

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DE LA «MADRE-MATRIZ-MATERIA» EN LA SUPERACIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL. UNA LECTURA DE LUCE IRIGARAY

María J. Binetti

Universidad de Buenos Aires-CONICET*

RESUMEN

En la historia de la filosofía universal, Luce Irigaray ha hecho posible y pensable un nuevo comienzo, que ella sintetiza en la categoría de «diferencia sexual» como diferencia ontológica y que preferimos interpretar como la diferencia autocreadora del seno materno. El objetivo del siguiente trabajo consistirá en explicar las razones por las cuales entendemos que el paradigma de la diferencia ontológica, primera y absoluta, no se circunscribe al dualismo heterosexual femenino-masculino, sino que se determina por lo que Irigaray conceptualiza como la fluidez del principio materno-material originante.

PALABRAS CLAVE: feminismo de la diferencia, ontología, origen, creación, vida, reproducción.

ABSTRACT

«The “mother-matrix-matter” ontological difference in the overcoming of sexual difference: A reading of Luce Irigaray». In the universal History of Philosophy, Luce Irigaray has made possible and thinkable a new beginning that she synthesizes in the category of «sexual difference» as ontological difference, which I prefer to interpret as the self-creative difference of material womb. This article aims to explain the reasons why I believe that the paradigm of ontological difference —first and absolute— is not limited to heterosexual male-female dualism, but determined by what Irigaray conceptualizes as the fluency of mother-material originating principle.

KEYWORDS: sexual difference theory, ontology, origin, creation, life, reproduction.



1. INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO IRIGARIANO DE «DIFERENCIA»

Si «para saber lo que es una mujer, debemos ver lo que ella hace posible; para saber lo que piensa, permitírnos considerar todo lo que su pensamiento hace pensable»¹, entonces comprender a Luce Irigaray significa comenzar a transitar los caminos que ella ha dejado abiertos como realidad ahora pensable.

En la historia de la filosofía universal, Luce Irigaray ha hecho posible y pensable un nuevo comienzo, que ella sintetiza en la categoría de «diferencia sexual» en tanto que «diferencia ontológica» fundamental y que preferimos interpretar como la diferencia autocreadora del seno materno. El objetivo del siguiente trabajo consistirá en explicar las razones por las cuales entendemos que el paradigma de la diferencia ontológica, primera y absoluta, no se circunscribe al dualismo heterosexual femenino-masculino, sino que se determina por lo que Irigaray conceptualiza como la fluidez del principio materno-material originante.

La diferencia sexual es para Irigaray la diferencia ontológica absoluta y fundamental, susceptible de deconstruir la cultura falocéntrica y catapultar una nueva realidad. La clave teórica a partir de la cual ella concibe el alcance y centralidad de la diferencia hay que buscarla en el postestructuralismo francés y, en concreto, en la *différance* de Jacques Derrida tamizada por la «falta» del psicoanálisis lacaniano, ambas receptivas de la diferencia absoluta tal como es propuesta por la lógica de G.W.F. Hegel, que las lecciones de Alexander Kojève y Jean Hyppolite difundían sobre la generación francesa de la diferencia². En continuidad con esta línea de pensamiento, la diferencia irigariana se propone superadora del dualismo representativo, esto es, superadora de una identidad abstracta y excluyente de la diferencia, para afirmarse en nueva lógica especulativa según la cual la identidad es diferencia y la diferencia, identidad.

A esta concepción no dualista, dialéctica y dinámica de la diferencia hay que sumarle la influencia que sobre el pensamiento de Irigaray tienen Martin Heidegger y Emanuel Levinas. En lugar de la tradición anterior, estos autores piensan la diferencia ontológica en términos de una trascendencia absoluta e irreductible, que hace del otro un totalmente otro. Identidad y alteridad vuelven a ser aquí opuestos excluyentes e incommensurables. En continuidad con ellos, Irigaray asume la diferencia (hetero)sexual yo-tú, mujer-varón como diferencia infinita e irreductible a la identidad abstracta, sin desmedro de su intento por superar todo dualismo a partir de una identidad y diferencia dinámicamente inclusivas.

* La autora es investigadora adjunta de la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

¹ P. CICOGLIA y T. DE LAURENTIS (eds.). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, p. 149.

² Cf. A. KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*. París: Gallimard, 1947; cf. también J. HYPOLITE. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. París: Aubier, 1946.

En suma, Irigaray recibe la influencia de una diferencia que, por un lado, significa autodiferenciación inmanente de la identidad por su propia negación o contradicción y que, por el otro lado, significa alteridad trascendente, negatividad irreductible entre el uno y el otro. En este sentido, ella usa la dialéctica hegeliana para sostener una diferencia ontológica/sexual de tipo heideggeriano³, a la vez que aplica esta última a la dialéctica hegeliana de la identidad. Tal intento de síntesis ha generado ciertas ambigüedades que, a nuestro juicio, justifican las no pocas críticas recibidas por su concepto de diferencia (hetero)sexual y que podríamos resumir en el riesgo de recaer en el mismo dualismo falocéntrico que se intenta superar, respecto del cual la identidad es identidad y la diferencia, diferencia, de manera excluyente, sin mediaciones ni superaciones.

Sin embargo, y habida cuenta de su ambigüedad especulativa, entendemos que la mejor respuesta a sus objeciones las proporciona el mismo pensamiento de Irigaray o, al menos, cierta conceptualización del mismo en torno al dinamismo autodiferenciante de la «madre-materia» matricial, origen inmanente de todas las cosas. En efecto, la aplicación metódica de la diferencia (hetero)sexual como categoría de análisis le permite a Irigaray elevarse a una diferencia superadora de todo dualismo. Una vez restituida a su lugar originario y originante, la categoría de materialidad materna propuesta por Irigaray no solo supera la diferencia heterosexual sino que además es capaz de dar cuenta de toda diferencia posible, ya sea en el orden de la diversidad múltiple como de la oposición o la contradicción, configuraciones todas que la (auto)diferencia ontológica, absoluta y radical, contiene y alimenta en su seno.

Cuando autoras como Catherine Malabou, Ewa Ziarek⁴ o Penelope Ingram⁵ se preguntan por la posibilidad de pensar la diferencia sexual de Irigaray fuera del dualismo heterosexual, ellas se preguntan por la posibilidad de pensarla en el sentido del postfeminismo o la teoría trans-género, pero sin perder con ello ni la esencia de lo femenino —una esencia, claro está, no esencialista—⁶ ni la consistencia ontológica de la categoría mujer, pérdida que Malabou o la propia Irigaray interpretan como una violencia teórica inadmisibles⁷. Tales autoras coinciden en que la posibilidad de pensar la identidad femenina fuera de la diferencia (hetero)sexual supone un concepto de identidad fluida, plástica, móvil, en continua transformación, cuya esencia sea su

³ Cf. M. JOY. *Divine Love. Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*. Nueva York: Manchester University Press, 2006, pp. 152-53; también E. MORTENSEN. *The Feminine and Nihilism. Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Oslo: Scandinavian University Press, 1994, p. 14.

⁴ Cf. C. MALABOU y E. ZIAREK. «Negativity, unhappiness or Felicity: On Irigaray dialectical's culture of social difference». *L'Esprit Créateur*, vol. 52, núm. 3 (2012), p. 23.

⁵ Cf. P. INGRAM. *The Signifying Body. Toward an Ethics of Sexual and Racial Difference*. New York: SUNY, 2008, p. xxviii.

⁶ Para la discusión sobre el esencialismo cf. N. SCHOR. «This essentialism which is no one. Coming to grips with Irigaray», en *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*. Durham: Duke University Press, 1995, pp. 44-62.

⁷ Cf. C. MALABOU. *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*, trad. Carolyn Shread, Cambridge: Polity, 2011, p. 9.



propia negación, diferencia o contradicción⁸, o bien, en los términos de Elizabeth Grosz, cuya diferencia esencial consista en «la condición inherente e inmanente de fracaso de la identidad»⁹. Tal es justamente la posibilidad que Luce Irigaray afirma en la simbólica de una «madre-materia-material» originaria, reproductora de lo otro por el desdoblamiento de lo mismo.

La simbólica materna elaborada por Irigaray ha encontrado en el feminismo italiano de la diferencia uno de sus principales núcleos de recepción y prolongación. En efecto, bajo el impulso de Irigaray se gesta en Italia una usina teórica ineludible para la reconstrucción simbólica de lo materno, encarnada por la comunidad filosófica *Diotima* (1983) en trabajo conjunto con la *Libreria delle Donne di Milano* (1975). En este contexto nace *El orden simbólico de la madre*¹⁰, obra pivote de la reconstrucción autónoma del nombre materno, cuyo materialismo ontológico resuena en autoras como Adriana Cavarero o Chiara Zamboni. Asimismo, cabe destacar la recepción española tanto de Irigaray como del feminismo italiano de la diferencia cristalizada en la comunidad de pensadoras de *Duoda*, entre las cuales sobresale María Milagros Rivera Garretas.

En esta línea de lectura se inscribe el presente artículo, con el objetivo de mostrar los términos en los cuales la diferencia ontológica de la «madre-materia-material» irigarayana supera y sostiene cualquier otra diferencia, diversidad o contradicción, en virtud de su fluidez autodiferenciante y creadora.

2. EL DUALISMO (HETERO)SEXUAL FRENTE A LA (AUTO)DIFERENCIACIÓN ONTOLÓGICA

El pensamiento de Irigaray asume y desarrolla el supuesto de que «la diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que se debe pensar en nuestra época»¹¹. En primer lugar, tal diferencia es entendida como dualismo heterosexual. En segundo lugar, esta (hetero)sexualidad es interpretada como la diferencia primordial, más básica y universal¹² y, por lo tanto, como diferencia ontológica¹³. Dada su consistencia ontológica, la diferencia (hetero)sexual expresa la

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 136; también G.W.F. HEGEL. *Ciencia de la Lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar / Hachette, 1968, pp. 359-389; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005, pp. 112-122.

⁹ E. GROSZ. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Londres: Duke University Press, 2011, p. 97.

¹⁰ L. MURARO. *El orden simbólico de la madre*, trad. Beatriz Albertini, Madrid: Horas y Horas, 1994. Valga mencionar que Luisa Muraro ha sido también traductora de Luce Irigaray al italiano.

¹¹ Cf. L. IRIGARAY. *Éthique de la différence sexuelle*. París: Les Éditions de Minuit, 1984, p. 13. Traducción al español: *Ética de la diferencia sexual*. trad. Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró. Castellón: Ellago Ediciones, 2010.

¹² Cf. L. IRIGARAY. *Key Writings*. Nueva York: Continuum, 2004, p. xiv.

¹³ Cf. L. IRIGARAY. *I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*. trad. Alison Martin, Nueva York: Routledge, 1996, p. 146. Traducción al español: *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*, trad. Victor Goldstein, Barcelona: Icaria, 1994.



diferencia misma del ser, de la cual deriva cualquier otra diferencia, ya sea biológica o cultural. Irigaray asegura en este sentido que «la vida siempre es sexuada»¹⁴ y sus sexos son, en principio, dos.

A fin de justificar el dualismo heterosexual constitutivo del ser, Irigaray utiliza el concepto hegeliano de negatividad como límite capaz de mantener separadas las subjetividades, un espacio «entre» ambas que pertenece a las dos a la vez que impide su apropiación¹⁵. De este modo, la negatividad pensada por Hegel como contradicción y desdoblamiento del sujeto en sí mismo es interpretada por Irigaray como oposición intersubjetiva. En aquel caso, se trata de una negatividad inmanente; en este último, de una negación trascendente referida a la inconmensurabilidad irreductible de la alteridad. No obstante, esta misma alteridad es la que garantiza para Irigaray la relación entre ambos términos, al modo de cierta tercera instancia mediadora. En medio de unx y otrx, cabe lo tercero de su relación, el «entre», «con», «junto a» como vínculo de dos realidades previamente constituidas y ontológicamente excluyentes.

En términos ontológicos, la diferencia (hetero)sexual expresa la irreductibilidad entitativa de la finitud, que hace que ser unx signifique no ser el otrx, por lo cual «ni tú ni yo somos el todo o lo mismo, el principio de totalización»¹⁶. Lo total, lo universal, no sería entonces la unidad finita sino su suma. «Lo universal es dos: es mujer, es varón»¹⁷, y tal diferencia vale absolutamente para toda finitud. Sobre el supuesto de la dualidad, Irigaray articula todo un discurso sobre el amor, la ética, la democracia, la cultura de la proximidad y del ser-dos, según el modelo inspirador de una (hetero)sexualidad complementaria, reproductora y creadora.

El concepto de dualidad pensado por Irigaray vacila entre la diferencia ontológica de tipo heideggeriano o levinasiano, donde lo otro es totalmente otro y su alteridad hace posible la relación ética; y otro modelo de diferencia donde la dualidad «son dos —no divisibles en uno(s)— que se acarician mutuamente»¹⁸. En este último caso, la diferencia pertenecería a una suerte de unidad superior, no como suma de unidades parciales sino como identidad previa a su desdoblamiento, concepto para el cual Irigaray utiliza la imagen de los labios o la vulva, donde el otro ya no es un otro trascendente y absoluto.

En lo que concierne a la naturaleza heterosexual de la diferencia ontológica irigariana, sus críticas provienen tanto del postestructuralismo como del ciberfeminismo con una serie de argumentos que, desde el punto de vista especulativo, coinciden en objetar la rigidez del dualismo sustancialista, tan desacreditado hoy por

¹⁴ L. IRIGARAY. *Democracy Begins between Two*. trad. Kirsteen Anderson, Londres: The Athlone Press, 2000, p. 37.

¹⁵ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), pp. 103-105; (2004), p. 3.

¹⁶ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 105.

¹⁷ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2000), p. 29.

¹⁸ L. IRIGARAY. *This Sex Which Is not One*, trad. Catherine Porter y Carolyne Burker, Ithaca: Cornell University Press, 1985, p. 24. Traducción al español: *Ese sexo que no es uno*, trad. Silvia Tubert, Madrid: Saltés, 1981.





la cultura como por la naturaleza. Al dualismo de la diferencia sexual se le opone así una materialidad «compuesta por miles de modos de sexo y reproducción»¹⁹. Si la naturaleza manifiesta en sí misma múltiples posibilidades de transformación y expansión, también lo hacen los individuos humanos, quienes «constantemente reproducimos nuestros cuerpos como un rasgo de *autopoiesis* [...]». El ser humano vive en un estado de fertilidad permanente»²⁰. En una palabra, tanto desde el punto de vista natural como cultural, la heterosexualidad constituye una de las tantas formas posibles de la diferencia creadora.

La heterosexualidad como modelo único de reproducción es también discutida por las nuevas posibilidades de la clonación, la fertilización sin esperma, la reproducción sin genitalidad, el sexo bacteriano, la diversidad sexual de los organismos vivos, la regeneración y trans-diferenciación de las células madres, etc., realidades todas que parecen reinstalar el viejo modelo partonogenético²¹ que —curiosamente— ha sido el paradigma primitivo y más antiguo de la reproducción.

