Badinter, 1989, p.191).

2.2.4. Apuntes de Chaumette*

Chaumette (conocido como Anaxágoras) fue militante del Club de los Cordeliers y nombrado procurador de la Municipalidad revolucionaria en 1792. Entrando en la comuna de las mujeres y utilizando un gorro rojo, Chaumette empieza su discurso contra el derecho de las mujeres a tener derechos civiles y políticos. Él las llama “seres degradados” y afirma que todo recinto donde deliberan los magistrados del pueblo deber ser cerrado a “todo individuo que ultraje la naturaleza” (Chaumette *apud* Badinter, 1989, p.197). Cuando algunos de los miembros presentes a la Comuna dicen que la ley les permite la entrada a las mujeres, Chaumette afirma que:

* Publicado en *Révolutions de Paris*, n° 216, 27 brumario, año II (17 de noviembre de 1793), tomo XVII (Badinter, 1989).

La ley ordena que se respeten las costumbres y que las hagamos respetar (...) ¿Desde cuándo es decente ver mujeres abandonaren los cuidados piadosos de sus hogares y la cuna de sus hijos para venir a plaza pública, a la tribuna de los discursos, a la barra del Senado (...) para cumplir deberes que la naturaleza atribuye solamente a los hombres? (Chaumette *apud* Badinter, 1989, pp.197-198).

Él sigue su discurso en la Comuna citando a Madame Roland que quiso dirigir la República, y a la “mujer-hombre” Olympe de Gouges que quiso política y cometió crímenes contra la República. Afirma que “todos esos seres inmorales fueron aniquilados sobre el arma vengadora de las leyes” (Chaumette *apud* Badinter, 1989, p.199). Nuevamente nótase cómo la idea de una naturaleza masculina y femenina estaba marcada en esa sociedad y en algunos de esos hombres de la revolución, del Siglo de las Luces, para los cuales la naturaleza hizo las mujeres débiles, frágiles para ocuparse solamente de las tareas y cuidados del hogar y de la familia, jamás metiéndose en los asuntos de políticas que es propio de la naturaleza de los hombres.

3. La política del *State Feminism**

3.1. El *State Feminism* o *Feminismo de Estado*

Lo que es llamado de *State Feminism* o Feminismo de Estado es la “actuación de militantes feministas en agencias incorporadas a la estructura estatal” (Rangel, 2013, p.1). Dicho de otra forma, es la participación política de las mujeres en la gobernanza de un país a través de fuentes indirectas, influenciando los diversos actores políticos a dar seguimiento a la agenda feminista. En su tesis de doctorado, Patricia Rangel (2012) narra un diálogo con una feminista porteña a la cual elogiaba el hecho de que en Argentina un 40 % de las mujeres ocupaba el poder, mientras en Brasil era solo 9 %. O sea, que en Argentina la agenda feminista estaría mucho más contemplada que en Brasil por el hecho de que había más mujeres en el poder. La feminista porteña argumentó que

* El Feminismo de Estado.

no era bien así. Que era cierto que había más mujeres en el poder, pero que de forma alguna mayor participación política significaría mayores avances feministas. Participación política era diferente que *advocacy*; que las manifestaciones en la calle eran importantes y bonitas, pero inútiles si no existiera una estrategia de *advocacy* por detrás, algo que Brasil lo hacía mucho mejor que Argentina, con poca representación femenina (Rangel, 2012).

Según Rangel (2013, p.2), “desde su nacimiento en la década de 1970, los estudios de género realizan roles de corrección (omisiones y distorsiones) y transformación de la Ciencia Política”, utilizando el género como herramienta de análisis para reconstruir la Historia. Sigue Rangel (2013, p.2) argumentando que “los estudios feministas, en diversas áreas, ayudarán a formar una concepción de poder de género mientras relaciones asimétricas entre hombres y mujeres permean regímenes internacionales, sistemas de Estados, procesos económicos, estructuras institucionales y relaciones interpersonales”. Es una forma de incorporación de la sociedad civil al Estado trabajando así pautas específicas de determinadas luchas sociales y contextos para el ejercicio de la política, para la confección de políticas públicas con direcciones específicas. Así coexisten dentro del aparato estatal organizaciones/instituciones/agencias de políticas de/para mujeres, como secretarías, etc. De acuerdo con Rangel (2013), esas “pueden existir en cualquier nivel de gobierno (nacional/estadual/provincial/local) y tipo de órgano (elegido, indicado, administrativo o judicial) que busque promover el avance de las mujeres y la igualdad de género” (Rangel, 2013, p.4). La autora cita un estudio de Mazur (Rangel, 2013, pp.4-5) para explicitar mejor sus argumentos:

Según Mazur (2005) tales agencias tienen potencial para conducir la representación descriptiva y substantiva de tres maneras: ellas pueden representar a las mujeres substantivamente, llevando la agenda de igualdad de género hacia el debate político y a la formulación e implantación de políticas públicas; pueden también representar a las mujeres de modo descriptivo y procedimental,

ayudando a los actores en el proceso de formulación de políticas junto a los gobiernos; y, finalmente, mujeres tienden a trabajar y liderar a esas agencias, lo que puede ayudar a aumentar su representación descriptiva en el Estado.

Con eso, podemos entender que el feminismo de Estado busca una mayor inclusión no necesariamente de las mujeres como actrices políticas sino en el cumplimiento de la agenda feminista, o parte de ella, a través de las representantes feministas en los meandros del poder, o sea, en posiciones de influencia subyacentes a los cargos efectivamente políticos.

3.2.1. *The femocrat model of State Feminism and femocrat strategies**

Rankin, Vickers y Field (2001) argumentan que hacer política no es una acción restringida a los órganos gubernamentales, sino que (recuperando un viejo eslogan feminista) “lo personal es político”, o sea, se hace política de varias formas. Lo que existe es una división entre esos modos de hacer política y las llamadas “políticas oficiales” que son restrictivas a los siguientes ámbitos: legislaturas; burocracias; Cortes (leyes); y la Policía. En las políticas oficiales las mujeres ejercitan el poder político a través de sus cargos electivos, de la votación y del *lobby*, y actúan en la política “no oficial” directa o indirectamente a través de su influencia en la opinión pública. Las autoras entienden el feminismo de Estado como:

Una innovación importante en cómo las mujeres activistas pueden tener acceso a la toma de decisiones del gobierno fue el desarrollo de lo que se denomina “feminismo de Estado”. El concepto se refiere a las “actividades de las estructuras de gobierno que se cobran formalmente con la promoción de la condición y de los derechos de las mujeres” (Stetson y Mazur, 1995, pp.1-2). La evolución del feminismo estatal es importante para determinar si (...) el estatus de las mujeres que existe dentro de las estructuras del Estado ofrece

* Traducción libre: El modelo femócrata de feminismo de Estado y estrategias femócratas.

oportunidades para que las mujeres logren el cambio o si existe principalmente para permitir que los gobiernos digan que están consultando a las mujeres y tomando en cuenta sus necesidades (Rankin, Vickers & Field, 2001, p.6).

Así, las principales feministas responsables por teorizar el Estado fueron las del segmento radical en los Estados Unidos (con las lecciones aprendidas de la primera ola del feminismo, en la década del 60 en muchos países occidentales), fueron ellas también quienes empezarán a indagar el universo de las políticas públicas oficiales enfatizadas en el sistema patriarcal.

De acuerdo con sus estudios,* la red de instituciones del feminismo de Estado incluye agencias como ministerios específicos, secretarías, comisiones, etc. enfatizando temas que conciernen a la agenda feminista, dialogando abiertamente con los diversos movimientos de mujeres y los feministas, estableciendo así un puente entre el gobierno y la sociedad civil.

Un caso peculiar pasó en Nueva Zelanda y Australia con las femócratas (burocratas feministas), que surgen de la “interacción de los movimientos de mujeres y los gobiernos administrados por asesoras feministas” (Rankin, Vickers & Field, 2001, p.6): “La experiencia australiana con el feminismo de Estado tiene alcanzados resultados significantes en las áreas estratégicas de antiviolencia, incluyendo (...) la integración efectiva de programas sensibles a las necesidades de las mujeres aborígenes”. La estrategia femocrática es un modelo reconocido del feminismo de Estado, utilizado en Australia con éxito, capaz de transitar entre acciones y agencias de influencia sobre la política para agentes de la política institucionalizada, implicando en actuaciones en políticas oficiales. El modelo de feminismo de Estado aplicado en Australia (la estrategia femócrata) colecciona logros como una mayor participación política de las mujeres en cuanto al voto obligatorio y la elección de hasta un 30 %

* Para leer más sobre el tema y la aplicación bien sucedida del *State Feminism* en Canadá, favor revisar la bibliografía al final del capítulo buscando a Rankin, Vickers & Field (2001).

en casas públicas como el Senado, por ejemplo. Además de viabilizar una mayor capacidad de gastos con temas necesarios a ellas, y el cumplimiento de los tratados de cooperación internacionales. Las representantes de ese modelo femócrata junto al gobierno fueron reclutadas entre los movimientos feministas reconocidos, agregando legitimidad a esas voces. El suceso de ese modelo feminista viene del hecho de que sus representantes junto al gobierno dialogan constantemente con los diversos movimientos de mujeres y feministas, buscando conocer sus demandas y suplirlas, afirmando así sus condiciones de representantes de ese electorado femenino politizado. Ese escenario, por ejemplo, es diferente del feminismo de Estado de Canadá donde las representantes políticas y/o las representantes de agencias de mujeres/feministas son funcionarias de carrera y no, necesariamente, representan las demandas feministas (Rankin, Vickers & Field, 2001, p.12).

De todas formas, el feminismo de Estado es una herramienta importante porque las mujeres son marginadas de la Historia en las instituciones dominadas por hombres, y

tener inquietudes y necesidades de las mujeres tomadas en serio por los gobiernos es un derecho de ciudadanía. Como miembros de una comunidad nacional, las mujeres tienen derechos civiles, políticos y sociales que deben ser protegidos por sus Estados. Como ciudadanas, el derecho a participar en los procesos de la toma de decisiones es fundamental para una democracia saludable (Rankin, Vickers & Field, 2001, p.13).

Además, las mujeres fueron receptoras de políticas públicas y solo recientemente también son partícipes en la confección de dichas leyes; los partidos políticos son predominantemente masculinos con toda la discusión de las cuotas de paridad en evidencia. De esa forma, resta a las mujeres buscar otras opciones alternativas de llegada al poder y a la representación política de hecho, como la creación de los partidos feministas.

3.3. Un esbozo de los partidos feministas

En Inglaterra ya se tiene un partido feminista llamado *Women's Equality Party* (<https://womensequality.org.uk/>). Es interesante observar que pese a que las mujeres puedan constituir la mitad o más de la mitad poblacional de muchos países occidentales (y así de votantes), hasta el momento existen muy pocos partidos políticos feministas. Además, se discute la delicada relación entre las mujeres como mayoría poblacional y la poca representación política en las esferas del gobierno. De allí reside la necesidad de la creación de partidos políticos con énfasis en las demandas feministas. Con eso en mente, los seis objetivos de *Women's Equality Party* son: a) representación igualitaria en políticas y negocios; b) representación igualitaria en educación; c) pagos (sueldos) igualitarios; d) tratamiento igualitario para las mujeres en la Media; e) derechos iguales para los padres y las madres; f) un término a la violencia hacia las mujeres. En Suecia y Noruega también se organizarán partidos políticos feministas (Coleman, 2015), y en Brasil también se empieza tímidamente a discutir la futura creación (utópica o no) de un partido político llamado *Partida*, encabezado por la filósofa feminista Márcia Tiburi.

El partido feminista de Suecia –*Feminist Initiative* (Fi) (<http://feministiskinitiativ.se/sprak/english/>)– fue fundado hace diez años. De acuerdo con Coleman (2015), el endurecimiento del gobierno de Noruega sobre el derecho al aborto hizo que se creara un partido feminista hace ya dos años en aquel país, sùmase a eso el hecho de que el gobierno noruego no logra reducir la violencia doméstica suficientemente y la igualdad salarial. Las mujeres allí ganan un 86,4 % de lo que los hombres solían ganar en 2014 (Coleman, 2015).

El escenario actual es propicio para la creación de más partidos políticos en Occidente –a ejemplo de lo que está pasando con la creación de nuevos Fi* en países diversos como: España, Dinamarca, Finlandia y Polonia (Coleman,

* Partido político: *Feminist Initiative*.

2015), porque en los últimos años las elecciones generales han apuntado una dirección política inclinada a la derecha con revisiones retrógradas en algunas leyes favorables a las demandas de las mujeres, principalmente las leyes sobre el derecho al aborto (ejemplos: Noruega, España, Estados Unidos y recientemente Portugal). La necesidad de respetar la agenda feminista propicia la creación de esos partidos, mientras los partidos existentes evitan hacerlo, es decir, los partidos tradicionales no están empeñados en escuchar las demandas feministas. De esa forma, quizás podamos analizar pasados algunos años esos partidos feministas como revolucionarios a su época, rompiendo definitivamente con el modo de hacer política patriarcal. Quizás, no.

4. El ejercicio del poder político: la subrepresentatividad de las mujeres en la política occidental - un punto de reflexión inicial sobre los ejemplos de Brasil e Italia

Pese a los avances logrados por la sociedad femenina a lo largo de la historia de los movimientos feministas, desde las sufragistas, pasando por las revolucionarias marxistas, hasta la actual agenda política en América Latina (Brasil) sobre el derecho al aborto seguro y gratuito, en la esfera política todavía existe el tradicionalismo a aceptar la incorporación femenina en la toma de decisiones. Según Putnam (2006), las tradiciones cívicas son de gran estabilidad durante un período considerable de tiempo, cambiando lentamente. Así, es posible preguntarse ¿cuál es la causa de este escenario: la estructura o cultura? Según Baquero (2003), la relación entre la sociedad y el Estado es muy sofisticada porque

Pensar en los mecanismos que proporcionan una democracia social más justa implica en unir las personas a la esfera pública. Tal transición depende fundamentalmente de la capacidad del Estado y de las instituciones a aceptar y valorar esa participación. Una democracia social sin políticos o ciudadanos democráticos está condenada al fracaso (Baquero, 2003, p.89).

Las mujeres constituyen, generalmente, la mitad de la población de los países, pero aún se encuentran minorías en las instituciones de representación política, lo que perjudica la calidad de la democracia en los países de (re) democratización reciente, como Brasil e Italia, por ejemplo. Según Menicucci (2015, s.p.).

El sistema político electoral brasileño no ha podido ser capaz, históricamente, de promover una representatividad que incluye la diversidad de la sociedad en su conjunto. Las distorsiones sistémicas proceden la cultura patrimonial y patriarcal. El poder económico y el machismo aún predominan en la política. A pesar de que somos un 52 % de la población y tenemos una presidente de la República re-electa, solo el 10,6 % de los escaños en el Congreso están ocupados por mujeres (...). Para avanzar en la democracia representativa, es esencial que la reforma política contemple cambios capaces de enfrentar la desigualdad de género y otras distorsiones. Los grupos sociales deben estar representados en la diversidad. Solo entonces podremos tener un sistema político moderno y un país más justo e igualitario.

Brasil es el tercer país de América Latina con la peor tasa de representación en las posiciones políticas federales (a pesar de ser una mujer la cabeza del Estado): solo el 8,8 % de las mujeres (Tribunal Superior Electoral, 2010), mientras que en América Latina (en general) esta proporción es del 22 % (Rodríguez, 2014). Este desempeño brasileño puede explicarse debido a algunos factores importantes como la financiación de las campañas de las mujeres, a la cultura patriarcal de la sociedad, entre otros. Hay, sin embargo, que reconocer el esfuerzo realizado por el Departamento de Política de las Mujeres y del comité de mujeres en el Congreso* que avanza en las demandas de la paridad y la inclusión de las demandas feministas en la agenda política.

* Llamada *bancada feminina*.

Italia, por su parte, tiene tasas de representación femenina igualmente bajas en comparación con los demás países de Europa. En general, ocupa el puesto 32° entre los 188 países analizados. España aparece, por ejemplo, en el lugar 12°, y Portugal en el 30° (*Inter-Parliamentary Union*, 2015). Algunos de los problemas reconocidos en la “cuota rosa” italiana, se refieren a la falta de transparencia en el proceso de selección de los/as candidatos/as y el propio sistema electoral que desalienta la representación de las mujeres, además de la falta de fondos para las campañas de las mujeres (Feltrin & Menoncello, 2011).

La comparación entre los dos países elegidos para este estudio se debe a que en ambos la democracia es joven –Brasil fue re-democratizado a partir de la década del 80 (Rodríguez, 2014) e Italia a partir de la reunificación en los años 70 (Putnam, 2002) y tienen vínculos históricos entre ellos, parte del sudeste y sur de Brasil fueron colonizados por italianos en los siglos XIX y XX, contribuyendo a la formación de la identidad brasileña en estas regiones. Además en este estudio representan dos bloques económicos consistentes como la UE y el BRICS, lo que denota una mayor necesidad de investigación de los fracasos de la acción afirmativa de paridad en la representación de las mujeres en el poder de decisión en esos dos países. Además, como Franco (2000), pone:

En el mundo actual, los recursos de los medios de comunicación y los problemas que plantea en primer lugar, la internacionalización y la globalización de la economía, las relaciones desiguales entre los países, el aumento de la pobreza y la necesidad de emigrar, en busca de trabajo y medios de vida en algún lugar, la cuestión del otro y de las relaciones interculturales se sustituye por un lugar central en las Ciencias Sociales, en proyectos de solidaridad y cooperación. Bajo estas relaciones están siempre situaciones de analogía y de comparación. También es la comparación que nos lleva a relativizar, a abandonar nuestro léxico político, el determinismo y nuestros prejuicios. Al reconocer la pluralidad y diversidad de los hechos y las soluciones, el método comparativo pone de relieve la importancia de los eventos de la invención, rotura, la movi-

lización, la acción y por lo tanto los actores sociales responsables de la acción (Franco, 2000, pp.215-216).

Ambos países han adoptado el sistema de cuotas con el fin de aumentar la participación de las mujeres en la toma de decisiones, pero en Brasil e Italia este sistema es defectuoso porque su ingreso todavía no alcanza ni el 50 % de los cargos políticos, y, como ha dicho Miguel y Biroli (2009), hay una diferencia significativa entre postularse a una candidatura y ser elegido, y una vez elegido llegar a las posiciones centrales en la esfera política.

Tratar de entender la dinámica del proceso social que influye en la representación masculina y femenina en los poderes Legislativo y Ejecutivo es necesario para contribuir a los estudios de género (la revisión de la literatura de la lucha por la representación de la mujer en el contexto de dos países marcados por similitudes políticas), y el estudio socio-político desde el tema de la representación femenina se resalta en los desafíos de la democracia a partir de las décadas de 1990 en Brasil, y la de 2000 en Italia, y desde los elegidos democráticamente deberían ser una extensión de la sociedad que los eligieron (cultura política + sociedad civil).

El énfasis en la cultura política y la sociedad civil se encuentra presente en casi todos los clásicos de la democracia (Tocqueville, Rousseau, Aristóteles, Platón) y las más recientes reflexiones sobre la importancia de traer de vuelta los ciudadanos a la esfera política (Habermas, Pateman, Mouffe, Giddens, Touraine). Desde el punto de vista de estas perspectivas alternativas, la cultura es vista como dinámica y no estática y está en constante evolución bajo la influencia de factores externos e internos (Baquero, 2003, p.90).

La necesidad de estos estudios está presente en cómo la exclusión de grupos sociales en las instancias de toma de decisiones desmiembran el carácter de-

mocrático del Estado. Hay estudios de calidad sobre la necesidad de las cuotas (Araújo, 1998; Miguel, 2000; Jukovsky, 2000; Rodriguez, 2014).

La Constitución republicana italiana de 1946 establece que toda persona tiene el derecho a votar y ser votado, y en el artículo 51 (*Legge Costituzionale* 30-05-2003, *apud* Calloni y Cedroni, 2011) afirmase que la República promueve la paridad entre hombres y mujeres (en la lista electoral). La Constitución brasileña de 1988 busca la igualdad material entre los sexos (Valarini Martins, 2007). La ley de cuotas en Brasil entró en vigor en 1995 y en Italia en 2003.

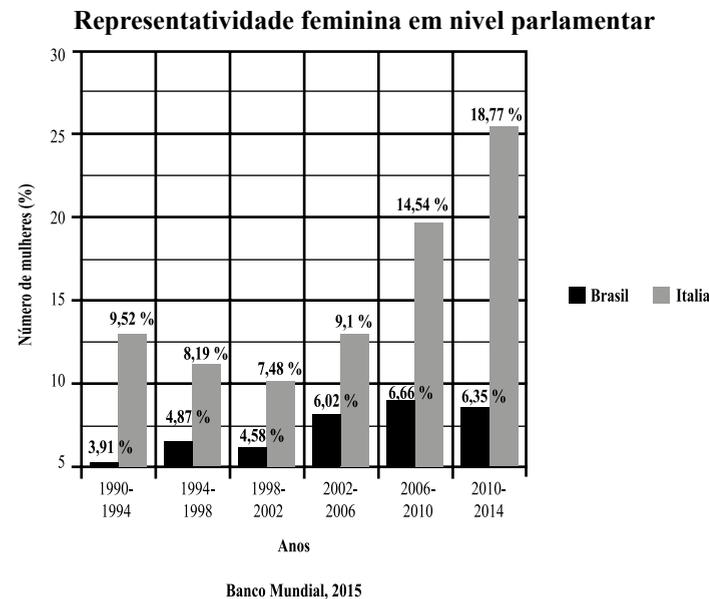
No tenemos la intención de transponer los modelos de un país a otro. Su importancia radica en el conocimiento de las diferentes experiencias con sus propios caminos de interrogaciones y de imprevistos, como algo ya realizado y evaluado por otros sujetos sociales o nuevas generaciones para reconocer de antemano en aquel contexto (...) la naturaleza de los problemas y las posibles soluciones (Franco, 2000, p.199).

De acuerdo con los datos sobre las mujeres en el Parlamento de *Interparliamentary Union*, de febrero de 2015, Brasil tiene 11 mujeres en los órganos parlamentarios de altas instancias, lo que corresponde al 13,6 % de los representantes parlamentarios y ocupa el lugar 118º en la clasificación correspondiente. Italia cuenta con 91 mujeres, que representan el 28,3 % de todos los representantes, y figura en el puesto 32º en el ranking.

La “cuota rosa” en Italia se hizo efectiva lentamente, primero probada en 1993 y declarada inconstitucional en 1995 (Gregorio, 2007; Papetti, 2015). Entonces, un nuevo intento se hizo después de diez años en 2003, que incluía la obligación de la paridad. Desde 2004, los gobiernos regionales han adoptado una ley de cuotas; en 2012 los gobiernos estatales (municipios) también, y en 2014 hubo la ley paritaria en el Parlamento Europeo (*legge Delrio*) y la adopción nacional definitiva (Papetti, 2015).

En Brasil, se aprobó la ley de cuotas de paridad en 1995 a “posiciones en el legislativo y municipal que preveían el mínimo de 30 % y el máximo de 70 % de candidaturas de cada sexo” (Rodríguez, 2014, p.8). La ley fue ampliada en 1997 para los cargos legislativos federales, y en 2009 se hizo obligatorio; sin embargo, en 2010 hubo el incumplimiento de la ley por la mayoría de los partidos políticos (Rodríguez, 2014).

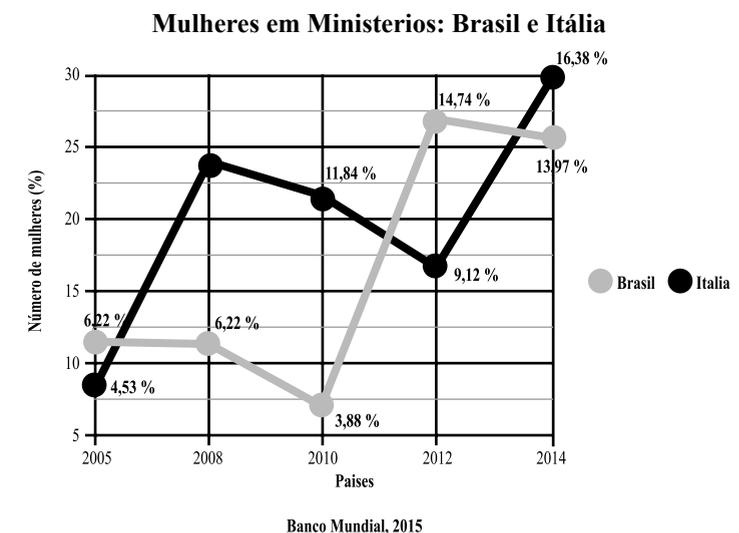
A continuación, se observa un gráfico sobre la representatividad parlamentaria de las mujeres en ambos países.



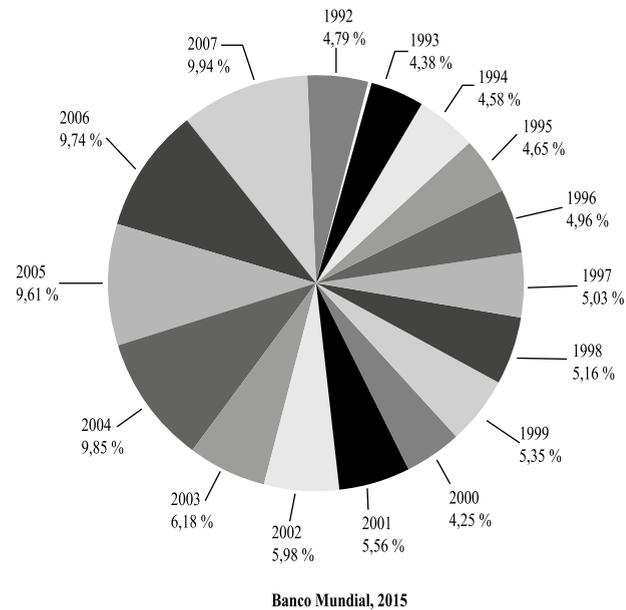
En el gráfico vemos que las mujeres alzan más puestos políticos en diferentes momentos: en Brasil a partir de los años 1998-2006 (ya con diez años de la política de cuotas); y en Italia a partir de los años 2002-2010, por lo tanto, después de la implementación de la ley de cuotas. Pero tras ese período, no se pueden percibir muchos avances, y parece que los puestos para mujeres se estancaron y avanzaron muy poco. Eso se debe a algunos factores como: fallos de la ley; comportamiento político social, donde los/as votantes no votan por

mujeres por estigma, etc., marcado por el modelo patriarcal; falta de educación política para las mujeres, entre otros.

La ley de cuotas de paridad a cargos políticos solamente se estableció en Brasil en 1995, y a menudo no se cumple con las partes, lo que lleva a los hombres a cubrir las vacantes restantes que serían preferentemente para las mujeres. Algunos estudios (Rodríguez, 2014; Sacchet, 2012; Grossi & Miguel, 2001) sugieren que el fracaso de las cuotas se debe, entre otras razones, al problema de la financiación de las campañas electorales de las mujeres y a la falta de capital social en el trabajo político; aparte que los propios partidos discriminan a las mujeres en cuanto a la distribución de los recursos financieros del fondo del partido. Además, otro factor importante es atribuido al capital político (Sacchet, 2012), que ejerce influencia sobre el comportamiento de los votantes. Históricamente los hombres se han asegurado el dominio del capital político desde los principios de la política, y por lo tanto las mujeres han logrado con gran dificultad algunos puestos políticos solo después de la década de 1990 (en Brasil y en Italia, como en varios otros países), lo que lleva una desventaja en la carrera del capital político. Estas son algunas de las gráficas representativas:



Female Legislators, senior officials and manager: Italia



Una vez más, como se puede ver, la representación de las mujeres en cada uno de estos países no alcanza el 50 % del número total de caderas legislativas, pero está claro que en Italia el número de mujeres aumentó considerablemente después que la “cuota rosa” entrara en vigor (2003/2004). La representación política de las mujeres está (in)directamente influenciada por:

- La financiación de la campaña;
- Sistema electoral;
- Partidos políticos.

Y directamente influenciada por:

- El capital social (Putnam, 2002; Baquero, 2003);
- El capital político (Putnam, 2002);
- La manutención de una estructura cultural patriarcal.

En Brasil, las cuotas incrementaron las candidaturas, pero no la cantidad de mujeres elegidas de manera efectiva (Rodríguez, 2014), lo que demuestra que

esto por sí solo no es suficiente para satisfacer la necesidad de la paridad política. Después de la democratización de los años 80 (Vieira, 2002), las mujeres ocuparon progresivamente las caderas del Congreso dividido en márgenes de tiempo como: a) el período de 1987 a 1999 conocido como *Lobby do Batom** (Oliveira, 2005); b) 1999-2011, *Bancada Feminina♣* y, finalmente, c) 2011-2015, *Mulheres no Poder♣* con la elección y reelección de Dilma Rousseff, y el período con más senadoras en la historia de Brasil (primer mandato de Dilma Rousseff) (De Azevedo & Rabat, 2012).

Por otro lado, Calloni y Cedroni (2011) trabajan el problema del *gender gap* en la política italiana, diciendo que este es un elemento desigualdad si no de discriminación. Una de las razones para esta falta de representación de mujeres en puestos del gobierno italiano se debe, según las autoras, a los siglos de segregación que les niega la participación de la mujer en la esfera pública como el derecho a la ciudadanía. El sufragio italiano llegó en 1946, y las mujeres comenzaron a participar efectivamente en la toma de decisiones solo en la década de 1990. Las autoras acusan a la ciencia política de ocuparse solamente “marginamente” de las mujeres como actrices políticas (Calloni & Cedroni, 2011, p.6): “Hay una cierta incomodidad en el reconocimiento de la magnitud del género como un factor de influencia en las decisiones políticas”. Las autoras también alaban la presión constante de los nuevos actores sociales (grupos de presión femenina, *lobby*, etc.) que llevaron a cabo algunos resultados, aunque insatisfactorios.

A su vez, Feltrin y Menoncello (2011) listan algunos de los principales obstáculos que enfrentan las mujeres para aumentar la representación femenina en la política, como: a) la dominación masculina dentro de los partidos polí-

* Lobby del Pentalabios.
♣ Asamblea de Mujeres.
♣ Mujeres al Poder.

ticos; b) el bajo movimiento y colaboración de los partidos políticos junto a liderazgos de los diversos movimientos feministas; prejuicios culturales, etc. Ante este escenario la cuestión es ¿cuál es el papel del Estado frente a la urgente necesidad de la incorporación de las mujeres en las instancias de toma de decisiones?

Si la diferenciación sexual es parte de nuestras características esenciales como especie animal, los roles de género sociales son parte de la estructura de poder patriarcal de desigualdad. En esta estructura, la política se ha consolidado como un bastión masculino, situación incompatible con la democracia, que exige una distribución más equitativa de los recursos políticos entre los ciudadanos. La prueba de esta preocupación son los desarrollos de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1979, ratificada por Brasil, que determina al Estado adoptar medidas para eliminar los prejuicios y la superioridad de un sexo sobre el otro (Valarini Martins, 2007, p.3).

Hay que tener en cuenta que la historia de la representación social del género, ha relegado a las mujeres a un papel de liderazgo en el ámbito privado, mientras que a los hombres se les dio el papel principal en la esfera pública (Avelar, 1996; Moraes, 2003; Scott, 2005; Deveaux, 2007). Este es un estigma que sigue muy presente en el imaginario colectivo masculino y, por qué no, femenino, ya que a pesar de tener la mitad o la mayoría de la población (femenina), los votos caerán más en los candidatos masculinos (que ya tienen o no el capital político). Además, muchos partidos políticos (en el caso de Brasil) utilizan las cuotas –que van del 30 % al 70 %– (Rodríguez, 2014) de la paridad con las mujeres que tienen un visual erotizado frente al electorado, con el objetivo de un “voto de protesta” o incluso una “burla a la votación”, creyendo que estas candidatas al ser elegidas pueden traer al Congreso otros candidatos menos votados del partido. Es decir, aquí el foco no es la paridad en favor de la igualdad, pero sí el interés para fines distintos en los partidos. Una vez más, el punto focal para evitar este tipo de actividad sería la super-

visión de la sociedad y su participación activa en la naturaleza política, según Baquero (2003, p.91): “La capacidad de supervisión, sin embargo, pasa por un proceso de formación (educación política) de las personas para que no solo estén interesadas en las cuestiones políticas, sino también a que, fundamentalmente, participen en esta arena”.

Por lo tanto, está claro que la política implantada de cuotas afirmativas que buscan la paridad en el Congreso no funcionó como se esperaba, en Brasil (1995-2015), y en Italia (2003-2015), destacando también la universalidad del problema que se presenta y la necesidad de establecerse las fallas e investigar otros enfoques para soluciones más eficaces.

CONCLUSIONES

Este estudio preliminar sobre las condiciones políticas de las mujeres actuando como actoras políticas conlleva a algunas conclusiones divididas en dos partes. La primera de ellas trabaja con la perspectiva de la vida pública democrática que está, desde su formulación colectiva, cerrada a la participación de las mujeres. Ora, si el principio, es decir, las bases de la democracia solo podrían ser elaboradas, discutidas, analizadas, tomadas en cuenta por hombres libres, ya se podía prever que las puertas de la participación política femenina no iban a abrirse fácilmente. El ejercicio democrático no estaba, por lo tanto, abiertamente vetado a las mujeres sino sofisticadamente prohibido desde que solamente los ciudadanos tendrían poderes políticos. Y como vimos, la ciudadanía no era un derecho a ser ejercido por ellas. De esa forma, magistralmente se organizó el mundo político ya con límites y con un molde político-social excluyente que tendrá sus reflejos hasta nuestro siglo. Se observa que tampoco el ejercicio de ser mujer era algo pasible de comprensión de los varones griegos, filósofos, pues observando el comportamiento, o mejor dicho, dictando el comportamiento, de las mujeres desde sus referenciales masculinos, y proyectando la alteridad, es decir el reconocerse en el otro, la experiencia del otro, el extrañamiento cultural trabajado por Malinowski (1976), suponía que el comportamiento, deseos, etc., de las mujeres era algo perteneciente al dominio

masculino. Claro que, hoy en día lo reflexionamos con nuestros referenciales teóricos actuales, y, por lo tanto, hay que ser muy cuidadoso/a en analizar los períodos históricos sin antes analizar las condiciones históricas. Establecer lo malo y lo bueno en una secuencia de hechos históricos es peligroso. Todos y todas son fruto de su contexto histórico. Si hoy nosotras podemos sostenernos sobre escritos antiguos, analizar los textos, los discursos, etc., es porque somos fruto de una condición histórica que nos favoreció para serlo, es decir, somos parte de la herencia de las luchas feministas del siglo XX, y desde ahí es donde sacamos nuestros referenciales para poder analizar el pasado.

Con esto aclarado, sigamos en el encadenamiento de nuestras ideas con los pensadores del siglo XVIII, que a su vez, aunque hayan contribuido a la democracia moderna, no cambiaron la visión de la sociedad sobre la mujer en la esfera pública (tampoco en la privada). Vimos en el segundo capítulo que con interesantes y novedosas aportaciones teóricas en la política, esos pensadores siguieron invisibilizando a las mujeres como actrices políticas. Tuvimos muchos intelectuales actuantes en el período de la Revolución Francesa, pero muy pocos actuaron al lado de las mujeres o hablaron sobre sus derechos. Los que así lo hacían eran motivo de burla de sus compañeros en las tribunas. No nos olvidemos jamás que también hicieron la Revolución Francesa. Y una provocación: sabemos de la reina depuesta María Antonieta solamente lo que nos enseñaron, pero ¿cuál ha sido, con efecto, su rol político en ese período de la Historia?

En los discursos elocuentes de los intelectuales sobre la libertad dentro de las esferas públicas, la libertad no era nada más que la libertad direccionada a un segmento de la sociedad: los hombres. O sea, es una libertad individual y abstracta (Miyares, 2003). Cuando las mujeres forzaron las barricadas para ser escuchadas fueron amordazadas y muertas. Hay, por lo tanto, mucha sangre en las manos de filósofos y teóricos políticos del siglo XVIII. ¿A quiénes les interesaba el *statu quo*? ¿A la sociedad masculina con sus privilegios? ¿Al Estado democrático republicano? ¿A la democracia selectiva? ¿A los discursos

políticos que buscaban la manutención de esos privilegios? Bien, les interesaba a todos ellos; a toda esa tela de hilos enredados segregacionista. La cultura política del patriarcado marcó generaciones, y aún nos marca desde el siglo XVII. Miyares (2003) destaca que la teoría política a partir de la modernidad puede distinguirse entre la “identificación entre la individualidad y propiedad y el hecho de considerar la familia como (...) regida por leyes distintas a las leyes políticas” (p.63), o sea, las relaciones privadas siguen como reino principal de las mujeres, donde las leyes políticas no participan. Y como hemos visto, la maternidad fue una de las razones a las cuales los filósofos justificaban la necesidad de la ausencia de las mujeres en el poder público, además de la “propia naturaleza femenina”. Y cuando una mujer reivindicaba su entrada en ese sector, era desacreditada, tenida como un tipo de *outsider* porque iba en contra de su naturaleza dócil, sumisa, etc. Con ese mismo discurso de la naturaleza femenina, esos intelectuales reivindicaban para sí el uso legítimo de la fuerza, utilizando la sentencia de muerte como modo de evitar a que nuevas mujeres se rebelasen y buscasen sus puestos fuera de las dimensiones del hogar, de los cuidados maritales y de los/as niños/as. De esa forma, Badinter (1989) nos reveló la forma con que algunos de los más importantes hombres de la Revolución Francesa –que buscaba la institución de la República– seguían con el objetivo de aplicar las bases de la democracia griega, incompleta, para la nueva república francesa –alejando las mujeres de todo el proceso.

Pasados cuatro siglos, se buscan maneras de romper los grilletes del sistema patriarcal,* utilizando para eso las diversas contribuciones teóricas de académicas feministas y pensadores/as que reflexionan desde el marco del género, buscando explicar de qué forma nuestra sociedad se está moldeada a esos valores aún del pasado. Miyares (2003) afirma que los discursos que sostienen el modelo patriarcal basado en la inferioridad de la mujer son: “el discurso religioso, el discurso naturalista y el discurso estético” (p.71). El re-

* Utilizando como referencia aquí la obra de Filmer ya citada en el texto (*El patriarca*).

ligioso manifiesta que directa o indirectamente la mujer es “la presencia del mal en la tierra”, según las tres ramas más importantes: judaísmo, cristianismo e islamismo. A su vez, el discurso naturalista basa sus conclusiones en las diferencias biológicas como factores limitantes de las capacidades físicas e intelectuales de las mujeres: y el discurso estético que reviste a la mujer de una atmósfera romántica, el “arquetipo del amor” simbolizado como “la belleza ideal” (Miyares, 2003, p.71). Zambrini & Ladevito (2009) indican que “en la teoría feminista la distinción entre sexo y género ha permitido abandonar los supuestos que señalaban la identidad sexual como producto de la naturaleza” (p.28). A partir de los planteamientos feministas fue posible retomar el cuestionamiento de la “naturaleza femenina”^{*} y con eso exigir condiciones iguales entre hombres y mujeres en todos los campos, incluso en la política.

Las mujeres políticas siguen siendo perseguidas de alguna forma (física o simbólica) en nuestro siglo XXI, pues la política aún es entendida como un territorio predominantemente masculino, y una de las tácticas utilizadas es el énfasis justamente en la “naturaleza femenina” y en ideal de belleza que se espera de una mujer. La presidenta de Brasil, por ejemplo, es bastante cuestionada en la Media y por las redes sociales acusada de no ser femenina, comparada a Angela Merkel (de Alemania), ella fue motivo de escarnio por una parcela de la población por su postura enérgica y dura.[♣] No tenemos duda de que el discurso feminista es importante en las políticas porque nuestra tercera parte de ese capítulo nos enseñó justamente los movimientos políticos de las mujeres en el marco del pos-modernismo, con el feminismo de Estado y las *femócratas*.

* Un diputado brasileño fue acusado de pedir a la presidenta que asuma su gusto sexual lésbico. Ver más en: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2011/11/bolsonaro-pede-dilma-para-assumir-se-gosta-de-homossexual.html> Y un artículo que trabaja ese tema sobre la óptica psicológica <https://www.algosobre.com.br/psicologia/a-presidenta-e-sua-identidade-sexual-sob-suspeita.html>
Un vídeo donde se le pregunta sobre su lesbianidad a la presidenta Dilma (minuto 3.10) <https://www.youtube.com/watch?v=Li3CteDkk4Y>

♣ Para saber más sobre el tema y la construcción de las identidades, ver: Zambrini & Ladevito (2009).

Sin duda, las agencias feministas o de mujeres fueron fundamentales para que se estrecharan los lazos entre la sociedad civil y el Estado, proporcionando así una preocupación y cuidado mayor con las pautas de los movimientos de mujeres y feministas. Al adentrar en el espacio político “oficial”, esas agencias pudieron llevar a las instituciones gubernamentales sus voces y su lenguaje pautado por la transversalidad del género. Como afirma Olguín (2014), “la lengua constituye un instrumento de poder y dominación” (p.32). Y justamente por esa razón es que existe la necesidad de un discurso feminista dentro de la política. Aunque el feminismo de Estado es útil y representó un cambio importante para la reivindicación de la agenda feminista, para que esas demandas pudiesen adentrar en el espacio de la administración de las políticas públicas, los/as agentes políticos/as siguen manifestando su tradición patriarcal como responsables directos o indirectos de la ejecución del poder político. Es decir, con el feminismo de Estado la manutención de un modelo político basado en la libertad e individualidad del hombre reproduce las inequidades entre los géneros dentro de la máquina estatal y para la nación gobernada.

Es necesaria una forma de adentrar aún más en ese territorio, de marcar la presencia, el lenguaje, las acciones a favor de la reducción inmediata de esas desigualdades de género. Una de las teorías que se está implementando con éxito en algunos países septentrionales como Suecia y Finlandia, y en el sur con Australia es la teoría de la *Femocracy* (que no es la democracia feminista, sino que evoca a la burocracia feminista, a las burócratas feministas en el poder), en la cual el poder político viene de actrices políticas de actuación feminista rompiendo abruptamente con el modelo de hacer política marcado por el patriarcado de Filmer (1680). Todavía es importante marcar que ni todas las mujeres en el poder son feministas o pueden ser consideradas femócratas. Hay una división en la arena política, porque existen las mujeres que siguen el modelo masculino de gobernar *per se*, y las femócratas preocupadas directamente con la pauta feminista, con las reivindicaciones feministas y trayendo una nueva forma de hacer política, de gobernar, de participar de la toma de decisiones.

Otro punto importante es la creciente creación de partidos feministas (como en Inglaterra), que, de esa forma, asumen la tarea de ser una herramienta a más en el ejercicio de empoderar a las mujeres en los temas públicos. Hay aún que hacer un análisis de esos partidos para mejor entender su forma de actuar, sus pautas, sus demandas, sus políticas, de hecho. ¿Los esfuerzos feministas en la arena política están, finalmente, dando frutos? No estamos seguras de eso. Reconocemos que el feminismo de Estado, la *femocracy*, y los partidos políticos feministas son un avance sin precedentes en la historia política femenina, pero el foco ahora tendrá que residir en otro punto muy importante: la educación política de las mujeres.

Platón (2004) y Aristóteles (2004) cuando marcaron las bases de la democracia también dieron las herramientas para trabajar la incorporación de las mujeres en el panorama político democrático. Lo que tanto Platón como Aristóteles enseñaban era que la educación política de los ciudadanos era imprescindible para el desarrollo de la democracia. De esa forma, es vital para la manutención de un proyecto como este que las mujeres tengan formación política, es decir, que las agencias de mujeres mediadoras entre la sociedad civil y el Estado trabajen buscando llevar hacia ellas una educación política satisfactoria, y lo mismo con los partidos políticos, que se produzcan proyectos específicos para el empoderamiento político de las mujeres de cada comunidad, para que ellas cada vez más se interesen por la política y sean el agente de cambio que el Estado y la Nación tanto necesitan.

El cuarto apartado trabajó en la cuestión de las cuotas en dos países de diferentes continentes pero que comparten una historia democrática muy similar, que son Brasil e Italia. En ambos países las mujeres están subrepresentadas, y ni las cuotas son garantía de su representación política, aunque hayan ayudado a revelar un pequeño crecimiento tras su aplicación. De igual modo, algunas teóricas estudiadas en ese capítulo buscan aclarar fallos por los cuales la política de cuotas no fue tan efectiva como previamente lo pensaron. Sí, hace

falta un trabajo de educación política hacia toda la sociedad, para recuperar también el amor y la pasión por los temas políticos, y para un nuevo modelo de democracia más integrativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGENDE. Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento. *Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher* (CEDAW). Disponível em: <http://www.agende.org.br/convencoes/cedaw/cedaw.php>. Acessado em: 24 de novembro de 2014.
- Araújo, C. (1998). Mulheres e representação política: a experiência das cotas no Brasil. In *Revista Estudos Feministas*, 6(1), 71-90. Rio de Janeiro.
- Aristóteles (2004). *Política*. São Paulo: Nova Cultural.
- Avelar, L. (1996). *Mulheres na elite política brasileira: canais de acesso ao poder*. São Paulo: Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, Centro de Estudos.
- Badinter, E. (1989). *Palavras de Homens (1790-1793)*. Trad. por Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Baquero, M. (Nov. 2003). Construindo uma outra sociedade: o capital social na estruturação de uma cultura política participativa no Brasil. *Rev. Sociol. Pol.*, (21), 83-108. Curitiba.
- Bobbio, N. (2000). *O futuro da democracia*. 9ª edición. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
- Butler, M. A. (2007). Early liberal roots of Feminism: John Locke's attack on patriarchy. In N. J. Hirschmann & K. M. McClure (Eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Calloni, M. & Cedroni, L. (2011). *Le donne nella istituzione rappresentativa dell'Italia repubblicana: una ricognizione storica e critica*. Rapporto di Ricerca. Pennsylvania: Università degli studi di Milano-Bicocca y Sapienza Università di Roma.
- Carvalho, J. M. de (2008). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Carver, T. (2007). Gender and narrative in Locke's Two Treatises of Government. In N. J. Hirschmann & K. M. McClure (Eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Cervo, A. L. (1992). *As relações entre o Brasil e a Itália - formação da italianidade brasileira*. Brasília: Editora UNB.
- Chignola, S. (2011). *Governo, ordine politico, soggettivazione. Su federalismo e partecipazione*. Seminario di Studi: A proposito di federalismo. Dipartimento di Filosofia. Università di Padova, 20-21 maggio.
- Chignola, S. (2014). A la sombra del Estado. Governance, gubernamentalidad, gobierno. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(66), 37-51, julio-septiembre.
- Coleman, J. (2015). *Feminist initiative shakes up politics in Sweden and Norway*. BBC News. Recuperado de: <http://www.bbc.com/news/world-europe-32202434>
- Costa, A. A. A. (2005). O movimento feminista no Brasil: Dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero. Niterói*, 5(2), 9-35, 1. sem.
- De Azevedo, D. B. & Rabat, N. (2012). *Palavras de mulher. Oito décadas do direito de voto*. Câmara dos Deputados. Brasília: Edições Câmara.
- Demoulin, B. (1989). In E. Badinter, *Palavras de Homens (1790-1793)*. Trad. por Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Deveaux, M. (2007). *Gender and justice in multicultural liberal states*. Oxford, UK: Oxford University Press USA.
- Discurso hecho en la Convención Nacional, sesión de 9 brumario, ano II. Publicado en *Le Moniteur Universel*, tomo XVIII, 1º de noviembre de 1793 (Badinter, 1989).
- Feltrin, P. & Menoncello, S. (2011). *Donne e politica: la rappresentanza di genere; sintesi e indicazioni strategiche dall'analisi comparata della normativa vigente e dell'evoluzione della presenza femminile nelle istituzioni*. Disponível em: http://www.regione.veneto.it/c/document_library/get_file?uuid=b371b01e-a7d6-4b74-a877-8524d52a8f39&groupId=10785 . Acesso em 13/02/2015.

- Fernández, C. V. (s.f.). El feminismo de Estado y los debates políticos: la formación ocupacional en España (1983-1998). *Revista Española de Ciencia Política*, 2(1), 127-147.
- Filmer, S. R. (1680). *Patriarcha*. Recuperado de: <http://www.constitution.org/eng/patriarcha.htm>
- Foucault, M. (1995). *O sujeito e o poder*. En P. Rabinow & H. Dreyfus. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires: Nueva Edición.
- Foucault, M. (2000). *Uma trajetória filosófica. Forense Universitária*. Rio de Janeiro.
- Franco, M. C. (2000). Quando nós somos o outro: questões teórico-metodológicas sobre os estudos comparados. *Educ. Soc., Campinas*, 21(72), 197-230. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000300011&lng=en&nrm=iso Acessado em 14/11/2014
- Goetz, A. M. & Sacchet, T. (2008). Political Parties and Gender in Latin America: an overview of conditions and responsiveness. In A. M. Goetz, (Org.), *Governing Women: Women's Political Effectiveness in Contexts of Democracy and Governance Reform*. (pp. 148-172). New York: Routledge.
- González Martínez, M. N. (2013). *¿Qué hacer con la identidad de género? - ¿subvertirla, situarla o disolverla? Reflexiones desde la filosofía crítica feminista*. Barranquilla, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar. RED-HILA.
- Gregorio, D. (2007). *Donne e Istituzioni: tra potere e rappresentanza politica*. Milano, Italia: Istituto Regionale di Ricerca della Lombardia.
- Grossi, M. P. & Miguel Malheiros, M. (2001). Transformando a diferença: as mulheres na política. *Revista Estudos Feministas*, 9(1), 167-206.
- Henrichsen, C. (2010). *Approaching justice*. Obtenido de: <http://approachingjustice.net>
- Hirschmann, N. J. & McClure, K. M. (Eds.) (2007). *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

- Jukovsky, V. L. R. S. (2000). *Representação Política da mulher*. São Paulo: J. de Oliveira.
- Locke, J. (2003). *O segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Nova Cultural.
- Malinowski, B. C. (1976). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- Matos, M. & Cortês Ramalho, I. (2014). *Guia de formação política para as mulheres de partidos políticos*. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, PNUD.
- Menicucci, E. (2015). *Reforma política: mais mulheres no poder. Secretaria de Política para as Mulheres*. Presidência da República. Disponível em: <http://spm.gov.br/noticias/reforma-politica-mais-mulheres-no-poder-artigo>, acessado em 20/04/2015.
- Miguel, L. F. (2000). Teoria política feminista e liberalismo: o caso das cotas de representação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44), 91-102.
- Miguel, L. F. & Biroli, F. (2009). Mídia e representação política feminina: hipóteses de pesquisa. *Opinião Pública*, 15(1), 55-81. Junho. Campinas.
- Milani, C. S. (2008). O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas e europeias. *Rev. Adm. Pública*, 42(3), Maio/Junho. Rio de Janeiro.
- Miyares, A. (2003). *Democracia feminista*. Valencia: Ediciones Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer.
- Moraes, M. L. (2003). *Feminismo, movimientos de mulheres e a (re)construção da democracia em três países da América Latina*. Campinas: IFCH/Unicamp: Primeira Versão.
- Olgúin, M. J. (2014). Género y tecnología en los debates en torno al lenguaje. In C. F. Miranda, F. Pattaro & M. N. González (2014), *Género y Discurso*. Barranquilla, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar. RED-HILA.
- Oliveira, A. C. de J. (2005). Breve história sobre o desenvolvimento do lobbying no Brasil. *Rev. de Informação Legislativa*, 42(168), 29-44. Brasília.

- ONU (1994). *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. Cairo. Recuperado de <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offspa/sconf13.html>
- ONU. *IV Conferência Mundial Sobre a Mulher*. Beijing, China, 1995. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.
- Papetti, P. (2015). *Come cambia la rappresentanza politica femminile?* Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi. Disponível em <http://www.secondowelfare.it/governi-locali/verso-quale-partecipazione-politica-femminile-uno-sguardo-alla-situazione-italiana.html> Acessado em 20/Março/2015
- Pateman, C. (1992). *Participação e Teoria Democrática*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- Platão (2004). *A República*. São Paulo: Nova Cultural.
- Proudhomme (1989). In E. Badinter, *Palavras de Homens (1790-1793)*. Traducido por Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Putnam, R. D. (2002). *Comunidade e democracia: a experiência da Itália Moderna*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Publicado em *Révolutions de Paris*, nº 216, 27 brumario, ano II (17 de novembro de 1793), tomo XVII (Badinter, 1989).
- Quartim de Moraes, M. L. (2003). *Feminismo, movimentos de mulheres e a (re) construção da democracia em três países da América Latina*. Primeira Versão. Campinas: IFCH/Unicamp.
- Rangel, P. (2012). *Movimentos feministas e direitos políticos das mulheres: Argentina e Brasil*. Tese de doutorado apresentada no Instituto de Ciência Política. Brasil: Universidade de Brasília.
- Rangel, P. (2013). *Feminismo de Estado e direitos políticos das mulheres: Argentina e Brasil*. Recuperado de: http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1386616241_ARQUIVO_PatriciaRangel.pdf
- Rankin, L. P., Vickers, J. & Field, A. M. (2001). *Women's movements and State Feminism: integrating diversity into public policy*. Recuperado de: <http://www.bcsth.ca/sites/default/files/Rankin%20and%20Vickers-%20Integrating%20Diversity%20into%20Public%20Policy.pdf>

- Rodrigues, H. A. (2004). *In Defense of Women: Equality in Locke's Political Theory*. Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois <Not Available>. 2009-05-26 from http://www.allacademic.com/meta/p82934_index.html
- Rodrigues Sanchez, B. (2014). Representação política e gênero no Brasil e nos países de democratização recente. *Revista de Iniciação Científica em relações Internacionais*, 1(2), 01-16.
- Romeiro Oliveira, R. (2014). Platão e a questão da democracia na República. *Revista Estudos Filosóficos*, (12). DFMI-UFSJ. São João del Rei – MG. Recuperado de: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3%20rev12.pdf>
- Sacchet, T. (2012). Representação política, representação de grupos e política de cotas: perspectivas e contendas feministas. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), 399-431.
- Schochet, G. (2007). Models of politics and the place of women in Locke's political thought. In N. J. Hirschmann & K. M. McClure (Eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Scott, J. (2005). O enigma da igualdade. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 13, 11-30, enero-abril.
- Shanley, M. L. (2007). Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought. En N. Hirschmann & K. McClure, *Feminist interpretations of John Locke* (p. 352). Estados Unidos: Re-reading the Cannon.
- Shanley, M. L. (2007). Marriage and social contract in seventeenth-century English political thought. In N. J. Hirschmann & K. M. McClure (Eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Siegel, R. B. (2005). Gender and the United States Constitution: Equal protection, privacy and federalism. In B. Baines & R. Rubio-Marin, *The gender of constitutional jurisprudence*. United Kingdom: Cambridge University Press.

- Sommerville, J. P. (s.f.). *Theories of property, liberalism, gender and John Locke*. Recuperado de <http://faculty.history.wisc.edu/sommerville/283/283%20session09.htm>
- Valarini Martins, E. (2007). *A política de cotas e a representação feminina na câmara dos deputados*. Centro de formação, treinamento e aperfeiçoamento da Câmara dos Deputados – CEFOR. Brasília.
- Vieira, E. (2002). Brasil: do golpe de 64 à redemocratização. In C. G. Mota, *Viagem Incompleta – A grande transação: a experiência brasileira (1500-2000)*. 1ª edição. São Paulo: Senac.
- Zambrini, L. & Ladevito, P. (2009). Feminismo filosófico y pensamiento post-estructuralista: teorías y reflexiones acerca de las nociones de sujeto e identidad femenina. En *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 162-180.

Otros websites

- Banco Interamericano de Desenvolvimento. *Género y Partidos Políticos en América Latina*. Disponível em: <http://www.iadb.org/research/geppal/index>. Acesso em: 13/11/2012.
- Banco Mundial. *Gender Stats*. Disponível em: <http://data.worldbank.org/data-catalog/gender-statistics>. Acesso em: 17/04/2015.
- Feministisktinitiativ. (9 de septiembre de 2006). Iniciativa femenina. Obtenido de: <http://www.feministisktinitiativ.se/sprak/english/>
- International Institute for Democracy and Electoral Assistance. *Global Database of Quotas for Women*. Disponível em: <http://www.quota-project.org/>. Acesso em: 19/11/2012.
- Inter-Parliamentary Union. *Women in national parliaments*. Disponível em: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm> acessado em 19/03/2015
- Mulheres No Poder. *Bancada Feminina no Congresso*. Disponível em: <http://www.mulheresnoper.com.br/bancada-feminina-no-congresso/> acessado em 20/04/2015.
- Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas>. Acesso em: 03/12/2012.
- Women's Equality Party (02 de marzo de 2015). Obtenido de women's equality party: <http://www.womensequalityparty.org.uk/>

CAPÍTULO 7

GÊNERO INVISÍVEL? COMO A ARQUEOLOGIA TEM MINIMIZADO A PARTICIPAÇÃO HISTÓRICA DAS MULHERES EGÍPCIAS DURANTE A ANTIGUIDADE FARAÔNICA*

*MÁRCIA JAMILLE NASCIMENTO COSTA***

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

marcia_jamile@yahoo.com.br

* El capítulo de libro es resultado de la investigación Una viagem pelo Nilo.

** Bacharela e Mestra em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Investigadora asociada del Laboratorio de Arqueología de Ambientes Acuáticos de la misma universidad (LAAA-UFS), Brasil. Especialista en Egipto Antiguo.

RESUMO

A Arqueologia ao longo dos anos tem sido utilizada para justificar relações de poder, minimizando a participação social de grupos subalternos e privilegiando artefatos dos segmentos dominantes da sociedade, a exemplos dos homens egípcios, beneficiados pela hierarquia de gênero característica da antiguidade faraônica, mas o que não justifica atualmente as mulheres egípcias serem estudadas desprovidas de uma identidade, sendo relacionadas usualmente com a existência de seus maridos ou pais. Desta forma, é de interesse deste artigo pontuar como a Arqueologia egípcia tem minimizado a participação tanto das grandes líderes egípcias como das mulheres comuns da história do Egito se utilizando de conceitos androcêntricos e a necessidade de que este quadro seja mudado.

Palavras-chave: Arqueologia egípcia, Arqueologia de gênero, Mulheres na antiguidade, Ofício de Faraó, Rainhas egípcias.

ABSTRACT

Archaeology throughout the years has been used to justify power relations, minimizing the social participation of secondary groups and focusing on artifacts of the dominant segments in society, such as Egyptian men, benefited from gender hierarchy, characteristic of Pharaonic antiquity, which does not justify that Egyptian women, currently, are studied lacking identity, thus being usually related coexisting with their husbands or fathers. This paper aims in focusing how the Egyptian Archaeology has minimized the participation of both great Egyptian female leaders, and common women of the Egyptian history, by using of androcentric concepts and the need for a change in this situation.

Key words: Egyptian Archaeology, Gender Archaeology, Women in the antiquity, Role of Pharaoh, Egyptian queens.

INTRODUÇÃO

Meu coração palpita de preocupação só de pensar no que dirão as futuras gerações. Aqueles que irão ver meus monumentos nos anos vindouros e tecer comentários sobre meus feitos.

Faraó Hatshepsut
(Flatt, 2012, p.12, tradução nossa)

Quando ordenou que essas palavras fossem gravadas em seu templo mortuário em *Deir el-Bahari*, a Faraó *Hatshepsut* (Novo Império; 18ª Dinastia) parecia imaginar que seria avaliada de alguma forma pelas pessoas do futuro. Ela, por meio de uma jogada político-religiosa, proclamou-se soberana do Egito, reinando como Faraó: um cargo hereditário que usualmente era adotado por homens (Morenz e Popko, 2010), embora existam indícios de *outras Faraós* governando o país já desde o Antigo Reino (Allen, 2009; Gralha, 2012). Entretanto, Hatshepsut é ainda a mais conhecida do público de fora do campo acadêmico.

Sabemos que ela era a filha mais velha do Faraó Tutmósis I com a Grande Esposa Real Ahmés (Flatt, 2012; Gralha, 2012), mas que, como ditava o costume do poder real, para um dia ser coroada, ela tinha que montar um par. Assim, casou-se com o seu meio irmão Tutmés II, filho do seu pai com uma esposa secundária chamada Mutnofret. Tutmés II e Hatshepsut tiveram uma menina chamada Neferura, enquanto que uma esposa secundária, chamada Ísis, concebeu um filho, Tutmés III (Morenz e Popko, 2010; Flatt, 2012).

Quando Tutmés III alcançou os oito anos de idade, o faraó faleceu e, seguindo o costume, Hatshepsut, em seu papel de Grande Esposa Real, assumiu o cargo de corregente, onde se esperava que governasse tempo o bastante para o príncipe ter idade mais apropriada para reinar. Algo que não ocorreu, uma vez que a rainha se declarou faraó anos depois e passou a ser representada na estatuária e em figuras parietais com aparatos masculinos, desde o saiote a uma barba

falsa, ou totalmente com a fisionomia de um homem. Entretanto, ela ainda era descrita como uma mulher, assim como suas titulações eram femininas (Morenz e Popko, 2010; Wilfong, 2010).

Durante o seu governo, ela iniciou obras de restauros de templos e construiu o seu templo mortuário que ainda se encontra de pé em *Deir el-Barari* (Wildung, 2009), onde registrou a viagem de uma expedição naval composta por cinco navios ao reino de *Punt* (cuja localidade é alvo de muita especulação) financiada por ela (Dersin, 2007; Morenz e Popko, 2010).

A historiografia aponta para a existência de quatro outros faraós anteriores conhecidas. Duas delas carecem de confirmação: supostamente Meritneith (Período Arcaico; 1ª Dinastia) e Khentkawes II (Antigo Reino; 4ª Dinastia), Nitokerty (Antigo Reino; 6ª Dinastia) e Sobekneferu (Médio Reino; 12ª). Após Hatshepsut temos Ankheperurá (Novo Império; 18ª Dinastia) e Tawosret (Novo Império; 19ª dinastia) (Rice, 1999; El-Qhamid e Toledano, 2007; Strouhal, 2007; Allen, 2009).

Mas não é necessário olharmos para a posição de faraó para ver mulheres egípcias de notoriedade política. Temos igualmente rainhas de grande destaque, só para citar alguns exemplos: Hetepheres (Antigo Reino; 4ª dinastia), Thetisheri (Primeiro Período Intermediário; 17ª dinastia), Ahmés Nefertari, Tiye, Nefertiti (Novo Império; 18ª dinastia) e Cleópatra (Período Ptolomaico) (Gralha, 2012). Não existia em egípcio antigo uma palavra para “rainha” (Flatt, 2012), o que não quer dizer que esta era uma posição menosprezada, já que igualmente não existia uma palavra para “guerra” e mesmo assim o ato de guerrear era existente e um dos pilares do discurso de legitimação do poder da nobreza (Al-Nubi, 1994; Rice, 1999; Wilfong, 2010; Cardoso, 2012).

Saindo do campo da elite, as mulheres comuns tinham também o seu papel como agentes sociais na antiguidade egípcia, onde, de uma forma geral:

a) Provavelmente a partir do Novo Império até o Período Ptolomaico as mulheres não eram obrigadas a se casar contra a sua vontade, tendo o direito

de escolher o seu parceiro. Contudo, a idade do matrimônio ainda é fruto de debates (El-Qhamid e Toledano, 2007; Strouhal, 2007; Wilfong, 2010).

- b) O divórcio era praticado por ambos os sexos e poderiam ter como justificativas vários motivos que iam desde infidelidade à queixa da esposa contra o marido que não a satisfaz sexualmente* (El-Qhamid e Toledano, 2007; Strouhal, 2007; Gralha, 2012; Toivari-Viitala, 2013).
- c) Durante a separação do casal, os bens eram divididos de acordo com o que cada um possuía antes de iniciar uma vida a dois (Strouhal, 2007).
- d) Mulheres tinham acesso à educação e podiam ocupar cargos públicos e exercer seu próprio negócio (Strouhal, 2007).
- e) Aparentemente não existia distinção entre os valores recebidos entre ambos os sexos que exerciam as mesmas atividades empregatícias (Strouhal, 2007).
- f) Elas poderiam ter suas próprias tumbas com as mesmas composições que aquelas pertencentes a homens (Strouhal, 2007; Wilfong, 2010).

Hoje, acredita-se que a cultura material disponível para os estudos sobre as mulheres egípcias, tais como as produções artísticas e a literatura, foram produzidas por homens, principalmente as fontes textuais, das quais a maioria remanescente advém de cópias feitas por estudantes que praticavam a escrita com textos conceituados e que foram resgatados por pesquisadores da língua e da literatura egípcias do nosso tempo. Esses textos, a exemplo do conto “O marido enganado” (Médio Reino) e o “Conto dos dois irmãos” (Novo Império; final da 19ª Dinastia) são marcados pela idealização feminina, onde em seu papel de esposas, devem ser obedientes e benevolentes, caso contrário, teriam um final trágico (El-Qhamid e Toledano, 2007; Balthazar e Coelho, 2012). Em contrapartida, em textos não fictícios, vemos o outro lado das mulheres que, longe de uma imagem passiva, assumiam cargos fora do âmbito familiar, como, por exemplo, Peseshet, que viveu na 4ª dinastia (Antigo Rei-

* Procurando evitar isso, alguns homens se consultavam com médicos para tratar do que chamavam de “doença de homem”.

no) e que em sua mastaba estão os seus títulos de “diretora das sacerdotisas do *ka* da mãe do rei” (*imyt-r hm(wt)-ka mwt-nswt*) e “supervisora das mulheres médicas, (com o) conhecimento real” (*imyt-r swnwt rxt nswt*) (Gralha, 2012).

Eram comuns também mulheres realizando encomendas de estelas votivas e funerárias (Strouhal, 2007; Gralha, 2012), o que por muitos anos foi associado como uma atividade masculina, porque acreditava-se que somente os homens tinham posição para tal.

Outro exemplo de presença feminina no faraônico é o panteão egípcio, que é composto por várias deusas. Algumas delas têm papel de destaque nos mitos cosmogônicos, como *Tefnut* (humidade), *Nuit* (céu noturno), *Heket* (parto), *Mut* (associada hora com a criação do cosmo e as águas primordiais, hora com a maternidade divina) e *Sekhmet* (artes bélicas e saúde) e outras com o cotidiano, como Ísis (maternidade, proteção da realeza e inundação do Nilo), *Hathor* (maternidade, sexo, festas e danças), *Bastet* (maternidade, proteção, música e alegria), *Tauret* (fertilidade e gestação), *Neith* (guerra e caça), *Nekhbet* (Alto Egito), *Wadjet* (Baixo Egito) e *Seshat* (escrita e documentação). Porém, dentre todas as divindades femininas, a mais importante sem dúvidas foi *Maat*, que conceituava a verdade e a justiça, em paralelo com as forças caóticas. Para manter a ordem cósmica, os Faraós deveriam agradar *Maat* com oferendas, mantendo o Egito em paz e em ordem (Rice, 1999; Dersin, 2007; Gralha, 2012; Costa, 2014).

Apesar desses pontos, por que, em trabalhos de Arqueologia, o papel feminino para a constituição da sociedade, embora reconhecido, ainda é apresentado com desdém? A resposta está em como muitos de nós pesquisadores da antiguidade egípcia interpretamos o papel das mulheres na sociedade. O sexo feminino tem sido inferiorizado constantemente nos discursos diários. Além disso, *ser mulher* é subentendido como ser um indivíduo cheio de falhas. A coletividade tende a minimizar ações femininas em detrimento às masculinas, ridicularizando-as, sendo que as próprias meninas, ao longo do seu crescimento, vão naturalizando essas distinções simbólicas entre homens e mulheres.

Tais distinções também estão incutidas nas interpretações científicas, não estando a Arqueologia, naturalmente, fora desse contexto (Wilfong, 2010).

Entretanto, a Arqueologia de gênero, a partir da década de 1960, e com mais força a partir da década de 1980, tem questionado alguns modelos positivistas e normatizados para o entendimento dos tempos pretéritos, realizando críticas sociais, tendo como objetivo garantir o respeito pela pluralidade, independentemente das diferenças biológicas, humanas ou sociais (Johnson, 2000; Zarankin e Salerno, 2010), apresentando pressupostos teóricos pós-modernos, que defendem que não existe um passado único, mas múltiplos (Hodder, 1982; Shanks e Tilley, 1987 *apud* Zarankin e Salerno, 2010), elaborando uma proposta mais “democrática” para a construção da antiguidade humana, dando visibilidade para os “sem história” (Wolf, 1982 *apud* Zarankin e Salerno, 2010). Ou seja, os grupos historicamente marginalizados tais como loucos, negros, indígenas, ciganos, mulheres, etc. (Wall, 2000 *apud* Zarankin e Salerno, 2010).

Essa Arqueologia também tem buscado pôr em evidência como a disciplina arqueológica cria uma roupagem androcêntrica para o passado, ou seja, a preferência em sempre reconstruir a história em torno da imagem masculina e minimizar ou excluir a participação de mulheres (Johnson, 2000; Zarankin e Salerno, 2010; Wilfong, 2010). Essa preferência está vinculada com discursos machistas que permeiam a sociedade ocidental moderna e pela posição de autoridade ocupada por homens na academia científica (Zarankin e Salerno, 2010); como eles raramente sentem (ou têm interesse em entender) o peso da repressão contra as mulheres, dificilmente considerarão as discussões sobre o gênero como algo relevante (Delle, 2000 *apud* Zarankin e Salerno, 2010).

De acordo com Johnson (2000), esta ramificação da Arqueologia possui como alguns dos pontos para discussão as seguintes propostas:

1. A correção do viés androcêntrico para o passado.
2. A crítica às estruturas androcêntricas que governam a prática acadêmica.
3. A revisão da história da Arqueologia.
4. A investigação voltada para as questões de gênero.