Si bien tales objeciones alcanzan cierta conceptualización del pensamiento irigariano, entendemos sin embargo que la diferencia ontológica y sexual tal como es propuesta por este no se agota en el dualismo heterosexual, sino que, por el contrario, utiliza metodológicamente la oposición de los sexos a fin de alcanzar el sentido último y original de la diferencia, a saber, su sentido autocreador, inmanente a una identidad fluida y transformadora. En términos ontológicos, la oposición relativa y complementaria de la heterosexualidad es superada por el dinamismo dialéctico de una identidad en continuo devenir diferencial. Esto no significa, claro está, eliminar o ignorar la diferencia heterosexual, sino más bien situarla en su relatividad y contingencia siempre abierta a nuevas configuraciones.

En última instancia, lo real no se sostiene sobre el dos irreducible, sino sobre el uno que se reproduce a sí mismo y lo hace en multiplicidad de oposiciones y diversidades, concebidas por el dinamismo mediador de una identidad auto-contradicha. Se trata aquí de una diferencia inmanente a su propio desdoblamiento, de la cual nace continuamente lo nuevo. Así entendido, es posible considerar el pensamiento de Irigaray —siguiendo la lectura de Elizabeth Grosz— como «una nueva metafísica»²², especificada por cierto materialismo matricial, cuyo referente simbólico hay que buscarlo en la mediación del seno materno.

En efecto, cuando Irigaray afirma que «la mujer no es ni uno ni dos»²³, que «ella es indefinidamente otra en sí misma»²⁴ y «permanece siempre varias, pero evita la dispersión porque lo otro es en ella»²⁵, presupone un concepto de diferencia onto-

¹⁹ L. PARISI. *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. Nueva York: Continuum, 2004, p. 197.

²⁰ M.J. HIRD. *Sex, Gender, and Science*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 78.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 78.

²² E. GROSZ. *Becoming Undone*, p. 100.

²³ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1985), p. 26.

²⁴ *Ibidem*, p. 28.

²⁵ *Ibidem*, p. 31.



lógica y sexual no dualista, asimilable al de una identidad reflexivamente negativa y autocontradictoria. En este caso, la negación no funciona como límite externo y trascendente, sino que actúa como desdoblamiento o reduplicación inmanente. La dialéctica hegeliana constituye aquí el marco teórico de esta diferenciación creadora de identidades, donde lo uno y lo otro se implican e invierten mutuamente. Tanto con respecto a la feminidad como a cualquier otra identidad, vale que la única manera de no ser ni uno ni dos consiste en ser dialéctica y mediatamente ambas cosas.

A partir de esta lectura, Irigaray es incorporada al pensamiento posfeminista, ecofeminista o incluso ciberfeminista, bajo el supuesto de una materialidad dinámica y múltiple, en virtud de la cual «la práctica feminista de la diferencia sexual nomadiza al sujeto»²⁶. Luciana Parisi, por ejemplo, entiende que «Irigaray provee una concepción no trascendente de la diferencia sexual, que emerge del continuo ‘materia-madre-matriz’, encarnación fluida de una diferencia irreductible a la representación»²⁷. De este modo, la diferencia sexual supera el modelo dualista de la reproducción heterosexual para afirmar la inmanencia auto-re-productora de la materia-madre-matriz original. Además, continúa Parisi, la fluidez por la cual Irigaray determina el continuo material «refuta la tradición esencialista según la cual las ideas y las formas configuran la materia, y anticipa algunas novedades del ciberfeminismo, que incluyen la relación entre la feminidad y las técnicas de reproducción y comunicación»²⁸. Timothy Morton, por su parte, interpreta a Irigaray en el sentido de que no solo la mujeres, sino la entera realidad ecológica viola la ley de la identidad abstracta, la no-contradicción y el tercero excluido, para afirmarse en una identidad borrosa que es y no es lo mismo, que no es ni una ni dos²⁹ y puede serlo por estar ontológicamente contenida —siguiendo la interpretación de Luisa Muraro— en la relacionalidad autocreadora de la matriz vital.

En una palabra, la diferencia ontológica, originaria y fundante del pensamiento irigariano hay que buscarla en una materia-matricial que no es nunca simplemente sí misma, sino siempre —para seguir la designación de Ellen Mortensen— creadoramente (*m*)*other*³⁰. La categoría de la materia-madre-matriz responde a una diferenciación inmanente de la cual nacen los flujos diferenciadores ya opuestos, ya diversos, ya simplemente otros. Y esto vale no solo para las mujeres sino —fuera del dualismo heterosexual— para cualquier ser material.

Si la madre-matriz-materia determina la diferencia ontológica fundacional, entonces es posible concluir en un estricto sentido metafísico que «cada nivel de nuestros cuerpos ejerce una magnífica combinación de intersexualidad, reproducción

²⁶ T. KRIER y E.D. HARVEY (eds.). *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004, p. 172.

²⁷ L. PARISI. *Abstract Sex*, p. 33.

²⁸ *Ibidem*, p. 34.

²⁹ Cf. T. MORTON. «This Biosphera which is no one: Toward weird essentialism». *Journal of The British Society for Phenomenology*, vol. 46, núm. 2 (2015), pp. 141-155.

³⁰ Cf. E. MORTENSEN, *op. cit.*, p. 142.

e intercambio»³¹. Lo que hoy anticipan las vanguardias neurocientíficas, genéticas, cibernéticas o sociales, Irigaray lo hace posible y pensable.

3. SOBRE LA GÉNESIS MATRICIDA DEL PADRE

El nuevo comienzo que Irigaray significa para la historia de la filosofía universal se cifra, a nuestro juicio, en el matricidio sobre el cual ella funda la cultura patriarcal. El hecho de que «el hombre-dios-padre haya asesinado a la madre para tomar su poder»³² significa que en el origen, ya histórico, ya simbólico, ya real, era la madre y a su restitución se ordena el pensamiento de Irigaray. La presuposición heurística del asesinato materno vale doblemente como denuncia metódica del sistema falocéntrico y como reconstrucción simbólica de lo originario.

En el contexto especular del falocentrismo, la madre asesinada carece de representación y palabra, mientras que el significante fálico solo la nombra en su ocultamiento y exclusión. La fálica cadena significante dice a la madre como falta, ausencia, síntoma y metáfora de un sistema enteramente fallido, o mejor, originariamente desmentido. Lo materno funciona así como «el continente negro por excelencia»³³ de la conciencia falocéntrica. No obstante, si bien el nombre del padre es capaz de silenciar la usurpación del origen, es incapaz de evitar el costo de una madre-matriz-materia asesinada, costo que Irigaray sintetiza en una cultura de muerte.

El asesinato de la madre —origen, seno y energía vital— y su posterior ocultamiento a fuerza de represión subyacen como supuestos constitutivos de una simbólica mortífera. En efecto, cuando lo reprimido es el principio y elemento de la vida, el destino es la repetición sintomática de la muerte, que el patriarcado esparce por todas partes y de todas las maneras. De aquí que la reconstrucción del origen materno sea para Irigaray una cuestión de vida o muerte. En ella se juega el sentido de la vida en su universalidad, la liberación de una ley que ha sido tanto simbólica cuanto materialmente mortal.

Desde el punto de vista físico y metafísico, el falocentrismo ocultó el cuerpo materno en una materialidad meramente pasiva, vaciada de energía e inteligibilidad propia, y receptivamente predispuesta al fálico ordenamiento de la forma activa y ejemplar. El mundo material que la madre sustenta es un mundo degradado, degenerado, copiado, mero plagio de la idealidad falocéntrica. Desde el punto de vista religioso, la materialidad materna fue negada en el escándalo de un pecado mortal, y el consecuente castigo de parir en el dolor y la inmundicia. Desde el punto

³¹ M.J. HIRD, *op. cit.*, p. 149.

³² L. IRIGARAY. *Le corps-à-corps avec la mère*. Montréal: Les éditions de la pleine lune, 1981, p. 81. Traducción al español: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, trad. Mireia Bofill y Anna Carvallo, Barcelona: La Sal, 1985.

³³ *Ibidem*, p. 14.



de vista psíquico, el deseo de la madre —atribuyéndole al genitivo su doble valor subjetivo y objetivo— fue conjurado por la prohibición paterna.

Como buena psicoanalista que es, Irigaray hace conciencia y palabra lo que el patriarcado hizo negación y síntoma, a saber, el deseo materno, su goce real, la fantasía de esa unidad sida y perdida a la vez. Las fuerzas de la represión actúan bajo la idealidad inalcanzable de un superyó que antepone al deseo su prohibición y su ley. Convertido en deber, el deseo materno es reprimido por el ideal de la buena madre como destino cultural de toda mujer, cuya quintaesencia hay que buscarla en la maternidad no de hijos biológicos, sino del propio esposo³⁴, única forma en la cual el patriarcado se asegura la base de la familia nuclear heterosexual. La conversión del deseo en prohibición, de la energía vital en ideal de pureza y del goce en culpa son los signos de una cultura de muerte.

En una palabra, el significante fálico que ha devorado la energía del origen matricial se sostiene a fuerza de una madre-materia impotente, vaciada de contenido y degenerante de la pureza activa de las formas, cuando no pecaminosa y maldita. Desde el punto de vista ontológico, esto supone una concepción dualista del ser, la identidad y la diferencia sexual. También en unas palabras, la reconstrucción de la simbólica materna irigariana tiene como objetivo restituir a la madre-materia-matricial su actualidad inmanente, creadora y nutricia, lo cual supone la superación del dualismo heterosexual y la propuesta de una sexualidad capaz de diferenciarse a sí misma, de desdoblarse y reproducirse. Fuera de la heterosexualidad activo/pasiva, la energía fecundante nace de esa matriz capaz de la diferencia más radical.

Curiosamente, esta concepción del origen y elemento materno fuera del dualismo heterosexual está presente en la conciencia humana primitiva y prepatriarcal, cuando la Gran Madre era andrógina y su vitalidad lo alimentaba todo³⁵. Marija Gimbutas explica que en aquel entonces los sexos eran considerados manifestaciones de una misma energía vital, y las fuerzas masculinas ratificaban la potencia de una feminidad activa y creadora³⁶. Milenios más tarde, la conciencia postpatriarcal parece reordenada hacia un nuevo modelo superador de la diferencia heterosexual y consagrado a una vitalidad omnipresente.

Tal como Irigaray la propone, la reconstrucción simbólica de lo materno-matricial recae esencialmente sobre la legitimación de su origen y la liberación de su energía vital, sobre la fluidez de su continua reinención y la consagración de su materialidad sensible.

³⁴ Cf. L. IRIGARAY. *Espéculo de la otra mujer*, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Barcelona, Akal, 2007, pp. 92-93; S. FREUD. «La feminidad», en *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, vol. XXII, p. 124.

³⁵ Cf. M. GIMBUTAS. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1996, p. 196.

³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 237-38.



4. EL CUERPO EN/POR CUERPO DE LA MADRE

La restitución simbólica de la madre-matriz-materia en tanto que origen y elemento metafísico supone la refundación del sentido del ser, de su imagen y semejanza, y de aquí el potencial inaugural que el pensamiento de Irigaray contiene. La reconstrucción propuesta ha de valorarse en términos ontológico: ella determina al ser en cuanto que tal, lo eleva a su concepción gestante y naciente. En lo que sigue, intentaremos trazar las coordenadas de esta nueva ontología matricial.

Speculum insiste en la categoría de «madre-materia» o «matriz-material» como «lugar de origen»³⁷, no representado ni dicho por el orden significante falogocéntrico, sino usurpado por este y ocultamente supuesto. En consonancia con una tradición inmemorial, Irigaray entiende a la madre-matriz-material como sustrato, *subjetum* o *hypokeimenon* indeterminado de lo real. No obstante, a diferencia de la tradición patriarcal, se trata para Irigaray de un sustrato autoactivo, de cuyos flujos energéticos nacen todas las cosas por el parto diferenciante de sí mismo. Tal es, en principio, lo que una simple aproximación fenomenológica habilita: la emergencia de la nueva vida en y por el desdoblamiento de un mismo seno devenido madre e hijx a la vez. En y por la «madre-materia», la identidad creadora de lo absolutamente otro no es ni simplemente una, ni excluyentemente dos, sino mediatamente ambas cosas. La mediación de lo uno garantiza tanto su identidad como la alteridad radical del otro.

Asumida como paradigma ontológico, la materia matricial expresa el dinamismo autodiferencial de la vida, su capacidad de sostenerse en la contradicción y contener lo otro liberándolo a su absoluta alteridad. Frente al dualismo falogocéntrico de una identidad erecta en trascendencia excluyente, la identidad materna es reduplicación en sí, desdoblamiento de lo simple y su devenir mediador. Tales atributos están presentes en la simbólica irigariana, según la cual la madre nombra la actualidad constitutiva del ser, su goce original y el círculo de su repetición.

En tanto que actualidad constitutiva, la madre-materia es principio y elemento en y por el cual nace, se alimenta y sostiene la vida. Si la materia prima de la tradición falogocéntrica fue el elemento pasivo dentro del cual la forma actuaba, la materia prima de Irigaray es sustrato en el cual y acción por la cual algo es concebido. Fuera del dualismo activo-pasivo, lo material es energía vital, fuerza de crecimiento³⁸ y, en consecuencia, sujeto de su propio devenir transformador y diferenciante. La materia contiene y produce sus propias formas a lo largo de continuas diferenciaciones, que Irigaray representa con la imagen de la «fluidez». A la lógica sustancialista de identidades sólidas, claras y distintas, se le opone así una «mecánica de los fluidos»³⁹, cuya materialidad es sujeto de continuas presiones, tensiones y oposiciones de fuerzas. Por lo demás, la fluidez irigariana se aproxima

³⁷ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (2007), pp. 146, 148, 150, 271-72, 316.

³⁸ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 38.

³⁹ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (1985), p. 107 y ss.



a lo que Catherine Malabou denomina una «plasticidad arcaica que se inventa a sí misma»⁴⁰ y permanece siempre abierta a nuevas diferenciaciones.

La matriz-materia original se distingue de la trascendencia falogocéntrica por su inmanencia física y metafísica. El cuerpo de la madre concibe y contiene, da morada, alimento, oxígeno y palabra gestantes. En lugar del significante fálico, Irigaray descubre la metáfora de la placenta y el cordón umbilical como mediadores de una misma vida que se hace hijx y, mediante el hijo, se recupera como madre. La «economía placentaria» actúa como «lo tercero»⁴¹ que diferencia y une a la vez madre e hijx, sin fusiones ni confusiones ni mezclas, pero también sin rechazos ni agresiones ni expulsiones⁴². Si desde el punto de vista biológico «la placenta es un órgano del niño que se ha desarrollado gracias al cuerpo de la madre»⁴³, desde el punto de vista ontológico, es mediación de la diferencia absoluta, su propia creación y devenir. A contrapelo de un imaginario patriarcal cuya prohibición debía salvar al hijx de una madre devoradora y fusional, incapaz de dejarlo ser otro, el cuerpo en/por cuerpo de la madre produce y sostiene al otro en su alteridad radical.

Por otra parte, y para prolongar el marco psicoanalítico del pensamiento irigariano, la madre-materia es también sustrato psíquico y, como tal, su cuerpo en/por cuerpo es realidad primera y goce real, devenido tanto angustia de partición cuanto «origen del deseo» y «deseo del origen»⁴⁴. Lo que en el registro ontológico vale como fundamento del ser, en el registro psicoanalítico vale como «lo real»; lo que en aquel expresa un dinamismo autodiferencial, determina en este el sujeto/objeto último de todo deseo. En ambos registros, la partición del seno materno, el haber sido y nacido de él, es tanto negación del origen cuanto reminiscencia y repetición del mismo. Sea en términos metafísicos o psíquicos, lo real materno se constituye como plenitud perdida, deseada y continuamente repetida.