É importante isolar os pressupostos androcêntricos e colocá-los em debate, porque quando analisamos as pesquisas arqueológicas empíricas, estudos etnográficos sobre culturas distintas e mesmo estudos antropológicos sobre os primatas, notamos que praticamente todas são realizadas a favor do gênero masculino e esse ponto de vista está tão enraizado na cultura acadêmica que corriqueiramente é empregado de maneira inconsciente (Johnson, 2000; Wilfong, 2010; Zarankin e Salerno, 2010). Essa é a grande questão da Arqueologia egípcia e da Egiptologia: esse caráter androcêntrico está presente desde o início destas disciplinas, legitimado pelos paradigmas europeus, tanto durante a construção do passado egípcio, como nas metodologias aplicadas tanto pelas pesquisas arqueológicas como pela Egiptologia, de tal modo que a materialidade desde então tem recebido grande influência dele em suas análises. Um exemplo da legitimação de paradigmas europeus foi o uso de textos clássicos e bíblicos por alguns pesquisadores do século XIX e início do XX, que, além de enaltecerem a ideia de um prestigioso passado remoto, associaram tal passado com autarquias europeias, excluindo, conseqüentemente, o Egito do contexto africano (Said, 1990; Grimal, 2012; Costa, 2014).

Pontos mais do que problemáticos: Imperialismo, Orientalismo e Egiptomania

Com os mais de 200 anos de existência da Arqueologia egípcia, nascida após a invasão Napoleônica ao Egito em 1798 e o desenvolvimento da tradução dos hieróglifos egípcios alguns anos depois através dos trabalhos dos filólogos Thomas Young (1773-1829) e de Jean-François Champollion (1790-1832) (Bard, 2007; Siliotti, 2007; Grimal, 2012) o Egito tornou-se ao longo deste tempo alvo de curiosidade de exploradores e acadêmicos que viajavam para o país em busca de provas materiais que comprovassem a existência dos personagens que ilustravam os textos clássicos e bíblicos (Trigger, 2004; Funari, 2006; Grimal, 2012). Este interesse interferiu nas interpretações arqueológicas e, paralelamente, a antiguidade foi utilizada pelas potências modernas para a aplicação de discursos imperialistas.

O Imperialismo foi, durante o século XIX, um discurso político utilizado principalmente pela Inglaterra e a França para dominar politicamente territórios de países julgados como inferiores culturalmente e selvagens (Said, 1990; Bhabha, 2002; Funari, 2006). O Egito foi uma das vítimas e, graças a esse discurso xenofóbico, a direção legal para exercer escavações arqueológicas no país esteve desde esse período até 1953 sob o controle francês (Costa, 2014).

Apesar do grande potencial arqueológico do Egito em suas diferentes épocas e temas, os sítios mais analisados foram aqueles provenientes do período faraônico (c. 3000 e 30 a.e.c.),* e ainda com um maior interesse pela arquitetura monumental ou artefatos funerários, objetos provenientes de um grupo social pequeno e distinto, a elite, o que deu um aspecto limitado para o passado egípcio. Contudo, tais escolhas reafirmaram pontos de vistas orientalistas e, em soma, a antiguidade foi apresentada para o senso comum como algo exótico, fora da realidade e que valoriza a memória do símbolo maior da nobreza, os Faraós, seguindo uma perspectiva androcêntrica, influenciada pelas sociedades europeias, cuja tradição está vinculada com o patriarcado, discurso que enaltece um único gênero como o empreiteiro das antigas civilizações, enquanto que os demais, entre eles as mulheres, eram excluídos do contexto (Zarankin e Salerno, 2010; Costa, 2014).

Pegando carona, estava a Egiptomania, surgida a partir da invasão napoleônica que levou imagens do Egito antigo para as pessoas comuns através de reinterpretações de artefatos, colocando-os em um contexto contemporâneo, muitas vezes sem quaisquer fundamentos acadêmicos. Quando o cinema surgiu na década de 1890, após um século de Egiptomania, os espectadores já estavam íntimos das imagens do Antigo Egito, muitas das quais estereotipadas, destacando a submissão escrava de negros, bandidos árabes (apesar do anacronismo), magia antiga e a hiper-sexualização das mulheres (Ganim, 2009; Dixon, 2014). Todos estes elementos foram aproveitados e reaproveitados

* Antes da era cristã.

com tanta constância que viraram a marca registrada de produções cinematográficas hollywoodianas e que ainda hoje permeiam o imaginário popular (Dixon, 2014).

Como o “feminino” e o “masculino” influenciam a interpretação arqueológica

A naturalização dos modelos de organização social estabelecidos na modernidade tem um grande impacto no presente, onde a percepção do senso comum do que é o “feminino” e “masculino” está sob uma definição universal, considerada a “correta”, mas que só serve para validar a existência da desigualdade de gênero e criar um discurso dominante sobre a supremacia masculina (Trigger, 2004; Zarankin e Salerno, 2010). Um exemplo simples e tão naturalizado é o uso do termo “homem” usado como sinônimo de “humanidade” (“o homem pré-histórico”, “o homem egípcio”, “o homem quando inventou a roda”, “quando o homem descobriu o fogo”). Essa simples convenção linguística torna invisível a presença das mulheres e tem como base discursos difundidos pela filosofia, as religiões de tradição judaico-cristã (que põe as mulheres como figuras secundárias e passivas, inspiradas pelo mito de Adão e Eva) e até pela própria ciência (Johnson, 2000; Spencer-Wood, 1999 *apud* Zarankin e Salerno, 2010). No caso desse último quesito, quando a visão mítico-religiosa do passado passou a ser questionada, diversas disciplinas baseadas nas ciências exatas e naturais foram desenvolvidas com o objetivo de legitimar uma nova visão do passado, tendo como consequência a criação de novos discursos e um novo sistema de poder. Essas ciências mais pretéritas, especialmente as relacionadas com o mundo natural, têm relação direta com o surgimento da Arqueologia em meados do século XIX, em um paralelo com a consolidação do capitalismo (Trigger, 2004).

Em outras décadas, e ainda na modernidade, o conhecimento científico do passado era apresentado para a sociedade tanto acadêmica, como comum como “objetivo” e “apolítico”, o que é um equívoco (Lumbreras, 1974). Entretanto, foi este discurso que contribuiu para a valorização da burguesia europeia e a supervalorização de homens brancos heterossexuais (Lumbreras,

1974; Trigger, 2004; Díaz-Andreu, 2005; Sorensen, 1998 *apud* Zarankin e Salerno, 2010). Com isso, ao dispensar a pluralidade dos grupos sociais, os arqueólogos vinculavam frequentemente a elaboração da cultura material e a organização social, principalmente as econômicas e políticas, com homens, enquanto às mulheres foi reservado um papel coadjuvante, apático e maternal/afetuoso (Johnson, 2000; Barrett, 1987; Wylie, 1991; Claasen, 2000 *apud* Zarankin e Salerno, 2010).

Assim, quando passamos para o contexto egípcio e associamos atuações delicadas, o sedentarismo ou atividades domésticas com ações exclusivamente femininas e o ofício militar ou papel de “Faraó” com homens estamos criando um muro invisível e coerente com a interpretação moderna do que é ser “homem” e ser “mulher” e que está de acordo com o modelo tradicional da sociedade ocidental (Quadro 1) (Johnson, 2000), mas que se desvincula do que foi a realidade faraônica.

Quadro 1. Características femininas e masculinas de acordo com os modelos tradicionais da sociedade ocidental (Zarankin e Salerno, 2010)

Mulheres	Homens
Passivas	Ativos
Delicadas	Agressivos
Débeis	Fortes
Inseguras	Seguros
Dependentes	Independentes
Privadas	Públicos
Emocionais	Racionais

Em teoria, o melhor lugar para ter algum conhecimento histórico sobre as mulheres é através da análise da cultura material proveniente de restos de residências, lixões, oferendas, sepultamentos (Lumbreras, 1974). Contudo, os discursos androcêntricos não influem somente na interpretação arqueológica, ele está presente no momento da elaboração dos objetivos de uma pesquisa e durante a execução da escavação, como salienta Zarankin & Salerno (2010), ao afirmarem que não existe uma fórmula para encontrar as mulheres nos re-

gistros arqueológicos, como também não existe uma fórmula para encontrar os homens. Contudo, mesmo sem uma identidade de gênero óbvia, muitas das atividades ou comportamentos que relacionam determinados tipos de objetos com determinado gênero foram supostos pelos próprios pesquisadores, influenciados indiretamente por seu meio ou através de pura e simples analogia (Johnson, 2000; Wilfong, 2010; Zarankin e Salerno, 2010).

A questão Cleópatra

Para exemplificar um uso constante do sexismo para a construção histórica, não há na Egíptologia exemplo melhor do que a rainha Cleópatra, uma vez que nunca uma governante egípcia sofreu tanto julgamento em relação à sua aparência quanto ela. Seu nome nos é tão familiar que praticamente ignoramos a existência das outras seis “Cleópatras”. O que temos acerca de sua existência e personalidade foram elaborados durante interpretações pretéritas e nossas próprias opiniões inspiradas por fontes latinas e gregas.

Para entender a história e a lenda de Cleópatra, é preciso regredir alguns anos antes ao seu nascimento. De acordo com a historiografia em 80 a.e.c., instalou-se em Alexandria uma revolta popular em razão da morte da rainha Cleópatra Berenice, assassinada por seu filho e igualmente marido, o Faraó Ptolomeu XI. Como a rainha era muito querida pelos alexandrinos, o rei foi retirado do seu palácio e linchado em praça pública pela população enraivecida. Nessa época, o Egito já era refém das condutas de Roma e com o assassinato de ambos os governantes, que não tinham herdeiros, um sucessor ilegítimo foi coroado, Ptolomeu XII Auletes, juntamente com a sua esposa e provavelmente irmã, Cleópatra V Trifena (Rice, 1999; Benchley, 2007). Dada a ilegalidade do casal, Roma não aceitou a sucessão, fazendo o governo egípcio pagar tributos para que a nomeação fosse reconhecida (Benchley, 2007).

Nascida em 69 a.e.c., Cleópatra VII não era a filha mais velha —não se sabe se Cleópatra V tenha sido de fato a sua mãe—, a herdeira era sua irmã (ou meio-irmã) Berenice IV, que tomou o trono do seu pai, que estava exilado em Roma. Como represália pela traição, assim que conseguiu retornar ao Egito,

Ptolomeu XII executou sua filha e seus apoiadores e nomeou Cleópatra VII, com até então quatorze anos de idade, como corregente (Benchley, 2007).

Com a morte de Ptolomeu XII em 51 a.e.c, Cleópatra VII e seu irmão Ptolomeu XIII assumiram o trono sob a tutela de Roma (Rice, 1999; Benchley, 2007). Entretanto, em 49 a.e.c, ela foi exilada na Síria após um complô no palácio real para pôr as rédeas do governo nas mãos de Ptolomeu XIII, que era uma criança na ocasião. É a partir desse ponto que a história de Cleópatra VII fica famosa: enquanto estava em exílio, paralelamente os generais romanos Júlio César e Pompeu estavam lutando um contra o outro. Pompeu, como o antigo tutor romano do casal real e protetor de Ptolomeu XII, foi buscar abrigo no Egito e César o persegue, mas ao chegar à cidade de Alexandria o general é presenteado com a cabeça de Pompeu (Benchley, 2007). Sentindo-se ultrajado pela facilidade como o casal de soberanos traíram aquele que foi o seu tutor, o general romano convoca uma reunião com os irmãos, mas Cleópatra não está presente devido ao seu exílio. Contudo, durante a noite, enquanto César está em seus aposentos, um criado faz a entrega de um tapete embrulhado, que, ao ser desenrolado, revela a rainha egípcia (Benchley, 2007).

A narrativa de Plutarco da chegada inesperada da governante saída de dentro de um tapete e conquistando Júlio César, sobretudo com a sua sensualidade, desencadeou uma série de reproduções artísticas orientalistas (desde pinturas a produções cinematográficas) que alertavam para a sagacidade sexual da rainha, que conquistou romanticamente os homens mais poderosos de Roma para o seu próprio benefício, que era manter o seu trono e o trono dos seus filhos.

Os próprios filhos da Cleópatra VII teriam feito parte de um esquema político já que nenhum era fruto do seu casamento com Ptolomeu XIII, que convenientemente foi enviado para um campo de batalha, onde foi assassinado; nem do seu segundo marido, seu irmão mais novo Ptolomeu XIV, que também foi assassinado. O primogênito Cesarion, também chamado de Ptolomeu XV, seria

filho de César, e o casal de gêmeos, Alexandre Hélios e Cleópatra Selene, de Marco Antônio, general romano (Rice, 1999; Benchley, 2007).

Se formos de acordo com o pensamento do senso-comum, buscar pela história de vida de Cleópatra implicaria em responder questões relacionadas com a sua aparência com perguntas tais como “ela era branca ou negra?” e a principal “ela era bela ou feia?”. Seu aspecto físico tornou-se uma questão política, e quanto menos vulnerável sua beleza fosse, mais a rainha estaria próxima do ideal europeu para a imagem física de uma mulher (Shohat, 2004). Porém, ao contrário das imagens perpetuadas pelo orientalismo, e se acreditarmos nos perfis reproduzidos nas moedas alexandrinas da sua época, Cleópatra VII teria um nariz muito curvado e que se tornou alvo de especial interesse de alguns pesquisadores e literatos, sendo satirizado ao longo dos anos, a exemplo da obra “O Romance do Nariz”, de Lord Berners, onde o melhoramento estético de seu nariz é a principal preocupação de Cleópatra (Shohat, 2004). Anatole France também faz a sua contribuição para a questão discutindo as moedas alexandrinas que retratavam a rainha:

Todas a representam com traços grandes e grosseiros, e um nariz excessivamente longo... se formos acreditar nas medalhas, esse nariz era inteiramente desproporcional; mas não acreditamos nelas; nem coloquem à nossa frente todas as coleções de medalhas da Biblioteca Nacional, do Museu Britânico, e do Gabinete de Viena... Os traços que levaram César a esquecer o império do mundo não foram prejudicados por um ridículo nariz (France, 1899 *apud* Shohat, 2004, p.35).

Lucy Hughes-Hallett também descreveu a rainha, utilizando-se das seguintes palavras ao falar que as imagens em suas moedas a retratam “com um enorme nariz adunco, e uma espécie de queixo de bruxa curvo em direção ao nariz, e que não pode de nenhuma maneira ser descrito como atraente por nenhum padrão” (Hughes-Hallett, 1997 *apud* Shohat, 2004, p.35).

Acerca das palavras de Hughes-Hallett, Shohat (2004) nos rememora que a

descrição estereotipada de uma “bruxa” com traços tornados “detestáveis” tais como nariz adunco e queixo curvado para cima é um reflexo do antisemitismo e do sexismo (Shohat, 2004). Ou seja, a questão não está em uma propaganda anti-Cleópatra advinda da antiguidade, é a diminuição dos feitos políticos da rainha na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje conhecemos um punhado de nomes de mulheres faraós e rainhas desta região da África, graças aos estudos da Arqueologia egípcia e a transmissão de descobertas em sítios através dos programas de TV e revistas. Algumas delas se destacaram por seus feitos, mas muitas outras não estão recebendo a devida atenção. Embora pouco possa ser encontrado nas fontes escritas egípcias, a Arqueologia é capaz de explicar sobre os acontecimentos passados através da cultura material, apesar da Egiptologia mais tradicional comumente só dar algum valor para as mulheres quando estas possuem algum vínculo matrimonial, sendo poucas dissociadas, mesmo que levemente, de seus maridos, como se suas identidades fossem dignas de nota graças a eles.

A ciência é plural e mutável e parte da responsabilidade por essa mudança está ligada ao contexto social dos pesquisadores diretamente ligados à análise da cultura material. Em suma, nos seus primórdios, a Arqueologia egípcia se viu continuamente presa às impressões dos primeiros estudiosos europeus, muitas das quais carregadas de preconceitos e sexismos, e que cujas algumas de suas conclusões ainda compõem trabalhos bibliográficos.

Desqualificar ou minimizar o papel das mulheres na antiguidade egípcia está longe de ser um acidente histórico, pois por trás deste tipo de interpretação está uma relação de poder. Homens e mulheres são tradicionalmente retratados desempenhando papéis diferenciados o que é simplesmente uma reprodução dos estereótipos modernos da sociedade ocidental, onde a mulher é associada somente com a reprodução, a maternidade e a família, uma premissa advinda da naturalização das normas empregadas pela própria sociedade e que

são transportadas para a antiguidade por serem consideradas como verdades absolutas. Foi reconhecendo essa questão que alguns pesquisadores aceitaram que a análise de gênero em um contexto arqueológico requer a aplicação de múltiplas linhas de evidências para compreender as várias particularidades históricas (Barrett, 1987; Hill, 1998 *apud* Zarankin e Salerno, 2010).

A Arqueologia de gênero é uma disciplina em construção e como tal, ainda está apresentando seus resultados. No caso do Egito, o potencial para pesquisas é enorme, dada ao nível de preservação da cultura material e, embora em um sítio arqueológico possa ser difícil encontrar ações femininas e masculinas, questões de gênero podem ser discutidas através dos remanescentes funerários, tais como figuras parietais de túmulos individuais ou familiares, o papel exercido por deusas e deuses em textos funerários, a exemplo do Livro dos Mortos, a disposição de corpos numa sepultura ou a análise de ostracos, que possuem registros de atividades cotidianas, o que fornece informações úteis sobre as relações de gênero no Egito de uma forma geral. Contudo, para não incorrer no erro, tais evidências não devem ser interpretadas no sentido literal, uma vez que as fontes egípcias podem ser ambíguas para os olhos da modernidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a RED-HILA, na figura da coordenadora de Estudos Multidisciplinares de Gênero, Fernanda P. Amaral, pelo convite para escrever este artigo. Deixo registrado também meus agradecimentos ao Everon Pereira Santos pela revisão ortográfica e gramatical deste material.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Al-Nubi, S. (1994). O Soldado. In S. Donadoni (Ed.), *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença.
- Allen, J. (2009). The Amarna Succession. In P. Brand & L. Cooper (Ed.), *Causing his Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Netherlands: Koninklijke Brill (Brill Academic Publishers).

- Balthazar, G. S. & Coelho, L. C. (2012). As múltiplas sensibilidades do feminino na literatura egípcia do Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.). In M. R. Candido (Ed.), *Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora-DG Ltda.
- Bard, K. (2007). *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell.
- Benchley, E. (2007). *Cleópatra*. Barcelona: Editora Folio.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Cardoso, C. F. (2012). Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (Séculos XVI-XI a.C.). In P. P. Funari, M. M. Carvalho, C. U. & É. C. M. Silva (Ed.), *História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume.
- Costa, M. J. N. (2014). *Uma viagem pelo Nilo*. Aracaju: Site Arqueologia Egípcia.
- Dersin, D. (2007). *A história cotidiana às margens do Nilo*. Barcelona: Folio.
- Dixon, B. (2014). *The sands of time: ancient Egypt and early film*. Retirado de <http://blog.britishmuseum.org/2014/06/23/the-sands-of-time-ancient-egypt-and-early-film>
- El-Qhamid, Toledano, J. (2007). *Erotismo e sexualidade no Antigo Egito*. Barcelona: Folio.
- Flatt, J. M. (2012). *Powerful Political Women: Stirring Biographies of Some of History's Most Powerful Women*. Bloomington: iUniverse.
- Funari, P. P. (2006). *Arqueologia*. São Paulo: Editora Contexto.
- Ganim, J. (2009). Framing the West, staging the East: set design, location, and landscape in cinematic medievalism. In N. Haydock & E. Ridsen (Ed.), *Hollywood in the Holy Land: Essays on Film Depictions of the Crusades and Christian-Muslim Clashes*. North Carolina: McFarland & Company.
- Gralha, J. (2012). Senhora da casa, divindade e faraó as várias imagens da mulher do Antigo Egito. In M. R. Candido (Ed.), *Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora-DG Ltda.

- Grimal, N. (2012). *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Hodder, I. (1982). Symbols in action, ethnoarchaeological studies of material culture. London: Reissue edition.
- Johnson, M. (2000). *Teoría arqueológica: una introducción*. Barcelona: Ariel, SA.
- Lumbreras, L. G. (1974). *La Arqueologia como Ciencia Social*. Lima: Ediciones Hístar.
- Morenz, L. D. & Popko, L. (2010). The Second Intermediate Period and the New Kingdom. In A. B. Lloyd (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. England: Blackwell Publishing.
- Rice, M. (1999). *Who's Who in Ancient Egypt*. Londres: Routledge.
- Said, E. (1990). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1987). *Social theory and archaeology*. New Mexico: University of New Mexico.
- Shohat, E. (2004). Des-orientar Claópatra: um tropo moderno da identidade. *Cadernos Pagu*, (23), 11-54. Julho/Dezembro.
- Siliotti, A. (2007). *Viajantes e Exploradores: A Descoberta do Antigo Egito*. Barcelona: Editora.
- Strouhal, E. (2007). *A vida no Antigo Egito*. Barcelona: Editora Folio.
- Toivari-Viitala, J. (2013). Marriage and divorce. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1-17. Retirado de <https://escholarship.org/uc/item/68f6w5gw>
- Trigger, B. (2004). *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus.
- Wildung, D. (2009). *O Egípto: da pré-história aos romanos*. Lisboa: Editora Taschen.
- Wilfong, T. G. (2010). Gender in Ancient Egypt. In W. Wendrich (Ed.), *Blackwell Studies in Global Archaeology: Egyptian Archaeology*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Zarankin, A. & Salerno, M. A. (2010). Sobre bonecas e carrinhos; desconstruindo as categorias “feminino” e “masculino” no passado. *Cadernos de Ciências Humanas-Especiaria*, 11 e 12(20 e 21), 219-240.

CAPÍTULO 8

MULHERES NO IMPÉRIO ROMANO DA ANTIGUIDADE TARDIA: CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA FILÓSOFA HIPÁTIA DE ALEXANDRIA*

*SEMÍRAMIS CORSI SILVA***

Universidad Federal de Santa Maria-UFSM
semiramiscorsi@yahoo.com.br

*DANIEL DE FIGUEIREDO****

Universidade Estadual Paulista (UNESP)
dd66fig@gmail.com

* Este capítulo de livro es resultado de investigación de la línea de Estudios sobre el Imperio romano.

** Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista - UNESP/ Franca Membro do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império romano - G.LEIR - UNESP/Franca.

*** Doutorando em História da Universidade Estadual Paulista - UNESP/ Franca Membro do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império romano - G.LEIR. - UNESP/Franca Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP.

RESUMO

O objetivo deste texto é refletir sobre a personagem histórica da filósofa Hipátia de Alexandria, que viveu na cidade de Alexandria, então capital da província romana do Egito, por volta de 350/370 a 415 d.C., aproximadamente. Buscaremos apresentar os documentos históricos que chegaram até nossos dias sobre a personagem de Hipátia e as interpretações historiográficas em torno de sua atuação, dos conflitos que ela esteve envolvida e de sua morte. Da mesma forma, mostraremos algumas representações da filósofa posteriores ao período que ela viveu e o que chamamos de “usos” da personagem em meio aos questionamentos e projeções contemporâneas a tais representações. Buscaremos, ainda, refletir sobre como a metodologia da História de gênero é essencial na análise da documentação antiga existente em torno de Hipátia.

Palavras-chave: Hipátia de Alexandria, Mulheres na Antiguidade, História de Gênero, Império romano, Antiguidade Tardia.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to think about the historical character of the philosopher Hypatia of Alexandria, who lived in Alexandria, the capital of the Roman province of Egypt, around 350/370 to 415 aD or so. We seek to present the historical documents that have come down to our days about the character of Hypatia and the historiographical interpretations around her political positions, and also focuses on the conflict that she was involved and her death. Similarly, we will show some representations about her after her life and what we call “uses” of the character amid the questions and contemporary projections to such representations. We seek also to think about how the methodology of gender history is essential in reviewing existing old documentation around Hypatia.

Key words: Hypatia of Alexandria, Women in Antiquity, History of Gender, Roman Empire, Late Antiquity.

INTRODUÇÃO

Hipátia foi uma filósofa, professora de matemática e de astronomia que viveu na cidade de Alexandria, então capital da província romana do Egito, por volta de 350/370 a 415 d.C., aproximadamente, período comumente denominado pelos historiadores de Antiguidade Tardia.* A história da filósofa de Alexandria está envolta em intrigas, especulações, curiosidades, representações, assim como a de outras mulheres que ocuparam posições e cumpriram papéis especialmente legados aos homens na Antiguidade, como a famosa rainha egípcia Cleópatra,♣ a lendária rainha babilônica Semíramis,♣ a poetisa grega Safo♦ e as poderosas Júlias da dinastia imperial romana dos Severos, também conhecidas como princesas sírias: a imperatriz e mãe de imperadores Júlia Domna,■ a avó de imperadores Júlia Mesa■ e Júlia Soêmia,◇ mãe do

* Desde a primeira metade do século XX o conceito de Antiguidade Tardia, Spätantike, tem sido utilizado por alguns estudiosos para definir o período intermediário entre o Império romano e a chamada Idade Média. Há, no entanto, perspectivas diferentes sobre o período, que dizem respeito à temporalidade que o mesmo abarca, as diferenças que devem ser pensadas nas análises das partes ocidentais e orientais do Império romano e a ponderação sobre as permanências e rupturas entre o mundo clássico e o mundo medieval neste momento. No entanto, uma ideia geral orienta estes trabalhos, a de que a Antiguidade Tardia é um contexto de transformações e que esta nomenclatura explicaria melhor sua complexidade do que o conceito de Baixo Império, pois os documentos nos mostram um período com características identitárias hibridizadas e a existência de diálogos entre elementos sociopolíticos e culturais novos com elementos do passado greco-romano.

♣ Um estudo interessante das representações de Cleópatra no século XX, situando o debate sobre sua aparência em meio às lutas de dominação colonial, anticoloniais e o pensamento pós-colonial é o texto: Shohat, E. (2004). Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade, *Cadernos Pagu*, 23, 11-54.

♣ A rainha lendária Semíramis é citada como uma grande governante pelo historiador grego Heródoto (*Histórias*, I, 184) e como uma mulher que ocupa funções governamentais próprias de homens pelo biógrafo romano Suetônio (*Vidas dos dozes césares*, Vida de Júlio César, I, 22.2).

♦ Poetisa grega nascida em Metilene, na ilha de Lesbos, provavelmente por volta do século VII a.C.

■ Imperatriz romana originária da Síria, Júlia Domna foi esposa de Septímio Severo, o primeiro imperador da dinastia severiana, família que governou o Império romano entre 193-235 d.C. Júlia Domna é considerada uma imperatriz filósofa pela historiografia, pois reuniu em torno de si um grupo de intelectuais (κύκλος - *kiklos* - círculo, no termo usado por Flávio Filóstrato), conforme nos contam o sofista e biógrafo Flávio Filóstrato (*Vida de Apolônio de Tiana*, I, 3) e o historiador Dião Cássio (*História Romana*, LXXVI, 15, 7).

■ Júlia Mesa é considerada pela documentação a grande responsável pela queda do imperador usurpador do poder dos Severos, Macrino, e pela volta dos Severos ao poder imperial romano, com a ascensão de seu neto Heliogábalo como imperador. Conforme nos conta o historiador daquele contexto Herodiano (*História do Império Romano*, V, 3, 3; 4, 1-2), foi Júlia Mesa que financiou os soldados pra aclamarem Heliogábalo, ainda conhecido como Basiano e chamado de Antonino pelo historiador. A documentação também frisa que foi Júlia Mesa, seguida de suas filhas Júlia Soêmia e Júlia Mamea, que detiveram o poder durante o governo de Heliogábalo, considerado pelos aristocratas como desastroso.

◇ Sobre Júlia Soêmia, a *História Augusta* (Vida de Heliogábalo, 4, 1-3) nos conta que foi a única mulher a ser considerada membro do Senado Romano, durante o governo de seu filho Heliogábalo, tendo

último imperador severiano, Severo Alexandre, as imperatrizes teodosianas Élia Eudóxia, Pulquéria e Gala Placídia, entre outras importantes mulheres da Antiguidade.

Filha do também matemático e astrônomo Teão de Alexandria, Hipátia, diferente de seu pai, não nos legou nenhuma obra escrita, pelo menos nada que ela possa ter escrito parece ter chegado até nossa atualidade.* Apenas sabemos das possíveis atividades de Hipátia por documentos escritos por homens do seu contexto e de períodos posteriores. Tendo sido iniciada nos estudos matemáticos e astronômicos pelo pai, no entanto, autores da própria Antiguidade Tardia, reconheciam certa superioridade da filósofa em relação ao seu mestre/pai, como é o caso de citações de Filostórgio e Hesíquio de Alexandria (Dzielska, 2009, p.72). Também nos parece que Hipátia teve interesses diferentes dos de seu pai, estudando filosofia neoplatônica.♣

Segundo a historiadora Maria Dzielska (2009, p.67), o nome da filósofa é citado nos documentos de duas maneiras diferentes, Hipátia e Hipateia. Embora Hipátia fosse de fato um nome grego usado por famílias cristãs e não cristãs, era pouco usado e parece ter sido um sinônimo de mulher sagaz e prudente. Desta forma, Hipátia poderia ser tanto o nome próprio da filósofa, como um adjetivo que lhe foi legado na posteridade. Ainda conforme Dzielska (2009, p.67):

organizado uma espécie de Senado formado por mulheres. Este mesmo documento menciona que Júlia Mesa assistiu a sessão do Senado (*História Augusta*, Vida de Heliogábalo, 15, 6; 12, 3) e Dião Cássio (*História Romana*, LXXIX, 17, 2) também comenta sobre a presença das duas Júlias, Mesa e Soêmia, em reunião do Senado.

* É possível que haja obras de Hipátia que chegaram até nossos dias. A possibilidade é levantada por haver no título do comentário do terceiro livro do tratado matemático e astronômico *Almagesto*, de Ptolomeu, a seguinte informação: “Comentário de Teão de Alexandria sobre o Livro III do *Almagesto* de Ptolomeu, edição revisada por minha filha Hipátia, a filósofa”. No entanto, o historiador Alan Cameron defende que Hipátia não corrige o comentário de seu pai, mas o próprio texto do *Almagesto*. Cameron também defende, corroborado por Dzielska, que Hipátia preparou uma nova edição das Tábuas de Ptolomeu (Dzielska, 2009, p. 73).

♣ A ideia fundamental do neoplatonismo, filosofia que floresce no Império romano especialmente a partir do século II d.C., é a unificação do mundo inteligente ao mundo da ideia platônica usando como instrumento o intelecto divino e a ascese.

Nicéforo Gregoras, historiador bizantino do século XIV chama a Eudóxia, esposa do imperador Constantino, o déspota, filho de Andrónico II Paleólogo, de “segunda” Hipátia ao descrever suas virtudes, a profundidade de sua educação e sua habilidade para conversar. O relato do historiador sugere que nas épocas finais do Império Bizantino as mulheres conhecidas por seu amor às ciências e à filosofia eram designadas proverbialmente por esse nome.

Embora exista a possibilidade do nome Hipátia ser uma adjetivação à personagem, uma vez que era comum no Império romano que as mulheres usassem seus nomes de família e de suas *gens*,* é como Hipátia que ela aparece na documentação da própria Antiguidade Tardia, como veremos neste texto, o que torna mais provável que esse fosse seu nome.

O fascínio sobre essa filósofa transcendeu seu tempo, talvez por ela ter sido uma mulher em atividades e ambientes masculinos, mas, especialmente, por seu envolvimento em conflitos político-culturais decisivos para os rumos político-administrativos da cidade de Alexandria de sua época. Buscaremos, então, nos aproximar, primeiramente, das construções sobre Hipátia, o que chamamos de “usos”, pois conscientemente, ou inconscientemente, tais representações retratam Hipátia conforme anseios contemporâneos das mesmas, em meio a “lutas de representações”.♣ Feito isso, analisaremos aspectos da

* Os nomes das princesas sírias da dinastia severiana citadas nos mostram a ausência de nomes próprios que as mulheres carregavam, trazendo o mesmo nome de família. De acordo com Moses Finley (1991, p.151), as mulheres romanas não recebiam nome individual, apenas o nome da *gens* e da família a que pertenciam com terminação feminina, às vezes acrescidos de termos como “mais velha”, “mais nova”, “primeira” e “segunda”. Neste sentido, podemos perceber as mulheres romanas classificadas como uma espécie de propriedade de sua família e, conforme Finley (1991, pp.151-152), “é como se os romanos quisessem sugerir, não muito sutilmente, que as mulheres não eram ou não deveriam ser indivíduos genuínos, mas apenas frações de uma família”.

♣ Neste sentido, estamos utilizando do conceito de representações de Roger Chartier. Assim, as representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (Chartier, 1998, p.17).

metodologia de gênero e, depois, a historicidade e a contextualização de Hipátia.*

2. “Usos” de Hipátia de Alexandria

Recuperada recentemente pelo cinema contemporâneo na película *Alexandria* (2009),[♣] Hipátia aparece nas telas do cineasta hispano-chinelo Alejandro Amenábar como a representação do bem, encenada pela atriz Rachel Weisz, que é mostrada com um semblante calmo, roupas claras, sempre em atitudes racionais, embora sensível e religiosamente fiel e forte. Ao mesmo tempo, Cirilo, o bispo cristão inimigo dos não cristãos, representados por Hipátia, é encenado pelo ator Sami Samir e apresentado com roupas em tom escuro e com semblante e expressões fechadas. Suas atitudes são autoritárias e impositivas, ao contrário das atitudes piedosas e singelas de Hipátia, que em uma cena paradigmática pede ao pai que não puna seu escravo cristão e perdoa o mesmo escravo de tentar abusar sexualmente dela.

Pela construção destas personagens podemos ter uma ideia da mensagem crítica em relação ao cristianismo que o diretor de *Alexandria* (2009) busca estabelecer. O cristianismo, então, representante do mal na terra, da falta de reflexão e de crítica, da intolerância e da alienação, destrói o saber antigo (simbolizado pela filósofa Hipátia e pela destruição da Biblioteca de Alexandria, que após invasão cristã torna-se, na película, pasto para animais) e abre uma nova época, a Idade Média.[♣] Temos aqui uma sugestão para a apresen-

* A busca dos historiadores pela historicidade de certos personagens famosos e polêmicos tem sido algo muito desenvolvido em nossa atualidade. Tais estudos não visam trazer à luz verdades sobre os personagens estudados, mas apresentar a documentação que chegou até a atualidade, analisá-la à luz dos debates historiográficos e contextualizar o personagem dentro das possibilidades e dos métodos e técnicas da análise histórica. Podemos citar, por exemplo, variadas obras em torno da busca pelo Jesus Histórico, como o livro, a seguir, de pesquisadores brasileiros: Chevitarese, A. L. & De Abreu Funari, P. P. (2012). *Jesus Histórico, uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kline.

♣ O título original deste filme é *Ágora*.

♣ Os cristãos também são mostrados queimando pessoas de maneira intolerante, enquanto a tolerante Hipátia pede ao seu pai que não puna o escravo cristão, sendo que ela própria cuida dos ferimentos do escravo após as punições que ele recebe por ser cristão. Por mais referências críticas a esse filme ver: Corsi Silva, S., De Figueiredo, D. (2012). História e Cinema em sala de aula: reflexões a partir do filme *Alexandria*, de Alejandro Amenábar. *Revista Chronidas*, II, 110-134.

tação do Medievo como “nebuloso” e “das trevas”, pois, tal ideia, surgida no Renascimento, no século XVI, tem sido amplamente discutida e refutada pela historiografia, como bem mostrado por Régine Pernoud (1978). A Hipátia de Amenábar é o símbolo de uma Antiguidade tida como clássica e racional, em contraponto a uma ideia pejorativa do mundo medieval como momento de perda do saber antigo, irracional e aos desmandos da Igreja.

Com o mesmo tom contra a Igreja Católica, Hipátia foi personagem do romance *Hypatia, or New Foes with an Old Face*, escrito pelo escritor inglês Charles Kingsley, em 1853. Simon Goldhill (2011, p.203) acredita que a imagem negativa da Igreja Católica que o autor passa nesse romance reflete suas convicções sobre a Igreja de sua própria época.

No entanto, agora ligada, de certa forma, à Igreja Católica, há especulações atuais na internet de que Hipátia seria a única mulher representada na famosa pintura *A escola de Atenas* (*Scuola di Atene*), do pintor renascentista italiano Rafael Sanzio, pintada entre 1509-1510 por encomenda do Vaticano.* No entanto, ao contrário, há estudiosos que lamentam a ausência de Hipátia na pintura, como é o caso de H. Z. Mozans (1913). Embora tais considerações não passem de especulações, elas nos mostram como a figura de Hipátia ainda atrai diversos tipos de público, desde acadêmicos voltados para a pesquisa histórica da personagem, até curiosos de diversos tipos.

* Como, por exemplo, em: http://obviousmag.org/archives/2011/05/hypatia_uma_cientista_num_mundo_de_homens.html. Acesso em: 17/07/2015.

A Escola de Atenas, de Rafael



Fuente: http://obviousmag.org/archives/2011/05/hypatia_uma_cientista_num_mundo_de_homens.html

A possível Hipátia da pintura A Escola de Atenas, segundo especulações



Fuente: http://www.bbc.co.uk/radio4/womanshour/01/2009_20_thu.shtml

Já o historiador iluminista Edward Gibbon (1737-1794) que atribuía à irracionalidade da religião uma das causas do “declínio e queda” do Império romano, escrevendo num contexto de laicização do Estado, extraiu as seguintes impressões de Hipátia e do bispo cristão Cirilo de Alexandria a partir da leitura daquelas fontes antigas:

Hipátia, filha da matemático Theon [...] modesta donzela que na flor da sua beleza e na maturidade da sua sabedoria recusou os seus amantes e instruiu os seus discípulos na filosofia de Platão e Aristóteles. As pessoas mais ilustres no seu mérito e posição eram impacientes para visitar a mulher filósofa. Cirilo contemplava, com um olhar ciumento, o lindo cortejo de cavalos e escravos que aglomeravam à porta da sua academia. Um boato foi espalhado entre os cristãos de que a filha de Theon era o único obstáculo para a reconciliação entre o prefeito e o bispo. Esse obstáculo foi rapidamente removido. Em um dia fatal, na estação sagrada da Quaresma, Hipátia foi arrancada da sua carruagem, despida, arrastada para a Igreja e desumanamente massacrada pelas mãos de Pedro, o leitor, acompanhado de uma tropa de fanáticos selvagens e impiedosos. Sua carne foi raspada de seus ossos com conchas de ostras afiadas e seus membros trêmulos foram entregues às chamas. O progresso da investigação e punição foi parado por donativos (presentes) adequados, mas o assassinato de Hipátia imprimiu uma mancha indelével no caráter da religião de Cirilo de Alexandria (Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. XLVII, part 2).

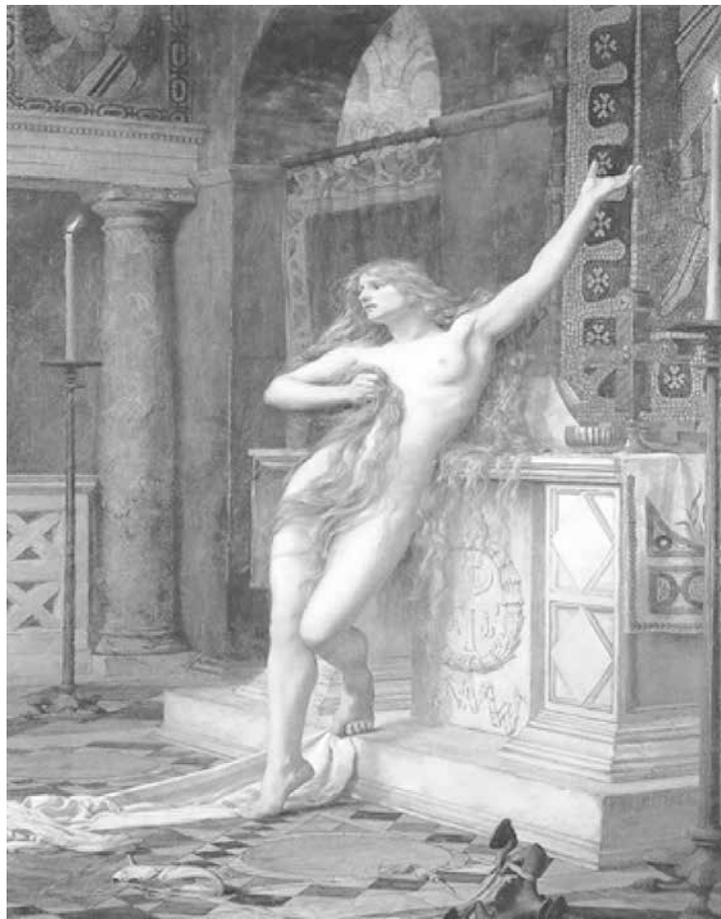
A visão de Gibbon foi totalmente influenciada pelos valores e concepções iluministas de sua atualidade. Para Gibbon, a época clássica é superior à cristã, e o cristianismo teria tirado a racionalidade do mundo, substituindo a razão pela obscuridade do pensamento religioso. Assim, Hipátia aparece em Gibbon como o saber clássico frente à irracionalidade do cristianismo.

Há, ainda, referências à filósofa Hipátia em meio a estudos religiosos e buscas por conhecimentos não acadêmicos propriamente, como no livro *Viagem*

Iniciática de Hipátia: Na Demanda da Alma dos Números (2010), do escritor português José Carlos Fernández. Na descrição dessa obra, no site da editora que a publicou (Editora Nova Acrópole), Hipátia é citada como uma iniciada em saberes místicos que desapareciam com a “imposição desmedida de uma religião única”, como podemos ler:

Temos também representações evocando não o aspecto em torno do conhecimento da filósofa, mas sua sensualidade, como na pintura oitocentista do inglês Charles William Mitchell, de 1885, apresentada a seguir:

A Hipátia sensual de Charles William Mitchell



Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hypatia_%28Charles_William_Mitchell%29.jpg

Uma recriação sem igual das lojas e dos ensinamentos dos Mistérios do Mundo Clássico. A faceta esquecida de Hipátia, iniciada na Alta Sabedoria do Antigo Egito.

O Império Romano desmorona-se, fanáticos da nova religião perseguem de um modo cruel e implacável aos defensores da Sabedoria Antiga.

As Escolas de Mistérios agonizam e existe uma luta feroz entre as seitas religiosas cristãs...

A jovem Hipátia de Alexandria percorre os santuários iniciáticos do Nilo procurando-se a si mesma, bebendo dos mananciais do saber vivo.

Continua a sua aprendizagem com o filósofo Plutarco, em Atenas, e finalmente volta à sua cidade natal para abrir uma Escola de Filosofia.

O Templo de Serápis é destruído, e com ele, são assassinados os últimos sacerdotes iniciados de Alexandria. O exemplo de vida e os ensinamentos de Hipátia são como a alegre luz de uma chama que, nas trevas da razão, convoca os últimos idealistas e apaixonados pela verdade, mais além dos fanatismos que fazem sucumbir a cidade e o mundo. Mas ela e a sua Escola serão um obstáculo para a ambição insaciável do patriarca cristão Cirilo...*

Em um site de cunho esotérico, na matéria intitulada *Hipátia de Alexandria, a mártir gnóstica*, temos a seguinte referência à Hipátia:

Assim, Hipátia recebeu uma profunda educação, em todos os seus aspectos, desde uma educação científica completa (era conhecedora profunda de astronomia, mecânica, matemática, física, lógica etc.), uma educação filosófica, além de ter uma rotina física que a mantinha sempre saudável e bela.

* Disponível em: http://www.nova-acropole.pt/Edicoes/Edicoes_Hipatia.html

O grande problema é que a Gnóstica de Alexandria, como Hipátia também era chamada, era “mulher, pagã e independente”, e viveu num período conturbado entre o ocaso do “paganismo” e as forças crescentes do cristianismo apartado da sabedoria gnóstica (Gnosis on line, s.f.).*

Outro aspecto interessante dos usos e representações da filósofa está em meio às lutas feministas contemporâneas, como podemos ver em Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, nome de um periódico acadêmico dos EUA voltado para os debates em torno da filosofia feminista, editado por Sally J. Scholz (Villanova University) e Shelley Wilcox (San Francisco State University).♣ Também é comum encontrar informações sobre a filósofa tardo-antiga em blogs e sites feministas, como no site do The Feminist e-zine, por exemplo.♣

Diante de tantos tipos diferentes de representações e “usos” da imagem da filósofa nos perguntamos: quem foi Hipátia de Alexandria? É possível chegar até a personagem histórica da filósofa? Quais documentos da própria Antiguidade Tardia nos trazem informações sobre Hipátia? Como Hipátia se caracterizava como uma mulher filósofa na Antiguidade Tardia? Como a metodologia dos estudos de gênero pode nos auxiliar nas reflexões historiográficas sobre as mulheres antigas, em especial sobre esta filósofa da Antiguidade Tardia? Qual a situação dos estudos historiográficos atuais sobre Hipátia? Essas são questões que buscaremos responder a seguir. Começamos refletindo sobre os principais problemas no estudo sobre mulheres antigas e como a metodologia dos estudos de gênero pode contribuir para o debate.

* Disponível em: <http://www.gnosisonline.org/mulher-gnostica/Hipátia-de-alexandria-a-martir-gnostica/>

♣ Para saber mais, por favor consultar o site do periódico: <http://hypatiaphilosophy.org/>. Acesso em: 01/06/2015. Os números do periódico podem ser encontrados em: <https://muse.jhu.edu/journals/hypatia/>

♣ Para saber mais, por favor consultar o site do fanzine: <http://www.feministe-zine.com/feminist/philosophy/Hypatia.html>

2. Estudos de gênero e Império romano

As lutas feministas pelos direitos civis da década de 1960 foram o grande marco para o impulso dos estudos históricos sobre as mulheres, reflexo direto das preocupações de mulheres em mostrarem que também possuíam uma história e que também são agentes da construção histórica. Os primeiros trabalhos historiográficos sobre mulheres foram marcados, desta forma, por uma espécie de militância defensiva, sendo os debates mais tarde ampliados para o âmbito acadêmico. A presença das mulheres em diversos espaços reservados aos homens e suas preocupações em preencher cada vez mais estes lugares, impulsionou as análises das experiências e expectativas femininas em outros períodos históricos.

Marilda Corrêa Ciribelli (1995, p.138), em seus estudos sobre mulheres em Roma, faz uma análise das correntes historiográficas e seus olhares sobre as mulheres. Assim, segundo esta historiadora, é com a Nova História e com a História das Mentalidades que surgiram novas perspectivas de estudo para a questão do feminino, novas realidades passaram a ser estudadas, como as relações homem e mulher, destacando a influência de estudos como os dos antropólogos Bronislaw Malinowski e Margareth Mead.*

Quando se opta pelo estudo da História das Mulheres, o historiador se depara com inúmeras dificuldades, a primeira, e, a nosso ver a principal, é a dificuldade em encontrar fontes documentais para análise.♣ Durante séculos as interpretações em torno da história centravam-se nas experiências dos homens, as mulheres estiveram alijadas dos sistemas de poder político e da escrita dos documentos hoje utilizados como fontes históricas.

* Para melhor compreensão do que foi a Nova História sugerimos a leitura de: Le Goff, J. (2001). A História Nova. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes. Sobre a História das Mentalidades ver: D'Assunção Barros, J. (2005). Imaginário, Mentalidades e Psico-História: uma discussão historiográfica, *Revista Labirinto, UNIR*, 5(7), jan/junho.

♣ Em Roma, mesmo os recenseamentos omitiam as mulheres, sendo que elas só são contabilizadas a partir do século III d.C., quando o imperador Dioclesiano ordena, por razões fiscais, a sua contagem (Duby & Perrot, 1990, p.07).

Desta maneira, as fontes escritas que possuímos da Antiguidade, especificamente, não foram produtos das próprias mulheres, ainda que se encontre com razoável frequência o nome de Safo, apresentando, assim, um olhar masculino imbuído de valores do autor.

A maior fonte de informações sobre a mulher romana é a literatura, porém todas as fontes literárias deste período são escritas por homens, não restando trabalhos de autoras latinas nos nossos dias. De acordo com Piccarolo (1939, p.232), houve algumas poetisas no mundo romano, como a esposa do poeta Vário, como Perila, filha de Ovídio, além de Sulpícia, poetisa elegíaca de versos cuja autenticidade e autoria foram por muito tempo contestada.

Nos estudos sobre mulheres na Antiguidade, especificamente sobre a mulher romana, nota-se, em diversas pesquisas uma ausência de contextualização. Outro problema é que a maioria das fontes versa sobre as matronas e suas filhas e principalmente sobre as mulheres ilustres como Messalina, sobrinha-neta de Augusto e Agripina, mãe de Nero e esposa de Cláudio, ou seja:

[...] mulheres célebres, quase sempre por suas relações com homens importantes em Roma, mulheres da casa imperial em Roma, esposas de políticos importantes por realizarem tarefas consideradas de homens [...] ou ainda por destacar de forma especial valores considerados positiva ou negativamente pelos homens [...] (Corrêa Ciribelli, 1995, p.137).

Além destes problemas há uma dificuldade primordial que deve ser superada, que é “a grande quantidade de trabalhos enfocando os aspectos jurídicos da condição feminina em Roma e não os sociais e econômicos” e a procura anacrônica de valores dos movimentos feministas no mundo romano (Carvalho & Gonçalves, 1993, p.12).

No entanto, o maior problema no estudo sobre mulheres romanas é, como já apontamos, a natureza da documentação escrita por homens. Desta forma,

como mostra Moses Finley (1991, p.150): “É possível juntar as peças de um quebra cabeças, mas sempre faltará uma peça fundamental, aquilo que as próprias mulheres teriam dito se lhes fosse permitido falar por si mesmas”.

Distante de conhecermos o universo feminino por seu próprio testemunho, o historiador Pedro Paulo Funari (1995, p.180) sugere uma mudança na tradicional metodologia de trabalho, relacionando as ações femininas com as dos homens e seu contexto histórico, buscando compreensão do masculino e do feminino enquanto construções sociais que variam em termos de gênero e etnicidade, em diferentes períodos históricos e diferentes sociedades. Funari (1995, p.181) sugere também que se utilize uma gama diversificada de documentos para o estudo da mulher, além de textos literários é preciso destacar as inscrições, os papiros, as moedas e as obras como pinturas e esculturas.

É assim que vemos, na década de 1980, os estudos sobre mulheres conhecerem um novo paradigma metodológico: o estudo do gênero, ou seja, a preocupação em estudar a mulher em perspectiva das suas relações com o homem, procurando destacar as diferenças a partir do reconhecimento da realidade histórico-social.

De acordo com Lia Zanotta Machado (1998, pp.107-108), a metodologia dos estudos de gênero supera impasses dos estudos da “História das Mulheres”, rompendo a noção biológica do sexo, entendendo que a construção social de gênero perpassa diferentes áreas sociais. Os estudos de gênero procuram romper com as indagações sobre o que é homem e o que é mulher. Desta maneira, estudar gênero implica em deixar de pensar os sexos como naturezas biologicamente determinadas, procurando categorias para conhecer o mundo feminino, propondo novas interpretações sobre história das mulheres pela ótica masculina.

Segundo Maria Izilda de Matos (1998, pp.70-71), a expansão dos estudos de gênero, na historiografia, se dá em um momento de transformação na análise

histórica, no momento de crise dos paradigmas tradicionais da escrita da História, convergindo com tendências como a História Cultural e a Micro-História. De acordo com Joan Scott (1992, p.84): “A emergência da História das Mulheres como um campo de estudo, nesta interpretação, passa por uma evolução de feminismo para as mulheres e daí para o gênero; ou seja, da política para a História especializada e daí para a análise”.

Podemos considerar, em linhas gerais, que há três formas de investigação historiográfica sobre as mulheres. A primeira é a chamada *sexual asymetry* (ou dessimetria entre os sexos) que se preocupará com o papel da mulher dentro das relações de poder e valores entre os sexos. Já a segunda linha interpretativa percebe a relação entre os sexos como social, e por isso, sujeita a desigualdades. Desta maneira, essa segunda linha volta-se para o estudo do masculino, tornando a opressão como fator principal da “História das Mulheres”, mantendo o homem como protagonista. Por último, consideramos a existência dos estudos de gênero, que é uma conciliação entre estas duas linhas, permitindo colocar a contribuição tanto do homem, como da mulher no processo histórico, abordando assuntos ligados ao seu papel na sociedade.

Portanto, diante do que apresentamos, pela natureza da documentação sobre mulheres romanas, escrita especialmente, por homens, a metodologia dos estudos de gênero é fundamental para análises como a deste texto sobre Hipátia de Alexandria.

3. O contexto de Hipátia de Alexandria e das mulheres na Antiguidade Tardia

O contexto que permeou os acontecimentos relacionados à vida de Hipátia foi marcado pela grande diversidade político-cultural que caracterizou a cidade de Alexandria na Antiguidade Tardia. Alexandria foi fundada em torno do ano de 331 a. C. por Alexandre da Macedônia após esse general conquistar a região do Egito que, naquele momento do século IV a.C., encontrava-se sob o domínio do Império Persa (Lloyd, 2008, p.344). A localização da cidade

parece ter sido escolhida de forma estratégica, a fim de abrigar a nova capital da região conquistada. Alexandria, portanto, foi erguida nas proximidades do delta do rio Nilo, numa região recortada por diversos braços desse rio que deságuam no mar Mediterrâneo. Isso é indicativo de que uma importante atividade agrícola se desenvolveu no entorno da cidade. Outra característica relevante da geografia da cidade refere-se à ligação da sua parte continental à ilha *Pharos*, por meio de um promontório. Essa estrutura de rochas elevadas dividia o litoral alexandrino em duas grandes baías.

Tal configuração propiciou que a cidade abrigasse um movimentado centro portuário, que escoava as safras de grãos produzidos no delta e no vale do rio Nilo. O porto de Alexandria esteve, ainda durante a Antiguidade Tardia, guardado pela construção de um farol de navegação, localizado na porção insular da cidade (Haas, 1997, p.25). Essa disposição favoreceu a comunicação da cidade com as diversas regiões do entorno da vasta bacia mediterrânica. Alexandria, em consequência dessa localização estratégica, também se tornou o elo de união entre o mundo mediterrânico e o que podemos chamar de Egito profundo e era, na época em que viveu Hipátia, a terceira maior cidade do Império romano. A região era constituída por duas faixas estreitas de terras, que margeavam o rio Nilo e, no que se refere à porção egípcia, entendiam-se até a altura da primeira catarata, próximo à região da Núbia. O regime de cheias periódicas desse rio fertilizava toda uma extensa região desértica, tornando-a propícia ao cultivo de diversos produtos agrícolas (Bagnall, 1996, pp.15-20).

Em virtude dessas características, circulava no espaço urbano alexandrino no tempo de Hipátia uma população que variava desde os egípcios nativos, indivíduos gregos, judeus, mercadores gauleses, viajantes orientais, escravos núbios ou ainda uma mistura desses povos (Balta, 2005, pp.143-146). Ademais, a aproximação física entre cidade e campo, localizados nas estreitas faixas de terras férteis, parece ter produzido uma íntima conexão entre ambos. A mescla cultural que resultou da convivência desses diferentes povos na Antiguidade Tardia foi-nos fornecida através da imensa quantidade de máscaras mortuárias

pintadas em madeira e tecido de linho encontradas na região de *Fayum*, também próxima ao delta do rio Nilo, e não muito distante de Alexandria. Nessas representações pictóricas, incrustadas em centenas de urnas funerárias, podemos observar os retratos de indivíduos nativos que portavam indumentárias ou adereços que remetem à influência cultural greco-romana, indicando-nos uma mescla das tradições do Egito faraônico e do mundo clássico (Prag, 2002, p.55).

As pesquisas arqueológicas também têm demonstrado que entre os séculos V e VII d.C., o antigo costume de preservar os corpos após a morte ainda era adotado por muitas famílias egípcias, sejam elas cristãs ou não-cristãs. Ao que tudo indica, essa prática parece que não encontrou obstáculo na crença cristã da ressurreição dos mortos no dia do Juízo Final (Dunand, 2010, p.174). Portanto, a partir de documentos textuais e pesquisas arqueológicas, a cidade de Alexandria, desde o período ptolomaico, passando pela ocupação romana, a partir do ano 30 a.C., até a Antiguidade Tardia, constituiu-se de um ambiente bastante cosmopolita. Essa circulação de pessoas de diferentes lugares ensejava, desse modo, não apenas a troca de bens materiais entre elas, mas criava, ainda, um ambiente propício para as trocas de bens culturais. Conforme nos destaca Peter Burke (2003, p.73), as cidades cosmopolitas, em quaisquer períodos históricos, não eram apenas locais de encontros e trocas comerciais, mas, também, de zonas de sobreposições ou intersecções entre diferentes culturas, que, ao se misturarem, acabam por criar algo de novo e diferente. Nesse sentido é que entendemos como relevante compreender as especificidades apresentadas pela cidade de Alexandria na Antiguidade Tardia, os seus atores político-culturais e a relação deles com o Império romano do Oriente como um todo.

Podemos inferir que, tanto por meio dos seus recursos materiais como culturais, Alexandria foi uma metrópole de valor estratégico para o Império romano do Oriente. Talvez isso justifique, desde o período imperial, essa região do Egito ter ficado sob o domínio mais direto do imperador (Petit, 1989, p.146). Algumas características para se distinguir uma cidade com a honra e o *status*

de uma metrópole, na geografia administrativa do Império romano, estavam relacionadas a sua importância cultural, econômica, político-religiosa e a presença de altos representantes do poder imperial naquela localidade (Morais da Silva, 2012, p.105). Como capital da Diocese do Egito, Alexandria era a residência do *praefectus Augustalis*, a quem todos os governadores das seis províncias, que a compunha, estavam sujeitos (Keenan, 2008, p.613).

A presença de um grande número de autoridades imperiais, civis e militares, na cidade de Alexandria e na Diocese do Egito, conforme nos detalha Bernhard Palme (2010, pp.244-270) estaria relacionada à grande importância que ambas representavam para o império na geração de impostos, sobretudo daqueles que eram devidos na forma de grãos. Segundo nos indica Michael Hollerich (1982, pp.187-196), ainda na Antiguidade Tardia, parte da produção da safra grãos colhida nas terras agricultáveis, situadas às margens e no delta do rio Nilo, eram direcionadas para suprir outras grandes cidades do Império romano, como Constantinopla e Roma, além de prover o abastecimento das tropas militares. Logo, as atividades relacionadas ao embarque e transporte desses grãos faziam de Alexandria uma destacada metrópole portuária. As evidências da cultura material, fornecidas através de constantes pesquisas arqueológicas, têm demonstrado ainda a existência de uma variada produção manufatureira na cidade, como têxteis, cerâmicas, folhas de papiro e vinho, que, dentre um extenso portfólio, constituíam outras fontes de riqueza da cidade (Haas, 1997, p.114). Uma carta do bispo Cirilo de Alexandria (Carta nº 96) que relaciona alguns presentes que deveriam ser entregues a destacados funcionários imperiais na Corte de Constantinopla, durante o desenrolar da *Controvérsia Nestoriana*, é indicativo dessa diversidade manufatureira da cidade. Nela constam, dentre outros artigos, tapetes de lã, toalhas de mesa, utensílios domésticos e móveis de marfim.

Para Bryan Ward-Perkins (2008, pp.375-376), a estrutura de poder, no sistema imperial tardio, a qual as cidades se inseriam como unidade básica, mostrou-se altamente centralizada e intervencionista, ditando as regras do jogo a partir

do distante centro do poder imperial: a cidade de Constantinopla, que se situava na capital do Império do Oriente. Segundo esse autor, as metrópoles mais ricas e estratégicas do Império, como, por exemplo, as cidades de Alexandria ou Antioquia, poderiam ter experimentado a presença do poder imperial de forma mais dura e diretamente sentida. Portanto, pode-se concluir que, da população de tais cidades, composta por indivíduos dos mais diferentes estratos sociais, filiações religiosas e bagagens culturais, além de lidar com interesses variados de modo a satisfazer as suas necessidades diárias, era requerido, ao mesmo tempo, atender as demandas do poder imperial, na forma de impostos, taxas e liturgias públicas. Nessas circunstâncias, cidadãos bem posicionados na comunidade, sejam por se tratarem de ricos proprietários ou porque desfrutavam do prestígio a eles atribuídos em função da sua *Paideia*, poderiam ser recrutados para servir como membros da *Boulé* aos quais seriam confiadas inúmeras responsabilidades a serem cumpridas em favor da sua cidade (Carvalho & Silva, 2010, pp.88-89).

Ainda no que se refere à Alexandria no contexto aqui analisado, podemos verificar que as trocas no seu espaço urbano não se davam apenas em termos econômicos. As evidências da cultura material e escrita que chegaram até nossos dias indicam que a cidade se destacou também como um entreposto de trocas culturais. Nesse plano, Alexandria parece que exerceu a sua força gravitacional, sobretudo, em vista do prestígio alcançado pelas suas escolas filosóficas, que emergiram desde a fundação da cidade e durante o seu desenvolvimento no período ptolomaico. Uma intensa atividade, nesse sentido, pode ainda ser observada durante a Antiguidade Tardia, quando vislumbramos a presença tanto de pensadores cristãos como Ário (256-336), Atanásio (295-373) e Cirilo (378-444) quanto não-cristãos como, Plotino (205-270), Hipátia (370-415) e Heliodoro (Séc. V d.C.) (Watts, 2006). Tais indivíduos dispunham da possibilidade de se congregarem em academias que se concentravam em torno da Biblioteca Real, do Museu (*Mouseion*), do Serapeu (*Serapeum*) ou em espaços particulares. Esses centros estiveram relacionados à reunião e preservação de grande quantidade de manuscritos da tradição filosófica clássica grega

e, também, daqueles documentos que guardavam os saberes de outros povos do Oriente, como os caldeus, os persas e os judeus (Canfora, 1989).

Portanto, dadas essas características anteriormente elencadas, podemos inferir que Alexandria possuía uma variada elite político-religiosa, cultural e econômica que, certamente, buscou defender interesses próprios dentro da cidade, bem como, também, os interesses da própria cidade, que se inseria e desempenhava importante papel na complexa malha da geografia administrativa imperial. Apesar de algumas correntes historiográficas que percebem um acelerado processo de “cristianização” da sociedade egípcia no período, Haas (1997, p.53), ao contrário, assegura-nos que durante o século IV d.C. uma importante porcentagem dos *bouletários* de Alexandria ainda era composta de indivíduos não-cristãos. Podemos também deduzir que a participação dessa parcela não-cristã da população, que dispunha de representação no conselho que administrava a cidade, foi ativa conforme pudemos verificar através da participação da filósofa neoplatônica Hipátia nos negócios da cidade (Sócrates de Constantinopla, *H.E.* VII-15; Dzielska, 2009, p.100).

Conforme também nos indica Érica C. M. da Silva (2012, pp.124-125), conquanto seja recorrente na historiografia essa percepção de uma expansão da população cristã na conquista de espaços e domínios no ambiente urbano, sobretudo a partir do século IV d.C., que até então eram ocupados por indivíduos não-cristãos, não significa dizer que houve uma monopolização desses espaços pelos membros da hierarquia eclesiástica, como bispos, presbíteros e diáconos, dentre outros. Michael McCormick (2008, p.154) identifica, ainda no século V d.C., a presença de indivíduos não-cristãos ocupando posições de considerável prestígio na Corte Imperial. Se assim ocorria no centro do poder, na periferia pode não ter sido diferente.

Desse modo, podemos vislumbrar que a dinâmica social de Alexandria entrelaçava uma grande rede de indivíduos que poderiam pertencer a diferentes condições sociais e econômicas, oriundos de diferentes agrupamentos religio-

tos. Esse ambiente que caracterizou a comunidade alexandrina foi, portanto, resultado de encontros culturais que produziram formas novas e híbridas (Burke, 2003, p.55). Entendemos, contudo, que tais mudanças ocorreram em Alexandria no longo prazo e operaram por acréscimo e não por simples substituição aos elementos da milenar cultura egípcia já estabelecida naquela região.

O quadro que podemos extrair da sociedade alexandrina no período de Hipátia é, portanto, resultado de uma confluência cultural que veio a ser enriquecida, sobretudo de forma mais intensa a partir do século III d.C., quando se percebe um desenvolvimento maior das instituições relacionadas à organização da hierarquia eclesiástica no Egito (Wipszycka, 2010, p.331). Nesse contexto, indivíduos cristãos e não cristãos passaram a desenvolver uma forma de coexistência que, em nosso entendimento, se aproximou daquela constatação de Arnaldo Momigliano (1991, p.13), que, ao observar as formas de interação cultural entre os povos gregos e os demais povos com os quais eles estabeleceram contatos na Antiguidade, concluiu tratar-se de uma relação de interdependência, mas não de uniformidade.

Podemos verificar essa afirmação através da presença de alunos cristãos frequentando a academia de Hipátia. Esse foi o caso de Sinésio de Cirene, que mais tarde viria a ser ordenado bispo. Conforme destaca Dzielska (2009, pp.41-42), não chegaram até nossos dias testemunhos de autoria da própria Hipátia. Sabe-se um pouco da sua atuação na comunidade Alexandria através de cartas escritas por Sinésio à filósofa. Em relação a essa documentação, Dzielska indica-nos que podemos inferir que Hipátia movia-se em influentes círculos governamentais e, ao que tudo indica, intervinha na vida política, social e cultural de Alexandria.

Portanto, parece-nos que Hipátia tinha influência na cidade, independente de ser mulher e neoplatônica, uma vez que Alexandria possuía uma população heterogênea em termos político-culturais. Os episódios que circundaram a

sua morte podem estar inseridos nessa dinâmica político-administrativa, pois seu assassinato pode ser creditado a alguns cristãos, partidários da atuação de Cirilo na cidade, que viam no trânsito privilegiado da filósofa junto às autoridades imperiais, o estabelecimento de um canal de representação dos interesses da população alexandrina, em detrimento da posição de Cirilo na cidade.* Portanto, a intervenção de Hipátia no conflito não significa dizer que se tratava de um conflito entre neoplatônicos e cristãos em vista apenas das suas discordâncias religiosas, mas de um conflito com implicações político-administrativas.

Além dessas impressões que podemos extrair acerca da personagem histórica de Hipátia, de forma indireta a partir das cartas escritas a ela por Sinésio de Cirene, um de seus alunos, outros relatos sobre a atuação da filósofa neoplatônica foram elaborados por cronistas posteriores como Sócrates de Constantinopla, Filostórgio e Damásio. Entretanto, as imagens construídas em torno da sua personalidade e atuação estiveram permeadas pelo desenrolar do conflito teológico ocorrido na hierarquia eclesiástica, na primeira metade do século V d.C., que veio a ser conhecido por *Controvérsia Nestoriana*.

Essa querela teológica esteve relacionada a disputas político-religiosas entre os bispos Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla. No plano religioso o conflito discutia a definição correta das naturezas divina e humana do Cristo encarnado e os seus desdobramentos foram duradouros até que uma fórmula de ortodoxia fosse alcançada nos séculos seguintes. Panfletos apócrifos circularam naquela ocasião, de autoria atribuída a Hipátia tentando envolvê-la na querela no sentido de contrapô-la a Cirilo:

* Há controvérsias sobre a idade que Hipátia possuía na época de sua morte. Dzielska (2009, pp.68-69) nos indica que historiadores discutem sobre vinte e cinco anos, quarenta anos ou até sessenta anos. Por meio de um minucioso estudo dos documentos, cruzando informações sobre a vida de seu pai Teão no léxico bizantino Suda, as datas de governos imperiais citados, informações sobre a vida de Sinésio de Cirene, um dos alunos de Hipátia, Dzielska conclui que é muito difícil ela ter sido morta com pouca idade, até mesmo porque seria difícil ela ter se distinguido como grande filósofa e sábia com vinte e poucos anos.

Para o abençoado Cirilo, o arcebispo. Uma cópia [de uma carta] em tábua escrita, de Hipátia que ensinou filosofia em Alexandria. (1) Lendo a história das eras eu descobri que a presença de Cristo ocorreu há cento e quarenta anos atrás. Havia discípulos dele que foram chamados de Apóstolos e que pregaram a sua doutrina depois da Sua ascensão ao Céu, de preferência de modo simples e sem qualquer curiosidade supérflua, de modo que muito dos pagãos, tanto os mal informados quanto os sábios, encontraram uma oportunidade de acusar essa doutrina e chamá-la de inconsistente. Pois o evangelista disse: “Ninguém tem a qualquer momento visto a Deus”. Como, então, eles dizem (e você também) que Deus foi crucificado? Eles dizem como ele foi afixado na cruz e não foi visto? Como ele morreu e como foi enterrado? (2) Nestório, portanto, que há pouco foi para o exílio, explicou a pregação dos Apóstolos. Eu aprendi, há muito tempo, que ele confessou que havia duas naturezas em Cristo, e digo-lhe que ele havia dito as seguintes palavras: “as perguntas dos pagãos estão respondidas”. Portanto, eu digo que sua Santidade tem procedido errado com aquele que tem os ensinamentos contrários aos seus, ao reunir um sínodo sem oposição e preparar a sua deposição. (3) Dentro de alguns dias, depois de inspecionar as explicações desse homem e aplicá-las às pregações apostólicas e depois de refletir comigo mesma o que seria bom para mim em tornar-me uma cristã, eu espero que eu seja feita digna de regeneração pelo batismo do Senhor (Cirilo de Alexandria, Carta nº 88, atribuída a Hipátia para Cirilo, carta espúria).

Uma vez que Hipátia havia sido morta em 415, não poderia estar relatando acontecimentos posteriores como o conflito entre Cirilo e Nestório, que teve início no ano de 428. No que se refere a outras evidências, Sócrates de Constantinopla não atribui diretamente a Cirilo a responsabilidade pela morte da filósofa, mas produziu uma imagem idealizada de Hipátia a partir de relatos que lhe foram fornecidos por um médico judeu alexandrino que se tornara cristão e emigrou para Constantinopla (Russell, 2000, p.7).