Lo real materno es la materia de una continua repetición, que la fluidez del deseo encarna. En sentido propio, lo que el deseo repite en su búsqueda incansable es el goce primero, real, materno, el goce del acto fundacional del cual ha sido partido. La repetición del cuerpo en/por cuerpo de la madre significa que el origen es el fin y que todo devenir es retorno reconstitutivo al orden material originario. A la sazón, Irigaray recupera la tradicional simbólica de «círculos, cercos, esferas, envolturas»⁴⁵ como figuras de un seno omni-inclusivo en continuo renacimiento. A la repetición apunta también el simbolismo del *fort-da*, analizado por Irigaray como la lúdica restitución de la identidad original. La ausencia de la madre hace posible el juego de su re-presentación —el *fort-da*—, respecto del cual Irigaray explica que el niño vive de su madre, se alimenta de ella, bebe de ella, la consume y consuma, y cuando la

⁴⁰ C. MALABOU, *op. cit.*, p. 82.

⁴¹ L. IRIGARAY. *Yo, tú, nosotras*, trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1992, p. 39.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 37.

⁴³ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁴ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2007), pp. 25-26.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 305.



madre no está, entonces juega con su re-presentación⁴⁶. En su *fort-da* universal, la existencia reactualiza la presencia de un origen continuamente partido y repetido. En continuidad con el pensamiento francés que la alberga, también para Irigaray la repetición es otro nombre de la diferencia, con la precisión de que ella ha revelado además su sexo y materialidad.

La diferencia ontológica del seno materno —su reduplicación y su parto— supone una concepción material, concreta del origen, y de aquí que la metafísica irigariana pueda ser tenida, en este sentido, por materialista. La materialidad en cuestión actúa como sustrato indeterminado de su propia mediación espiritual, cultural, histórica, etc., de donde no vale a su respecto la oposición dualista entre lo material/biológico y lo espiritual/simbólico sino que se trata más bien, como la interpreta Muraro, de una materialidad simbólica, devenida forma y nombre. En todo caso y momento, lo dado es siempre la mediación significativa de la madre-materia, su parto simbólico, el nacimiento del espíritu. Tal es el materialismo de Irigaray, para el cual la tarea es «cultivar lo sensible hasta el punto donde deviene energía espiritual»⁴⁷, ese punto donde se da a luz en sentido e inteligibilidad.

El materialismo de Irigaray tiene como objetivo último la refundación de la cultura y la existencia, esto es, su reconversión a la vida. Su diagnóstico matricida concluye en que «no existe una cultura de la vida. Una cultura del cuerpo, de la sensibilidad natural, una cultura de nosotros mismos como seres vivos falta aún»⁴⁸. Si el falocentrismo hegemónico constituye una cultura de muerte sostenida por la represión inconsciente de la fuerza vital, la propuesta de Irigaray se ordena a una concepción del cuerpo, la sensibilidad y la naturaleza capaz de cultivarlos, potenciarlos y expandirlos. Al fálico modelo de un espíritu erecto en su trascendencia inmaterial, Irigaray contrapone la sacralidad y el misterio de una materia devenida sentido y valor inmanentes.

Comprender la diferencia ontológica a partir del modelo matricial supone entenderla como desdoblamiento y mediación. Asimismo, comprender el sustrato material a partir de la diferencia ontológica supone concebirlo en su actualidad dinámica, persistente en la regeneración de sus formas. En esta línea hermenéutica se ubica la lectura de Alison Stone, para quien «la filosofía de Irigaray debe ser fundamentalmente repensada en el esquema de una teoría de la naturaleza como autodiferenciante»⁴⁹. La identidad matricial, devenida madre e hijx a la vez y re-productora de lo absolutamente otro, es el arquetipo privilegiado de esta nueva metafísica, en cuyo seno la diferencia heterosexual es una de las tantas posibilidades diferenciales.

Desde el punto de vista histórico, se debe reconocer que la superación especulativa de la identidad abstracta y su consecuente dualismo representativo es obra del

⁴⁶ L. IRIGARAY. «Belief itself», en J.D. CAPUTO (ed.). *The Religious*, Malden-Oxford Blackwell, 2002, p. 112 y ss.

⁴⁷ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 24.

⁴⁸ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2000), p. 57.

⁴⁹ A. STONE. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.



idealismo alemán en general y de la dialéctica hegeliana en particular. Asumida tal superación como soporte teórico de la filosofía feminista, la novedad de esta última consiste en la discriminación sexual del orden representativo hegemónico. Asimismo, asumida la diferencia sexual como método analítico, la novedad de Irigaray es la de haber recuperado el sustrato ontológico de toda diferencia en la concreción de su mater-realidad, tan física cuanto espiritual y simbólica.

Precisamente porque el orden lógico no es abstracto sino material, encarnado y concreto, su orden y medida nacen también de esa *metra* capaz de concebirlos y darlos a luz. Para esta lógica postrepresentativa, el cuerpo en/por cuerpo de la madre contiene la metáfora, el arquetipo y el origen de una realidad continuamente contradicha, desdoblada, devenida otra de lo que inmediatamente es.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES EN TORNO A LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DEL ORIGEN MATRICIAL

Desde la diferencia absoluta de la dialéctica hegeliana hasta la diferencia ontológica de Irigaray, pasando por la *différance* del estructuralismo francés y proyectándose hacia el feminismo de la diferencia, lo que emerge como origen y sustrato metafísico es la energía autodiferencial de lo uno, su fuerza creadora y multiplicante. Cuando tal sustrato es reconcebido en su consistencia *mater-real*, el resultado es una nueva ontología propuesta como refundación de la existencia y la cultura. Tal es el proyecto irigariano, articulado en clave matricial. Tanto para una fenomenología de la conciencia como para el inconsciente primitivo o el imaginario prehistórico de la humanidad, el seno materno significa el lugar de la partición original.

Más allá, esto es, metafísicamente antes que la dualidad heterosexual, lo que la madre-materia asegura es un proceso de autodiferenciación ontológica, del cual nace lo absolutamente otro en y por lo originalmente mismo. Concebida en estos términos, la diferencia ontológica no solo habilita las teorías transgenéricas o postfeministas en el sentido de lo pre-dado, sino que además —y esto nos parece lo particularmente significativo de la cuestión— hace posible sostener una identidad femenina fuera del dualismo heterosexual, en un sentido transgenérico y transheterosexual según el cual lo femenino nombra ontológicamente un ser capaz de dar a luz la diferencia. Dicho en otros términos, toda identidad —sexual— es *eo ipso* fecunda y a esto se refiere Irigaray cuando afirma que «cultivar la sexualidad no consiste en procrear un hijx (más), sino en transformar la energía sexual para hacer fecunda y agradable la convivencia con los demás»⁵⁰.

Pensar lo materno-matricial-material en términos ontológicos es pensarlo como modo de ser universal, esto es, como un ser en constante gestación y nacimiento. Respecto de ese continuo dar a luz universal, los términos biológicos o sociales en los cuales se interprete la reproducción de hijxs expresan otras de las tantas posibilidades

⁵⁰ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1992), p. 62.



metafísicas de alumbrarse a sí mismo, vale decir, de liberar su potencia diferencial. Con esto queremos decir que la tarea de la diferencia matricial no es de manera exclusiva y excluyente la reproducción biológica, sino ante todo la creación espiritual: ese cultivo de la materia que la desdobra en energía vital, significativa y amorosa.

La identidad materna es praxis creadora y, en tanto que tal, absoluta. Su reconstrucción simbólica es por eso performativa y de ella espera Irigaray la transformación de la cultura falogocéntrica. Frente a un matricidio negador de la vida, que ha abandonado el universo en el mayor de los desamparos posibles, frente a eso «es importante que descubramos y afirmemos que nosotras somos siempre madres desde que somos mujeres. Nosotras creamos y procreamos algo más que niños: amor, deseo, lenguaje, arte, sociedad, política, religión etc. Esta creación, esta procreación nos ha sido secularmente prohibida y es necesario que nos reapropriemos de esta dimensión maternal que nos pertenece en tanto que mujeres»⁵¹. Restituirle al ser su consistencia matricial significa por lo menos dos cosas: reapropiarnos de nuestra dimensión materna a la vez que devolvernos y devolverle su madre al mundo.

El abrazo materno es la urgencia del mundo, de la humanidad, de la cultura, porque la gran mentira patriarcal, su mayor mentira metafísica, es que el mundo haya sido «arrojado» a la existencia. El mundo que el sistema falogocéntrico arrojó es el mundo concebido, nacido y abrazado en el cuerpo en/por cuerpo de la madre. La praxis de esta diferencia es la tarea de un feminismo universal.

Recibido: 25-9-2015
Aceptado: 28-10-2015



⁵¹ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1981), p. 28.

BIBLIOGRAFÍA

- CAVARERO, Adriana. *In spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Trad. Serena Anderlini-D'Onofrio y Aine O'Healy, Nueva York: Routledge, 1995.
- CICOGNA, Patricia y Teresa DE LAURENTIS (eds.). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga, 1987.
- *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga Edizioni, 1990.
- *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Nápoles: Liguori Editore, 1995.
- *La sapienza di partire da sé*. Nápoles: Liguori Editore, 1996.
- FREUD, Sigmund. «La feminidad», en *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas*, vol XXII, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GIMBUTAS, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- GROSZ, Elizabeth. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Londres: Duke University Press, 2011.
- HEGEL, Georg W.F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar / Hachette, 1968.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005.
- HIRD, Myra J. *Sex, Gender, and Science*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. París: Aubier, 1946.
- INGRAM, Penelope. *The Signifying Body. Toward an Ethics of Sexual and Racial Difference*. Nueva York: SUNY, 2008.
- IRIGARAY, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Barcelona: Akal, 2007.
- *Key Writings*. Nueva York: Continuum, 2004.
- *Democracy Begins between Two*. Trad. Kirsteen Anderson, Londres: The Athlone Press, 2000.
- «Belief itself», en J.D. Caputo (ed.), *The Religious*, Oxford: Malden-Oxford Blackwell, 2002, pp. 107-130.
- *I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*. Trad. Alison Martin, Nueva York: Routledge, 1996. Traducción al español: *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*. Trad. Victor Goldstein, Barcelona: Icaria, 1994.
- *Yo, tú, nosotras*. Trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1992.
- *This Sex Which Is not One*. Trad. Catherine Porter y Carolynne Burkner, Ithaca: Cornell University Press, 1985. Traducción al español: *Ese sexo que no es uno*. Trad. Silvia Tubert, Madrid: Saltés, 1981.
- *Éthique de la différence sexuelle*. París: Les Éditions de Minuit, 1984. Traducción al español: *Ética de la diferencia sexual*. Trad. Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró, Castellón: Ellago Ediciones, 2010.



- *Le corps-à-corps avec la mère*. Montreal: Les éditions de la pleine lune, 1981. Traducción al español: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Trad. Mireia Bofill y Anna Carvallo, Barcelona: La Sal, 1985.
- JOY, Morny. *Divine Love. Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*. Nueva York: Manchester University Press, 2006.
- KOJÈVE, Alexander. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*. Paris: Gallimard, 1947.
- KRIER, Theresa y Elizabeth HARVEY (eds.). *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- MALABOU, Catherine. *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*. Trad. Carolyn Shread, Cambridge: Polity, 2011.
- MALABOU, Catherine y Ewa ZIAREK. «Negativity, unhappyness or felicity: On Irigaray dialectical's culture of social difference». *L'Esprit Créateur*, vol. 52, núm. 3 (2012), pp. 11-25.
- MORTENSEN, Ellen. *The Feminine and Nihilism. Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Oslo: Scandinavian University Press, 1994.
- MORTON, Timothy. «This Biosphera which is no one: Toward weird essentialism». *Journal of The British Society for Phenomenology*, vol. 46, núm. 2 (2015), pp. 141-155.
- MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Trad. Beatriz Albertini, Madrid: Horas y Horas, 1994.
- PARISI, Luciana. *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. Nueva York: Continuum, 2004.
- RIVERA GARRETAS, María Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: PUV, 2005.
- *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona: Icaria, 1994.
- SCHOR, Naomi. «This essentialism which is no one. Coming to grips with Irigaray», en *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*, Durham: Duke University Press, 1995, pp. 44-62.
- STONE, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ZAMBONI, Chiara. *La filosofia donna*. Colognola ai Colli: Atlanti del pensiero, 1997.



LA PERCEPCIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE LOS FEMINISMOS EN EL ARTE: DE CINDY SHERMAN AL CIBERFEMINISMO

Lara Rodríguez Barbero
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En el presente artículo se trata de mostrar, de una forma aproximada, el panorama artístico relacionado con algunas teorías feministas que han influido de forma relevante tanto en la representación como en la percepción de la identidad a lo largo de las últimas décadas. El objetivo es, de esta forma, entender las diversas posturas que se están adoptando actualmente en torno a este tema y tratar de atisbar hacia dónde se dirigen las líneas de investigación y experimentación que se están llevando a cabo.

PALABRAS CLAVE: feminismo, arte, identidad, cuerpo, ciberfeminismo.

ABSTRACT

«The perception of identity throughout the history of art feminisms: From Cindy Sherman to Cyberfeminism». This article tries to show, in an approximate way, the art scene related to some feminist theories that have influenced relevantly the representation and perception of identity throughout recent decades. The objective is to understand the different positions concerning this theme nowadays in order to see where the research and experimentation carried out are heading for.

KEYWORDS: feminism, art, identity, body, cyberfeminism.

INTRODUCCIÓN

La relación entre la historia del arte y el feminismo ha sido siempre fruto de encuentros y desencuentros, dicotomías irresolubles que las mujeres feministas han estudiado desde los más diversos puntos de vista, entendiendo que el papel que juega la representación y producción artística es vital para un cambio de mentalidad en la sociedad y que es primordial que la historia del arte, que refleja la sociedad de cada tiempo, evolucione hacia una mirada no androcentrista.

En este ensayo se pretende mostrar, a través de la obra de diferentes artistas, cómo fue evolucionando el concepto de identidad mediante el cuerpo desde



el esencialismo biológico que caracterizó la década de los setenta, pasando por la deconstrucción y fragmentación de los años ochenta con artistas como Cindy Sherman, Judy Chicago o Ana Mendieta, hasta la interacción de las nuevas tecnologías que determinan la actual sociedad de la información desde los años noventa, a través del movimiento ciberfeminista y artistas como Marina Núñez, Dora García o Xoan Anleo, entre otros/as.

La elección en este ensayo de la relación entre la identidad y el cuerpo no es casual: este vínculo toma relevancia sobre todo a partir de mediados del siglo xx cuando las mujeres deciden romper con el papel tradicional que les habían otorgado los artistas de «musa», de mujer inspiradora, representada y representable, y, en definitiva, de mujer pasiva y objetualizada. En este sentido, las mujeres adoptaron una postura activa reapropiándose de su cuerpo y utilizándolo como medio para mostrar lo que nunca se dijo sobre ellas, para subvertir la imagen sublimada de belleza, perfección y armonía que les había sido impuesta a lo largo de los siglos y hacer visible su dolor, sus sentimientos, su realidad. Es por ello que la temática del cuerpo se convierte en transversal en la gran mayoría de producciones artísticas de este ámbito.