Houve uma mulher em Alexandria chamada Hipátia [...] Tendo sido bem sucedida na escola de Platão e Plotino. Ela explicava os princípios da filosofia aos seus ouvintes, muitos dos quais vinham de longe para receber suas instruções. Por conta do autocontrole e facilidade nos modos, que ela havia adquirido em consequência do cultivo de sua mente, ela não poucas vezes aparecia em público na presença dos magistrados. Nem se sentia envergonhada em ir para uma assembleia de homens. [...] por conta da sua extraordinária dignidade e virtude era cada vez mais admirada. No entanto, ela caiu vítima do ciúme político que na época prevalecia. Porque, como ela tinha entrevistas frequentes com Orestes, foi relatado de forma caluniosa entre a população cristã que teria sido ela quem impediu Orestes de se reconciliar com o bispo. Por isso, alguns deles, cujo líder era um leitor chamado Pedro, levados por um zelo feroz e fanático, durante o descontraído retorno dela para casa, arrastam-na de seu carro e a levaram-na para uma igreja chamada *Cæsareum*, onde a despiram por completo e em seguida assassinaram-na com cacos de telhas (Sócrates de Constantinopla, *Hist. Ecl.* VII, 15).

Relatos como o de Sócrates, do cristão ariano Filostórgio e do neoplatônico Damascio contribuíram para perpetuar a lenda em torno de Hipátia como:

a dama de grande beleza, virtude e sabedoria, competente em tudo, que foi esquartejada pelo clero de Alexandria para satisfazer o orgulho, a inveja e a crueldade do arcebispo, a quem se conhece, de maneira universal, ainda que imerecidamente, como São Cirilo (Toland *apud* Dzielska, 2009, pp.15-16).

Foram tais relatos que vemos reproduzidos, sobretudo, durante o período do Iluminismo por escritores como Voltaire e o já citado Gibbon, que buscaram denunciar a irracionalidade da religião como causa do “declínio e queda do Império romano”. Eles foram reforçados durante o século XIX por escritores românticos e positivistas, seja para justificar o retorno a um passado glorioso ou o predomínio da razão sobre a fé, bem como pelos movimentos que buscavam a emancipação feminina no século XX.

O papel das mulheres na Antiguidade Tardia ainda permanece um campo de pesquisa a ser explorado, dada a natureza escassa da documentação sobre elas que chegaram até nós. Quase sempre ficamos sabendo sobre a atuação daquelas mulheres pertencentes às elites, sobretudo a partir de documentos produzidos pelos homens. Contudo, o rigor no tratamento documental e novos aportes metodológicos das Histórias Política e Cultural e da metodologia da História de gênero têm permitido outras perspectivas de análises para desfazer mitos e lendas construídas em torno delas. Além do caso da filósofa Hipátia aqui apresentado merece atenção a análise de tantas outras mulheres do Império Romano em tal contexto, como as imperatrizes e irmãs imperiais da dinastia teodosiana Gala Placídia, Pulquéria, Élia Eudóxia e personalidades femininas que desempenharam papel de destaque na afirmação de um discurso cristão na Antiguidade Tardia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das considerações feitas neste texto podemos perceber que a atuação de Hipátia como uma filósofa e professora de matemática e astronomia de sua época é fruto de seu espaço geográfico, político e social, sendo a cidade de Alexandria, como mostramos, um importante centro cultural e político durante a Antiguidade, com diversas escolas filosóficas e espaços de atuação para tais personagens, como a Biblioteca Real, o Museu e o Serapeu. Ainda que Hipátia fosse uma mulher em espaços majoritariamente masculinos, sua família aristocrática e seu pai professor, seu local de origem e sua criação propiciavam sua atuação intelectual. Além disso, Hipátia, como uma intelectual aristocrática esteve inserida na complexa dinâmica político-administrativa e cultural da cidade de Alexandria e nos jogos de interesse e poder entre os grupos, o que, possivelmente levou a sua morte segundo alguns documentos. Lembremos que Alexandria era uma das maiores cidades do Império Romano da época e um espaço de lutas e negociações entre diversos povos, grupos e, especialmente, entre cristãos e não cristãos. Tal inserção da filósofa não deve ser vista como algo totalmente estranho, menos ainda em leituras com viés

feministas por ela ser uma mulher, pois, como vimos e chegamos a citar no começo do texto em alguns nomes de mulheres antigas, outras importantes mulheres dos grupos aristocráticos estiveram envolvidas nas relações de poder e em importantes decisões políticas. Talvez, por esse motivo, a documentação antiga que trate de Hipátia como uma filósofa não mostre grande estranhamento em relação à sua participação como mulher nos meios políticos e intelectuais da época, embora Sócrates Escolástico, na passagem citada neste texto, diga que ela não se sentia envergonhada de ir para uma assembleia de homens, mostrando que, na visão desse autor, ela deveria assim se sentir.

A relação de Hipátia com os conflitos de sua época é ressignificada conforme interesses e alegações de outros contextos. É assim que vemos, por exemplo, Hipátia sendo usada em meio aos interesses e lutas feministas contemporâneas, por ter sido uma mulher em meio a um ambiente masculino, o que, como também mostramos, é um dos problemas dos estudos sobre mulheres antigas: a procura anacrônica de valores feministas em mulheres antigas. Também vemos sua personagem em meio aos interesses de cunho esotérico que a veem como uma espécie de mártir pagã contra uma religião de um deus único e, ainda, em concepções de mundo que visam exaltar a racionalidade contra o que consideram irracional e religioso, desconhecendo, neste sentido, que a dinâmica entre racionalidade e saber no mundo antigo não excluía os homens e mulheres da época de suas crenças e valores religiosos e míticos e fazendo uma releitura, muitas vezes, problemática e sem uma apurada análise histórica, dos conflitos teológicos ocorridos na hierarquia eclesiástica da primeira metade do século V d.C.

Também devemos destacar que ao estudar a figura de Hipátia estamos caindo em outros problemas que apontamos nos estudos sobre mulheres antigas, estamos estudando uma mulher célebre, que se destaca justamente por sua atuação em espaços e funções masculinas, ou seja, não podemos deixar de considerá-la em seu aspecto relacionado diretamente aos homens, o que seria

impossível também pela própria natureza da documentação que nos foi legada em torno da filósofa e matemática antiga, uma documentação escrita por homens. No entanto, pelo estágio que se encontra a documentação encontrada e analisada até o presente momento, ainda é impossível dar voz a Hipátia, o que, talvez nunca seja possível fazermos.

Mas, cabe frisar, que ao estudar Hipátia, tendo em vista o que nos legou também a metodologia de gênero, estamos também percebendo uma experiência social feminina diferente do que seria mais culturalmente comum para as mulheres em seu contexto, embora a personagem por nós analisada não tenha sido uma exceção única naquele ambiente de professores e filósofos especialmente femininos, como já comentamos. Além disso, podemos ver as mulheres tardo-antigas em ambientes políticos e de poder político, o que é interessante de reflexão, uma vez que muitos estudos de gênero privilegiam o estudo das mulheres em ambientes privados e, como mostrou Scott (s./d., p.24), “porque a história política –que ainda é o modo dominante da interrogação histórica– foi o bastião de resistência à inclusão de materiais ou de questões sobre as mulheres e o gênero”.

Seguindo, da mesma forma, as propostas iniciais dos estudos de gênero, de buscar o papel das mulheres na história, mostramos, por meio de Hipátia, que as mulheres também foram essenciais nos conflitos históricos tardo-antigos, nos meios políticos de uma cidade antiga importantíssima como Alexandria e no próprio desenvolvimento histórico desde a Antiguidade, sem, no entanto, desvincular a história dessa mulher da história dos homens, reflexão própria de uma metodologia de análise de gênero, percebendo como o a descoberta dessa mulher atuante dos meios políticos e intelectuais em seu contexto pode nos dar um novo sentido para uma história por tanto tempo mostrada com agentes essencialmente masculinos e que, ao mesmo tempo, deve ser contada e possui sentido através de sua interação social e na interação com o ambiente masculino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Fontes

- Cassius Dio (s.f.). *Dio's Roman History*. Traduzido por Earnest Cony. London/Harvard: William Heinemann, Harvard University Press.
- Cyril of Alexandria (2007a). *Letters 1-50*. The Fathers of the Church. Vol. 76. Translated by John I. McEnerney. Washington/DC: The Catholic University of Press.
- Cyril of Alexandria (2007b). *Letters 51-110*. The Fathers of the Church. Vol. 77. Translated by John I. McEnerney. Washington/DC: The Catholic University of Press.
- Filóstrato, F. (1979). *Vida de Apolônio de Tiana*. Tradução, introdução e notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos.
- Herodiano (1985). *Historia del Imperio romano después de Marco Aurélio*. Traducción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.
- Philostorgius (2007). *Church History*. Translation and notes by Philip R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Scriptores, Elegabalus (s.f.). In *The Historia Augusta*. Tradução de David Magie. Loeb Classical Library edition. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/home.html>. Acesso em: 04 mar. 2013.
- Socrate de Constantinople (2004). *Histoire Ecclésiastique*. Livro VII. Vol. 5. Trad. Pierre Périchon et Pierre Maraval. Paris: Les Éditions Du Cerf.
- Suetônio (2002). *A Vida dos Doze Césares*. Rio de Janeiro: Prestígio Editorial.

2) Livros e periódicos

- Bagnall, R. S. (1996). *Egypt in late antiquity*. 4 ed. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Balta, P. (2005). El cosmopolitismo de Alejandría. *Quaderns de la Mediterrània* (5), 141-1152. Barcelona: L'Institut Europeu de la Mediterrània.
- Burke, P. (2003). *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos.

- Canfora, L. (1989). *A biblioteca desaparecida: histórias da Biblioteca de Alexandria*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, M. M. & Marques Gonçalves, A. T. (1993). *Mulher Romana e casamento na obra de Apuleio*. São Paulo: História.
- Carvalho, M. M. & Morais da Silva, É. C. (2010). Cultura política e administração na Antiguidade Tardia: os conflitos em torno dos “curiales” na cidade de Antioquia (século IV d.C.). *Vitória: Dimensões, Revista de História da UFES*, 25, 82-96.
- Chartier, R. (1998). *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Chevitarese, A. L. & De Abreu Funari, P. P. (2012). *Jesus Histórico, uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kline.
- Corrêa Ciribelli, M. (1995). *Reflexões sobre a História da Mulher em Roma*. Phoênix, Rio de Janeiro: Phoênix/UFRJA.
- Corsi Silva, S. & De Figueiredo, D. (2012). História e Cinema em sala de aula: reflexões a partir do filme Alexandria, de Alejandro Amenábar. *Revista Chrônidas*, II, 110-134.
- D’Assunção Barros, J. (2005). Imaginário, Mentalidades e Psico-História: uma discussão historiográfica. *Revista Labirinto, UNIR*, 5(7), jan/junho.
- Duby, G. & Perrot, M. (Orgs.) (1990). História das Mulheres no Ocidente. *A Antiguidade*, 01. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. Lisboa: Afrontamento.
- Dunand, F. (2010). Between tradition and innovation: Egyptian funerary practices in late antiquity. In R. Bagnall (Org.), *Egypt in the Byzantine world*, 300-700. New York: Cambridge Press.
- Dzielska, M. (2009). *Hipatia de Alejandria*. 4. ed. Tradución del inglés de José Luis López Muñoz. Madrid: Ediciones Siruela.
- Finley, M. (1991). As silenciosas mulheres de Roma. In M. Finley, *Aspectos da Antiguidade*. (pp. 149-164). São Paulo: Martins Fontes.
- Funari, P. P. (1995). Mixed features of archaeological theory in Brasil. In P. Ucko (Ed.), *Theory in Archaeology, a world perspective*. London: Routledge, 236-258.
- Gibbon, E. (1989). *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Goldhill, S. (2011). *Victorian Culture and Classical Antiquity*. Princeton University Press.
- Haas, C. (1997). *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Hollerich, M. J. (1982). The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25(2), 187-207. Published by: Brill.
- Keenan, J. G. (2008). In A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby (Org.), *Late antiquity, Empire and Successors. A. D. 425-600. The Cambridge Ancient History* vol. XIV. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Le Goff, J. (2001). *A História Nova*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Lloyd, A. B. (2008). Egypt: 404-332 B.C. In D. M., J. Lewis, S. Boardman, Hornblower & M. Ostwald. *The fourth century B.C. The Cambridge Ancient History*, VI, 337-360. 2. Ed. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Machado, L. Z. (1998). Gênero: Um Novo Paradigma. *Cadernos Pagu*, 11, 107-125
- Matos, M. I. (1998). Estudos de Gênero: Percursos e Perspectivas na Historiografia Contemporânea. *Cadernos Pagu*, 11.
- McCormick, M. (2008). *Emperor and Court*. In A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby. *Late Antiquity: Empire and Successors, A. D. 425-600*. The Cambridge Ancient History, Vol. XIV. Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Momigliano, A. (1991). *Os limites da helenização*. Tradução de Cláudia Martelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Morais da Silva, É. C. (2012). *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia: o ‘Levante das Estátuas’ em Antioquia de Orontes (387 d.C.)*. 274 f. Tese (Doutorado em História). FHDSS/UNESP, Campus Franca.

- Mozans, H. J. (1913). *Woman in Science*. New York/London: D. Appleton and Company.
- Palme, B. (2010). The imperial presence: government and army. In R. Bagnall (Org.), *Egypt in the Byzantine World - 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pernoud, R. (1978). *O mito da Idade Média*. Lisboa: Publicações EuropaAmérica.
- Petit, P. (1989). *A Paz Romana*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira.
- Piccarolo, A. (1939). *Augusto e seu século*. São Paulo: Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, São Paulo.
- Prag, Andrew John Nicholas Warburg (2002). *Proportion and personality in the Fayum portraits*. London. In <<http://www.britishmuseum.org/pdf/3d%20Proportion%20and%20personality.pdf>>. Acessado em 14/03/2012.
- Russell, N. (2000). *Cyril of Alexandria*. London: Routledge.
- Scott, J. (1992). História das Mulheres. In P. Burke, *A escrita da História. Novas Perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: EDUNESP.
- Scott, J. (s.f.). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila, s/d. Disponível em: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/169642/mod_resource/content/2/genero-scott.pdf. Acesso em 26/07/2015.
- Shohat, E. (2004). Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade, *Cadernos Pagu*, 23, 11-54.
- Ward-Perkins, B. (2008). The cities. In A. Cameron & P. Garnsey (Org.), *Late empire, AD 337-425. The Cambridge Ancient History, XIII*, 371-410. Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Watts, E.J. (2006). *City and school in late antique Athens and Alexandria*. Los Angeles: California University Press.
- Wipszycka, E. (2010). The institutional church. In R. S. Bagnall (Org.), *Egypt in the Byzantine world, 300-700*. New York: Cambridge Press.

3) Filmes

- Alexandria (2009). Título original: *Ágora*. Direção de Alejandro Amenábar. Produção de Álvaro Augustin e Fernando Bovaira. Roteiro de Alejandro Amenábar e Mateo Gil. São Paulo: Imagem Filmes, 1 DVD (127 min.), son., color.

4) Fontes da Internet

- http://www.bbc.co.uk/radio4/womanshour/01/2009_20_thu.shtml
- http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hypatia_%28Charles_William_Mitchell%29.jpg
- <http://www.feministezine.com/feminist/philosophy/Hypatia.html>
- <http://www.gnosisonline.org/mulher-gnostica/Hipátia-de-alexandria-a-martir-gnostica/>
- <http://hypatiaphilosophy.org/>
- <https://muse.jhu.edu/journals/hypatia/>
- http://www.nova-acropole.pt/Edicoes/Edicoes_Hipátia.html
- http://obviousmag.org/archives/2011/05/hypatia_uma_cientista_num_mundo_de_homens.html

CAPÍTULO 9

SABERES DE GÊNERO SOBRE AS MENINAS E OS MENINOS: REVISITANDO GILBERTO FREYRE NA SOCIOLOGIA BRASILEIRA

*ANA CLÁUDIA DELFINI CAPISTRANO DE OLIVEIRA**

Universidade do Vale de Itajaí – Programa de Mestrado

AnaClaudia.univali@gmail.com

* Licenciada en Historia. Magistra y Doctora en Sociología. Profesora titular de la Universidad do Vale do Itajaí, Brasil. Coordinadora del grupo de investigación Sociología Infanto-juvenil, Género e Direitos da Criança/adolescente.

RESUMO

Este texto tem como objetivo apresentar fragmentos de uma história da infância em Gilberto Freyre a fim de perceber os saberes de gênero implícitos em seus discursos sobre as meninas e os meninos nas obras Casa-Grande e Senzala/CGS, publicada em 1933 e Sobrados e Mucambos/SM, publicada em 1936. Estas obras trazem à tona os sujeitos mulher e menina até então ocultos na historiografia e no pensamento sociológico brasileiro da década de 1930. A partir de uma compreensão foucaultiana sobre discurso e lançando mão da revisão bibliográfica destas obras e de outras produzidas como fontes históricas sobre as infâncias e as meninas, meu interesse neste texto está em perceber a formação e/ou emergência dos saberes sociológicos de Freyre sobre as meninas, particularmente, em dois momentos distintos da sociedade brasileira - o período colonial, retratado em CGS e o período imperial, retratado em SM - e de como estes saberes auxiliaram na construção discursiva da polarização e da naturalização entre os sexos. Esta análise revelou que a história social da infância brasileira em Freyre é marcada por hierarquias e desigualdades de gênero das quais decorrem representações e saberes sobre o masculino e o feminino que precisam ainda ser problematizadas.

Palavras-chave: Meninas, Meninos, Saberes, Discurso, Gilberto Freyre.

ABSTRACT

This text intends to present fragments of a childhood story in Gilberto Freyre's in order to realize the implicit gender knowledge in his speeches about girls and boys in the Casa-Grande e Senzala/CGS, published in 1933 and Sobrados e Mucambos/SM, published in 1936. These works bring up the subject woman and girl that were hidden in Brazilian historiography and in the Brazilian sociological thought of the 1930s. From a Foucault's discourse perspective and making use of the bibliographic review of these works and others produced as historical sources about the childhoods and girls, my interest at this paper is to realize the emergence of a Freyre's sociological knowledge about girls, particularly in two different moments of Brazilian society - the colonial era, depicted in CGS and the imperial period portrayed in SM - and how this knowledge helped in the discursive construction of polarization and naturalization between the sexes. This analysis revealed that the social history of Brazilian childhood in Freyre is branded by hierarchies and gender inequalities which arise from representations and knowledge about the masculine and feminine that still needs to be problematized.

Key words: Girls, Boys, Knowledge, Discourse, Gilberto Freyre.

INTRODUÇÃO

Gilberto de Mello Freyre dispensa apresentações. Suas obras são muito conhecidas nacional e internacionalmente, seja o público leigo ou entre cientistas sociais e intelectuais de um modo geral. Desnecessário dizer que há uma infinidade de obras científicas que analisam o conjunto do pensamento social em Freyre. Assim, não é minha intenção revisar esta bibliografia mas contribuir para o debate sobre as mulheres e os saberes de gênero ao situar os discursos de Freyre sobre as meninas no conjunto das obras Casa-Grande e Senzala (2002 v.1) e Sobrados e Mucambos (2002 v.2).

Meu “encontro” com Freyre foi se construindo aos poucos. Começou em 1992 na faculdade de História e em 2005 no projeto de pesquisa do Edital Proib/Cnpq intitulado Uma história sociológica das emoções cujo objetivo era discutir a influência do autor na construção de uma sociologia das emoções a partir do estudo da intimidade e da micro-história, principalmente nos aspectos da vida cotidiana, afetiva e sexual do índio e do negro na formação social do Brasil. Esta pesquisa revelou um Freyre pouco conhecido que muito falou sobre a criança e a infância, ou como ele gostava de dizer, a meninice. O historiador inglês Peter Burke (1997) elenca diversas semelhanças entre a ‘Nova História’ desenhada pelos Annales e o pensamento de Gilberto Freyre na senda das mentalidades. Burke (1997) registra que Freyre sempre teve interesse em escrever uma história da criança e, graças ao tempo que estudou na Universidade Columbia/EUA entre 1921 e 1922, pôde iniciar seus estudos sobre a história social da meninice, que deveria ser escrita através do olhar da psicologia, da antropologia e da sociologia histórica. Nas palavras de Burke (1997, p.3):

Em 1921, o jovem confidenciou a seu diário sua ambição. ‘O que eu desejaria era escrever uma história como suponho ninguém ter escrito com relação a país algum: a história do menino brasileiro - da sua vida, dos seus brinquedos, dos seus vícios -, desde os tempos coloniais até hoje’. Entre 1921 e 1930, a versão publicada do diário de Freyre refere-se ao projeto da história da criança

no Brasil não menos do que sete vezes. Quatro dos artigos que escreveu para o Diário de Pernambuco nos anos 20 tratavam da infância, das crianças e seus livros e brinquedos. A história da criança atraiu seu interesse por si mesma, como uma desculpa para discutir sua própria infância, e como um microcosmo da cultura brasileira.

Mary Del Priore (1999, p.12) também confirma este desejo de Freyre em escrever uma história do menino brasileiro:

Já comecei a tomar notas na biblioteca de Oliveira Lima, nos cronistas coloniais, nos viajantes, nas cartas dos jesuítas. Sobre meninos de engenho, meninos do interior, da cidade. Os órfãos dos colégios dos jesuítas. Os alunos dos padres. Os meninos mestiços. De crias da Casa-Grande. De afilhados de senhores de engenhos, de vigários, de homens ricos, educados como se fossem filhos por esses senhores. É um grande assunto. E creio que só por uma história desse tipo - história sociológica, psicológica, antropológica e não cronológica - será possível chegar-se a uma ideia sobre a personalidade do brasileiro. É o menino que revela o homem.

Certamente há indícios de que as passagens que ele descreve sobre o menino da casa-grande são suas próprias memórias e reminiscências infantis. Ele mesmo fala isso no prefácio à sexta edição de Sobrados e Mucambos, quando rememora sua meninice e as de seus filhos junto aos ex-escravos de sua família. Porém, se seu interesse na história da infância era uma “desculpa” para discutir sua própria infância, nunca saberemos e nem por isso invalida sua análise. O que sabemos é que as muitas páginas de suas obras revelam detalhes e discursos de várias infâncias que coexistiam na Casa-Grande, na Senzala, nos sobrados e nos mucambos, assim como várias crianças que perambulavam por entre estes espaços, com suas brincadeiras, cantigas, festejos, seus medos e seus atrevimentos, crianças brancas e negras, meninos e meninas que saíram da invisibilidade e do silêncio e entraram como atores e atrizes na história da formação social e cultural da sociedade brasileira.

A historiadora inglesa Maria Lucia Garcia Pallares-Burke (2005, p.22) confirma a suspeita dos historiadores de que muito do que o autor escreveu reflete suas memórias, sua auto-representação, e que isso não desqualifica e nem merece sua obra, ao contrário, se sua auto-representação não deve ser tomada de modo literal, deve ao menos ser analisada, como ela mostra no incidente abaixo citado:

(...) o incidente, humilhante para mim (e, por isto mesmo, recordado por tias, primas e outras pessoas antigas da família, sempre que algum triunfo parece elevar-se um pouco acima da mediocridade), de haver eu, quando menino ainda de engatinhar, me lambuzado, um dia, sem repugnância alguma, com meu próprio excremento. Eu fora deixado só - falta de cuidado das pessoas grandes da família - sobre uma esteira. Quando os adultos reapareceram, me encontraram naquela situação lastimável, do ponto de vista dos adultos: de suas noções de higiene. Freud explica que as funções de eliminação fecal são importantíssimas na primeira fase da vida afetiva da criança. As matérias fecais, quando a criança primeiro se apercebe delas, lhe surgem como parte essencial do seu próprio ser: matérias próprias de neném, tiranizado pelos adultos, que se sente dono deles, por lhe parecerem coisa exclusivamente sua, saída do corpo; e não dádiva de adultos ao seu bebê. Daí a essas funções se associarem, desde o início da vida afetiva da criança, se não ideias, aproximações de ideias, de independência no indivíduo. Dono do seu próprio excremento do qual pode - se os adultos vigilantes da educação higiênica tanto quanto da formação geral da criança, cochilarem ou se ausentem - lambuzar-se, numa primeira afirmação de independência.

Esta passagem revela mais do que a biografia da criança Freyre, também dá pistas de suas ideias sobre a independência da criança face à tirania dos adultos, da necessidade de auto-afirmação em sentir-se dona de si mesma, ainda que de seu excremento... Pallares-Burke esclarece que o interesse de Freyre pela história do menino originou-se após as leituras de História íntima, dos irmãos Goncourt. O próprio Freyre cita, na introdução de Casa-Grande e Sen-

zala (CGS), as obras *A criança na casa*, de Walter Pater e *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, como obras inspiradoras. Porém, segundo afirma Pallares-Burke (2005, p.26), o que mais o influenciou na busca pela história do menino foi o romance *Dame Care*, tradução inglesa do romance alemão *Frau Sorge*, de Herman Sudermann.

Destaco, ainda nesta introdução, que as obras de Gilberto Freyre trazem à tona a mulher e a criança como sujeitos históricos, até então ocultos na historiografia e no pensamento sociológico brasileiro das décadas de 1930 a 1950 nas quais situam-se os seus principais livros, como bem observou Pallares-Burke (2005, p.26):

Todo espaço, nas histórias convencionais - e talvez em todas até hoje escritas - é ou tem sido pouco para a glorificação dos adultos: e dentre os adultos, só os homens; dentre os homens, só os importantes como políticos e militares. É um erro. Deixa-se quase inteiramente fora do projeto histórico, isto é, na sombra, a mulher; deixando-se quase na sombra os intelectuais, os lavradores, os artistas, os homens de ciência, os artesãos, os industriais, os comerciantes; os servos, os escravos; e ignora-se a presença - a simples presença - da criança, do menino, do adolescente. É preciso que se reaja contra isto. Porque não há compreensão possível do Homem, deixando-se de procurar compreender a Mulher e o Menino. Como não é possível compreender-se o Senhor, sem se compreender o Escravo.

Assim, o autor demonstra sua preocupação com uma história escrita exclusivamente por adultos sem considerar as crianças e questiona que esta história fale apenas sobre adultos homens, excluindo as mulheres, e ainda mais, homens proeminentes como os políticos e militares. Diante destes esclarecimentos, este texto tem como objetivo apresentar fragmentos de uma história da infância em Gilberto Freyre a fim de perceber os saberes de gênero implícitos em seus discursos sobre as meninas retratadas nas obras *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, a partir da compreensão foucaultiana sobre discurso.

1. “O Brasil de nossos avós”

Este seria o título da publicação em português de *Casa-Grande e Senzala*, pesquisa de mestrado defendida por Freyre na Faculdade de Ciência Política da Universidade Columbia (EUA) em 1922 sob a orientação do professor de História William R. Shepherd com o título *Social Life in Brazil in the middle of the nineteenth century*. Nas obras que marcam a trilogia da história da sociedade patriarcal brasileira, Freyre não deixa de analisar a condição social de meninos e meninas recorrendo às polarizações entre os sexos como marca distintiva das relações sociais vividas na infância, definidas pelo imaginário cristão por meio da separação (interdição) e institucionalização das suas diferenças.

Publicada em 1933, CGS é a primeira obra da trilogia intitulada *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* que compreende ainda as obras *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*. CGS é fruto de uma série de estudos iniciados em 1922 na Univ. Columbia sobre a vida social no Brasil no século XIX. Nela, Freyre mostra uma incansável pesquisa histórica e uma diversidade de fontes como os documentos oficiais - atas, jornais, livros de registros de nascimento, casamento, batismo, testamento etc...- e não oficiais como diários, fotos, cartas, bilhetes, livros de família, receitas caseiras, cantigas populares, crônicas, memórias etc..., documentos devidamente registrados e discutidos em suas 964 notas de rodapé (contando as 41 notas da introdução). Seu livro divide-se nos seguintes capítulos: Cap. I – Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida; Cap. II – O indígena na formação da família brasileira; Cap. III – O colonizador português: antecedentes e predisposições; Cap. IV e V – O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro.

A expressão família patriarcal foi cunhada por Freyre na obra *Casa-Grande e Senzala* e, como conceito, significava que todos os membros da família deveriam viver debaixo da autoridade do patriarca que reunia os principais elementos da elite colonial brasileira: a propriedade, a tradição e o catolicismo. A família patriarcal representaria o “vivo e absorvente órgão da formação

social brasileira, a família colonial reuniu sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas” (Freyre, 2002, p.22). Um dos principais críticos deste conceito foi o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1951, p.3) ao mostrar a inexistência da família patriarcal até mesmo no Nordeste:

No próprio Nordeste elas mal se prestariam, por exemplo, para as zonas onde a lavoura e mesmo o braço escravo não tiveram papel mais saliente. Ou no planalto paulista, onde, durante a maior parte do período colonial, pôde prevalecer, em grande escala, uma forma particular de policultura. Ou ainda no extremo norte, se praticaram largamente a indústria extrativa e a coleta florestal. Ou nas terras mineiras e sobretudo nos campos sulinos onde parecem francamente inexistentes muitos dos traços que o autor pernambucano parece prender de modo indelével ao seu retrato de nossa civilização de raízes patriarcais e escravocratas.

Importa ressaltar que, quando Freyre cunhou os termos família patriarcal e casa-grande, tinha em mente os modelos familiares que analisava no Nordeste, mais precisamente em Recife. Assim, apesar destes conceitos não serem apropriados para o restante do Brasil ou sequer terem tido uma relativa unidade na própria região nordestina, não invalida a minuciosa análise cultural que empreende o autor a respeito do patriarcalismo brasileiro. Logo na introdução de sua obra, Freyre refere-se às crianças no contexto da discussão sobre o catolicismo, as cantigas populares da Casa-Grande e as crendices da senzala, desenhando a história da infância com a própria história social da Casa-Grande, com a vida do menino. O tema da infância aparece diluído em todos os capítulos - no cap. 1, refere-se à vida sexual precoce dos meninos, ao sadismo infantil e à indumentária; no cap. 2, discute a infância indígena; no cap. 3, retorna aos temas do catolicismo popular (de forte influência portuguesa) e do menino-Jesus com sua associação às crianças e do intercurso sexual na infância; mas são nos capítulos 4 e 5 que ele discute com detalhes as condições sociais do desenvolvimento do menino no contexto da discussão sobre a escravidão e a vida sexual e familiar do brasileiro. No índice remissivo, há

10 passagens sobre os meninos, cujos temas são as brincadeiras, conversas chulas, indumentária, sadismo e sexualidade. Sobre as meninas, apenas 02 passagens que refletem sobre a educação das moças e às observações dos viajantes estrangeiros no Brasil nos séculos XVIII e XIX. Naturalmente que há uma centralidade na história do menino, como Freyre nunca escondeu, mas há nestas passagens sobre as meninas diversas citações que revelam discursos e representações sociais de gênero às quais chamarei a atenção.

As representações sobre as infâncias em Freyre envolvem um conjunto de características que a definem como um tempo demarcado pelas diferenciações dos atributos físicos, como a ausência da fala (do latim *in-fante*, sem-fala), dentição, tamanho, desenvolvimento intelectual e sobretudo, da falta de juízo, representações bastante próximas da mentalidade oitocentista. O autor situa a fase da primeira infância do nascimento aos sete anos, a segunda infância (ou puerícia como às vezes ele denomina) iria dos sete aos doze, e é sobre esta fase que Freyre fala dos meninos e das meninas, dos moleques e molecas. Todavia, é necessário esclarecer estes termos. Quando Freyre fala em menino ou menina, refere-se aos filhos e às filhas dos senhores de engenho, isto é, está falando das crianças da Casa-Grande. Quando fala dos moleques e das molecas refere-se aos filhos dos escravos, isto é, das crianças negras da Senzala. Esta linguagem configura uma visão naturalizada das desigualdades étnicas, de classe e de gênero e carregam uma associação de molecagem com travessura, com impertinência, quase um “xingamento”. Assim, meninos e meninas são crianças que não devem se comportar como moleques ou molecas, reprimidas que repousam até hoje nos significados pejorativos destas expressões, ainda tão recorrentes na cultura brasileira.

Mary Del Priore (1991, p.140) registra que os termos criança, adolescente e menino já eram conhecidos no Brasil desde a década de 1830, pela sua presença em diversos dicionários da língua portuguesa. Já o termo menina “surge primeiro como tratamento carinhoso e só mais tarde (surge) também como designativo de ‘criança ou pessoa do sexo feminino que está no período da meninice’”. A autora discute que a associação da criança como cria da mulher,

isto é, como derivada da espécie humana, data do séc. XIX. Antes disso, era comum a referência às crianças dos animais e plantas pois se entendia que o termo criança estava associado ao ato de criar ou amamentar.

Importa aqui perceber que Freyre constrói uma narrativa melancólica da infância do menino brasileiro, infância curta que fazia o menino “já nascer de meia idade”, de uma nação “quase sem meninice”. À uma primeira infância praticamente assexuada, desenvolve-se uma segunda infância bastante marcada pelas diferenciações entre os sexos, principalmente a partir dos sete anos. Até esta idade, identifico em Freyre as seguintes representações sobre as meninas: 1.a criança-santa: as meninas de Jesus e 2. a criança-sádica: a menina-saliente.

1.1. A criança-santa: As meninas de Jesus

Figura 1. Retrato de Olga e Stella fazendo pose com a babá. Coleção G. Ermakoff (Rio de Janeiro, 1890)



Fonte: <http://www.studium.iar.unicamp.br/africanidades/koutsoukos/imagem.html>

Meúdos, ingênuos, mínimos, infantes. Expressões muito comuns nos documentos históricos da época colonial para referir-se às crianças - as crias da casa e/ou as crias da mulher. A infância era descrita como um tempo sem grandes expectativas, uma época de transição marcada pela tremenda instabilidade e mobilidade populacional dos primeiros séculos de colonização. Gilberto Freyre apresenta uma descrição da infância na sociedade colonial (tendo em mente o contexto nordestino) que recupera alguns elementos desta instabilidade, porém, entende-a a partir das práticas de controle e assistência dos jesuítas sobre as crianças, como demonstram as casas e colégios construídos para este fim. Em 1585, na esperança de que as crianças indígenas se tornassem irmãos da Companhia de Jesus o padre Manoel da Nóbrega e seus auxiliares fundaram três colégios (na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco) e cinco casas (Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e São Paulo) nas quais se ensinavam as letras, alguns ofícios e teologia às crianças indígenas, classificadas na documentação régia como crianças órfãs jurídica, psicológica e socialmente (Rizzini & Pilotti, 2009, p.167).

De missionários a pedagogos, os jesuítas empenharam-se na construção de saberes que pudessem transformar os pequenos órfãos em crianças-santas, particularmente entre os anos de 1550-1554 quando foi fundado o Colégio dos Meninos de Jesus, o colégio de São Paulo de Piratininga e as primeiras Casas de Muchachos, locais onde eram abrigados os “curumins” ou “meninos da terra”. Esta casa era destinada aos meninos para que neles se modelasse o barro para uma nova cristandade. Por que os meninos e não as meninas? Porque para os jesuítas, os primeiros demonstravam uma melhor adaptação e conversão ao cristianismo já que sobre eles repousava o projeto civilizatório e a esperança da formação da primeira geração de cristãos no Novo Mundo, ao passo que sobre as meninas recaía o peso do pecado original. É o que ensinava o padre Nóbrega em 1551 na carta na qual ordenava a construção de uma Casa de Recolhimento para os meninos e a Casa de Recolhimento das Moças, com base na defesa do casamento monogâmico como a única maneira de redimir a

natureza pecaminosa das moças. A evangelização da criança indígena, sobretudo da menina, resultou não apenas numa grande expansão do catolicismo mas no desenvolvimento de práticas sociais de confinamento feminino e na instituição do casamento como forma de correção da natureza feminina (Nóbrega *apud* Rizzini & Pilotti, 2009, p.163).