El objetivo es mostrar, de una forma aproximada, el panorama artístico relacionado con algunas teorías feministas que han influido notablemente en la representación y percepción de la identidad a lo largo de las últimas décadas, para de esta forma entender las diversas posturas que se están adoptando actualmente en torno a este tema y hacia dónde se dirigen las líneas de investigación y experimentación que se llevan a cabo.

La difusión, como contribución al mayor conocimiento del arte «feminista» entre la sociedad, resulta vital para poder ir haciendo realidad los objetivos y las intenciones que se plasman y se han plasmado en las teorías y prácticas artísticas del colectivo, es por ello que con el presente artículo se pretende aportar un grano de arena más en esta labor.

1. DÉCADAS DE LOS SETENTA Y LOS OCHENTA

Aunque el movimiento feminista tuvo sus comienzos aproximadamente desde el siglo xix, sin duda, la denominada Segunda Ola del feminismo es la que mayor influencia ha tenido en la corriente que vivimos actualmente. A partir de las décadas de los sesenta y los setenta (sobre todo esta última), el ámbito artístico se vio inducido por el activismo político a revisar una historia del arte tradicional en la que la mujer había tenido siempre un papel secundario y pasivo; de este modo, las mujeres tomaron con fuerza la reformulación de la genealogía artística reivindicando el papel de las mujeres como productoras activas de arte y reconociendo su trabajo y creatividad¹. Asimismo, el hecho de intentar establecer su lugar en el mundo a lo

¹ Véase L. NOCHLIN. «Why have there been no great women artists?», en L. NOCHLIN, *Women, Art and Power, and Other Essays*, Londres: Thames & Hudson, 1989, pp. 1-43.



largo de la historia provocó que su mirada se tornase hacia sí mismas, estableciendo el propio cuerpo como punto de partida para una autoexploración que, en estos primeros momentos, estuvo teñida de un cariz esencialista: dominaba la visión más biológica del sexo femenino, siendo la iconografía de la vulva, y en concreto el clítoris (entendido como el equivalente al miembro masculino), el centro de la sensibilidad sexual y, por consiguiente, de la identidad femenina. En cierta forma, esta etapa continúa la construcción social del cuerpo basándose en el sexo biológico, pero comenzando a aportar perspectivas diferentes, en palabras de Pierre Bourdieu: «El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al *cuerpo en sí*, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo»².

Más allá de la tradición del desnudo femenino que se venía practicando por los artistas, las artistas mujeres ponen de manifiesto una iconografía determinada por su visión, experiencias y sentimientos que se focaliza en mostrar el interior del cuerpo: «Se trata de indagar en la experiencia primordial del cuerpo femenino, de reflejar cuáles son sus impulsos primarios [...] de búsqueda de las propias raíces identitarias»³. Además, la puesta en común de experiencias como la maternidad, así como el tratamiento de temas hasta entonces considerados tabú (sexualidad, raza, género, identidad...), permiten que el colectivo feminista tome mayor conciencia sobre sí mismo.

En esta década, la artista Judy Chicago se convierte en uno de los referentes del feminismo, sobre todo gracias a su obra *The Dinner Party* (1974-79), en la que da visibilidad a esa «memoria histórica» de las mujeres que se había olvidado o, mejor dicho, obviado por la historia tradicional. En la obra, Chicago reúne en una hipotética cena a mujeres célebres de la historia, representadas mediante carteles con sus nombres bajo los respectivos platos y cubiertos de trece comensales, en una mesa con forma triangular que hace una clara referencia a la forma del sexo femenino. Esta mesa, situada sobre un suelo formado por piezas de cerámica con más de novecientos nombres de mujeres que contribuyeron a la historia y que parecían estar olvidadas, nos remite al elemento de unión que encuentran las feministas de estos años: la vulva, el sexo femenino como característica común a todas las mujeres y que Judy Chicago transforma en un sexo nuevo, un sexo activo que, después de su papel de pasividad y objetualidad a lo largo de la historia, decide alzar la voz y ocupar el lugar que le corresponde mostrando públicamente quién es y qué ha hecho.

La importancia que adquiere el cuerpo como medio de reflexión y práctica artística toma una gran relevancia en la obra de Ana Mendieta. Esta artista cubana, exiliada a Estados Unidos con doce años, tuvo una trayectoria breve pero muy intensa,

² P. BOURDIEU. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000, pp. 22-24.

³ J.A. ESCUDERO. «Estéticas feministas contemporáneas (o de cómo hacer cosas con el cuerpo)». *Anales de la Historia del Arte*, vol. 13 (2003), p. 292.



en la que la *performance*, el *body art* y el *land art* se dieron la mano y desembocaron en un género al que denominó *earth-body*.

Debido a sus vivencias y el desarraigo que le supuso el exilio, en su arte se refleja una «identidad fragmentada, descentrada, heterogénea, propia de alguien que no pertenece a ningún lugar»⁴, aunque el eje central de las obras de Mendieta es la utilización de su propio cuerpo y, sobre todo, la conciencia de género y del sexo femenino como común denominador y punto de unión con todas las mujeres. Aborda diferentes temáticas dentro de este contexto: la violencia en torno al cuerpo de la mujer (*Rape Scene*, 1973), el sacrificio y el crimen (*Death of a Chicken*, 1972), la deformación del cuerpo desnudo (*Glassonbody*, 1972) o el travestismo (*Facial Hair Transplant*, 1972). Otro de los temas más relevantes en su producción fue la conexión del cuerpo con la naturaleza, con la tierra y, en este sentido, con la santería (herencia de sus raíces cubanas) y distintas divinidades femeninas de la creación; su serie *Siluetas* (1973-80) y los fotograbados de *Esculturas rupestres* (1981) reflejan estos conceptos.

Durante los años setenta predomina entre las tendencias feministas radicales el principio de igualdad que guía los pasos hacia una equidad entre los derechos y el acceso al poder político de mujeres y hombres. En este sentido, la idealización del sexo femenino tiende a acentuarse de manera desproporcionada, pero con el paso a la siguiente década, las líneas de evolución toman un tono muy diferente.

A partir de finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, se empieza a definir una corriente que anuncia los pasos que se seguirán en la futura sociedad de la Información. En el aspecto social y político se apuesta más por la teoría del feminismo de la diferencia, que pone de relieve las peculiaridades que distancian a la mujer del hombre, «[se] ensalza la superioridad moral de las mujeres, que invoca un ideal de feminidad pura y original que contrasta con los instintos belicosos y depravados de los hombres»⁵.

En el ámbito artístico, el tema del cuerpo como centro del discurso y como elemento mismo de acción se va modificando, se empieza a considerar la idea de que el cuerpo, como principal materialización de la identidad, está conformado por discursos masculinos que se hace necesario modificar y subvertir. De este modo, acudimos a un proceso de fragmentación del cuerpo, es decir, éste se convierte en una base para la experimentación en la que se procede a una deconstrucción a partir de la que se pueda volver a construir una identidad propia. El foco de atención se va centrando no tanto en la diferencia sexual entre hombres y mujeres: «La diferencia biológica resulta a todas luces insuficiente, ya que no aborda la compleja cuestión de los procesos de construcción y legitimación del poder masculino»⁶, sino más bien

⁴ M.M. LÓPEZ-CABRALES. «Laberintos corporales en la obra de Ana Mendieta», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, vol. 33 (2006).

⁵ J.A. ESCUDERO, *op. cit.*, p. 292.

⁶ *Ibidem*, p. 296.



en la construcción del género⁷, a través de las experiencias y relaciones que tiene el sujeto con su entorno, y que adquieren un determinado significado cultural.

Se tiende, por tanto, a la concepción del género como algo performativo, es decir, que «se configura a través de múltiples actos de habla, lo que significa que el género es un hacer que no remite a un sujeto anterior y garante de la acción»⁸. El lenguaje ocupa un papel primordial en la formación del género, a través de él asistimos a un juego de significaciones y re-significaciones que, aunque no dominan el cuerpo por completo, sí determinan a base de repeticiones e imitaciones cómo se construye el género y, consecuentemente, la identidad. Es por ello que las artistas de estos años deciden experimentar con otros «lenguajes», con otras formas de expresión distintas a las utilizadas tradicionalmente por los hombres, y se sumergen en el arte de la fotografía, el vídeo o la *performance*, entre otros. Se produce, además, un acercamiento e interés especial por los medios de comunicación: la televisión, la publicidad o el cine toman un papel relevante en el discurso de diversas artistas, como se evidencia en las obras de Cindy Sherman o Annette Messager.

El cuerpo femenino se virtualiza a través de la publicidad, se evapora ante el ritmo fugaz de las modas, se digitaliza por medio del ordenador, se fragmenta con ayuda de la fotografía o se desublima en una performance [...]. Estas mujeres artistas ensalzan el valor anónimo de toda imagen y abrazan como modelo de realidad la simulación, la ficción, la apariencia o la hiperrealidad. En una palabra, el sujeto soberano de la modernidad se ha fragmentado, se ha disuelto en un archipiélago de infinitos yoes, ha perdido su papel de fundamento último de todo saber para acabar convirtiéndose en una variable más del discurso⁹.

Mediante el uso de estas nuevas técnicas, alternativas al arte tradicional dominado por los hombres, las feministas desarrollan un proceso de fragmentación del cuerpo que refleja los problemas sociales que pueblan su entorno y que influyen directamente en su intención de designificar y re-significar las concepciones del cuerpo, el género y la identidad.

La obra de Cindy Sherman toma gran relevancia por ser un puente entre décadas que representa ese cambio de concepción del cuerpo y la identidad. En sus trabajos fotográficos de mediados de los setenta (*Fotogramas sin título*, 1977-80), Sherman aparecía disfrazada de personajes célebres de la cinematografía de décadas anteriores reflejando de este modo la denuncia de la construcción de la identidad de la mujer a través de personajes públicos, abordando así la importancia que ocupan los medios de comunicación, y plantea también esa fina línea entre realidad y ficción y las transgresiones que se pueden llegar a hacer mediante las «formas de

⁷ Para ampliar información sobre la construcción del género véase la obra de J. BUTLER. *El género en disputa*. México D.F.: Paidós, 2001.

⁸ J.A. ESCUDERO, *op. cit.*, p. 289.

⁹ *Ibidem*, p. 297.



representación del ser como artificio»¹⁰. Profundiza a través de sus fotografías en la cuestión de la «composición» del ser humano, en lo fragmentario del cuerpo que se construye y re-construye de manera sociocultural. Nos presenta

una galería de instantáneas que desubliman el cuerpo, que levantan el velo cultural que cubre el cuerpo de la mujer, que plasman un cuerpo [...] ausente de belleza, orden y sentido. [...] En definitiva, un conjunto de fotografías que recurren a técnicas eminentemente teatrales para reflejar, en un tono irónico y satírico, el caos y la violencia de la sociedad occidental, para ilustrar el lado oscuro de la condición humana¹¹.

Por otra parte, la artista Annette Messenger desarrolla un trabajo muy diverso (temáticas desde la infancia a la religión o el fetichismo) en el que aborda también dos conceptos fundamentales del feminismo de estos años: la identidad y el género. Los diferentes ciclos que desarrolló, como *Annette Messenger artista* (1971-1972), *Annette Messenger mujer práctica* (1974), *Annette Messenger trucadora* (1975) o *Annette Messenger traficante* (1982), reflejan la pluralidad de identidades que adopta la artista y, por tanto, esa idea de la identidad múltiple que trabajan otras artistas, como Zoe Leonard o Jana Sterbak, también. Además, en obras como *La femme et le barbu* (1975) trata el tema del género, son «trabajos que destruyen los estereotipos clásicos de la identidad femenina introduciendo una serie de elementos típicamente masculinos —principalmente barbas y pelos—»¹².

2. DÉCADA DE LOS NOVENTA Y SIGLO XXI

A partir de la década de los noventa, la llegada masiva del universo digital supuso una revolución a todos los niveles. El feminismo encontró un espacio nuevo, «virgen», aún no dominado por los hombres, en el que poder seguir experimentando de una manera mucho más libre y con una capacidad mayor para llegar a todo el planeta. De este modo, asistimos al surgimiento del denominado ciberfeminismo, que, tomando como base los escritos de Donna Haraway (en especial el *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, de 1991), aúna bajo esta categoría las teorías y prácticas del feminismo en la postmodernidad y su relación con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Superada la etapa de fragmentación que se vive durante las décadas anteriores, el nuevo ciberespacio se concibe como un medio de representación en el que

¹⁰ M.N. ALBEROLA CRESPO. «La representación de una ausencia: el problema de la identidad femenina en las obras de Cindy Sherman, Hanna Collins, Susy Gómez y Judy Olausen». *Asparkia*, vol. 5 (1995), p. 83.

¹¹ J.A. ESCUDERO, *op. cit.*, p. 299.

¹² A. MARTÍNEZ COLLADO. *Perspectivas feministas en el arte actual*, en ELS JULIOLS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA (ed.), *Genealogías del arte contemporáneo: 1968-2000*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1999.

poder trabajar con la construcción de la identidad y «la posibilidad de establecer nuevos lazos de cohesión social, de experiencia de comunidad»¹³. En este sentido, la identidad múltiple y la mascarada, el cuerpo y la biografía, la narratividad, y el desarrollo de nuevas formas expresivas, se convierten en temas centrales en la obra de las artistas¹⁴ y la experimentación con estas nuevas tecnologías, la esencia del nuevo discurso. Declara Donna Haraway en su *Manifiesto para cyborgs*:

El presente trabajo es un canto al *placer* en la confusión de las fronteras y a la *responsabilidad* en su construcción. Es también un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin¹⁵.

Apunta de esta manera dos de los pilares que caracterizan la nueva ola del feminismo: la «manera postmoderna» y un «mundo sin géneros». Podemos entender la primera como una referencia al carácter ecléctico que distingue a los procesos postmodernos, el cibrefeminismo se apoya en la pluralidad que permite Internet y las nuevas tecnologías, el acceso y convivencia de las más diversas teorías y formas de expresión en un mismo espacio, además del carácter semiótico que tiene este contexto. Sobre este espacio virtual, se trabaja con más ímpetu la línea de construcción identitaria, pero aceptando una superación de los géneros —«universo de valores tanto de la intimidad como de lo público asignados a la diferencia sexual»¹⁶— que se hace a todas luces necesaria para sobreponerse a la opresión ejercida a través de esta construcción psíquica y social: «No se es de un género o de una sexualidad particular sino que se actúa repetidamente de acuerdo a normas impuestas»¹⁷.

Así, la problemática de la identidad en cuanto a la dificultad de su construcción y representación supone una de las principales temáticas para los y las artistas de este tiempo, que trabajan en torno a la confusión entre lo orgánico del cuerpo tradicional y el elemento mecánico que aportan las nuevas tecnologías: la diferencia, el traspaso de fronteras, se convierte en el epicentro de estos discursos artísticos contemporáneos, y la figura del *cyborg* que plantea Haraway se consolida como símbolo de esa hibridación.

Ana Martínez-Collado llevó a cabo en 2006 una exposición¹⁸ en la que se recogían de una manera bastante completa las temáticas más actuales de las artistas

¹³ A. MARTÍNEZ COLLADO. «Prácticas artísticas y activistas feministas en el escenario electrónico. Transformaciones de género en el futuro digital». *Asparkia*, vol. 22 (2011), p. 101.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ D. HARAWAY. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 254.

¹⁶ A. MARTÍNEZ COLLADO, *op. cit.* (2011).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Cyberfem. Feminismos en el escenario electrónico* (2006) estuvo expuesta en el Espai d'Art Contemporani de Castelló y puede accederse a la colección a través de la página web: <http://www.cyberfem.net>.





inscritas en la corriente del ciberfeminismo en torno a la cuestión de la identidad, demostrando y evidenciando la dimensión de diversidad y pluralidad que caracteriza a esta tendencia, y entre las que destacan: la construcción/deconstrucción de la identidad a partir del propio medio, el «estar» mujer en los espacios ficcionales creados por las nuevas tecnologías, el experimentarse como identidad en la Red, la construcción del cuerpo *cyborg* (a través de la inteligencia artificial, incorporando la percepción de emociones y sensaciones o recreando el cuerpo real como espacio para la identidad múltiple), la visibilización de la violencia y el acoso contra las mujeres, el sexo, la reflexión sobre las personas «inter-sexo», los peligros del desarrollo de la biotecnología moderna, las relaciones entre el género y la nueva sociedad tecnológica y masmediática, o la globalización y la confrontación intercultural sobre la situación de las mujeres y las nuevas tecnologías¹⁹.

Marina Núñez plasma de una manera espléndida en su obra esta interrelación entre lo humano y lo tecnológico. Continuando con la figura del *cyborg*, aborda la ruptura de las dicotomías tradicionales (naturaleza/tecnología, realidad/ficción...) y retoma el concepto de la multiplicidad de identidades, negando la idea de la construcción única y esencial. Aunque en la década de los noventa representaba mujeres marginadas de la sociedad por su condición de locas o histéricas, es decir, por su «diferencia» o «monstruosidad», a partir del año 2000 y con la integración de las nuevas tecnologías en su producción, sus personajes evolucionan hacia lo posthumano, «de un estado de enajenamiento mental en el que un cuerpo metamórfico se destruye a sí mismo [pasa] a representar un cuerpo nuevo que se siente igualmente extraño» (Tejeda, 2011). Las series *Sin título (Monstruas)*, *Sin título (Locura)* y *Sin título (Ciencia Ficción)* dan cuenta de este proceso, aunque como ella misma afirma en una entrevista de Marta Álvarez²⁰, «el discurso feminista está en el tono de fondo de todas las obras aunque no traten específicamente de cuestiones de género, en el sentido de que fue fundamental desvelando el modo de funcionamiento del canon dominante».

No sólo las mujeres artistas tratan temas referentes a la cuestión de la identidad y el género, autores como Xoan Anleo abordan también el problema de la representación de la subjetividad y «los procesos de significación entendidos como modalidades de subjetivación y deconstrucción de las identidades»²¹. En su obra *Metáfora para diecisiete golpes* aborda, desde el ámbito de la danza, el papel que ha tenido la mujer como objeto sexual sometido a la mirada masculina, pero reformulando su identidad y cuestionando esa construcción social de la feminidad: «Lo que se visualiza es el resultado de la acción del cuerpo danzante, del movimiento, la ejecución. Un proceso que transforma lo vívido en un proceso de la memoria. Una experiencia que perdura en imágenes en quienes la construyen y más allá, interac-

¹⁹ A. MARTÍNEZ COLLADO, *op. cit.* (2011), p. 106.

²⁰ La entrevista completa está disponible en la página web: <http://www.mujernodo.net>.

²¹ Referencia obtenida de la página web del artista: <http://www.xoananleo.com>.

cionado con la del espectador»²². Se sirve de la danza también en otra de sus obras, *Mímesis / diégesis* (2010), para abordar la fugacidad del tiempo y cómo esta idea influye en la concepción de la sociedad actual de la representación y, en consecuencia, de la trascendencia de la imagen:

Se vive en un eterno presente que desdibuja la realidad y cultiva las apariencias. La sociedad actual vive la época de la representación, y se identifica con el triunfo de la imagen. La representación del cuerpo va más allá de conducta mimética, no puede ser una copia, una representación de la realidad como la mera reproductividad. El arte no puede ni debe quedarse en la mimesis, siempre debe y pretende rebasarla²³.

Con el paso de los años el discurso ciberfeminista ha ido evolucionando, por una parte, hacia una interactividad multidireccional en el entorno virtual entre el artista y el observador en la que éste llega a ocupar un lugar activo en la propia obra llegando a completarla mediante sus asociaciones y referencias, y por otra, hacia el surgimiento de nuevos feminismos o transfeminismos relativos a los denominados movimientos *queer*: minorías sexuales, no heterosexuales, cuyo discurso se enfoca a la concepción de que las diferentes sexualidades son fruto de una construcción social, cultural y política, mutable y cambiante, y que por lo tanto no son esencialmente biológicas, ni fijas, ni permanentes, como hasta entonces habían sido definidas. Además, en estas teorías el concepto de identidad y, sobre todo, de identidad múltiple se desarrolla aún más y se convierte en uno de los ejes centrales de su discurso:

El término *queer* emerge como una categoría de protesta que cuestiona sin ambages las asimétricas relaciones de poder establecidas a partir de un orden social heterosexual. Los estudios *queer* llevan a la deconstrucción del concepto de identidad, lo cual implica reconocer la existencia del otro en sus formas múltiples. La identidad ya no obedece a rígidos criterios esencialistas, sino que se articula cultural, económica, racial y sexualmente en torno a vectores de poder²⁴.

Asistimos de este modo a un desarrollo de las teorías ciberfeministas que ensalzan el traspaso de fronteras y la confusión y distorsión de los límites, en este caso más centrados en el género, pero que se traducen en prácticas con una clara vocación de denuncia social ante el rechazo y la marginación a los que se han visto siempre sometidos estos colectivos. En este sentido, la obra de Beatriz Preciado resulta indispensable y, en especial, su libro *Manifiesto Contra-sexual* (2002), en el que el feminismo, las filosofías postestructuralistas de Foucault, la acción política y las teorías *queer* se dan la mano para abordar el tema de la subjetivación y la construcción de la identidad. Actualmente, resulta interesante el proyecto de Beatriz Preciado en el Museo Reina Sofía (MNCARS), *Somateca: producción biopolítica, feminismos*,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ J.A. ESCUDERO. «Estéticas feministas contemporáneas (o de cómo hacer cosas con el cuerpo)». *Anales de la Historia del Arte*, vol. 13 (2003), p. 304.



prácticas queer y trans, un curso que provee de «los instrumentos críticos, históricos y conceptuales que permiten analizar la producción biopolítica del cuerpo moderno a los participantes para estudiar desde otro punto de vista

la historia de la sexualidad, la relación entre capitalismo, sexualización y colonialidad, la transformación de las técnicas de producción del género en el contexto neoliberal, así como la emergencia de las prácticas teóricas y políticas de crítica que surgen de los movimientos feministas, anticoloniales, homosexuales, queer, transexuales y crip²⁵.

3. CONCLUSIONES

Tras el breve repaso histórico que se ha hecho en el presente ensayo, podemos concluir que la postura actual respecto a las teorías feministas en relación con el arte se mantiene en un ambiente de multiplicidad y abundancia de reflexiones y puntos de vista respecto al «ser» y «estar» de las mujeres, y que va evolucionando hacia la consideración de otros colectivos tradicionalmente relegados a la marginación que se agrupan en torno a las teorías *queer*. Parece evidente que, en lo que llevamos de siglo, nos encontramos en un momento de continuación del trabajo del feminismo que caracterizó la década de los noventa y, sin duda, no se atisba la finalización de este período determinado por las diversas consideraciones alrededor del concepto de identidad o, mejor dicho, de identidades, en el que el papel que juega el género, el sexo o el cuerpo resulta indispensable para profundizar en el autoconocimiento.

No obstante, discursos como el de la recuperación de la memoria y la visibilización de las mujeres artistas que predominó durante la década de los setenta sigue estando vigente hoy en día con iniciativas como la de *¿Quién coño es...?*, una campaña surgida en 2015 a nivel particular pero colectivo, que trata de dar difusión, a través de las redes sociales y a pie de calle, a las obras y figuras femeninas destacadas de la historia del arte. Iniciativas como ésta evidencian la falta de normalización de un discurso supuestamente superado que no llega a la sociedad de forma generalizada. En este sentido, parece que las disertaciones feministas quedan relegadas a un circuito especializado, y los conceptos y mensajes que alcanzan al resto de la sociedad llegan incluso a desvirtuarse provocando, en ocasiones, una falta de credibilidad del movimiento que perjudica enormemente la consecución de los objetivos propuestos. Cabe preguntarnos cuáles son las causas de estas dificultades a la hora de llegar a los distintos ámbitos de la sociedad, la tradicional estructura patriarcal en la que aún nos encontramos puede provocar una visión paternalista o falsamente complaciente con las denominadas «minorías» desacreditando sus discursos. Asimismo, la falta de concienciación y de preparación del resto de la sociedad en relación con este tipo de

²⁵ Referencia obtenida de la página web del proyecto en el MNCARS: <http://www.mu-seoreinasofia.es/pedagogias/centro-de-estudios/somateca-produccion-biopolitica-feminismos-practicas-queer-trans>.



disertaciones supone una brecha intelectual insalvable sin la adecuada motivación y conocimientos, elementos que, desgraciadamente, no son promovidos de forma tan habitual como se debiera.

El arte se convierte así en un instrumento, en una plataforma esencial no sólo para la representación, sino para la producción de discursos que avanzan, estrechamente relacionados con la política y el poder, en una pluralidad y multiplicidad de direcciones. El respeto, la consecución de derechos y que la sociedad llegue a valorar dignamente el lugar que ocupan las mujeres se convierten en los horizontes a los que se sigue pretendiendo llegar a través de los recursos que nos brinda cada época de la historia.

Recibido: 1-7-2015
Aceptado: 11-9-2015



BIBLIOGRAFÍA

- ALARIO, M.^a Teresa. «Nos miran, nos miramos (sobre género, identidad, imagen y educación)». *Tabanque*, vol. 15 (2000), pp. 59-77.
- ALBEROLA CRESPO, María Nieves. «La representación de una ausencia: el problema de la identidad femenina en las obras de Cindy Sherman, Hanna Collins, Susy Gómez y Judy Olausen». *Asparkia*, vol. 15 (1995), pp. 83-92.
- ALIAGA, Juan Vicente y Patricia MAYAYO. *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010*. Madrid: This Side Up, 2013.
- BERNÁRDEZ RODAL, Asunción. «Arte postmoderno, ¿arte feminista? Cuerpo y representación en la sociedad de la información», en ANTONIA FERNÁNDEZ VALENCIA y Marian LÓPEZ FERNÁNDEZ, *Contar con el cuerpo: construcciones de la identidad femenina*, Madrid: Fundamentos, 2011, pp. 123-150.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- BORDO, Susan. «El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo», en Susan BORDO, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, California: University of California Press, 1993, pp. 7-81.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 1990.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. «Estéticas feministas contemporáneas (o de cómo hacer cosas con el cuerpo)». *Anales de la Historia del Arte*, vol. 13 (2003), pp. 287-305.
- «El cuerpo y sus representaciones». *Enrahonar*, vols. 38/39 (2007), pp. 141-157.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1991.
- LÓPEZ-CABRALES, M.^a del Mar. «Laberintos corporales en la obra de Ana Mendieta». *Espéculo. Revista de estudios literarios*, vol. 33 (2006).
- LÓPEZ DEL RINCÓN, Daniel. «Nuevos modos de concebir el cuerpo y la identidad: la biónica y la biotecnología como nuevas herramientas de creación artística», en Grupo de investigación Arte, Arquitectura y Sociedad digital (ed.), *Universos y metaversos: aplicaciones artísticas de los nuevos medios*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2010, pp. 75-84.
- MÁRQUEZ, Patricia. «Cuerpo y arte corporal en la posmodernidad: las mujeres visibles». *Arte, Individuo y Sociedad*, vol. 14 (2002), pp. 121-149.
- MARTÍNEZ COLLADO, Ana. «Perspectivas feministas en el arte actual [en línea]», en Els Juliols de la Universitat de Barcelona (ed.), *Genealogías del arte contemporáneo: 1968-2000*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1999. Consultado: 15-05-2015. Disponible en: <http://www.estudiosonline.net/texts/perspectivas.html>.
- «Prácticas artísticas y activistas feministas en el escenario electrónico. Transformaciones de género en el futuro digital». *Asparkia*, vol. 22 (2011), pp. 99-114.
- SOSA SÁNCHEZ, Roxana. «La construcción cultural de la identidad femenina: la iconografía del cuerpo como propuesta artística desde la sociología del género». *Revista Estudios Feministas*, vol. 21 (2013), pp. 1001-1013.
- TEJEDA, Isabel. «Marina Núñez o la construcción del ciborg. Un discurso multimedia entre la utopía y la distopía». *Icono 14, revista digital*, vol. 18 (2011), pp. 1-19.
- VICENTE ARREGUI, Gemma. «Cuerpo femenino y liberación. La escuela de Frankfurt y el discurso feminista». *Thémata. Revista de filosofía*, vol. 46 (2012), pp. 413-420.



THE FRUSTRATION OF THE ASH GIRL
IN *THE BAREFOOT CONTESSA*:
TRACES OF *CARMEN* IN A HOLLYWOOD FAIRY TALE

Carmen Rodríguez Ramírez
Universidad de Sevilla

RESUMEN

«La frustración de la Cenicienta en *La condesa descalza*: la huella de *Carmen* en un cuento de hadas hollywoodiense». *La condesa descalza*, que trata de la evolución personal de María Vargas, es una película transgresora, pues desmitifica el nacimiento de una diva, aunque tanto la representación de la sexualidad como la de la protagonista son tan conservadoras como en cualquier otra película convencional de estudio en Hollywood. El propósito de este artículo es realizar un estudio comparativo entre la película y una de sus mayores inspiraciones, la novela corta *Carmen*. Se puede considerar a María Vargas como una figura intermedia entre la pasividad de muchas heroínas de cuentos de hadas populares y el salvajismo de Carmen. María cree en las convenciones patriarcales, convirtiéndose en víctima de sus deseos. Por el contrario, Carmen resulta un agente activo que se aprovecha al máximo de la dimensión sexual a la que se la reduce, y la usa contra los hombres.

PALABRAS CLAVE: crítica de cine feminista, drama del mundo del espectáculo, deconstrucción, cuentos de hadas, *Carmen*.

ABSTRACT

The Barefoot Contessa, which tells of the personal evolution of María Vargas, is a transgressive film, since it demystifies the rise of a diva, though both the representation of sexuality and the female protagonist are as conservative as those in any other mainstream Hollywood studio film. This paper aims to complete a comparative study between the film and one of its defining inspirations, the novella *Carmen*. María Vargas can be understood as an intermediate figure between the passivity of many popular fairy-tale heroines and Carmen's savageness. After all, María believes in patriarchal conventions while longing for Prince Charming; that is why she becomes the victim of her own desires. On the contrary, taking full advantage of the sexual dimension she is reduced to, Carmen uses it against men.

KEYWORDS: feminist film criticism, show business drama, deconstruction, fairy tales, *Carmen*.