A partir do entendimento de Foucault (1996), o discurso não é apenas linguagem ou texto, ele delineia um sistema de pensamento, um jogo de enunciados, uma rede discursiva que autoriza um certo debate ou problema. A materialidade do discurso se manifesta nas práticas das instituições e, neste caso, a instituição do casamento serviu como veículo para a disseminação dos saberes religiosos sobre a natureza pecaminosa da mulher, que resultou em práticas de controle sobre as meninas indígenas visando a sua conversão como forma de preparar a sua natureza para o casamento. Para corrigir o corpo, era preciso alcançar a alma primeiro. O discurso comporta uma gama de procedimentos que tem por função “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1996, p.9). Neste sentido, o autor explora a interação entre discurso e prática ao mostrar a relação de causalidade e correlação entre eles, afinal, “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos” que constituem em “procedimentos de exclusão. O mais evidente e familiar é a interdição” (Foucault, 1996, p.10).

Ora, a própria palavra in(sem)-fancia(fala) representa uma interdição - a infância como um tempo de silêncio, de proibição da fala às crianças, um tempo no qual a criança deve submeter sua fala ao aprendizado de sua socialização e não à manifestação de suas opiniões. Assim, a análise do discurso é também análise de seus enunciados, seus procedimentos de exclusão, suas práticas e representações, das coisas ditas e não daquilo que está às ocultas. Isto significa que Foucault recomenda três níveis de análise do discurso: a formação,

circulação e transformação das práticas discursivas. Meu interesse, ao apropriar-me da categoria do discurso, é compreender o primeiro nível, isto é, a formação dos saberes freyreanos sobre as meninas, sem deixar de perceber o que ele pontua também sobre os meninos.

Ao falar das crianças, Freyre recorre ao imaginário religioso que as comparava ao pequeno Cristo. Os meninos, chamados de “irmãos mais moços de Jesus” e as meninas, amparadas “no regaço da Senhora Sant’Ana”. Freyre sugere que as meninas pareciam necessitar de maior proteção religiosa, ao passo que os meninos eram obrigados a trazer a marca da virilidade, a exporem-se desde cedo (aos doze, treze anos) à vida pública através da iniciação sexual e a serem os primeiros a ostentar a sífilis como quem ostenta uma “ferida de guerra” (Freyre, 2002 v.1, p.191) Como já ensinou Foucault (1997), o sexo e corpo são espaços e saberes nos quais os dispositivos de poder se manifestam, e nada mais evidente do que perceber o corpo da menina na pureza de Nossa Senhora e o corpo do menino adestrado para o sexo.

No Brasil quinhentista, o modelo de criança e em especial de menino, assemelhava-se ao descrito por Ariés referente à prática da paparicação das crianças observadas no início da sociedade moderna na Europa: a criança-santa, ou a criança-anjo, um modelo discursivo construído pelos jesuítas para amenizar o sofrimento das mães diante do elevado número de meninos mortos no início da colonização. Todavia, na obra *Sobrados e Mucambos*, Freyre (2002 v.2, p.781) estende este modelo discursivo a todos os meninos quando fala que o menino, de um modo geral, era paparicado, “idealizado em extremo, identificado com os próprios anjos do céu. Criado como anjo: andando nu em casa como um meninozinho Deus”. O extremo desta idealização foi o culto à criança-morta estimulado pelos padres em seus discursos sobre o regozijo pela sua entrada no céu, “quase com alegria; pelo menos sem horror (...) Não era nenhum pecador que morria, mas um anjo inocente que Nosso Senhor chamava para junto de si” (Freyre, 2002 v.1, p.266) Como resultado desta prática, além

de modelar o comportamento das crianças segundo os padrões do cristianismo, também colaborou na grande difusão do catolicismo popular e da imagem do pequeno Jesus na esfera familiar entre as crianças da casa, a tal ponto que era comum misturar os retratos dos mortos com os cachos dos meninos.

Jurandir Freire Costa (1999, p.169) colabora para o debate ao reforçar esta ambivalência da infância entre a criança santa e a criança pecadora ao mostrar que estas duas crenças estavam presentes no imaginário religioso dos jesuítas, tanto no desenvolvimento do culto à criança-morta quanto na correção disciplinar da criança, objeto de toda sorte de disciplina e desmandos por parte dos adultos a ponto de Costa afirmar que “a família colonial era funesta à infância”. Contrariando esta afirmação, Mary Del Priore (1997, p.310) não considera a família colonial como funesta mas retrata momentos de cuidados para com seus pequenos, como a prática de enfaixar o corpo do bebê e as inúmeras receitas para secar o umbigo, fortificar a cabeça da criança além de uma série de receitas para benzeduras e quebrantos. Exemplos a este respeito não faltam em Freyre, porém, este autor reforça que, a despeito destes cuidados, a primeira infância foi uma época de inúmeros sofrimentos, doenças, castigos por mijar na cama, purgante uma vez por mês, época de constipações e lombrigas à qual se misturavam os dengos e agrados com as mucamas e a mãe, cheia de mimos e cafuné que poderiam se prolongar para a segunda infância. É nesta segunda infância que o menino corria o risco de virar um “maricas” de tanto mimo e cuidado, sem andar a cavalo e sem dormir sozinho, sempre dentro da casa-grande brincando de padre ou de pai das bonecas das irmãs: “Houve mães e mucamas que criaram os meninos para serem quase uns maricas. Molas e bambos. Sem andar a cavalo nem virar bunda-canastra com os muleques da bagaceira” (Freyre, 2002 v.1, p.471).

Quase uns maricas...! Eis a força de um saber que compõe e divide o sujeito menino nas práticas proibitivas e nos conselhos de não ser mimado em excesso, não deixar de andar a cavalo e praticar atividades físicas para desenvolver

sua capacidade de controle e comando, não ficar cercado de mulheres, seja na hora do sono ou na hora das brincadeiras... Lembro que Foucault ensina a ver o sujeito dividido no seu interior e em relação aos outros, cujas práticas objetificam o sujeito. Neste caso, o sujeito menino está em oposição ao sujeito menina na composição do ideal de masculinidade e feminilidade. Aos meninos, o discurso se dirige ao demasiado contato com as mulheres, não sendo à toa que a primeira interdição que o menino sofre na infância é a separação de sua mãe e irmãs. Às meninas, o discurso se inverte - devem ser mimadas e cuidadas em excesso, evitar andar a cavalo porque podem se machucar, evitar dormir e brincar sozinhas, de preferência brincadeiras dentro da Casa-Grande e relacionadas à vida doméstica e aos afazeres femininos. É neste sentido que afirmo a necessidade de pensar o gênero no discurso de Freyre pois sua produção discursiva, numa leitura foucaultiana, é marcada pela interdição. “Virar um maricas” nada mais é do que a institucionalização de um conjunto de regras e saberes que organiza, classifica e atribui representações e papéis de gênero ao menino.

Assim, a infância é um misto de saberes sobre os sofrimentos e cuidados, castigos e dengos, medos e volúpia em humilhar a criança e o menino, cercado pelos cuidados e cheiros de suas yayás... É nesta segunda infância que o menino abusava destes mimos e transformava-se num verdadeiro menino-diabo, cheio de malvadezas e erotismo, ao passo que a menina, também cercada de mimos e cuidados, amarela e pálida, ousava cometer pequenas leviandades numa infância que acabava aos dez, doze anos. Porém, antes que ela acabasse, muito sadismo foi praticado por meninos e meninas na Casa-Grande.

1.2. Da criança-santa à criança-sádica: O menino-diabo e a menina-saliente

É sobre o menino-diabo e suas práticas de sadismo que Freyre (2002 v.1, p.193) dedica-se em grande parte de suas obras, descrevendo-o como “criatura estranha que não comia na mesa nem participava de modo nenhum da

conversa da gente grande. Tratado de resto”. Era o fim da fase da paparicação do menino quando este completava sete anos. Freyre pouco se refere à paparicação das meninas, o que permite a dúvida se esta teria sido um alvo menor dessa estratégia ou se o autor teria centrado seu olhar apenas sobre a situação do menino. A fase do “menino-diabo” estava marcada entre os cinco, seis anos aos dez anos de idade, quando então o menino “descontava” os sofrimentos da primeira infância praticando todo tipo de sadismo nas brincadeiras com seu moleque, apelidado pela sugestiva expressão “leva-pancadas”. Criados para satisfazer as vontades do menino e da menina, moleques e molecas foram os primeiros “brinquedos” das crianças da Casa-Grande, como descreve Freyre (2002 v.1, pp.439-440):

Figura 2. Coleção G. Ermakoff (Rio de Janeiro, 1890)



Fonte: <http://www.studium.iar.unicamp.br/africanidades/koutsoukos/imagem.html>

‘Logo que a criança deixa o berço’, escreve Koster,(...)’dão-lhe um escravo do seu sexo e de sua idade, pouco mais ou menos, por camarada, ou antes, para seus brinquedos. Crescem juntos e o escravo torna-se um objeto sobre o qual o menino exerce os seus caprichos; empregam-no em tudo e além disso incorre

sempre em censura e em punição. Enfim, a ridícula ternura dos pais anima o insuportável despotismo dos filhos. Não havia casa onde não existisse um ou mais muleques, um ou mais curumins, vítimas consagradas aos caprichos de nhonhô’, escreve José Veríssimo, recordando os tempos da escravidão. ‘Eram-lhe o cavalo, o leva-pancadas, os amigos, os companheiros, os criados’. Lembra-nos Júlio Belo o melhor brinquedo dos meninos de engenho de outrora: montar a cavalo em carneiros; mas na falta de carneiros, muleques. Nas brincadeiras, muitas vezes brutas, dos filhos de senhores de engenho, os muleques serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram bestas de almanjarras, eram burros de liteiras e de cargas as mais pesadas. Mas principalmente cavalos de carro. Ainda hoje, nas zonas rurais menos invadidas pelo automóvel, onde velhos cabriolés de engenho rodam pelo massapô mole, entre os canaviais, os meninos brancos brincam de carro de cavalo ‘com muleques e até mulequinhas filhas das amas’, servindo de parelhas.

As brincadeiras iam desde as pequenas malandragens como mandar brigar capoeira, galos e canários, lascar o pião, comer o papagaio, até mandar dar surra, arrancar dente de negro ladrão de cana, brincadeiras que demonstram o simples gosto pelo mando violento, “característico de todo brasileiro nascido ou criado em Casa-Grande de engenho” (Freyre, 2002 v.1, p.194). Até mesmo o sadismo praticado pelas meninas com suas molecas era bastante tolerado, talvez em razão do próprio sadismo das senhoras para com as escravas. O autor parece justificar a prática do sadismo feminino com duas teses: a compensação das mulheres diante da opressão patriarcal e a ausência (?) de sociabilidade atestada pelo seu fraco convívio social por estarem, na maioria das vezes, trancafiadas na casa-grande conforme relato de Freyre (2002, p.440):

sem contatos com o mundo que modificassem nelas, como nos rapazes, o senso pervertido das relações humanas, sem outra perspectiva que a da senzala vista da varanda da Casa-Grande, conservavam muitas vezes as senhoras o mesmo domínio malvado sobre as mucamas que na infância sobre as negrinhas, suas companheiras de brinquedo.

Embora a tese da fraca sociabilidade feminina seja um argumento bastante questionável, como já propôs Maria Odila Leite da Silva Dias (1984), importa aqui ressaltar que Freyre entende a natureza feminina como eminentemente pervertida, propensa ao sadismo nas relações humanas. Esta característica do sadismo é analisada por Jessé Souza ao mobilizar o conceito de sadomasoquismo em Freyre através de elementos macrosociológicos que vão desde o caráter autárquico do domínio senhorial até o uso direto da violência armada, a qual “não propicia a constituição de freios sociais ou individuais aos desejos primários de sexo, agressividade, concupiscência ou avidez”. Para Souza (2001, p.301), a singularidade cultural brasileira reside no sadomasoquismo entendido como “(...) patologia social específica, onde a dor alheia, o não-reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo das relações interpessoais, que Gilberto Freyre interpreta a semente essencial da formação brasileira”.

Mas não foram só nas brincadeiras que Freyre analisou a presença de um certo sadismo infantil praticado contra moleques e animais. Este tipo de sadismo perdia a graça quando o menino descobria o prazer sexual com as negras, crias da casa, e que este prazer também poderia ter uma dose de sadismo. A necessidade de fazer do menino “um garanhão” fazia parte do ambiente de intoxicação sexual ao qual tantas vezes Freyre se referiu, inclusive quando aponta o papel da mulher negra como responsável pela iniciação sexual do menino ao amor físico, ou seja, cumpria-se no corpo da mulher negra o ritual de passagem do mundo masculino infantil para o mundo masculino adulto. Neste sentido, é possível pensar as representações sociais dos papéis de gênero sobre as negras como objetos de prazer sexual dos meninos e dos homens, e principalmente, da construção da ideia da luxúria da negra africana, cujas relações de poder e dominação de gênero, classe e raça já estavam presentes na infância. Devido à ausência de relatos sobre as meninas neste intercurso sexual, o autor sugere que o ambiente de intoxicação sexual não as contaminava, que o discurso da sifilização era uma decorrência da superexcitação sexual dos meninos, na famosa expressão freyreana de que a sociedade brasileira “sifi-

lizou-se antes de civilizar-se” (Freyre, 2002 v.1, p.194). A sifilização era tão forte neste contexto a ponto de o menino sofrer uma certa ridicularização por não “conhecer mulher” e ser levado “na troça” por não ter a marca de sífilis no corpo. Vejo, neste discurso freyreano da sifilização e das práticas sexuais, um saber que revela a produção da vontade de verdade de Foucault, do discurso como que apoia-se num aparato institucional “valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (Foucault, 1996, p.17).

Os estudos foucaultianos sobre as relações de poder são demasiadamente conhecidos nas Ciências Sociais para serem aqui detalhados, entretanto, uma questão me interessa mais diretamente para pensar as relações de gênero no campo discursivo: a relação entre sujeito, discurso e as práticas divisoras. Para Dreyfus e Rabinow (1995), as análises de Foucault centravam-se na “objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de ‘práticas divisoras’”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Ex: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’” (Foucault in Dreyfus & Rabinow, 1995, p.231). Parafraseando o autor, eu incluiria, as “boas meninas”. É aqui que o conceito de gênero se aplica à infância ao mostrar que tais práticas divisoras sobre o sexo reposicionam os sujeitos menino e menina em relação às práticas do discurso sexual. Nas obras aqui analisadas, são abundantes os exemplos que mostram como as meninas, mais do que os meninos, eram alvo de interditos discursivos que lhes impunham severos códigos de conduta, que aqui são entendidos como práticas divisoras, por exemplo, o falar baixo ou mesmo a proibição de levantar a voz em respeito aos mais velhos.

Mas nada melhor do que observar as brincadeiras para analisar as hierarquias e discursos de gênero. Por exemplo, as brincadeiras indígenas revelam muito das relações de gênero. Os meninos ganhavam o arco-e-flecha como seu primeiro brinquedo aos 4, 5 anos de idade, as meninas sua primeira boneca de pano e sua sacola de carregar bebê, ou seja, brinquedos que possuem um forte simbolismo do papel social destinado a cada um na tribo. Aos meninos, a arte

da guerra e da defesa da tribo, às meninas a arte da maternidade e do casamento. Certas brincadeiras eram específicas do universo feminino e estavam atreladas ao trabalho que as mulheres exerciam como, por ex., “cuidar das plantações, colher e trazer legumes em suas canastras, cozer a mandioca, fazer a farinha, cuidar dos irmãos a quem carregam às costas numa tipóia, balançar a rede” (Altman in Del Priore, 1999, p.234). Também na brincadeira do jogo do casamento as relações de gênero ficam muito claras, conforme descreve Freyre (2002 v.1, p.240):

formam-se uma fila de meninos e uma fila de meninas, frente a frente. A primeira menina pergunta ao primeiro menino, apontando a sua vizinha: “queres casar com ela?”. Ele responde: “Não, pois é muito feia” ou outro atributo indelicado, e assim, segue o jogo até chegar à última menina. Respondendo “sim”, o menino troca de lugar com esta menina, o jogo recomeça até que todos tenham trocado de lugar e a brincadeira continua até cansar, sempre no meio de muitas gargalhadas.

As brincadeiras de bonecas também merecem destaque na obra *Ordem e Progresso* através dos relatos das memórias infantis das mulheres entrevistadas por Freyre (2002 v.3, p.89) que destacam as diferenças de classe entre as meninas que brincavam com bonecas de pano, “sinal de ser menina de gente inferior” e “o culto das bonecas louras e de olhos azuis entre as meninas da gente mais senhoril ou rica do Império”. No entanto, não era só de bonecas que elas brincavam, mas de rodar pião, empinar papagaio, e eram “maldosamente” judiadas no jogo do beliscão conforme relata Freyre (2002 v.3, pp.467-468):

Meninos e meninas brancas recebem de suas yayás toda sorte de mimos e, assistindo abertamente aos castigos reservados aos escravos, assumem também tendências sádicas, divertindo-se em brincadeiras maldosas com as outras crianças da casa e já não só com seus muleques. Jogando pião, sempre tem alguém que interrompa o rodopio; soltando o papagaio lá está enfiada nas tiras do rabo de brinquedo, uma lasca de vidro que acabará por cortar-lhe o rabo, fazendo-o embicar para o chão. Das brincadeiras maldosas é com o “jogo do

beliscão”, o “jogo de belilisco”, em que, formada uma roda, acabam em geral as meninas, ao fim da cantoria, por receber um forte beliscão ou um bolo bem dado.

O jogo do beliscão também tinha uma função pedagógica que servia como reprimenda à menina-levada, respondona ou “saliente”, para usar a expressão do autor. A tendência era valorizar a menina calada, acanhada, medrosa, de ar humilde, diz Freyre (2002 v.1, p.512):

À menina, a esta negou-se tudo que de leve parecesse independência. Até levantar a voz na presença dos mais velhos. Tinha-se horror e castigava-se a beliscão a menina respondona ou saliente; adoravam-se as caladas, de ar humilde. O ar humilde das filhas de Maria ainda conservam nas procissões e nos exercícios devotos da Semana Santa, as meninas de outrora conservavam o ano inteiro. É verdade que as atrevidas namoravam nas festas de São Gonçalo, outras nos concertos da igreja. Mas isso nas cidades: no Rio, Recife, Bahia; e assim mesmo namoro a sinais de leque, quase sem conversa ou agarrado de mão (grifo meu).

Meninas salientes! Eis um enunciado forte! Freyre utiliza essa expressão para referir-se às meninas cujo comportamento era socialmente reprovado, que tinham em suas condutas o mais leve teor de independência ou atrevimento. No dicionário da Língua Portuguesa, encontro a seguinte definição para o termo saliente – “do latim: que salta, que sobressai. Que avança ou sai para fora do plano a que está unido; que sobressai ou ressalta. Que é objeto de reparo, que dá nas vistas, claro, evidente, notável. Importante, valioso, fundamental. Espevitado, assanhado, saído” (Ferreira, 1986, p.184).

Na classificação do dicionário, meninas salientes são meninas que sobressaem, que aparecem demais, falam demais, dão muito na vista, avançam ou saem do plano traçado para elas, que ressaltam e chamam a atenção, ou ainda, espevitadas, assanhadas, que são objetos de reparo... Ora, este saber “menina saliente” precisa ser generificado pois ele prescreve falas e práticas divisoras,

traz em seu bojo normatizações que denunciam a política discursiva deste campo e que precisam ser pensados como uma prática social e historicamente produzida, não como uma entidade abstrata ou desincorporada (Flax, 1991).

Essa caricatura da menina saliente reforça que tais meninas são aquelas que levantam a voz, respondem e namoram às escondidas, são atrevidas em seus comportamentos e por isso mesmo precisam ser controladas e vigiadas em suas condutas. Ordenar as condutas das meninas é uma forma de exercer o poder que se fundamenta no regime de verdade e nas práticas de exclusão, de interdição a que estavam sujeitas as meninas, principalmente as meninas “fora” do padrão. Porém... será que existiram tantas meninas salientes a ponto de Freyre fazer referências constantes a elas? Consultando outras fontes do período, encontro nos relatos da educadora alemã Ina von Binzer (1982), que esteve no Brasil ao final do séc. XIX, várias passagens que revelam as suas tristezas e angústias em não conseguir educar, à maneira europeia, as meninas irrequietas e salientes que lhe foram confiadas! Apresento trechos de suas cartas que enviava à Grete na Alemanha, entre 1881 e 1883 quando esteve nas casas de famílias no Rio de Janeiro e em São Paulo. Chamo a atenção para os enunciados classificatórios do comportamento infantil feminino nestas cartas. Ina von Binzer (1982) lidava com muitas meninas salientes das famílias da elite colonial, e o que mais a irritava era a falta de pontualidade que observava nelas. No trecho abaixo, a preceptora alemã não conseguia mudar-lhes a frieza e seriedade que caracterizavam, em sua opinião, a apatia de suas alunas, a falta de interesse e de simpatia, a despeito de suas inúteis tentativas disciplinares (Binzer, 1982, pp.21, 63):

Nas primeiras manhãs, chegaram regularmente atrasadas à aula de modo que me vi forçada a pedir que comparecessem pontualmente... (...) Desde então, todas as manhãs quando entro, encontro-as sentadas sérias e mudas em volta da mesa, com suas caras brasileiras empalamadas e nem mesmo um apático e indiferente “Bonjour mademoiselle” lhes muda a expressão. Nenhuma frescura natural, nenhum prazer no estudo, nenhuma simpatia pessoal (...) A aparência das três lembra-me sempre a Santa Inquisição, com os juizes em volta da mesa

redonda que, na certa, não se mostrariam mais carrancudos nem mais frios. Considero-me bastante patife, pois lastimo o pedido que lhes fiz para serem pontuais. (...) Outro dia, quando corrigi uma menina de olhos escuros (...) ela atirou o livro sobre a mesa e com lágrimas de revolta gritou irritadíssima (...) essas cenas se repetem muitas vezes.

Binzer (1982, p.96) queixava-se repetidas vezes da falta de compostura das meninas, que rolavam na rua manhã e noite, despejando água umas nas outras, até com jarros e bacias. e eram totalmente indisciplinadas para o seu padrão de disciplina e civilidade, exceto duas meninas bem comportadas, uma de “adorável docilidade”, e outra que era “uma criatura muito atraente apesar de ser muito calada, o que lhe empresta um ar levemente indolente” que moravam em São Paulo e conseguiram impressionar a preceptora. Mas não a ponto de dizer que conseguia transformar ou controlar as pequenas peraltas em mulheres da sociedade!

A elas, todo controle era pouco. Se era necessário o controle, era porque a prática da transgressão preocupava a família colonial, independentemente de se afirmar que havia muitas ou poucas meninas transgressoras, respononas, salientes. O fato é que Freyre percebe e relata que elas estavam fora dos padrões de comportamentos socialmente esperados e internalizados pelo aparato institucional ofertado pela família, medicina e pela Igreja, aparato que construiu desigualdades de gênero que serão norteadoras para as relações sociais no mundo adulto, quando a menina tornava-se a menina-moça.

1.3. De menina-saliente à menina-moça

É na obra SM que Freyre apresenta os antagonismos da nova paisagem social de fins do séc. XIX entre o engenho e a praça, a casa e a rua, e discute as transformações sociais, políticas e econômicas de finais do séc. XVIII ao XIX tendo a Casa-Grande como referência e síntese destas transformações. A nova paisagem social do império transformou, aos poucos, a casa-grande no imponente sobrado urbano, dando mostras de que o refinamento e o requinte social tão almejado pela sociedade brasileira em processo de modernização

refletia-se também na arquitetura. Na primeira parte de SM, Freyre dedica-se à análise da desintegração do patriarcalismo rural e da família patriarcal com a ascensão da família burguesa. Os 07 primeiros capítulos de SM tratam das transformações do Brasil patriarcal do séc. XVIII e na primeira metade do XIX, discorrendo sobre o engenho e a praça, a casa e a rua, o pai e filho, a mulher e o homem, o sobrado e o mucambo, o brasileiro e o europeu. O grande tema desta parte refere-se ao processo de urbanização e modernização da sociedade capitaneado pelas duas grandes instituições emergentes, o Estado e o mercado, que foram decisivas para a superação do personalismo e familismo da antiga sociedade colonial. A segunda parte conta com 05 capítulos que abordam os seguintes aspectos: raça, classe e região, o oriente e o ocidente, escravo, animal e máquina, ascensão do bacharel e do mulato, e por fim, a miscigenação no Brasil patriarcal e semi-patriarcal. Ao todo, foram 832 notas de rodapé e suas referências às crianças reduziram-se bastante se comparadas à obra anterior. Freyre cita apenas 3 vezes os termos “meninos e moleques” e o termo “meninas” não aparece no índice remissivo da obra, apesar dele se referir a elas em várias partes do livro. A infância aparece com mais detalhes na primeira parte no capítulo III, dedicado ao tema do pai e do filho como síntese da história do menino que já realizara na obra anterior, e no capítulo IV dedicado ao tema da mulher e do homem no qual aprofunda a discussão das transformações e diferenciações sexuais ocorridas na sociedade imperial na primeira metade do séc. XIX.

É nesta paisagem que ele começa a falar da menina-moça e escolhe como cenário a casa, o lar, o espaço do privado e da difícil intimidade. Seu relato é marcado pelas questões de gênero quando apresenta uma menina que parece entediada com os papagaios no sobrado a dizer-lhe “meu bem, meu amor” devido à falta “de voz grossa do homem que lhe acariciasse os ouvidos” ou ocupada com os afagos do saguim ou do macaco na falta “de mãos fortes de varão que agradassem as suas” (Freyre, 2002 v.2, p.751). Chega a sugerir, como já o fizera anteriormente, os suspeitos cafunés afrodisíacos entre as meninas e suas mucamas. Cenário que remete à longa espera da menina pelo homem, que marcou a história da mulher em diversas sociedades.

Figura 3. Sem título



Fonte: www.anacamara.blogspot.com/2008_10_01_archive.htm

O autor fala da menina quando discute as formas de convívio social e a sua lenta aparição nos bailes e teatros da sociabilidade burguesa em expansão. Do contrário, era a menina na casa, guardada dos olhos masculinos, à qual devota sua análise. Ao contrário do menino sifilizado, surge a menina cristianizada pela primeira comunhão e trancafiada no sobrado. A menina vigiada, guardada como a menina-dos-olhos, era alvo de uma intensa normatização de sua conduta pelos discursos contidos nos manuais e códigos de comportamento, bastante apreciados e difundidos no Brasil durante o século XIX. Dentre estes, Freyre cita reiteradas vezes os almanaques e manuais de conduta, como os de J. I. Roquete, A sociedade tem também a sua grammatica, o Código do Bom-Tom (Paris, 1845), o Tratado de Educação Física dos meninos para uso dos pais de família portugueses, de Francisco de Melo Franco (1790), o Tratado de educação física-moral dos meninos, de Joaquim Jerônimo Serpa, publicado em Pernambuco em 1828, e As manhãs da avó: leitura para a infância dedicada às mães de família, de Victoria Colonna, publicado em 1877. Foucault (1984, p.19) reforça que estes manuais:

pretendem dar regras, avisos, conselhos, para se comportar como é preciso; textos práticos que são eles próprios objetos de prática na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova e visavam constituir a armadura da conduta cotidiana.

Armadura que a menina-moça conheceu muito bem, desde a correção de sua postura corporal até à sua pronúncia, com a correção de seus vícios de linguagem e seu modo de falar arrastado, fanhoso e mimoso demais para uma menina da elite (Freyre, 2002 v.2, p.830).

Freyre retoma o tema da naturalização da maldade como um traço do sadismo feminino e isto me permite destacar três facetas que reforçam este sadismo como prática naturalizadora ao se falar das meninas e das mulheres: 1) O ciúme ou o despeito; 2) O rancor sexual e 3) A rivalidade tida como típica entre as mulheres. As reiteradas vezes em que o autor fala da natureza feminina a partir destes atributos entendidos como próprios da mulher, reforçam o discurso de uma natureza essencializada, de um triste destino biológico que começava na menina saliente e terminava na sinhazinha sádica, como no relato abaixo (Freyre, 2002 v.2, p.441):

Sinhá-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda urna série de judiarias. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher.

Parece que o autor está se perguntando: Como mudar essa natureza? Como desenvolver nas sinhazinhas a virtuosidade e a delicadeza? Por que elas são tão sádicas?

Em seu estudo sobre as meninas em Portugal, Teresa Joaquim (1997) mostra que o objetivo dos inúmeros tratados de boa conduta do final do séc.XIX era torná-las seres razoáveis que pudessem responder pela regeneração das classes dirigentes, e ser uma menina razoável implicava na capacidade de regulação do tempo, de obediência, de responder pelos seus atos e de construir uma boa reputação. No Brasil, as meninas estavam longe de ser ao menos razoáveis, o ideal de mulher delicada e cuidadosa estava longe de ser realidade no ambiente descrito por Freyre. Imperiosa era a necessidade de transformar as matronas sedentárias, moles e analfabetas, as baronesas e viscondessas que fumavam como caiporas e cuspiam no chão, em honradas senhoras da sociedade brasileira, em meninas-moça que interiorizassem o dispositivo da regulação.

Nas páginas finais de Casa-Grande e Senzala, o autor discorre sobre a educação infantil como forma de responder a estas inquietações e de mostrar como a educação foi um dos saberes mais evocados pela família e pela elite colonial para corrigir a infância, salvar a criança e modelar a menina como alvos do regime patriarcal, assentado nas e pelas diferenças entre os sexos, como bem resume o autor: “ele, o sexo forte, ela o sexo frágil; ele o sexo nobre, ela, o belo” (Freyre, 2002 v.1, p.805).

Ao que parece, até os sete anos, meninos e meninas brincavam e se misturavam aos moleques e molecas nos espaços entre a casa grande e a senzala, como atestam os inúmeros registros sobre a presença das crianças escravas brincando com seus sinhozinhos. O fim da infância para o menino é carregado de uma simbologia positiva, de esperanças de domínio e projeção política. Para a menina, é o fim de sua realização como indivíduo autônomo e o início da longa espera pelo casamento. É o momento também do refinamento da educação da menina em oposição à educação intelectualizada do menino e ao banimento das crianças escravas dos círculos sociais aos quais a menina passaria a frequentar. Isto é, refinamento de gênero, classe e raça.

Recorro a Simone de Beauvoir (1967) para mostrar que esta separação, en-

quanto própria de uma construção social do gênero, acarreta na definição dos saberes relativos à subjetividade e sexualidade da criança, que só passa a existir enquanto mediada pela intervenção do outro. No caso da menina, este outro é o homem. É ela quem espera por ele e não o inverso, é ela quem primeiro se diferencia sexualmente para consumir sua juventude na espera do homem. Como diz Beauvoir (1967, p.66), a menina aguarda realizar-se no homem:

Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como o outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninos e meninas o corpo é, primeiramente, a primeira irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo. (...) Até os doze anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles. Se, bem antes da puberdade, e as vezes mesmo durante a primeira infância ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada. (...) Desde a infância, (...) a menina esperou do homem realização e evasão (grifo meu).

Para Beauvoir (1967, p.12), esta separação parece mais dolorosa para os meninos do que para as meninas, já que “ao menino, proíbe-se até o coquetismo (...) um homem não pede beijos (...) um homem não se olha no espelho (...) um homem não chora”. Não obstante as diferenças históricas e teóricas entre Beauvoir e Freyre, tais recomendações parecem extraídas das observações de Freyre sobre o perigo do menino “virar um maricas”, já aqui discutido. Neste sentido, Freyre destaca a vergonha que os meninos deveriam sentir de sua meninice, a vergonha de serem lembrados como meninos-diabo para dele se libertarem e virarem meninos-homem, para “deixar-se amadurecer, morbidamente, antes do tempo. Sente gosto na precocidade que o liberta da grande vergonha de ser menino” (Freyre, 2002 v.2, p.781). A construção social da vergonha é um discurso que Freyre destaca quando fala da socialização

dos meninos. Para eles, sentir vergonha e afastar-se das meninas representava simbolicamente a posição hierárquica deles diante delas, uma demonstração de que o sentimento de vergonha é condição para a entrada dos meninos no mundo civilizado e hierárquico dos homens. Em outras palavras, os meninos ganham o mundo público com a separação das meninas que se voltam para o mundo privado.

Para as meninas, a separação ocorria em dois momentos. Primeiro, dos meninos, depois de suas molecas, cujas brincadeiras deveriam ser deixadas de lado. Freyre acentua que a moleca crescia junto com a menina tornando-se sua mucama, muitas vezes alvo da mais tenra amizade, ouvindo as confissões mais íntimas da sua sinhá e suas histórias de amor enquanto fazia renda, “deitada na rede, os cabelos soltos, a negra catando-lhe piolho, dando-lhe cafuné; ou enxotando-lhe as moscas do rosto com um abano” (Freyre, 2002 v.2, p.445). A menina crescia e deveria ocupar simbolicamente o seu lugar na sociedade cujo ritual de iniciação era o dia da primeira comunhão que representava a entrada da menina-moça no mundo adulto, conforme a descrição abaixo:

Desde o dia da primeira comunhão que deixavam as meninas de ser crianças: tornavam-se sinhá-moças. Era um grande dia. Maior só o do casamento. Vestido comprido todo de cassa guarnecido de folhos e pregas. O corpete franzido. A faixa de fita azul caindo para trás, em pontas largas, sobre o vestido branco. A bolsa esmoleira de tafetá. O véu de filó. A capela de flor de laranja. Os sapatinhos de cetim. As luvas de pelica. O livrinho de missa encadernado em madreperola. O terço, de cordãozinho de ouro. Cruz também de ouro. (...) aos 12 anos deveriam aumentar o comprimento da saia - já vestem a sério para ir à missa pelo braço do marido de cartola. Aos 14 anos - a idade dos bebês de mentira, de pano ou de louça - já os têm de verdade ou de carne. E os meninos aos 8 anos já são os indivíduos sombrios; já sabem o nome dos 3 inimigos da alma; já sabem somar, multiplicar e dividir; já declinam em latim. Andam a passo de enterro e de preto, chapéu e roupa de homem. Nos dias de domingo, de festa e primeira comunhão, apresentam-se de sobrecasaca preta e borzeguins pretos. De luto, talvez, da própria meninice.