The film *The Barefoot Contessa* (1954), directed by Joseph L. Mankiewicz, tells of a Spanish gypsy woman called María Vargas, who naturally dances flamenco in the dirt. She suddenly turns into a movie star, which involves becoming the object of desire of many men. Unexpectedly, she falls in love with an Italian count, though he turns out to be impotent. She cannot satisfy her sexual drive with her husband, but when the count learns that she is unfaithful to him, he kills both María and her lover.

This film has been traditionally analyzed as a show business drama. The main feature of this subgenre is its subversion, in the sense that it aims to condemn the economic ambition of film industry. It portrays the other side of the silver screen, that is, the behind-the-scenes world of film industry. It usually adopts a critical tone on celebrities and executives. Classics such as *Sunset Boulevard* (1950) or *All about Eve* (1950) are usually categorized as show business dramas. Incidentally, the award-winning screenwriter and director of *All about Eve* was Joseph L. Mankiewicz, who also wrote and directed *The Barefoot Contessa*.

In these films, Hollywood is not the dream factory, but a manipulative organization. Furthermore, *The Barefoot Contessa* has always functioned as a disenchanted version of Cinderella because it tells the story of an overnight star who felt happier living in poverty and is finally murdered by Prince Charming. But even so, in this paper I defend that in terms of gender and female sexuality this film is not subversive at all.

In order to identify and analyze the expectations produced by this subgenre regarding gender and sexuality, there is a literary referent in *The Barefoot Contessa* that adds a new dimension to the film discourse: the novella *Carmen*. Considering solid parallels, this novella written in 1847 by Prosper Mérimée turns out to be more advanced than *The Barefoot Contessa* despite its misogyny because, in the end, woman is triumphant. Consequently, Carmen becomes an active agent in a society where women are destined to be passive¹. She takes advantage of the sexual dimension she is reduced to and uses it against men². On the contrary, María Vargas—the protagonist of *The Barefoot Contessa*—will only feel guilty about it³. In order to uncover the phallogocentric ideology implicit in this film, my theoretical approach will be based on Feminist Film Criticism and Gender Studies.

The plot of the film introduces and subverts certain fairy-tale motives. In particular, the ones developed in «Cinderella». Indeed, the ash girl, shoes or Prince Charming are present in Mankiewicz's screenplay. In connection with this, the most

¹ Some obvious passages deal with the nerves he has: «vino a sentarse cerca de mí»; «también ella fumaba»; «los ojos tenían una expresión voluptuosa y feroz». P. MÉRIMÉE, *Carmen*, trans. L. López Jiménez and L.E. López Esteve, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 120, 121, 124 (henceforth quoted as *Carmen*).

² *Ibidem*, p. 154: «ya no te quiero. Toma, vete, ahí tienes un duro por el trabajo».

³ In fact, the protagonist is said to be based on Rita Hayworth, who was offered the part in the first place. A natural dancer in musicals, her career was reduced to sex symbol after starring in *Gilda* (1946). B.F. DICK, *Joseph L. Mankiewicz*. Ann Arbor: MI, Twayne Publishers, 1983, p. 107.



popular fairy tales, those from the popular tradition (whose so-called oral origin is questioned by Ruth B. Bottigheimer due to written records)⁴, tend to present submissive female roles for the audience. In opposition to this trend, Angela Carter's collection of fairy tales uncovers active heroines with unconventional happy endings that could be transformed depending on the audience's taste: «stories without known originators that can be remade again and again by every person who tells them, the perennially refreshed entertainment of the poor»⁵. Still, honorable virtues are many times related to passivity, whereas power and independence are mostly condemned. For instance, in «Snow White and the Seven Dwarfs» the devoted servant is rewarded with the perfect man, whereas her stepmother is punished for her arrogance. Bottigheimer urges the audience «to see the strong heroine in context»⁶.

The influence of fairy tales in our lives is tremendously significant: in our childhood we learn about ourselves and how we relate to others by means of these stories. In other words, we receive social conventions through fairy tales. Jack Zipes refers to Arthur Applebee to prove the role of fairy tales in «the manner in which children conceive the world and their places in it even before they begin to read»⁷. As a matter of fact, the collections of feminist tales are a direct product of women's social progress; they look into other options, certifying their validity. Finally, Donald Haase reveals the absence of a female prototype in these heroines of «women-centered tales»⁸.

The literary myth of Cinderella, whose Disney version was released in 1949, that is, five years before *The Barefoot Contessa* came out, is so immersed in the conception of female gender that there is a term called *the Cinderella complex*, coined by Colette Dowling⁹. This term deals with the repression that stops women from using full advantage of their ideas and projects in favor of an external factor that will change their lives for the better. This attitude implies that a woman needs to wait for a man to form her identity. Even Simone de Beauvoir alluded to the Cinderella myth: «Everything still encourages the girl to expect fortune and happiness from a 'Prince Charming' instead of attempting the difficult and uncertain conquest alone». According to Rob Baum, «a sense of female agency will always by definition be absent. In this folk tale, which is also a fairy-tale, the female character

⁴ R.B. BOTIGHEIMER. *Fairy Tales. A New History*. Albany: State University of New York P, 2009, p. 2.

⁵ A. CARTER (ed.). *Angela Carter's Book of Fairy Tales*. London: Virago, 2005, p. ix.

⁶ R.B. BOTTIGHEIMER. «Fairy tales and children's literature: A feminist perspective», in G.E. SADLER (ed.), *Teaching Children's Literature: Issues, Pedagogy, Resources*. New York: MLA, 1992, pp. 101-108, p. 106.

⁷ J. ZIPES. *Don't Bet on the Prince. Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*. New York: Routledge, 2012, p. XII.

⁸ D. HAASE. «Feminist Fairy-Tale Scholarship», in D. HAASE (ed.), *Fairy Tales and Feminism: New Approaches*. Detroit: Wayne State UP, 2004, pp. 1-36, p. 8.

⁹ C. DOWLING. *The Cinderella Complex: Women's Hidden Fear of Independence*. London: Fontana, 1982.

is positioned in terms of what it is not: not dominant, not powerful, not male»¹⁰. Therefore, Cinderella represents invisibility, the absence of an independent identity. Like fairy tales, mainstream cinema exposes social power structures in which women need to transcend the role traditionally assigned to their bodies in order to achieve universal acceptance. In other words, women's bodies are initially marked.

In opposition to Cinderella and many other heroines, Carmen constitutes the best example of the female protagonist whose features are those of a villain: unreliable, disobedient, unfaithful, impolite, sexual, and exuberant. For instance, Don José behaves like a puppet in her hands¹¹.

Actually, Carmen could be considered the precedent for *femme fatales*, whose most popular samples can be found in *film noir*. Incidentally, she has constructed her own definition of gender by defying the rules prevalent in patriarchal societies. Carmen transforms the negative connotations related to her body into positive ones as they imply freedom¹². After all, these connotations are the effect of cultural associations in which men would represent the mind and women the flesh¹³.

This myth has classical roots because it can be interpreted as a new Pandora, a beauty with no moral virtues. Originally, she opens the box offered by Epithemeus—who has been seduced—and spreads evil throughout the world. Carmen can also be linked to the Furies, who rule the destiny of mankind. Needless to say, she could represent a modern Venus, a goddess of love that is married to and confronts Mars (as Don José), the god of war. Finally, Carmen can be also linked to the vengeful spirit of Diana, whose reference is explicit in the novella when the narrator comments that Diana transformed the hunter Actaeon into a deer and sentenced him to be devoured by his own dogs¹⁴. Both Pandora and a *femme fatale* like Kitty Collins were played by Ava Gardner in *Pandora and the Flying Dutchman* (1951) and *The Killers* (1946). Indeed, Carmen was the perfect part for such an actress, taking into account that Ava Gardner assumed this scandalous identity during her stay in Spain¹⁵.

¹⁰ R. BAUM. «After the ball is over: Bringing 'Cinderella' home», *Cultural Analysis*, vol. 1 (2000), pp. 69-83, p. 69.

¹¹ «Don José no respondió a ese gran torrente de elocuencia más que con dos o tres palabras pronunciadas secamente. La gitana entonces le lanzó una mirada de profundo desprecio; después se sentó en un rincón de la habitación, cruzando las piernas, escogió una naranja, la peló y se puso a comerla», *Carmen*, p. 126.

¹² *Ibidem*, p. 134: «Una mujer con ese traje en mi país habría hecho persignarse a la gente. En Sevilla, todos echaban algún piropo atrevido a su figura».

¹³ J. BUTLER, «Sujetos de Sexo/Género/Deseo», in N. CARBONELL & M. TORRAS (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco/Libros, 1999, pp. 25-76, p. 46.

¹⁴ L. LÓPEZ JIMÉNEZ and L.E. LÓPEZ ÉSTEVE. «Introduction», en P. MÉRIMÉE, *op. cit.*, *Carmen*, pp. 9-84, pp. 25-26.

¹⁵ Her romances with bullfighters and her enjoyment of night life while still married to Frank Sinatra were widely reported. L. SERVER, *Ava Gardner: «Love is Nothing»*. New York: St. Martin's Griffin, 2007, pp. 195, 202, 206, 210, 231, 287, 291, 295, 342, 345, 387.

María Vargas could play the part of a tamed Carmen. She has a strong personality and will not let anybody control her¹⁶. Also, she despises the wealthy men who try to buy her with contracts and presents, but paradoxically keeps waiting for Prince Charming. However, once she becomes successful and finally finds her dream-man, María turns out to be happier dancing barefoot in the dirt. As the ash girl, María has no responsibilities whatsoever and she can follow her own rules. These contradictions fit in the analyses offered by contemporary feminist film critics such as Yvonne Tasker¹⁷ or Hilary Radner and Rebecca Stringer¹⁸, who provide a plural repertoire of gender, full of inconsistencies and paradoxes.

She has a profound effect on men, but does not take advantage of it. On the contrary, María longs for a man because she is afraid «of being exposed and unprotected»¹⁹. Somehow, María wants to please society by finding a partner that will enable her to retire. This is a key factor that differentiates María from Carmen because the former does feel different and detached from society just like Carmen, but at the same time María suffers due to this rebellious condition. In the end, she is willing to please patriarchal conventions once she meets a count, that is to say, Prince Charming for her.

The defiant attitude of Carmen is recurrent throughout the novella. For instance, she breaks up with Don José by clarifying that he was just a sexual relief²⁰. In the case of the film, María longs for an authentic man to make her complete. Once again, mainstream cinema produces images that are «not simply mirrors of real life but ideological signifiers»²¹. As we can see, María follows the role of a melodramatic heroine imposed by classical Hollywood narrative after all, not that of a daring masquerade inside the star system.

In the 1970s Marjorie Rosen and Molly Haskell depicted female classic Hollywood roles as strictly coded stereotypes, not verisimilar women. Subsequently, critics like Claire Johnston insisted on uncovering the ideology behind the images presented²². *The Barefoot Contessa* was released in the 1950s, a decade in which women received messages about the most appropriate behavior in the private and public spheres. Many of these messages came from cinema and TV in commercials, sitcoms and films starring Doris Day, Donna Reed or Lucille Ball. However, this portrait

¹⁶ As the owner of the nightclub in which she dances says: «No rules for Señorita Vargas. María. Vargas!» (J.L. MANKIEWICZ. *The Barefoot Contessa*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1954, n.p.).

¹⁷ Y. TASKER, «*Enchanted* (2007) by postfeminism: Gender, irony, and the new romantic comedy», in H. RADNER and R. STRINGER (eds.). *Feminism at the Movies. Understanding Gender in Contemporary Popular Cinema*. New York: Routledge, 2011, pp. 67-79, p. 72.

¹⁸ H. RADNER and R. STRINGER. «Introduction. 'Re-Vision'?: Feminist Film Criticism in the Twenty-First Century», in H. RADNER and R. STRINGER (eds.), *Feminism at the Movies*, pp. 1-10, p. 2.

¹⁹ J.L. MANKIEWICZ (dir.). *The Barefoot Contessa*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1954, n.p.

²⁰ «—Joseíto, escucha— dijo: —¿te he pagado? No te debía nada, según nuestra ley, porque eres un paylló, pero eres un chico guapo y me has gustado. Estamos en paz. Buenos días», *Carmen*, p. 151.

²¹ M. HUMM. *Feminism and Film*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1997, p. 13.

²² *Ibidem*, pp. 12-13.



of the angel in the house did not fully correspond to real experiences, disconnected from the careless suburban housewife. On the contrary, some of them played a significant part in the rise of consumer culture or the Civil Rights Movement.

Nowadays, Feminist Film Criticism focuses on individual stories whose circumstances must be specified. In *Feminism at the Movies. Understanding Gender in Contemporary Popular Cinema*, Hilary Radner and Rebecca Stringer emphasize the role of films «as important and complex social documents in their own right, serving a variety of functions, not all of which are in the interest of a hegemonic status quo»²³. The utopian objective of a woman's voice, inherent in second wave feminism, has given way to the amplification of the volatile definition of femininity due to the effects of capitalist culture²⁴. Indeed, material success matters as much as any other factor in the analysis of a woman's identity²⁵.

María could represent the suffering caused by the repressive expectations imposed on women at the time. Her desire to have a voice of her own is suppressed—once and again—by the atmosphere of conformity. This position alludes to Simone de Beauvoir's concept of the *Other*, that is, the category linked to women as opposed to *Self*; the category linked to man's harmonious identity: «The concept of Self [...] can be produced only in opposition to that of not-self, so that the 'category of the *Other* is as primordial as consciousness itself»²⁶. In this case, the subtext could indicate that her challenge to this dichotomy would only lead to tragedy.

The challenge to social conventions is a leitmotiv both in *Carmen* and *The Barefoot Contessa*, and in both cases Carmen and María are punished for their rebellions, an attitude which is described as bohemian by literary critics such as Evelyne Gould²⁷. In fact, none of them has a stable homeland. Carmen is a thief and a prostitute, and she is time and again associated with the devil²⁸. As a result, at the end of the novella Carmen is stabbed by Don José because she does not let him dominate her and he—as the representative of authority—cannot accept that²⁹.

In the case of the film, the screenplay is definitely ambiguous as the count always remains a gentleman with no psychological problems. In short, Count Vincenzo is even more innocent than Don José because María's problems seem to be relegated to the sexual dimension, which is not socially approved. In other words, the tragedy of María Vargas is never due to patriarchal pressures, but to her own nature. The producer and his assistant are certainly caricatured as in most show

²³ H. RADNER and R. STRINGER, *op. cit.*, «Introduction. 'Re-Vision'», p. 3.

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²⁵ H. RADNER. *New-Feminist Cinema: Girly Films, Chick Flicks, and Consumer Culture*. New York: Routledge, 2011, p. 5.

²⁶ S. THORNHAM. «Postmodernism and Feminism», in S. SIM (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*. New York: Routledge, 2005, pp. 24-34, p. 25.

²⁷ E. GOULD. *The Fate of Carmen*, Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1996, p. 1.

²⁸ «una fámula del diablo»; «demonio de chica»; «contraste al diablo, sí, al diablo», *Carmen*, pp. 122, 142, 151, 157.

²⁹ *Ibidem*, p. 159: «Yo era tan débil ante esa criatura, que obedecía todos sus caprichos».





business dramas. Nevertheless, María's dignity and social independence imply that she is out of reach for them. The discourse of the film suggests that they are incapable of doing any harm. The same applies to playboy Alberto Bravano. Even so, the ideological approach of the film suggests that María was the victim of her own transgression since she defied the codes established by Western civilization. According to Hélène Cixous, reality is culturally organized in binary oppositions that can be reduced to masculine/feminine in the end. The first term tends to be privileged, whereas the second one tends to be defined in terms of the first one³⁰. In short, there is a hierarchical relationship in which gender is classified, not negotiated. María will fight, but not overcome this barrier.

She is punished for defying authority because she despises society. As in the case of Carmen, her concept of love is not understood by the patriarchal society where she lives³¹. María was about to become a mother —an allusion to her name, the role every woman must aspire to in the Christian World as a reflection of the Virgin Mary— but perhaps she is not worthy of it according to patriarchal civilization, just because she is a rebel. The jet setter Alberto Bravano tells her: «You are not a woman»³². In other words, she does not fit in the patriarchal standards of society.

In «Subjects of Sex/Gender/Desire», Judith Butler denaturalizes the concept of gender by showing its political pretensions. Thus, instead of a stable signifier attached to a stable signified, the idea of woman is interpreted as a fictitious definition in which sex delimits freedom of choice. Furthermore, gender can be considered a cultural construction. In connection with this, Butler makes reference to Luce Irigaray when she claims that the essence of women is exclusion, in other words, undecidedness. Actually, the sexual dichotomy man/woman is so restrictive that it only presents reproductive objectives³³. Any other possibility is deleted or, at least, silenced. For Butler, gender impersonates a copy whose origin cannot be traced back. In fact, Diana Fuss states that our actions do not depend on the heterosexual binarism, but on performance. Consequently, heterosexuality is just a fantasy continually transforming itself: «Gender, like other categories of knowledge, is the product not of Truth but of power expressed through discourse»³⁴. This theory displays that María is controlled and finally rejected by society as a woman, simply because she destabilizes the only roles offered in the binarism man/woman.

Like Carmen, the contessa is a bohemian rebel. The scene at the cemetery employs a high angle shot highlighting a splendid statue of María standing alone, and surrounded by other mausolea with statues of couples. This scenography could

³⁰ T. EBERT. «Feminismo y postmodernismo de la resistencia. Diferencia-dentro/Diferencia-entre», in N. CARBONELL and M. TORRAS (eds.). *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, 1999, pp. 199-232, p. 217.

³¹ «No quiero ser atormentada ni, sobre todo, mandada. Lo que quiero es ser libre y hacer lo que me place», *Carmen*, p. 172.

³² J. MANKIEWICZ (dir.). *The Barefoot Contessa*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1954, n.p.

³³ J. BUTLER, *op. cit.*

³⁴ S. THORNHAM. «Postmodernism and Feminism», in S. SIM (ed.), *op. cit.*, p. 28.

be a way to underline María's independent personality beyond death, but it is also a way to look at her eternally as the splendid object of the male gaze. This term was coined by Laura Mulvey in «Visual Pleasure and Narrative Cinema» so as to define the identification between the spectator and the perspective of a heterosexual man. For Mulvey, this subjective male construction of the feminine identity is so influential that it relegates women to objects of desire. Paradoxically, this would imply that the female spectator would experience the very same objectification beholding female characters on the big screen. This is a destabilized power relationship since only the male gaze is possible. Therefore, death does not provide peace to María, as in the case of Carmen³⁵. Instead, it shows everlasting *scopophilia*, that is, sexual pleasure from looking at erotic objects. As a sculpture with its own full shot, María will not bother the established social system either in fiction or reality. Once she passes away, all the characters can go back to their daily lives.

Subsequently, several critics have disagreed with Mulvey. For instance, B. Ruby Rich claims that women may filter the sexist messages they receive and deactivate the male gaze³⁶. All they have to do is deconstruct the fake transparency displayed and consider images as an accumulation of discourse. For Carol J. Clover, this male identification is discontinuous across genders³⁷.

María does not fit in society, while Carmen is not a pure gipsy³⁸. *Carmen* and *The Barefoot Contessa* are stories about people on the borderlands (the term coined by Gloria Anzaldúa), women with alternative points of view who dare defy patriarchy and die for not being absorbed by the system. Nonetheless, Carmen has a defined personality, whereas María is a victim of her inner conflicts.

Both texts are inside masculine universes full of phallic symbols. Both female protagonists are essentially characterized as sexual objects based on fetishistic details: the cigars, knife, and shotgun in the case of *Carmen*; close-ups of the shoes that María will not wear or the cigarettes she will not smoke in the case of *The Barefoot Contessa*. Carmen dresses in black and red, has jet-black hair, soft skin, and tasty lips. This description coincides with Ava Gardner's presentation in Spain in a medium shot followed by a full shot: red lips, big eyes, red and black combination, the shawl, or the flower in the hair³⁹.

³⁵ Even her murder is depicted in erotic terms: «Saqué la navaja. Yo habría querido que tuviera miedo y me pidiera clemencia, pero esa mujer era un demonio», *Carmen*, p. 181.

³⁶ T. DE LAURETIS. *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington: Indiana UP, 1984, p. 29.

³⁷ B. CREED. *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*, London: Routledge, 2007, pp. 125-26.

³⁸ At least, that is the narrator's perception: «Dudo mucho que la joven Carmen fuera de raza pura», *Carmen*, p. 123.

³⁹ In fact, this portrait is just one of the many recurrent Spanish clichés present in Hollywood films: rural areas recreated in Cinecittà (Rome), inauthentic Spanish accent, flamenco, tragedy, passion, and exuberance. The origin of all of these elements can be found in the aesthetics of *Carmen*, both the novella by Prosper Mérimée and the opera by Georges Bizet. See L.K. STEIN, «Before the Latin tinge: Spanish music and the 'Spanish idiom' in the United States, 1778-1940»,



The recreation of Carmen's physical description could be a symptom of *scopophilia*, considering that it may provoke an unconscious process of association to sexual pleasure in the reader. At the same time, it intensifies the erotic objectification of the character. While Carmen uses her sexuality, María regrets her magnetism. Whenever the demands of her life represent too much for her, she takes off her shoes in an extreme close-up and demeans herself having sex with any man available. This could be interpreted as submission to social conventions because she assumes that female sexuality must be invisible. No wonder, she hides her lovers. María is one of the few characters taken seriously by Mankiewicz's screenplay, together with the director and script girl in several three-shots. Unfortunately, the serious tone adopted for her affected her free will insofar as she feels obliged to obey conservative standards. To sum up, María needs to feel accepted by a patriarchal society.

Some of these episodes include the scene in which her mother predicts a tragic end for her, or the one in which she justifies her father in murdering her mother. In the first case, there is a medium shot emphasizing the delicate facial features of María in contrast with her mother's, who actually looks like the witch in the Disney production *Snow White and the Seven Dwarfs* (1937). In the second case, there is an entire silent sequence where flash-editing predominates in order to show María's interventions in the trial. She moves all over the room like a silent film star in full and medium shots while the narrator makes comments on her courage. In general, she is usually right at the center while her father looks miserable on the corner. As a matter of fact, these scenes could allude to the Electra complex. On the one hand, María's mother clearly plays the part of the cruel stepmother from fairy tales. On the other hand, María's father symbolizes a role model that she will never find in any lover. Only Harry turns out to be a father figure once she becomes a celebrity, so presumably that could be the reason why their love remains platonic. For instance, there are several medium-shots of him smoking while staring at her; no desire to be the center of attention is ever reflected. In all these cases, he looks worried or, at least, pensive.

Somehow, it is María's anger against her mother that makes her leave Madrid as María Vargas and start her professional career as María D'Amata. According to this theory, the mother functions as a castrating figure in the family, that is why María shows devotion for her father: his phallic role has been negated and suppressed by his wife. He is a victim just like her. In other words, María believes in patriarchal conventions after all.

Carmen is presented from the point of view of two male, misogynistic narrators: the fascinated traveler and Don José. Both of them establish a kind of homoerotic relationship that goes further than mercy. An example of this is the fact that Don José is described by the traveler as the typical Petrarchan beloved⁴⁰. Somehow, Don José's violent and aggressive actions tend to be justified by Carmen's

in R.L. Kagan (ed.), *Spain in America: The History of Hispanism in the United States*, Chicago: U of Illinois P, 2002, pp. 221-23.

⁴⁰ *Carmen*, p. 111.

cruelty. He keeps reminding the audience that she had to be his and no one else's. As regards Carmen, we will never read her own words but the traveler's and Don José's interpretations of them. That explains why Carmen can look sensual and despotic on the very same page. In this novella, Mérimée creates a profound sense of male comradeship in which women are the object of the male gaze. Men stare at women as a hobby and create fantasies that the latter are supposed to fulfill, while the former follow a kind of macho code based on violence. At least, Mérimée is honest when he presents the relationship between men and women as the battle of the sexes.

Carmen is the only portrait of a woman that the narrators offer, except for the fragment in which another bandit's woman is described as a humble silent girl who continually suffered dishonor and physical abuse from her man⁴¹. In addition, in *The Barefoot Contessa* there is, at some point, a comparison between the protagonist and another woman. María is opposed to Myrna, not only physically (bleach blonde without curves), but also in terms of attitude: Myrna is always shown smoking and drinking and looks existentially disappointed. She reluctantly obeys Edward's commands as his high-maintenance escort. María has a high sense of dignity that Myrna must have lost in the past, that is why she is shown submissive instead of her complaints. Even the *mise-en scène* shows this. Myrna is usually sitting down in eye-level shots surrounded by men who ignore her most of the times. Incidentally, she is never placed at the center. In opposition to this, María appears alone walking around rooms in loose framings where her spectacular dresses are always at the center. In these scenes, there is often an eye-level shot showing men sitting down, chatting and expecting to admire María at some point. Right after that, there are also reaction shots showing María standing up in full detail. Myrna considers herself «a tramp»⁴². Indeed, this is a potential future for María as well, that is why this character becomes so pathetic.

María looks sophisticated and distant in high-society parties, but that does not stop jet setters from sexualizing her. Despite the fact that she is alone in traveling shots, the spectator not only perceives her strength, but also her haute couture clothing. Indeed, the gowns are so luxurious that they cause a tremendous impact. Actually, it is the dress that is placed right at the center. E. Ann Kaplan follows Laura Mulvey when she states that the male gaze defines woman as a body full of sexual possibilities⁴³. This reduction has social, political, and economic consequences, as there is no significant room for women in these areas. The only dimension which they inhabit is that of object of male desire. According to Kaplan, «Assigned the place of object (lack), she [Woman] is the recipient of male desire, passively appearing rather than acting»⁴⁴. Woman is a fictional construct by male ideology, not a reality. In extreme close-ups, we first see María's hands and later her feet, which introduce

⁴¹ *Carmen*, p. 164.

⁴² J.L. MANKIEWICZ (dir.). *The Barefoot Contessa*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1954, n.p.

⁴³ E.A. KAPLAN. *Women and Film. Both Sides of the Camera*, New York: Methuen, 1983, pp. 1-2.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

her not as a complex human being, but as pieces of a fetishized body. In other words, a decomposed text. The tagline of the film is illustrating: «The world's most beautiful animal». But this animal lacks the strength to follow her own views on existence in contrast to Carmen's marginal lifestyle. In short, *The Barefoot Contessa* follows the representation of woman as spectacle. Teresa de Lauretis states: «body to be looked at, place of sexuality, and object of desire»⁴⁵. In spite of Mankiewicz's efforts to show the circus around María, this is not enough. The strength of this show business drama has to do with pushing barriers, though this approach should be complete including gender.

As in *Carmen*, *The Barefoot Contessa* is narrated from the point of view of several men whose lives were affected by María's presence. In order to expose the different perspectives visually, the very same scene at the cemetery shot from a bird's eye view is repeated three times. Only the final moment changes, that is, the one in which the next narrator is zoomed in by means of a crane shot. In other words, the audience will never receive her own interpretations and reasoning. Like Carmen, María's attitudes seem to be contradictory, as no cause is evident. She looks desirable, but at the same time untouchable since, most of the times, she is standing up all by herself in full and medium shots as part of reaction shots. Previously, a group of men was staring at her in medium shots.

As a sample of this desire, there is a key scene in which several men from different countries are discussing María's future after a screen test, and all their conversation revolves around power. María is not present, even her friend Harry attempts to control her acting as a mentor. The editing of this scene is similar to previous ones, though amplified. There is a group of men sitting down in a series of eye-level shots. This *mise-en-scène* presents them as a dehumanized crowd where only Harry is sometimes shown apart in a medium shot. Still, he also appears as part of the crowd and, therefore, as part of the male gaze. However, in this case there is no reaction shot, precisely because María has just been beheld on the screen in the dark. This is the climax of her objectification, the fact that she is not even present in person.

Kaplan uses Laura Mulvey's theory of the three male gazes in cinema to explain the effect of *scopophilia*: the gaze of the camera while it shoots —mainly, there is a cameraman, not a camerawoman— the male protagonists, who objectify women, and the male spectator⁴⁶. Consequently, María as an entity is reduced to one dimension. Laura Mulvey claims that the gaze, the way that the image is perceived, is a sign of control. Particularly, the looks have sexual connotations, «which in turn shape editing and narrative, and, further, that these looks are completely and eternally those of men looking at women»⁴⁷. In other words, in film men are unavoidably active watchers, whereas women are passive recipients. This tendency includes not

⁴⁵ T. DE LAURETIS, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁶ E.A. KAPLAN, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ M. HUMM, *op. cit.*, p. 17.



only characters, but also filmmakers and spectators. Truth be told, at the time there were predominantly cameramen. Regarding female spectators, they experienced the male gaze too, so they projected the voyeur attitude just like any other man⁴⁸.

This theory was a landmark in second wave feminism. Even though some of its postulates may sound questionable, the historical context after 1968 demanded such a radical response. Mulvey reviewed her theory in «Afterthoughts», concluding that the female spectator had the chance to go from the masculine perspective to the feminine one. This implied an inclusive perspective, though she was attacked anyway. Questions of race and sexual preference were never mentioned, but all in all, this essay was groundbreaking at the time⁴⁹. The same could be applied to *María*, a strong character who fought social conventions, yet in the end she did not succeed. Obviously, the historical and social context behind the production could not allow such a thing.

Another key scene is the one in which Alberto Bravano and Kirk Edwards have an argument and *María* is the prize in the competition. As Oscar remarks: «When he watched *María*, he watched Bravano watch *María*»⁵⁰. She becomes an exchange commodity for rich men in search of social prestige. In this film the sexual exploitation of the image of woman is more brutal than in the case of *Mérimée* because it is disguised as protection by gentlemen, that is, women are treated as weaker human beings whose function is that of luxurious objects of decoration. In short, the discourse of gender in the film follows morality codes.

Mankiewicz's films tend to offer several points of view revolving around the same incident: *A Letter to Three Wives* (1949) is composed of flashbacks about the marriage life of three women, whereas *All about Eve* (1950) reveals the fall of the diva Margo Channing through the perspective of three women. Unlike the aforementioned films, this time Mankiewicz selected male perspectives in some key point-of-view shots so as to intensify the effect of sexual objectification. This way, the perception of annulment and defencelessness becomes evident.