Outra representação muito forte nos discursos de Freyre diz respeito à caricatura do coquetismo das meninas por conta das novidades trazidas da Europa para o comércio feminino no começo do século XIX. Ao escolherem as mercadorias que as lojas mandavam para os sobrados ou trazidas pelos mascates que distraíam o “sexo recalcado” por entre fitas, rendas, filós, pentes, fazendas, perfumes e jóias, “como menina doente entre brinquedos espalhados na cama” (Freyre, 2002 v.2, p.444). Sexo recalcado e menina doente reforçam a ideia de frivolidade do sexo feminino, sempre ocupado com as banalidades próprias de seu sexo como as brincadeiras de pentear-se, perfumar-se ou embelezar-se. É o que fala Beauvoir (1967, p.197) sobre o universo das coisas que compõem o lar, como os móveis, os bibelôs, as roupas enquanto expressão de sua personalidade, nos espaços onde ela se descobre, entre rendas e fitas, como “mulher” e como “feminina”, ou seja, discursos que acabam por essencializar uma ideia de lugar e de feminilidade.

A necessidade social deste coquetismo ou desta frivolidade aponta para o desenvolvimento de um certo esnobismo social ou status quo das famílias burguesas que tinha seus reflexos na maneira como se tratavam as crianças, e sobretudo, as meninas. Tornou-se necessário enquadrá-las o mais cedo possível às regras do convívio social, domesticá-las no seio da boa educação burguesa, desde o modo de vestir até a regulação de seu comportamento pelo esnobismo da moda, que fez da menina a sua principal mártir conforme relata Freyre (2002 v.2, p.827):

bom comportamento tão rigoroso que lhe tirava, ainda mais que ao menino, toda liberdade de brincar, de pular, de saltar, de subir nas mangueiras, de viver no fundo do sítio, de correr no quintal e ao ar livre. Desde os treze anos obrigavam-na a vestir-se como moça, abafada em sedas, babados e rendas; ou a usar decote, para ir ao teatro ou algum baile. Daí tantas tísicas entre elas, tantas anêmicas. (...) Meninas de cinco anos já tinham de usar duas, três saias por cima das calças.

O fato é que a roupa passou a ter idade e gênero, sendo o efêmero o principal

modelador do corpo da menina, tornando-a mulher. Este discurso da afetação e do esnobismo é analisado por Souza (2001, p.309) quando este se refere ao processo de modernização brasileiro como um processo “inautêntico, o qual tem algo de epidérmico e pouco profundo”. Assim, já não bastava ostentar riqueza como critério de escolha entre as famílias, outros atributos como aparência física, boas maneiras, requinte na educação passaram a fazer parte do rol dos candidatos e candidatas a um bom casamento. E um “bom” casamento pressupunha uma menina-moça honrada. Não são poucos os relatos de Freyre sobre o sentimento de honra familiar dos pais sobre suas filhas que geralmente descambavam em crimes, como os diversos casos de violência do pai contra as filhas tendo como principal causa o namoro, motivo das discórdias familiares e dos desafios à autoridade patriarcal, como o caso de Paula que ousou desobedecer aos seus pais e foi enclausurada na Casa de Recolhimento.

Da tirania do pai à tirania do marido. Cabe lembrar que todas as manifestações da tirania masculina tinham o respaldo legal das Ordenações do Reino que permitiam ao patriarca castigar os seus filhos, escravos e mulheres para emendar-lhes das “más manhas”, e, para que as meninas fossem “emendadas de suas más manhas”, Freyre (2002 v.2, p.749) gasta um punhado de energia ao descrever a educação das mulheres no cap. IV, quando contrasta a educação das senhoras do sobrado com as da casa-grande. A mulher do Primeiro Reinado refinou os seus costumes, docilizou a sua voz, ao contrário da voz masculina que continuava de mando patriarcal, que calava meninos e moços da casa na presença dos mais velhos, contrastando com o silêncio da voz feminina, submissa, que deveria ser destacada e distinguida não pelo barulho mas pela “graça, pela delicadeza, pela doçura, pela submissão aos pais e aos maridos, pelo sacrifício aos filhos”.

Os saberes sobre a mulher como estabilizadora da ordem familiar é muito recorrente em Freyre e pertence a uma ordem discursiva que remete as mulheres ao mundo da ordem, porque regulam uma casa, porque geram filhos... As senhoras do sobrado são descritas como hábeis donas de casa, fazedoras

de doces, hospitaleiras, que em nada lembravam as caiporas da Casa-Grande. Mais refinadas e educadas, preocupadas com a vaidade pessoal e a beleza, com os vestidos de festas em exageros de seda e jóias, hábeis guerreiras que controlavam desde o ponto do doce até o escravo na senzala, mulheres que tinham energia para administrar fazendas e até a política partidária da família, enfim, mulheres-machonas, num tom claramente sexista ao qual o autor não escapa. A associação que Freyre faz das mulheres portuguesas como estabilizadoras do mundo familiar corresponde à sua tese da família patriarcal como unidade civilizadora de uma sociedade em constante transformação em fins do séc. XVIII e início do XIX, sociedade que passou por diversos processos de subordinação e acomodação que ele destaca quando discute a educação e a higiene no interior das famílias. É desta subordinação e acomodação que o autor refere-se ao tratar do mundo colonial como uma “quase maravilha de adaptação” de raça, classe e sexo, onde cada um sabia o seu lugar, desde o escravo ao seu senhor, do filho ao pai e da mulher ao homem. Porém, com a emergência da República em 1889 (que trouxe consigo o relaxamento dos costumes como as moças namorando das janelas para a rua), quebrou-se a suposta acomodação dando lugar a novas relações de subordinação de raça, classe e gênero, ou a novas relações de poder entre velhos atores – senhores, brancos e homens. Sensível às relações sociais entre os sexos, Freyre percebe que a paisagem social se altera para ambos os sexos, porém, não reconhece nela um campo de batalha nem tampouco uma vitória do sexo feminino sobre o masculino, ao contrário, a educação das meninas foi a chave da dominação masculina e patriarcal ainda numa sociedade cujo sadismo sexual e racial ainda se fazia presente.

Assim, os discursos freyreanos sobre as meninas-moça é correlato ao discurso das mulheres como estabilizadoras da sociedade brasileira, desde que corrigidas as “distorções próprias de seu sexo”... De salientes a prendadas, ocupadas com suas finas mãos no bordado ou na costura, como observou o viajante Saint-Hilaire, foi um longo caminho. A passagem da menina-má à menina-moça não foi uma tarefa fácil para a família colonial. Partindo do relato de

Freyre, compreendo que esta passagem constituiu uma tarefa onde o gênero se fez presente na definição do fim da infância, onde a produção da vontade de verdade e seu suporte institucional garantiram a construção social das hierarquias e desigualdades de gênero de que tratam os discursos da educação e do refinamento da menina-moça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura sociológica de Freyre é rica em discursos sobre o universo infantil a partir de seus olhares sobre as crianças, e em especial, sobre as meninas, alvos de intensa normatização e sexismo, sobretudo em relação à menina-moça. Se Freyre escapa do discurso normatizador sobre a infância, não escapa do sexismo em algumas facetas de seus discursos, como por ex., a natureza má das sinhazinhas, a histeria, a “da falta de homem” etc..., que revelam uma certa “vontade de verdade”, como diria Foucault. Porém, a narrativa de Freyre sobre a infância revela mais do que algumas posturas sexistas, ela permite considerar aspectos das relações de gênero de meninos e meninas da casa-grande e da senzala, dos sobrados e mucambos, principalmente os aspectos ligados ao tema da diferença sexual, bastante recorrente em suas obras. Em suas categorias discursivas - “menina-saliente”, “menino-diabo”, “criança sádica”, “menina-moça” e em seus discursos sobre a sifilização dos meninos, a construção social da vergonha da infância pelos meninos, as brincadeiras e travessuras infantis, é possível perceber as hierarquias e desigualdades de gênero que reposicionam os sujeitos “menino” e “menina” num tempo e espaço chamado “infância”. Assim, o tempo, a duração e os espaços da infância eram diferentes para as crianças, sejam elas brancas, negras, indígenas, meninos e meninas...

Seu pensamento revela constantes polarizações, hierarquias e desigualdades de gênero e ajudaram a construir um repertório de saberes e representações sobre as meninas. Freyre nos lega uma cartografia de conselhos e prescrições que ajudaram a compor um corpo, uma infância, um modo de ser menina e um modo de ser família na transição do Império (1822) para a República

(1889). Uma menina educada deveria falar corretamente, ser limpa, asseada, religiosa, ter pudor e discrição. Era preciso diferenciar e afastar as meninas burguesas das molecas e evitar que se tornassem “meninas perdidas”. Bastava um passo errado para estas adoráveis meninas tornarem-se dissimuladas, perigosas, salientes. O trabalho da educação faz parte da formação discursiva cuja incidência se dá no corpo da menina-moça, isto é, se a educação se faz pela normatização e pelo adestramento, pela correção e pela austeridade, nada melhor do que observar como o corpo da menina, projetado para o interior da casa-grande e mais tarde do sobrado, serviu como espaço de localização destes discursos e práticas.

A constituição da família burguesa também se fez com o discurso da mulher estabilizadora, da mãe higiênica e da menina-moça educada. Com a urbanização da sociedade brasileira e a decadência do patriarcado rural, novas relações sociais, políticas e econômicas atingem diretamente a família citadina e, conseqüentemente, uma nova concepção de infância. A preocupação com o destino social das crianças, ricas ou pobres, negras ou brancas, meninos ou meninas, passou a fazer parte do projeto político de constituição do Estado brasileiro e de uma ideia de nação, assentada nos valores higienistas que tão bem definiram os comportamentos representativos da classe burguesa em ascensão, como os novos hábitos em relação à moda, ao falar, à estrutura arquitetônica dos sobrados, aos códigos da educação e do casamento que definiam as condutas ditas civilizadas.

As obras de Gilberto Freyre aqui pinceladas à luz das relações de gênero permitem compreender que a educação das meninas foi a base na qual se ergueram as diferenciações e hierarquias naturalizadoras entre os sexos, sobretudo na normatização das condutas femininas marcadas pelo recato, pelos hábitos de sedentariedade e pelo controle das pulsões a fim de transformar a menina saliente em menina-moça educada para e por uma elite.

Assim, minha análise de gênero no discurso freyreano sobre a infância parte

de duas compreensões. A primeira, inspirada em Foucault, refere-se à compreensão de que o gênero é um discurso, e como tal, corresponde a práticas e representações. A segunda, inspirada pelos estudos de gênero, considera que as características sexuais dos corpos masculinos e femininos são compreendidas e representadas no interior dos processos históricos e sociais de uma dada sociedade. Desse modo, toda sociedade produz um conjunto de saberes, palavras, códigos, sentimentos, valores etc., acerca do masculino e do feminino que resulta em representações e práticas sociais de gênero. Deste modo, o estudo das relações de gênero permite compreender tanto a sua construção histórica quanto suas mudanças, variações e polarizações (criança-santa e a criança sádica, o menino-diabo e a menina-saliente). O modo como Gilberto Freyre se apropriou e resignificou as discussões sobre a infância presentes em sua época salientam sua sensibilidade para com o tema da diferenciação sexual na educação de meninos e meninas e privilegiam a discussão sobre os papéis sexuais articulados às noções de classe e raça no sistema patriarcal.

A diferenciação sexual fica ainda mais nítida quando Freyre descreve os diversos rituais que demarcavam a passagem da primeira para a segunda infância, da menina-criança à menina-moça, revelando nestas diferenciações as práticas pedagógicas e moralizadoras sobre o corpo da menina. O ritual da primeira comunhão é apenas um exemplo. As práticas de violência familiar contra as meninas dão outra dimensão destas diferenciações.

Observo que as práticas divisoras, como dizia Foucault, ficam plenamente visíveis no ritual da segregação e nas brincadeiras, que definem quem é o menino e a menina e, a partir disso, como devem ser as suas relações. Construir, caçar, pescar, guerrear, cantar, eram responsabilidades e privilégios do menino se fazendo homem, e isso incluía dominar e tratar a mulher de resto, exercendo sua superioridade e hierarquia antes inexistentes na infância. As distinções de gênero culturalmente construídas são marcas da puberdade, das distinções que definem o homem e a mulher indígena e que asseguram a masculinidade

contra a homossexualidade. Afastar-se da mãe e de todo afeto feminino era a condição para se escapar da homossexualidade, além de simbolizar a preparação para adentrar no mundo predominantemente masculino da vida adulta.

Ao estudar a criança, o autor parte da oposição entre os sexos, constituindo uma análise que colabora para a naturalização das hierarquias que diferenciam os sexos e definem seus papéis sociais. Aos meninos, o sexo depravado; às meninas, o trancafiamento no lar; o sadismo dos meninos como resposta à violência doméstica; o sadismo das meninas como resposta à sua natureza má; a depravação precoce dos meninos como consequência de suas práticas sexuais igualmente precoces; os meninos seres racionais, as meninas seres razoáveis, se controladas a histeria e o nervosismo.

Vejo, a partir destes saberes, como as hierarquias de gênero se fazem presentes reforçando o domínio dos meninos sobre as meninas e as versões naturalizadoras dos papéis sexuais na infância, como as brincadeiras e práticas que serviram para enquadrar as meninas no discurso hegemônico da autoridade masculina ainda tão presentes no imaginário e na cultura brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, M. (1999). Meninas Perdidas. In M. Del Priore, *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto.
- Altman, R. Z. (1999). Brincando na história. In M. Del Priore, *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto.
- Ariés, P. (1960). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- Binzer, I. v. (1982). *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- Buarque de Holanda, S. (1951). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. J. Olympio.
- Buarque de Holanda, A. (1986). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Burke, P. (1997). Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social*, 9(2), 1-12, out.
- De Beauvoir, S. (1958). *Memórias de uma moça bem-comportada*. São Paulo: Ed. Difusão Européia do Livro.
- De Beauvoir, S. (1967). *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Ed. Difusão Européia do Livro.
- De Beauvoir, S. (1980). *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- Del Priore, M. (1991). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Del Priore, M. (1997). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Unesp.
- Del Priore, M. (1999). O cotidiano da criança livre no Brasil colônia e o Império. In M. Del Priore, *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.
- Ferreira, D. (1986). *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ed. Rio de Janeiro: Nova Frontera.
- Flax, J. (1991). Pós-Modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In H. Buarque de Holanda (Org.), *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Foucault, M. (1984). *Historia da sexualidade 2 o uso das prazeres*: Graal, Rio de Janeiro.
- Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Foucault, M. (1997). *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- Freyre, G. (1975). *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio.
- Freyre, G. (2002 v.1). *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar.

- Freyre, G. (2002 v.2). *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar.
- Freyre, G. (2002 v.3). *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar.
- Freire Costa, J. (1999). *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- Joaquim, T. (1997). *Menina e moça: a construção social da feminilidade*. Lisboa: Ed. Fim de Século.
- Leite, M. (1983). *Retratos de família*. São Paulo: Edusp.
- Leite da Silva Dias, M. O. (1984). *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Ed Brasiliense.
- Pallares-Burke, M. L. (2005). *Gilberto Freyre: Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Rizzini, I. & Pilotti, F. (2009). *A arte de governar crianças*. Rio de Janeiro: Instituto Interamericano del Niño: USU.
- Souza, J. (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB.
- Souza, J. (2003). *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/UFMG.

CAPÍTULO 10

MODELACIONES/REMODELACIONES DE LA IDENTIDAD DE LAS MUJERES: UN RECORRIDO HISTÓRICO-FILOSÓFICO*

MARÍA NOHEMÍ GONZÁLEZ MARTÍNEZ**

comunidad.hila@gmail.com

* Este capítulo de libro es resultado del proyecto de investigación Estudios interdisciplinarios sobre identidad, género y sujetos sociales en marcos globales. I Etapa: Espacio fronterizo y transitorio de las identidades. Financiado por la Universidad Simón Bolívar.

** Doctora y Magíster en Estudios de Género, Identidad y Ciudadanía, Universidad de Cádiz, Investigadora Universidad Simón Bolívar. Coordinadora RED-HILA.

RESUMEN

El presente artículo realiza un recorrido teórico desde una perspectiva histórico-filosófica del concepto de identidad femenina y las características de los modelos que creaban o reforzaban la concepción normativizada de lo que significaba ser mujer. Al seguir el recorrido de la filosofía predominante en cada época, se analizan las diversas prácticas discursivas utilizadas como argumentos de legitimación de una ideología androcéntrica y como estrategia de control y dominación de una sociedad jerarquizada desde el punto de vista de los géneros. El texto pretende mostrar cómo el feminismo, desde un estatuto teórico, pone de relieve las tensiones y contradicciones que poseen los enfoques conceptuales de la universalidad, amenazado hoy por las remodelaciones de la categoría de identidad.

Palabras clave: Mujeres, Identidad, Discursos, Feminismo, Ideología androcéntrica.

ABSTRACT

The present article presents a theoretical journey from a historical-philosophical perspective of female identity's concept and the characteristics of the models that created or reinforced the normative conception of what it means to be female. By following the path of the prevailing philosophy in every age, it is analyzed the various discursive practices used as arguments to legitimize an androcentric ideology and as a control strategy and domination of a hierarchical society from the gender's perspective. This paper shows how feminism, from a theoretical way, highlights the tensions and contradictions that the conceptual approaches of universality may have being threatened by a constant remodeling of an identity's category.

Key words: Women, Identity, Discourse, Feminism, Androcentrism.

Repensar la feminidad es una labor teórica que vienen realizando las corrientes de pensamiento feministas desde hace varias décadas, logrando importantes niveles en la labor de deconstrucción de la definición clásica y canónica de la identidad femenina de tal forma que hoy, a nivel académico, no se considera que la mujer esté predeterminada biológicamente a ser el segundo sexo.

Hoy, se da comúnmente por válido que en la configuración de la identidad sexual intervienen factores de diversa índole más allá de los genéticos, como: determinadas estrategias discursivas y de poder, elementos simbólicos, psicológicos, sociales que actúan como condicionantes a la hora de la configuración de la identidad sexual. De esta manera, se puede afirmar que los individuos no vienen genéticamente ni psicológicamente diseñados como hombres o mujeres sino que la construcción de una identidad sexual es el resultado proceso, a saber, un arreglo que se va tejiendo en la interacción con el medio cultural.

La revisión realizada desde el posestructuralismo da cuenta de una labor deconstruccionista de la configuración identitaria: entendida la deconstrucción (Derrida, 1989) como la tarea filosófica que consiste en analizar los estratos y sedimentos que configuran el discurso dentro del cual pensamos, con el fin de abrir nuevas perspectivas de futuro y descubrir otros posibles sentidos distintos a los refrendados por la tradición.

La Deconstrucción, como palanca de intervención activa, meticulosa y rigurosa que «requiere» todo aquello que ya está, cualquier experiencia, cualquier «realidad» en donde se repite «cierta dislocación» que se centra donde parece haber un mayor fundamento, seguridad o solidez: los valores, códigos y jerarquías que sustentan la gran arquitectónica de la tradición de Occidente (De Peretti, 2005, p.57).

Analizar la identidad desde la perspectiva deconstruccionista es des-sedimentar un concepto de lo idéntico que pulsa detrás de esa concepción de la mujer. La pregunta que resume esta textualidad puede organizarse, desde el cuestiona-

miento ¿De qué sujetos, debe ocuparse la teoría feminista? Debe seguirse ocupando del sujeto “mujer”. ¿Es acaso la palabra “mujer” un nombre propio? Si se siguen planteando interrogantes derridianos: ¿Si le damos existencia a esta singularidad femenina “Mujer/ Mujeres” no constituye un acto de violencia producido por el orden clasificatorio de la estructuración categórica que está estereotipada?

Si bien el abordaje de la presente investigación se delinea desde una reflexión deconstructiva, no pierde de vista el análisis presentado por Benhabib (2006) para el análisis de la categoría “Mujer” en el que explica que la deconstrucción se convierte en una estrategia política que no afirma absolutamente nada, relativizando el concepto y la calidad de “mujer”. Al emborronar la identidad femenina mediante la disolución del sujeto se estarían echando por tierra los logros feministas en relación con la identidad de la mujer, en cuanto categoría opuesta a “el hombre”, dominador y autor de la historia.

En este sentido, se puede afirmar que la respuesta a la pregunta qué es ser mujer, resulta muy problemática, y si se amplía a qué son las mujeres, plantea la posibilidad que haya un sujeto que exista en términos fundacionales, “*mujeres* (incluso en plural), se ha convertido en un concepto problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia” (Butler, 2007, p.49).

Lo que coincide en diferentes marcos teóricos es la validez del interrogante frente a la categoría mujer que se interroga ¿soy yo ese nombre? La meta propuesta por las teorías feministas se centra en indicar, evidenciar y denunciar la bivalencia Femenidad/ Masculinidad para lograr una corrección de la lógica patriarcal inherente a nuestro sistema de pensamiento.

El cambio de términos tiene una gran significación ya que no se da la transitiva en los términos de bivalencia: Bueno/Malo, Blanco/Negro, Verdadero/Falso, Alto/Bajo, Sujeto/Objeto, Racional/Irracional, Cultura/Naturaleza, Mente/Cuerpo, Hombre/Mujer, Masculino/Femenino. En todas estas bivalencias ob-

servamos cómo hay una priorización, una jerarquía del primer término, sobre el segundo, de tal forma que, aunque nuestro sistema de pensamiento es bivalente, siempre se reduce al término de Uno, de lo Mismo, de lo Idéntico, negando, excluyendo o infravalorando la alteridad, que no es considerada como tal alteridad, como diferencia sino como desigual, como jerárquicamente, como lo “otro” siempre es aquello que no es de los nuestros (Mayobre, 2002, p.162).

La alteración de la bivalencia no es casual sino que obedece al deseo de cuestionar la estructuración asimétrica de nuestro sistema de pensamiento y, al mismo tiempo, presentar la tarea de resignificación de la identidad femenina que están llevando a cabo las teorías feministas. Esta tarea de redefinición está suscitando, a su vez, la revisión por parte de los varones de la identidad masculina, a causa de la interconexión semántica existente entre masculinidad y feminidad.

Si concebimos la relación entre los sexos como especular, es decir, dialéctica, el acceso al discurso de las mujeres implica un ajuste y redefinición de la identidad masculina. Esto se manifiesta en una exigencia de cambio y de abandono de una identidad hipertrofiada por la exclusión de la mitad de la humanidad del estatuto auténticamente humano (Puleo, 2000, p.70).

Este hecho, es decir, que las mujeres cobren protagonismo para hablar por sí mismas como sujeto de enunciación, supone un cambio de lógica. Tradicionalmente se consideraba que el varón era el sujeto de la especie y de las experiencias humanas, el que tenía la capacidad de nombrar al mundo, de representar la realidad y de significar a la mujer.

En esta tarea de interpretar, el varón se declara a sí mismo el término neutro de la humanidad y se presenta como el prototipo, la norma, el modelo, como algo claro, diáfano, recto, natural y opuesto a la mujer. A la mujer la cataloga como lo otro, lo ajeno, lo extraño, la excepción de la norma, como un enigma (Freud, 2006) el continente oscuro, el eterno femenino; en definitiva, algo

misterioso, amenazante. Por lo que a la “naturaleza femenina” hay que escudriñarla, analizarla, investigarla con el fin de conocerla bien, siendo esta objeto de estudio y examinada desde las más diversas perspectivas masculinas.

Ha sido una constante histórica el hecho de que las prácticas culturales producen identidades femeninas, afianzándose por la tradición discursiva de aquellos saberes que han representado un marco de autoridad cultural.

Laqueur (1994) plantea que dichos saberes, en general, han definido la feminidad según las épocas, pero es característica común a la mitología, la religión, la filosofía, y la literatura, distinguir dos tipos de mujeres: en primer lugar las que encarnan una feminidad positiva por integrarse al orden masculino a través de su capacidad reproductora y de las que serían ejemplo Penélope, la esposa fiel, la madre abnegada, la Virgen María, y en segundo lugar las que representan una feminidad negativa, amenazante aunque seductora, tales como las sirenas, las Amazonas, las brujas y Clitemnestra.

Sin embargo, la filosofía, “la más alta, difícil y abstracta reflexión de las humanidades, es uno de los vehículos conceptuales de sexuación, quizá el principal” (Valcárcel, 1998, p.74) es uno de los saberes hegemónicos que definió de forma estereotipada a la mujer. Pero al lado de la filosofía hubo otros saberes hegemónicos como la ciencia, la medicina o la religión, que también creaban o reforzaban la concepción normativizada de la mujer, como también hubo otros saberes que defendían concepciones críticas o alternativas. En cualquier caso, la filosofía predominante en cada época, si partimos de la íntima conexión entre saber y poder postulada por Foucault (2007), fue una de las prácticas discursivas utilizadas por la élite dominante como discurso de legitimación de una ideología patriarcal y como estrategia de control y dominación de una sociedad jerarquizada desde el punto de vista de los géneros.

La filosofía formaría parte de la “tecnología del sexo”, tal como ha sido ex-

presado por Foucault (2007) en el primer volumen de *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*.

Para Foucault (2007), contrariamente a lo que en principio pudiera pensarse, la sexualidad no es un impulso natural de los cuerpos sino el resultado de una “tecnología del sexo” o “técnicas polimorfos del poder”, cuyo fin es “construir la sexualidad” de acuerdo con los intereses políticos de la clase dominante.

En esa “tecnología del sexo” incluye Foucault (2007) desde sermones religiosos hasta medidas legales o los discursos médicos y científicos y que, a partir del siglo XIX, sustituyen a la religión a la hora de definir, controlar y administrar la sexualidad. El resultado de esta tecnología del sexo es:

La paradoja de que las prohibiciones y las reglas que se refieren a los comportamientos sexuales, tanto provengan de las autoridades religiosas, legales o científicas, lejos de inhibir o reprimir la sexualidad la han producido y continúan produciendo, tal como la maquinaria industrial produce mercancías o bienes de consumo y, al hacerlo, produce también relaciones sociales (Foucault, 2007, pp.46, 47).

El discurso filosófico

Entre las diversas prácticas discursivas nos hemos de centrar en el discurso filosófico que genera una epistemología, una “tecnología del género”. Para definir la feminidad es importante mostrar cómo el transcurso histórico permite apreciar una variada muestra de un concepto de identidad femenina, que incluye desde el modelo de identidad clásico hasta las actuales concepciones feministas contemporáneas.

Al preguntarnos cuál es el modelo clásico del ser mujer, como ejemplo presentamos la concepción de la feminidad griega, platónico-aristotélica, por ser canónica y un ejemplo de exclusión de lo femenino y de priorización de lo masculino. Pero es importante preguntarse ¿cómo y por qué se produce históricamente este conflicto simbólico?

Una explicación ha de estar en la división sexual del trabajo, que condenaba a la mujer a la reproducción y a la rutinaria ejecución de las tareas domésticas o de tipo manual (agricultura, artesanía...), nunca intelectuales, reduciéndola a conservar la liturgia y la memoria familiar en el hogar, la situaba en un ámbito precívico, fuera del ágora. Esa subordinación determinó una valoración negativa del papel pasivo de la mujer en la sociedad. Así, en Grecia, el amor pandemo, entre hombre y mujer, era considerado vulgar. El platónico, por el contrario, que procuraba placer, sabiduría y virtud, se reservaba a los hombres.

Aristóteles (1975) concibió de este modo a la mujer como más *occasionatus*, como un hombre incompleto o imperfecto, que solo aportaba materia y no forma a la generación. El estoicismo, con su preocupación moral, normativizó las virtudes de cada género. Y, dado el amplio desarrollo del concepto de propiedad en la sociedad romana y la importancia de su legítima transmisión hereditaria ante la generalizada libertad de costumbres, condenó el adulterio para asegurar la patrilinealidad y la correcta transmisión del apellido del *pater*, lo que tuvo una amplia plasmación en las leyes de la República y el Imperio.

La concepción de la mujer en la filosofía griega se revela muy bien en una sentencia que Diógenes Laercio (2008) en *La vida de los filósofos* atribuye a Tales de Mileto: “Que por tres cosas daba gracias a la fortuna: la primera por haber nacido hombre y no bestia; segunda, varón y no mujer; tercera, griego y no bárbaro”.

En esta sentencia podemos observar cómo en el tránsito del mito al *logos*, en los orígenes de la filosofía, el varón griego se enfrenta a la alteridad para construir su propia identidad: en oposición a la mujer, a la naturaleza y al extranjero. Desde esta perspectiva la identidad varonil definida a través de la mujer, se construye en la interacción constante y esencial entre dos mundos, diametralmente opuestos, que se presentan cercanos pero radicalmente lejanos, recíprocamente amenazadores pero necesarios (Cabrera, 2000). De esta manera, en el mundo griego, los términos culturalmente construidos de femineidad

y masculinidad son mutuamente dependientes, son fabricaciones reflexivas cuya definición depende de las diferencias mutuas asignadas socialmente.

La definición social de lo que es natural y normal para el hombre se construye en términos de lo que no lo es, que es el dominio de la mujer y viceversa. Ella es un “no hombre”, el opuesto negativo del principio masculino, pero también un recuerdo esencial de lo que el varón es. Este es la encarnación perfecta y absoluta de los valores de una sociedad... es dominador, agresivo, competitivo, autocontrolado, visible y verbal.

La mujer debe ser sumisa, pasiva, modesta, invisible y silenciosa. Sin embargo, estos valores “positivos” de la mujer son diametralmente opuestos a la percepción de su verdadera naturaleza, esencialmente antisocial: es irracional, transgresora, incapaz de controlar y reprimir sus insaciables apetitos sexuales y sus límites son difícilmente determinables o controlables (Cabrera, 2000, p.138).

Esta oposición o actitud despectiva del varón griego frente al otro, entendiéndose por “otro” tanto la sustancia inanimada como el extranjero o la mujer, o el esclavo o el niño va a encontrar su fundamentación metafísica en el dualismo ontológico de Platón (exponente claro y temprano del logocentrismo)* (Derrida, 2007), esta funciona produciendo oposiciones binarias y jerárquicas en virtud de las cuales se niega la existencia o se infravalora lo real, lo corpóreo, lo contingente, lo mutable, lo perecedero, en tanto que lo que en principio es menos real, es decir, el mundo de las ideas, de lo inmutable, de lo permanente, estable y necesario pasa a ser lo realmente existente (Derrida, 2007). La consecuencia de esta concepción platónica es el no reconocimiento de la diferencia, del devenir, del sujeto femenino.

* Argumentos tomados de la análisis realizado al texto *La farmacia de Platón* (Derrida, *La diseminación*, 2007).

Ese no reconocimiento de la diferencia es puesto de relieve en el feminismo de la diferencia y da sustento teórico a sus argumentos. Sin pretender entrar aquí en la filosofía derridiana como tal, sí hay que señalar que la diferencia (*différance*) viene a asimilarse aquí a la diferencia (*différance*). Estamos, con ello, en el sentido de diferir, que también forma parte de las raíces de la diferencia: lo que no es lo mismo es, a la vez, lo que se retarda o lo que se retrasa. De este modo, la *différance* apunta a un sentido temporal, por el que nos remite al propio movimiento de las diferencias: un movimiento que viene a constituir el instrumento para la deconstrucción de la escritura, que juega con herramientas distintas de las manejadas por la tradición: juega con la polisemia, con la diseminación, con los márgenes, en fin, con los lugares fuera del libro. Desde fuera, Derrida propone retomar la escritura y separarla así por completo de sus significantes culturales, desplazándola hacia los lugares más periféricos. Esto es lo que él mismo quiere hacer, por ejemplo, cuando retoma los textos platónicos (Derrida, 2007).

Desde esta vertiente Irigaray (1994) asume la comprensión de lo diferente como lo no idéntico, lo que no es reductible al discurso logocéntrico, a los parámetros socio-históricamente devenidos de la razón. Esta diferencia viene ahora a tomar cuerpo como lo femenino y, así, lo femenino pasa a ser la diferencia por excelencia: se trata de lo que siempre ha estado excéntrico al *logos*, que ha quedado en los márgenes de la razón constituyente desde la modernidad, algo que –según lo lee Irigaray– viene a encarnar ese “lo otro” del orden del *logos*, que es así entendido a la vez como orden fálico. En suma, lo femenino viene a instituirse como la diferencia por relación al orden logofalocéntrico que, en particular desde la razón moderna constituyente, ha venido a diseñar el universo simbólico predominante. Y estas tesis avalan que Irigaray interprete que lo femenino es lo desconocido en la ciencia (...), “el fleco ciego del logocentrismo” (Irigaray, 1994, p.149).

Retomando la producción histórica del conflicto simbólico de la identidad femenina, Aristóteles refuerza el dualismo platónico mediante su teoría hile-

mórfica, en virtud de la cual se asocia a la mujer con la materia, con la naturaleza, en tanto que al varón se le asimila a la forma, al reino del espíritu, por lo que el hombre se presenta como el ser racional por excelencia, como el modelo o prototipo capaz de ejercer el poder sobre los otros seres de la naturaleza, ya sean animales, esclavos, mujeres o niños; la mujer, en cambio, es un ser que no alcanza el estatuto de ser por tener carencia de cierta facultad del alma “por naturaleza un animal social”, o por lo menos no el suficiente para crear y mandar, aunque sí el necesario para entender y obedecer. Por naturaleza, dice Aristóteles:

El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz; y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien mande debe poseer en grado de perfección la virtud intelectual... y cada uno de los demás en el grado que le corresponde (Aristóteles, 1975, p.170).

En la Edad Media cristiana, en los comentarios de Santo Tomás se consumará la hipertrofia de las facultades meramente generatrices de la feminidad: *tota mulier est in utero*. El discurso filosófico se traslada a la visión religiosa, donde la identidad femenina se presenta con un nuevo prototipo dualista, de un lado encarnando al mal, siendo la mujer representada como la Antorcha de Satanás (Calvo, 2004, pp.25-40) y por el otro lado, en la encarnación del bien el modelo virginal de María.

El cristianismo satanizó la belleza femenina como causa del pecado y, a la vez, justificó el culto a María como imagen de la perfecta maternidad; limitada a ocupar el papel de madre y esposa, se le determina a la mujer la calidad o el contenido de bondad y maldad del alma y se construye un arquetipo femenino de mujer “voraz” anclada a su sexualidad: *Semper parata ad coitum, lassata sed non satiata* (Brown, 1995).

Durante la Edad Media persistió y se desarrolló ese doble lenguaje: por una parte, la constante alusión a la inferioridad de la mujer, plasmada en una literatura misógina que denunciaba su carácter amoral, voluble, irritable, caprichoso e incluso sucio y paralelamente se construye un imaginario idealizado de perfección, transparencia y obediencia.*

En referencia al dualismo negativo masculino/femenino, este está basado en el discurso religioso del sexo como actividad despreciable. En esta especie de demonización de la actividad sexual, las mujeres suponían corporeizar la tentación, el peligro latente de impulsar a los hombres hacia el mal. Por consiguiente, la única salida era evitarlas.

Con la llegada del Renacimiento y la Ilustración se erigió un programa de aclamación de la razón universal, la consideración de un sujeto descorporeizado, el reconocimiento de la autonomía, la aceptación del ideal de progreso y la conceptualización de los grandes relatos (Puleo, 2000). La Modernidad erigió un nuevo paradigma del ciudadano y del Estado de espaldas a las mujeres, excluyéndolas del ámbito público y negándoles el disfrute de los derechos sociales y políticos que se proclamaban como universales.

Las grandes construcciones teóricas de la Modernidad dejaron fuera a la mujer como sujeto de discurso y de derechos sociales. Ello tiene mayor importancia en cuanto no solo perpetúan un olvido, sino que legitiman esta exclusión en la raíz misma de la fundamentación del estado universal de razón y derecho. Cuando Platón o Aristóteles, por ejemplo, hablan, podemos extrapolar

* El doble lenguaje de la misoginia (maldad/bondad) en la Edad Media viene precedido de mitos originarios, siendo su carga demoniaca la desobediencia: entre ellos, los mitos griegos (Pandora, Empusa, Gorgona, Las Lamias), mitos persas (Jahi, significa menstruación), Babilónicos (Lilith), Hebreo (Eva) (Highwater, 1991). Con la figura de Eva como imperfecta al salir de una costilla, responsabilizada del pecado original e identificada como “el dardo de Satanás” en oposición a esta mujer, surge paralelamente la antítesis perfecta: María; que siendo “purísima madre de santidad”, limpiísima agua de vida” (Teodoto de Ansira), “madre del resplandor indefectible”, “Paraiso espiritual del segundo Adán”, “Mercado del comercio salvífico” (San Proclo de Constantinopla) es presentada como una mujer idealizada. En estos términos se presenta una imposibilidad de seguir su marco de referencia, siendo la encarnación de Eva el referente constante de las mujeres en el mundo occidental (Calvo, 2004, pp.28-29).

sus hallazgos, pero se están dirigiendo a un interlocutor restringido y local: el varón adulto, ciudadano, ateniense. Cuando el ilustrado lo hace, pretende estar representando los valores de la humanidad entera; por eso sus exclusiones aletean de forma tan peligrosa hasta nuestros días (Rodríguez, 1997, p.63).

Al plantearse por el problema de identidad de un ser, que dentro de la ontología cartesiana se constituye en el ente privilegiado por excelencia, la cuestión de la identidad del “yo” se constituye en un verdadero problema que debe tomar en cuenta la disciplina filosófica.

El perfil de la identidad del “yo” cartesiano se caracteriza por ser paradójico. Luis Arenas (2002, pp.139-140) se pregunta: ¿Cuál es el perfil que este asunto presenta en la filosofía cartesiana? De entrada había que decir que un perfil paradójico, como no podía ser de otra manera en un pensamiento que se encuentra a caballo entre dos mundos, que saluda nuevos días sin haberse despojado completamente de los ropajes de la noche anterior”.

La razón cartesiana hace una crítica a la compartimentalización de los saberes medievales y renacentistas, su giro antropocéntrico, asegura la universalidad del *bon sens* y construye una concepción moderna de la subjetividad. Todo ello se traduce en el movimiento criticista contra la autoridad y en favor de la autonomía intelectual. Descartes con su revolucionaria imagen de la libertad humana abre una perspectiva científica y también moral que precisa un nuevo sujeto autorresponsable, que ya no encaja con los viejos esquemas (Turro, 1985). El ideal es que cada uno, con la luz de su razón, pueda encontrar el camino al margen de dogmas y tutelas. En este “nuevo sujeto” cartesiano convergen: por un lado, la necesidad de un público con capacidad autónoma de juzgar e intersubjetivizar, y por otro lado el “público” burgués habermasiano (Habermas, 1981) como resultado de la erosión de la estratificación estamental de la sociedad. Ese “público” al que se dirige el *Discurso del Método* es universal pues se basa en la unidad de la razón para toda la especie y tiene capacidad de irracionizar los prejuicios por su capacidad autónoma de juzgar.

Desde el contexto gnoseológico (primera parte del *Discurso del Método*) se hace imprescindible postular una razón común, universal. El sujeto de conocimiento de Descartes (1990) se piensa ante todo como un universal tanto por sus sujetos como por sus objetos. Con esto subraya el carácter intersubjetivo de la inteligencia y de la razón; de esta manera, las diferencias individuales entre los sujetos se disuelven como diferencias inesenciales. El sujeto cartesiano es universal, idéntico en todas y cada una de sus instancias, invariante desde un punto de vista histórico.

Desde el contexto metafísico u ontológico, la subjetividad, el “yo” se entenderá como sustancia, como *res-cogitans*. De ahí proviene una de las posibles respuestas a la pregunta de su identidad: la ipseidad diacrónica del “yo” viene determinada entre otras cosas por el hecho de ser sustancia y así, la identificación de la mente, con una facultad de conocer y con el entendimiento o la razón se suma un rasgo ontológico nuevo: un sujeto que es sustancia. Con este nuevo espacio de reflexión se inaugura la Modernidad, el espacio de la subjetividad (lo más propio e íntimo: su alma). Se vuelve a los mismos términos en que la tradición había pensado el ser como sustancia.

En la esfera práctica que concierne a las discusiones teológicas, jurídicas y éticas se configura un tercer rasgo que añadir a la sustancia racional, la cual es la voluntad. Así la subjetividad en Descartes ha de entenderse como alma y en esa medida como persona.

La racionalidad constituye el universal en relación con el cual se configura la especie humana como tal. De ahí que cualitativamente tenga que ser idéntico en todo y cada uno de sus miembros, pero es esa misma racionalidad la que en la cuarta parte del *Discurso del Método*, *Meditaciones Metafísicas* será vista como el atributo esencial del yo, donde se asume la tesis en cuestión consiste en que la razón ha de estar en todos y cada uno de la misma forma.

Descartes (1990) planteó que la razón ha de estar por igual en todos y cada

uno de los hombres en tanto que admitamos con la tradición que la diferencia de individuos de la misma especie se debe suponer dada en el nivel de las diferencias accidentales. El pensamiento de un ego será a partir de ahora legítimo aspirante al título de sustancia, ese título de sustancia otorgado por Descartes (1990) al hombre consiste en dividir en dos esferas radicalmente heterogéneas la totalidad de lo que hay: mundo de las ideas/mundo de los fenómenos, materia/forma, voluntad/representación, mundo sensible/mundo inteligible y pensamiento/extensión.

Pero Descartes solo planteó la reforma de las ciencias, no pudo o no llegó a plasmar su proyecto de reforma de la mente en un programa de reforma social y de las costumbres (Doeuf, 1984). Justamente en ese punto es donde Poulain de la Barre en su lectura feminista *avant la lettre* (Amorós, 1997) retoma y piensa el programa cartesiano. Y amplía la influencia social de los principios cartesianos, del proyecto racionalista de la reforma de la mente nace un proyecto ilustrado de reforma social. Al incluir el ámbito de las costumbres –les mœurs– y radicalizó el programa cartesiano de irracionalización del prejuicio incluyendo a las mujeres de modo explícito en “el público” con capacidad autónoma de juzgar e intersubjetivizar. Su programa empieza por irracionalizar el más obstinado de los prejuicios: la desigualdad de ambos sexos (Piéron, 1902).

La ambigüedad mostrada en el pensamiento cartesiano permite ver el doble discurso sobre la feminidad que se mantuvo en la Ilustración: un discurso que proviene de la antigua teoría de los temperamentos y se inspira en Rousseau (1995) (discurso prerromántico que exalta la capacidad moral de decisión) y el otro discurso ontológico que se origina en el cartesianismo de Paulain de la Barre (1990) (es necesario despojar de moral nuestra racionalidad).

Lo que Paulain de la Barre (1990) lleva a cabo es una maniobra técnica de otra índole, consiste en darle una inflexión ética, política al cartesianismo. Siguiendo la explicación de Celia Amorós (1997, p.24) el autor va a someter el mundo

de las costumbres de *les-mours*, y no solo el de *les sciences*, a la contrastación con la idea clara y distinta. Planteará de este modo las bases para extraer las implicaciones más radicales de las ideas cartesianas de universalización del *bon-sens* como capacidad autónoma de juzgar: le *bon-sens* es *le plus-répandu*, lo tienen todos por encima de la división estamental de la sociedad. No hay razón alguna para que le sea negado a las mujeres. Así, el prejuicio más ancestral y generalizado, el de la desigualdad de los sexos sirve a Paulain de la Barre (1990) como referente del programa cartesiano de crítica del prejuicio.

Se concluye que si se prescinde de los prejuicios y se acepta solo lo que nos aparece de una forma clara y distinta, el cerebro, la mente no tiene sexo y que, por lo tanto, hombres y mujeres son esencialmente iguales.

Las tesis de Poulain de la Barre (1990) son muy importantes para el feminismo igualitarista, ya que sitúa a las mujeres en el ámbito de la cultura, de la conciencia y del espíritu frente a la asociación misógina de la mujer con la naturaleza, con lo irracional y caótico. La teoría feminista de raíz ilustrada critica las carencias y los límites de la modernidad, pero no puede renunciar a ella, como lo define Amorós (1991), solo desde la universalidad y la individualidad se puede pensar un sujeto de derechos y exigir así para el colectivo de mujeres la plena homologación con el género humano. La razón tempranamente ilustrada desde De la Barre, es una razón moderna dotada de capacidad emancipatoria, y vista desde esta vertiente como un igualitarismo.

De otro lado está el antiguo discurso que proviene de la antigua teoría de los temperamentos y se inspira en Rousseau (1995). Esta Ilustración presenta una característica misógina y patriarcal representada por una línea que arranca de Rousseau (el contrapunto polémico de Paulain de la Barre (1997) y se prolonga en la corriente mayoritaria del jacobinismo en la revolución francesa. Los enciclopedistas mantendrán la tesis de que existen facultades y caracteres específicamente femeninos, que se distinguen (y se oponen) a los masculinos.

Esta dualidad, que se extiende por todos los ilustrados aparece también en Kant (2000), quien toma la línea y modula la beta del autor del *Emilio* y sus observaciones sobre lo bello y lo sublime, el dualismo teórico pasa a ser desigualdad práctica en cuanto a la relación entre los sexos (Posada, 2000, p.231). Esta desigualdad práctica se puede ver reflejada en el reto teórico de la contradicción entre libertad jurídica, autodeterminación y situaciones reales de dominación de un hombre, reto que superó al definir el concepto de “derecho personal de naturaleza real” en su texto *Filosofía de la Historia*. Para Kant (2000), este derecho consiste en poseer un objeto externo y usarlo como una cosa y como una persona y encuentra significativamente fundamental su aplicación en el ámbito de las relaciones familiares (hombre-mujer, padre-hijos).

Así, la relación hombre-mujer aparece como un mero objeto y por eso como relación de posición y dominio: la mujer relegada al ámbito de los objetos. Esto plantea entonces una nueva contradicción: ¿qué lugar ocupa la mujer en el campo de las relaciones familiares? La nueva respuesta de la razón es la de compañera.

Todos estos elementos se resuelven a través de un nuevo modelo el de la *representación* que cubrirá las necesidades de la esfera privada. El ángel del hogar, convertido así en un objeto necesario, equiparada como ser a partir de su correspondencia biológica.*

La ambigüedad del discurso de la Ilustración en cuanto a la conceptualización de las mujeres no es algo superado: por un lado la dimensión biologicista que inaugura el moderno antifeminismo y el discurso de algunos feminismos de la diferencia; por otro lado la dimensión histórica y de crítica social que continúa el feminismo que llamamos justamente ilustrado (Puleo, 1992, p.135).

* El tema referente a la relación Ilustración y feminismo plantea un cuerpo teórico conducente a explicar la génesis de la sujeción femenina y los mecanismos de exclusión desarrollados por el proyecto ilustrado, este tema ha sido ampliamente desarrollado por Cristina Molina Petit, en *Dialéctica feminista de la Ilustración* (Anthropos, España, 1994) (Molina, 1994).

EL APORTE DEL FEMINISMO ILUSTRADO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD FEMENINA

El trabajo teórico-práctico realizado por el feminismo ha logrado esclarecer un orden simbólico patriarcal, presente en el transcurrir histórico reseñado. Su trabajo ha permitido mostrar la delimitación de las fronteras de género y su materialización en el sentido espacial, mediante la constitución de dos esferas de acción pública-masculina y privada-femenina.

Esto supuso el confinamiento físico tradicional de la mujer en el territorio protegido de lo doméstico. Como señala Juliano (1997), la institución de esas «fronteras vigiladas», dentro del dominio del Estado moderno ilustrado, derivó en una “extranjerización” de la mujer respecto de los derechos políticos de ciudadanía, al margen de las oportunidades propiciadas por el propio marco territorial del Estado frente al antiguo entorno de pertenencia vinculado al linaje (Juliano, 1997). Celia Amorós (1997) ha rastreado los orígenes históricos del feminismo de la igualdad, situándose en el contexto de la Revolución Francesa. El análisis de la obra de autoras como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, desde la óptica de la doble reivindicación práctico-política y ético-educativa, arroja como resultado una radicalización feminista de la razón ilustrada. En nombre del “buen sentido” inaugurado por Descartes, se procedió a una irracionalización y deslegitimación de un poder patriarcal que había desterrado a la mujer de los beneficios de la abstracción del sujeto universal, una vez excluida de dicha generalización la diferencia sexual ontologizada. Esta denuncia feminista de las incoherencias lógicas del propio proyecto ilustrado entrañó el rearme simbólico-estratégico patriarcal en el plano de la *misoginia romántica*.

La reconstrucción del orden simbólico que surgió como respuesta terminó condenando a la mujer a la “otredad” respecto de lo humano-masculino. Así se consuma la fractura territorial entre los ámbitos de lo privado-femenino y lo público-masculino, base del desencadenamiento consecuente de una serie de dualismos jerarquizados entre los que la oposición naturaleza-cultura es

crucial. La asimilación de la mujer a la naturaleza relega a aquella a la estabilidad del «ser del no-ser» ontológico y ético. La asociación de lo femenino con la figura mítica de la gran madre cívica convierte a la mujer, quedando por ello mismo fuera del pacto político masculino, en garante de ese nuevo orden social masculino que «ha de nutrirse real y simbólicamente de la eficacia regeneradora y legitimadora del nuevo pacto que representa la leche materna» (Amorós, 1991, p.125).

De este modo, la mujer queda destemporalizada, arrojada simbólicamente del tiempo y de la Historia,* de ese escenario irreversible del ser masculino que consiste en un estar haciéndose, para vivir eternamente en la indiferenciación espacial-natural hegeliana del “ser fuera de sí”. El hombre, en tanto encuentra justificación para la monopolización plena de los derechos civiles, jurídicos y políticos constitutivos del sujeto universal.

Esto quiere decir que la mujer queda reducida al espacio al avenirse asimilada a la materia pasiva o naturaleza, mientras que el hombre es acción, despliegue temporal y por tanto historia. Esa atribución patriarcal de una esencia exclusivamente natural de la mujer, que responde a una identidad indiferenciada y evita la posibilidad de una individualización práctica al interior del género, se complementa con la vinculación de la comunidad civil masculina individualizada al territorio cultural de la racionalidad, del espíritu como entidad que es y se hace continuamente en el tiempo.

Por consiguiente, el mismo acotamiento espacial que se concreta en los distintos pares dialécticos asimétricos de lo público-privado, lo cultural-natural,

* Para seguir el análisis de la precedencia de los mitos como explicación de la identidad de las mujeres Simón de Beauvoir explica: “Eva no fue creada al mismo tiempo que el hombre, no fue creada con una sustancia diferente, no con el mismo barro que sirvió para moldear a Adán: nació del costado del primer varón. Su nacimiento mismo no fue autónomo; Dios no eligió espontáneamente crearla en sí y para ser directamente adorado a cambio: La destina al hombre, se le da a Adán para salvarlo de su soledad. Tiene en su esposo el principio y el fin; es su complemento en el registro inesencial. Aparece como una presa privilegiada” (De Beauvoir, 2005, p.227).

lo activo/racional-pasivo/afectivo, lo mental-corporal y lo productivo-conservador (De Beauvoir, 2005) conduce, desde el prisma de la idea androcéntrica de progreso, a la demarcación de unas identidades específicamente espaciales-femeninas y temporales-masculinas. Esta temporalización simbólica del predominio masculino implica que el principio de legitimación de la identidad ideológica de la comunidad política de los hombres, libres e iguales, se basa en la proyección temporal de la Idea. Esta se funda, no en un mítico “lo que sé es”, sino en un racional “lo que se pretende llegar a ser”, desplegado en el horizonte futuro de la meta final de la Historia Universal (De Beauvoir, 2005).

El varón ha sido capaz de trascender el ámbito de la naturaleza, el ámbito de la facticidad y de la inmanencia arriesgando su vida, creando artefactos y civilización, en tanto que la fisiología femenina –sobre todo la maternidad– ha mantenido a las mujeres en el ámbito de la inmanencia, ancladas en el trabajo de la conservación y transmisión de la vida. Esto es lo que explica que la autora haya definido a las mujeres como “lo otro”: “La mujer se determina y diferencia en relación al hombre y no este en relación a ella; esta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto, ella es lo otro” (De Beauvoir, 2005). La visión de De Beauvoir marca nuevas divergencias teóricas en las que se generan nuevos cuestionamientos: ¿en qué medida el dualismo naturaleza/cultura y la relación entre los sexos se afrontan como relaciones de poder?

Este cuestionamiento de los elementos que configuraban la denominada “feminidad” (procedente una vez más de mitos modernos)* pretende dejar atrás el esencialismo que acompañaba la definición de la mujer “no se nace mujer,

* El eterno femenino natural, se convierte en monstruo en los mitos patriarcales. Un ejemplo de ello es: *En sur les Femmes* Montherlant escribe: Se habla de instinto de las mujeres, de su intuición, de sus dotes adivinatorias, cuando se habría que denunciar su falta de lógica, su ignorancia obstinada, su falta de observación, su incapacidad para captar la realidad, sus misterios es engaño, sus tesoros tienen la profundidad de la nada, se alimenta de sensaciones, se regodea en la inmanencia, tiene la manía de la felicidad y quiere encerrar en ella al hombre, no tiene sentido de la grandeza, lo quiere desarmado y desgraciado (De Beauvoir, 2005, pp.291-293).

se llega a serlo” plantea el carácter sociocultural de la construcción del género. En *El segundo sexo* hallamos una concepción de la identidad de la mujer que cuestiona el esencialismo y se relaciona con el problema de cuáles son las condiciones de posibilidad de la “trascendencia” en la “condición femenina” (González, 2013).

De Beauvoir (2005) tomando la perspectiva de la moral existencialista plantea cinco principios en los que se basa una moral ontológica: primero: todo sujeto se afirma como trascendencia a través de proyectos; segundo: el sujeto realiza su libertad mediante una perpetua superación hacia otras libertades; tercero: la existencia se justifica en su expansión a un futuro abierto e indefinido; cuarto: cuando la trascendencia recae en inmanencia hay degradación o un desplome de la existencia en sí (si es consentida por el sujeto es una falta moral; si es ocasionada toma la figura de frustración y opresión) y quinto: toda existencia justificada se vive como una necesidad indefinida de trascendencia (López Pardina, 2000).

Es la premisa *Cuando la trascendencia recae en inmanencia hay degradación o un desplome de la existencia en sí (si es consentida por el sujeto es una falta moral; si es ocasionada toma la figura de frustración y opresión)*. Lo que permite entender la experiencia de las mujeres, el reconocer que hay dos maneras que coartan la trascendencia que como seres humanos nos corresponde: una es: consentida por el sujeto* y/o la otra: ocasionada por otros, lo que le impide proyectar o trascender como sujetos. Es a partir de los usos sociales que se configura la subordinación, la atribución de roles secundarios, las limitaciones en su educación y la caracterización mítica patriarcal de la “otra”♣

* Concepto derivado del estado permanente de mala fe, concepto ontológico-moral sartreano, que designa una actitud de sujeto consistente en mentirse a sí mismo para no enfrentarse con la auténtica realidad.

♣ Según De Beauvoir en el marco de los mitos antiguos aparece la mujer como “la otra” inspirando horror manifiesto en mitos y tabúes como: la menstruación, también aparece como intermediaria de la naturaleza (hostil, carente de conciencia) y el semejante (los otros, el prójimo, las otras conciencias) (De Beauvoir, 2005) “los hombres han creado los mitos sobre las mujeres para que ellas se conozcan como ellos las han concebido: sumisas” (López Pardina, 2000, p.201).

(López Pardina, 2000). Por lo tanto cuando De Beauvoir plantea que “no se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana” (De Beauvoir, 2005, p.371). De Beauvoir

Busca esclarecer que lo que la sociedad entiende por la feminidad no es una esencia, sino un rol que tienen un origen social y es, por tanto una creación cultural, que puede sustituirse por otro tipo de rol que no sea dependiente del varón, ni sometido a la opresión (López Pardina, 2000, p.212).

La limitación a la categoría de mujer como lo “otro” que plantea el análisis de De Beauvoir en *El segundo sexo* (2005) es hoy una fuente de análisis para el estudio de la identidad de las mujeres. Para teóricas como Le Doeuff es la conceptualización de la mujer como un sexo de segunda categoría “dependientes y dominadas “las otras”. La limitación centrada en la afirmación de que “la mujer no nace, se hace” encontrada por Le Doeuff (1994) es que, la noción de sujeto mujer está enmarcada en una visión existencialista influenciada por Sartre, la noción de sujeto ideada por De Beauvoir (2005) no permitiría salir a las mujeres de la dominación, puesto que estas quedarían apesadas entre la mala fe y la opresión, dado las limitaciones históricas de su libertad.

Autoras como Evans (1985) explican que la noción de sujeto de De Beauvoir es una explicación que cae en un reduccionismo biológico, encerrada en una servidumbre biológica, negando diversas formas de experiencias femeninas. Una interpretación más reciente es planteada por Butler en su texto *El género en disputa* (Butler, 2007), la cual desde la revisión de la construcción de la identidad del sujeto mujer se interroga ¿la mujer no nace, se hace? Para la autora, la categoría de identidad femenina puede tener dos interpretaciones: la primera sería que la identidad femenina es una especie de afirmación circular. Si nos hacemos mujer, tenemos el deber de formarnos en algo que ya estaba previsto para nosotras y sería una meta por alcanzar. “Se ‘llega a ser’ mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo” (Butler, 2007, p.57). En

este sentido actuaríamos cumpliendo una especie de objetivos que nos son impuestos a través de mandatos sociales. En la segunda interpretación se puede decir que la naturaleza es destino y entonces las mujeres, en ese “hacemos”, serían una repetición de lo que ya somos desde el origen.

Si tomamos como explicación que el constructo de la identidad mujer es una producción cultural se trataría de una identidad genérica* (la construcción cultural del sexo). Existe un género que las personas tienen o es un atributo esencial. A partir de la sentencia de De Beauvoir, “la mujer no nace, se hace”, Butler indica que el género no remite a una identidad substancial sino a una identidad construida en el tiempo mediante actos discontinuos y repetitivos: el género es “un resultado performativo” abierto a la transformación. Por lo tanto, no está fijado ni por el cuerpo, ni por la naturaleza, ni por lo simbólico, ni por el lenguaje (Burgos, 2008, p.62).

Siendo así, según la proposición “la mujer no nace, se hace”, devenir mujer es un conjunto de actos propuestos, un proyecto que consiste en asumir un estilo corporal y cierto significado. Esto implicaría algo más y es que se puede devenir mujer, pero lo mismo que se puede devenir mujer se puede devenir otro género sobre un sexo femenino. Siendo el género una construcción cultural, sobre el sexo hay muchas posibilidades de género (López Pardina, 2000). Esto implica una ruptura tradicional de la categoría mujer, pues hay que subvertir sus límites para ampliar la reflexión hacia la necesidad de revisar los determinismos del significado de género, los cuales se inscriben en cuerpos anatómicamente diferenciados bajo la creencia que estos cuerpos son receptores pasivos de leyes culturales, fiando y precisando identidades de género “en tal caso, la cultura y no la biología se convierte en destino” (Butler, 2007, p.57).

* La categoría de género proveniente del feminismo académico anglosajón que trabajó en diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología, siendo su objetivo científico lograr una mejor comprensión de la realidad social y el objetivo político lograr la distinción sexo/género para enfrentar mejor el determinismo biológico y ampliar la base teórica en favor de la igualdad de las mujeres (Lamas, 2013, p.327).

La categoría de género ha aportado marcos de referencias para el análisis del concepto de identidad. El cuestionamiento referente a las formas de relación establecidas entre mujeres y hombres en una sociedad y el análisis de las relaciones producidas bajo un determinado sistema de poder se ha podido estudiar a partir del concepto teórico del sistema sexo/género, que fue creado por la feminista Gayle Rubin en 1975. Este sistema de poder define condiciones sociales distintas para mujeres y hombres. Todo ello viene dado a partir de los papeles y funciones que les han sido asignados socialmente y de su posición social como seres subordinados (González, 2013).

El concepto de sistema sexo/género desarrollado en su artículo: “El tráfico de mujeres“, se entiende por la autora como “una serie de disposiciones, de acuerdo a las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el modo en que esas necesidades sexuales transformadas son satisfechas”. En este escrito, Rubin, parafraseando a Marx, se pregunta: “¿Qué es una mujer domesticada?”. Y se contesta: “una hembra de la especie... Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *Playboy*, prostituta o dictáfono humano de determinadas relaciones” (Rubin, 2013, p.36).

Las relaciones de dominación patriarcal serían las que convertirían a los individuos en mujeres, en domésticas, en reproductoras o en objetos sexuales al servicio de los varones. La domesticación de las hembras humanas se llevaría a cabo, según Rubin, dentro y a partir de ese sistema de intercambio de parentesco controlado por los hombres. De este modo, el sistema sexo/género se constituye como matriz que configura la identidad (González, 2013).

Otro aporte al *corpus* teórico de la categoría de identidad es el análisis a través de la identidad de la mujer eunuco (Greer, 2004). Realiza una crítica de la noción del eterno femenino simbolizado por la mujer eunuco, cuya identidad está condicionada desde su nacimiento por la represión de su sexualidad e independencia. Este argumento queda ampliado por Monique Witting en

su libro *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Witting, 2006) donde considera también las actividades asociadas a lo femenino: la reproducción, el matrimonio y el cuidado de los hijos como elementos coercitivos que condicionan socialmente a las mujeres. La heterosexualidad es un dictamen institucionalizado en el matrimonio y útil al sistema de producción capitalista. Se concluye de esta forma que la identidad de género es una categoría que surge en el marco de un discurso heterocentrado.

Pero retornando a la pregunta por el sujeto “¿soy yo ese nombre?” ¿Es acaso la palabra “mujer” un nombre propio? ¿Si le damos existencia a esta singularidad femenina “Mujer/ Mujeres” no constituye un acto de violencia producido por el orden clasificatorio, de la estructuración categórica que está estereotipada?

En el transcurso teórico de la desidentificación de las ficciones políticas que han abrazado la noción de feminidad, en torno a la definición de la mujer/mujeres, su/s cuerpo/s, sexualidad/es y sus valores, se hace necesario revisar los límites del concepto y la distinción mujer/mujeres. Como noción homogénea y unitaria para optar por la deconstrucción de las categorías genéricas o sexuales.

Las reflexiones teóricas que abogan por la deconstrucción de la identidad de género, afirman que cualquier intento por la definición de la feminidad, tiene un carácter esencializador y crean la ilusión que la identidad femenina es innata en lugar de ser socialmente construida (Alcoff, 2002, p.22).

En este sentido Butler realiza la crítica a una identidad que gira alrededor de la dicotomía femenino/masculino, puesto que se deja de lado otras categorías igualmente opresoras como etnia, clase. La identidad no es una categoría fundacional; se construye a través de un proceso constitutivo en la reiteración de determinadas “prácticas” (Butler, 2007, p.280).

Es posible decir, desde esta afirmación, que la identidad no está dada de antemano, sino que tiene que ser continuamente restablecida, debe recogerse a sí misma a través de una unificación de acciones significativas. En otras palabras, la identidad es una serie de prácticas, motivos, creencias, caracteres, estilos y representaciones que están “generizadas”, que se hace necesario repetir para no dejarse desintegrar. Butler apunta que “el sujeto no está formado por las reglas mediante las cuales es creado porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición, que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores” (Butler, 2007, p.282), (González, 2013, p.191).

La deconstrucción de género al tener en cuenta la inesencialidad del sujeto permite explorar una pluralidad de diferencias, lo que no quiere decir que la categoría mujer/mujer se vuelva inútil mediante la deconstrucción (Alcoff, 2002) (Butler, 2002), por el contrario “se convierte en una categoría cuyos usos no se reifican como referentes, y que presenta la oportunidad de que se abra... de llegar a significar de manera que ninguno de nosotros pueda predecir de antemano (Butler, 2002, p.55).

Esta posibilidad en palabras de Boaventura de Sousa (2012) esconden negociaciones de sentidos, juegos de polisemias, choques de temporalidades en continuas transformaciones, sucesiones de configuraciones hermenéuticas e identificaciones en curso (Sousa, 2012, p.161).

Entre esas identificaciones en curso se presentan prácticas deconstructivas de género, que tratan de poner en duda las categorías esencializadoras y heteronormativas de la identidad, han planteado alternativas como el feminismo deconstructivo de Lauretis tratando de evidenciar las llamadas tecnologías del género (Lauretis, 2000), intersecciones e intergénesis descolonizadoras (Spivak, 1990) (López, 2014), las estrategias performativas (gender-queer) de Butler (2002, 2006, 2007), las identidades fronterizas del Cyborg propuestas

por Haraway (1995, 1999), los sujetos nómadas de Braidoti (2000), “el otro inapropiado/inapropiable” de Trinh Minh-Ha, el mundo zurdo de Alzandua (1987) propuestas que devienen seres fronterizos que cuestionan hoy lo humano (Trinh, 1998).

La identidad desde unas visualizaciones contiguas, se convierte en un juego de fronteras móviles, productora de significados, poderes y estructuras, convertidas en un continuo reescribir la historia desde los márgenes multidireccionales; desde los márgenes al centro (Hooks, 2015) o del Centro a las márgenes (Spivak, 1990) protagonizado por el des-sujeto postcolonial e identificado con la *sister outsider* (Lorde, 1984), abierto a la reinterpretación constante, donde la pureza categorial de la identidad está confinada y en su lugar hay una subversión categorial, con sus énfasis en el hibridismo, en la contradicción y significados de fronteras que dan paso a identidades multidimensionales, en tránsito y metafóricas.

No obstante la multiplicidad de las visualizaciones de la identidad femenina que ha tenido una imparable producción teórica, asociada a prácticas reivindicativas, requiere analizar la tendencia a universalizar la razón universal que está replanteando la condición posmoderna: tiempos líquidos (Bauman, 2007), tiempos hipermodernos (Lipovetsky & Charles, 2014) en el contexto de la sociedad posindustrial, en marcos de transmodernidad, para desde el feminismo realizar un cuestionamiento y análisis de nuevas imágenes en torno al papel de la filosofía como punto de unión entre posfeminismos y posmodernismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, L. (2002). Feminismo vs pos-estructuralismo: la crisis de la identidad de la teoría feminista. *Revista Debats*, 76, 18-41.
- Alzandúa, G. (1987). *Borderlans/la frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spitters Aunt Lute.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Madrid: An-thropos.

- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Arenas, L. (2002). *Identidad y subjetividad; materiales para una historia de la filosofía moderna*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Aristóteles (1975). *De generatione animalium*. Oxford: Loeb Library.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets.
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedinsa.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómadas. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Brown, P. (1995). La antigüedad tardía. En P. Ariés & G. Duby, *Historia de la vida privada*, vol. I (p. 254). Madrid: Taurus.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado Libros.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. España: Paidós Studio 167.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Madrid: Paidós Studio 168.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cabrera, P. (2000). Las identidades peligrosas. La imagen de la mujer en emporión a través de la iconografía cerámica. *Arqueología espacial*, (22), 123-142.
- Calvo, Y. (2004). *Las mujeres entre el goce y la censura*. San José: Norma.
- Caputo, J. D. (1997). Dreaming of the Innumerable. Derrida, Drucilla Comell and the dance of Gender. En E. K. Feder, M. C. Rawlinson & E. Zakin, *Derrida and Feminism Recasting the question of woman* (pp. 141-160). New York: Routledge.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Valencia: Feminismos.
- De la Barre, F. P. (1990). *The Equality of the Sexes*. New York: Manchester University Press.

- De Peretti, C. (2005). Herencias de Derrida. *Isegoría*, (32), 119-134 .
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.
- Derrida, J. (2007). *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (2010). *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Descartes, R. (1990). *Discurso del método*. San Juan Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Doeuf, M. L. (1984). En torno a la moral de Descartes. En P. Gómez, *Descartes* (pp. 109-134). Barcelona: Barcanova.
- Evans, M. (1985). *A Feminist Mandarin*. London and New York: Tavistock.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. La voluntad de saber. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (2006). *Sobre la psicoterapia de la histeria*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- González, M. N. (2013). *¿Qué hacer con la identidad de género? ¿subvertirla, situarla o disolverla? Reflexiones desde la filosofía crítica feminista*. Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Greer, G. (2004). *La mujer eunuco*. España: Kairos.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Haraway, D. (1995). *Manifiesto para Cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Valencia: Cátedra.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, (30), 121-163.
- Highwater, J. (1991). *Mith and Sexuality*. USA: Meridian.
- Hooks, B. (2015). *Feminist Theory: From margin to center*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1994). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- Juliano, D. (1997). Universal/Particular, un falso dilema. En M. Casallas, *Globalización e identidad cultural* (pp. 27-37). Buenos Aires: Ciccus.

- Kant, I. (2000). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Laercio, D. (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Valladolid: Maxtor.
- Lamas, M. (2013). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 327-366). México: Universidad Autónoma de México.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. España: Cátedra.
- Lauretis, T. D. (2000). *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- Le Doeuff, M. (1994). Simone de Beauvoir: les ambiguïtés d'un raliement. *Le Magazine Littéraire*, 320, 58-61.
- Lipovetsky, G. & Charles, S. (2014). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- López Pardina, T. (2000). La noción de sujeto en el humanismo existencialista. En C. Amorós, *Feminismo y Filosofía* (pp. 193-213). España: Síntesis.
- López, V. (2014). Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global. En M. Millán, *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (pp. 99-117). México: Red de Feminismos descoloniales; Pez en el Árbol.
- Lorde, A. (1984). *Sister/outsider*. Nueva York: The Crossing Press.
- Mayobre, P. (2002). *Repensando la feminidad*. Galicia: Servicio Gallego de Igualdad.
- Molina, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. España: Anthropos.
- Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Piéron, H. (1902). De l'influence sociale des principes cartésiens. Un précurseur inconnu du féminisme et de la Révolution: Poulain de la Barre. *Revue de Synthèse Historique*, 153-270.

- Posada, L. (2000). De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia. En C. Amorós, *Filosofía y género* (pp. 231-254). Madrid: Síntesis.
- Puleo, A. (1992). *Dialéctica de la sexualidad: género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Rodríguez, M. (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. España: Anthropos.
- Rousseau, J. J. (1995). *Emilio, o De la educación*. Barcelona: Bruguera.
- Rubin, G. (2013). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas, *El género: la construcción social de la diferencia sexual* (pp. 35-96). México: Universidad Autónoma de México.
- Sousa, B. D. (2012). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Spivak, G. (1990). *The Post-Colonial Critique*. London/New York: Routledge.
- Trinh, M.-H. (1998). *Woman, Native, other: Writing Postcoloniality and feminis*. Indiana: Indiana University Press.
- Turro, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Valcárcel, A. (1998). *Ética contra estética*. Barcelona: Grijalbo.
- Witting, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.