The Barefoot Contessa examines idealized male screen heroes such as Errol Flynn by introducing the figure of Count Vincenzo, whose masculinity is questioned by him being wounded in a military action. In the case of the figure of the hero, the discourse of the film is ambiguous. Certainly, the count does not make *María* complete, albeit he looks dignified and honest. Both Don José (a previous soldier) and Vincenzo are related to Mars, even though in their cases this bond does not reflect mastery and courage, but chaos and victimization. Both male characters are aristocrats. The difference is that Don José leaves everything behind in order to be with Carmen, whereas in the film *María* is the one that abandons her cinematographic career so that she can move to Count Vincenzo's secluded castle. After all, she assumes her duties as a man's property once she becomes his wife.

⁴⁸ B. CREED, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁹ M. HUMM, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁵⁰ J.L. MANKIEWICZ (dir.). *The Barefoot Contessa*. Metro-Goldwyn-Mayer, 1954, n.p.

Both Carmen and María could be interpreted as phallic women who have the controlling phallus inside their bodies as a symbol of their independence and strength, but in the case of María she could be considered victimized since her husband is sexually impotent and she learns about it on her wedding night, too late for someone like her to leave him. They never get to initiate any sexual intercourse, which makes María feel guilty and responsible. Consequently, she assumes the *vagina dentata* complex, as she feels that she has annihilated or even swallowed her husband's manliness.

Fatalism impregnates everything in the novella and the film from the start and the tone never changes. Therefore, both texts could be categorized as tragedies. The death of Carmen appears as a consequence of destiny, not of Don José's abusive behavior. She knows from the start that, according to her selected destiny, she will be murdered by him, that is why she is not scared of Don José nor does she try to run away when he takes her to a desolate place.

As related to this view, the narrative of the film is composed of several flashbacks that once and again end up in the choral scene of her burial. These recurrent flashbacks never let the audience forget the fact that María is dead. Nonetheless, the audience never gets to see that she has any intention whatsoever to die —as in the case of Carmen. This increases the tragic tone. There are no rational explanations, just an accumulation of tragic motives. Vincenzo even looks civilized in distant full shots when he calls the police in opposition to Don José's desperation when he is about to kill Carmen. Count Vincenzo's rational behavior is that of a man of honor whose dignity has not been respected by María as his property, not that of a man dominated by his passions. Somehow, the ideology implicit in the film justifies Count Vincenzo's homicide despite the fact that María was expecting a baby. In the novella, Don José is seen as the victim of Carmen's sexual games because she is a superior entity. Definitely, she is the one that pulls the strings in spite of social marginalization or even prohibition.

The novella by Prosper Mérimée is profoundly misogynistic, but the strength of the female protagonist surpasses every possible condemnation. Her most remarkable quality is her invincibility in a social system where women must not be visible. Granting the narrators' comments, the reader can deconstruct their gazes and reconstruct Carmen's brave personality in nineteenth-century Spain. Unfortunately, the interpretation of this myth in the case of the film is a step back in the representation of women. The discourse presented is misleading, as it underates the relevance of María's psychological complexity much as its compassionate description. In the end, María's existential philosophy provides mental torture, not freedom, that is, the lesson that women have to learn. Obviously, the discourse adopted is not coherent in terms of gender. It maintains a brave viewpoint when it deals with labor and personal exploitation and producers' incompetence for art, but it remains conservative when dealing with the reflection of María's gender. After all, she remains unknown.

Recibido: 17-5-2015
Aceptado: 25-10-2015



WORKS CITED

- BAUM, Rob. «After the ball is over: Bringing 'Cinderella' home». *Cultural Studies*, vol. 1 (2000), pp. 69-83.
- BOTTIGHEIMER, Ruth B. «Fairy tales and children's literature: A feminist perspective», in Glenn Edward Sadler (ed.), *Teaching Children's Literature: Issues, Pedagogy, Resources*, New York: MLA, 1992, pp. 101-08.
- *Fairy Tales. A New History*. Albany: State University of New York Press, 2009.
- BUTLER, Judith. «Sujetos de Sexo/Género/Deseo», in Neus Carbonell and Meri Torras (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, 1999, pp. 25-76.
- CARTER, Angela (ed.). *Angela Carter's Book of Fairy Tales*. London: Virago, 2005.
- CREED, Barbara. *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*. London: Routledge, 2007.
- DE BEAUVOIR, Simone. *The Second Sex*. Trans. Constance Borde. New York: Vintage, 2011.
- DE LAURETIS, Teresa. *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- DICK, Bernard F. *Joseph Mankiewicz*. Ann Arbor, MI: Twayne Publishers, 1983.
- EBERT, Teresa. «Feminismo y postmodernismo de la resistencia. Diferencia-dentro/Diferencia-entre», in Neus Carbonell and Meri Torras (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, 1999, pp. 199-232.
- GOULD, Evlyn. *The Fate of Carmen*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1996.
- HAASE, Donald. «Feminist fairy-tale scholarship», in Donald Haase (ed.), *Fairy Tales and Feminism: New Approaches*, Detroit: Wayne State UP, 2004, pp. 1-36.
- HUMM, Maggie. *Feminism and Film*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1997.
- KAPLAN, E. Ann. *Women and Film. Both Sides of the Camera*. New York: Methuen, 1983.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Luis and LÓPEZ ESTEVE, Luis-Eduardo. «Introduction», in Prosper Mérimée, *Carmen*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 9-84.
- MANKIEWICZ, Joseph Leo (dir.). *The Barefoot Contessa*. Metro-Goldwyn-Mayer, 1954.
- MÉRIMÉE, Prosper. *Carmen*. Trans. Luis López Jiménez and Luis-Eduardo López Esteve, Madrid: Cátedra, 2003.
- RADNER, Hilary. *Neo-Feminist Cinema: Girly Films, Chick Flicks, and Consumer Culture*. New York: Routledge, 2011.
- RADNER, Hilary and STRINGER, Rebecca. «Introduction. 'Re-Vision?': Feminist film criticism in the twenty-first century», in *Feminism at the Movies. Understanding Gender in Contemporary Popular Cinema*, New York: Routledge, 2011, pp. 1-10.
- SERVER, Lee. *Ava Gardner: «Love is Nothing»*. New York: St. Martin's Griffin, 2007.
- STEIN, Louise K. «Before the Latin tinge: Spanish music and the 'Spanish idiom' in the United States, 1778-1940», in Richard L. KAGAN (ed.), *Spain in America: The History of Hispanism in the United States*, Chicago: U of Illinois P, 2002, pp. 221-23.
- TASKER, Yvonne. «*Enchanted* (2007) by Postfeminism: Gender, irony, and the new romantic comedy», in Hilary Radner and Rebecca Stringer (eds.), *Feminism at the Movies. Understanding Gender in Contemporary Popular Cinema*, New York: Routledge, 2011, pp. 67-79.



THORNHAM, Sue. «Postmodernism and Feminism», in Stuart Sim (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, New York: Routledge, 2005, pp. 24-34.

ZIPES, Jack. *Don't Bet on the Prince. Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*. New York: Routledge, 2012.



LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA INSTITUCIONAL DE LA FILOSOFÍA EN CHILE Y LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES

Braulio Rojas Castro

Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile

RESUMEN

Si se revisan las recientes investigaciones sobre la filosofía en Chile, es posible percatarse de que hay escasas referencias a filósofas mujeres. Esto sería un índice del sesgo de género que ha invisibilizado sistemáticamente lo femenino en la historia de la filosofía. En este artículo se hace un análisis de tres libros dedicados a historiar la constitución de la academia filosófica nacional, en los que expondremos cómo se hace manifiesto el sesgo de género que oblitera el trabajo de las filósofas. Así, queremos mostrar cómo este sesgo es un índice del déficit democrático en la sociedad chilena.

PALABRAS CLAVE: género, filosofía chilena, epistemología, política de la diferencia.

ABSTRACT

«The construction of institutional memory in Chilean Philosophy and discrimination against women». When reviewing and considering research on philosophy in Chile, one may notice that there are few references to women philosophers. This would be a sign of the gender bias which has systematically turned women's contribution invisible to philosophy in this country. This article presents an analysis of three books devoted to historicize the constitution of the national philosophical academy whereby we shall not only discuss how gender bias may be evidenced but also how it is an indicator of a democratic deficit in Chilean society.

KEYWORDS: gender, chilean philosophy, epistemology, policy difference.

INTRODUCCIÓN

Para hacer un análisis que revele el sesgo de género presente en la construcción de la historia institucional de la filosofía en Chile, se abordarán tres libros que han elaborado configuraciones de la memoria de la filosofía en nuestro país: el estudio de Cecilia Sánchez *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (1992); de Roberto Escobar, *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010* (2008), y de Iván Jaksić *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989* (2013). Se



indagarán en estos textos los esquemas y criterios que han articulado la manera como se ha configurado la memoria institucional de la filosofía académica y cómo se hace mención en ese registro a las filósofas chilenas, para exponer el sesgo de género que está a la base de la construcción de la memoria institucional de la filosofía en Chile.

Para cerrar este análisis, se desarrollará una reflexión que intente mostrar en qué medida la valoración y puesta en circulación del trabajo que han hecho las mujeres en el campo de la filosofía en Chile sería un aporte a la elaboración de prácticas y teorías que permitan la construcción de una sociedad más igualitaria y democrática. Como supuesto implícito en esta reflexión final, subyace la idea de que el feminismo y la puesta en valor del pensamiento hecho por mujeres implica un aporte a, como señala Ana María Portugal, «una propuesta de cambio civilizatorio destinada a modificar radicalmente las relaciones entre los géneros»¹.

1. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO UNA CUESTIÓN DE «GUSTO» PERSONAL: LA MIRADA DE ROBERTO ESCOBAR

Se empezará por abordar el libro de Roberto Escobar *El vuelo de los búhos*, una suerte de «historia personal» de la filosofía chilena, en la que se elaboran reseñas mayor o menormente documentadas de un gran número de pensadores, pero sesgadas por una mirada ideológicamente conservadora². Cabe señalar que en este libro, de ciento treinta y dos filósofos reseñados, sólo se menciona a cinco mujeres y, dentro de esas cinco, hay ausencias flagrantes —como lo es el caso de la profesora Patricia Bonzi, de destacada trayectoria académica— y descalificaciones teóricamente insostenibles, como la que hace el autor de la filósofa Cecilia Sánchez. Escobar dedica una página completa a esta filósofa, elogiando el que haya hecho una investigación sobre la obra de Ventura Marín (1806-1877), filósofo chileno de fines del siglo XIX. Sin embargo, se refiere en los siguientes términos a su trabajo sobre el género:

Deja un testimonio de este tránsito [en la Universidad de Talca], donde mezcla ambas disciplinas [filosofía y literatura], y luego cae en una de las tentaciones contemporáneas: los «estudios de género». Creo que este Tema fue agotado por Platón (La República): las mujeres tienen iguales condiciones que los hombres para realizar las mismas tareas —dice— salvo que los hombres pueden levantar cosas más pesadas. Comparto ese juicio, y no veo que haya mucho más que discutir³.

¹ A.M. PORTUGAL. «Feminismo», en R. SALAS ASTRÁIN (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, 2005, pp. 355-358, p. 355.

² Para un análisis de los compromisos políticos e intelectuales de Escobar con la Dictadura de Pinochet, cf.: A. FIELBAUM. «Filosofía y nacionalismo en Chile *La teoría del chileno* de Roberto Escobar». *Intus-legere filosofía*, vol. 6, núm. 2 (2012), pp. 85-110.

³ R. ESCOBAR. *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, RIL editores, 2008, p. 391, los paréntesis de corchetes son nuestros.

Otro caso en el que se patentiza el sesgo de género es la referencia que Escobar dedica a la profesora María Teresa Poupin (1944-1994), en donde destaca su trabajo en colaboración con el académico español vecindado en Chile Francisco Soler Grima (1925-1982), no dando cuenta del aporte filosófico de las investigaciones de esta académica, al poner el acento en su relación marital con Soler y situar a la profesora Poupin como la guardadora y continuadora de su obra⁴. No cabe duda, pues así lo muestran los testimonios y la documentación existente, de que hay una influencia mutua en el trabajo de enseñanza, traducción e investigación que realizaron en conjunto, pero ella tuvo un desarrollo propio y personal que se diferencia del camino teórico desarrollado por el profesor Soler, quien tiene sus propios méritos, que han sido destacados con mayor o menor grado de énfasis⁵. En el caso de María Teresa Poupin esto no ha sido así, pues se ha invisibilizado su trabajo filosófico. Otro caso en el que se muestra este sesgo es el de Margarita Schultz, otra destacada académica, con una profusa obra minorizada en su descripción, en la que se destaca su relación con el filósofo Jorge Estrella⁶.

En la manera como Escobar elabora su mirada de la filosofía producida en nuestro país se transparenta tanto un prejuicio teórico como una naturalización social en relación con el hecho de que las mujeres tendrían las mismas oportunidades que los hombres a partir de una abstracta igualdad ontológica. Subyace bajo esta afirmación la idea de que, si no participan activamente en la academia y en la producción filosófica, es una cuestión que les atañe a ellas y no a las condiciones sociales, políticas y culturales que están a la base del modo de funcionamiento y operación de las universidades en Chile, tal y como ha venido aconteciendo desde los inicios de la institucionalización de la disciplina filosófica con respecto a las mujeres que trabajan al interior del campo.

Como ilustración de la persistencia de este sesgo más allá de las intenciones, declaradas o no, de los cultores de la filosofía, se puede mencionar la reseña de Carlos Ruiz al libro de Escobar, que si bien da cuenta de la exclusión de la dimensión

⁴ Presentamos íntegramente la reseña de Escobar: «Profesora del Instituto de Estudios Humanísticos de UVAL, y esposa de Francisco Soler, siguió de cerca la labor de éste y luego de su fallecimiento en las Jornadas de Filosofía Contemporánea Francisco Soler realizadas por UVAL y SCHF en 1982. Para honrar el centenario del nacimiento de Ortega y la obra de su discípulo Soler, expuso dos trabajos: uno en que plantea y explica la contraposición del concepto de historia y de razón histórica, en Hegel y Ortega, y concluye citando a Ortega (Origen y Epílogo de la Filosofía): “Yo pienso que es urgente invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia ‘racional’, acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica”. Además expuso el Esquema de Trabajo preparado minuciosamente por Soler (ver) a lo largo de muchos años, para desarrollar un Curso sobre el pensamiento de Ortega», *ibidem*, p. 332.

⁵ Para recientes reseñas y análisis de la obra de Q.A.Z. SOLER «La influencia de la fenomenología y el existencialismo en la filosofía hispanoamericana», en M. GARRIDO, N. ORRINGER, L. VALDÉS y M. VALDÉS (edit.). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 1123-1132, p. 1132, y E. FERNANDOIS. «Más filósofos que filosofía. Un panorama de la filosofía en Chile durante el siglo XX», *ibidem*, pp. 1207-1218.

⁶ Cf: R. ESCOBAR, *op. cit.*, p. 275.



política en la selección y tratamiento de los autores trabajados y en el modo como aborda sus obras, no hace ningún comentario a la exclusión de género subyacente en el texto⁷, salvo una mención genérica y ambigua a «los filósofos o filósofas» en el período que va desde la década de 1990 a la fecha, momento en que emergen las discusiones teóricas sobre el género en Chile, pero no haciendo ningún tipo de precisión al respecto:

Como puede concluirse también de lo que en esta reseña se subraya, una de las mayores debilidades del libro tiene que ver con que no es un texto que llegue realmente en sus análisis hasta las cercanías del año 2010. Hay una ausencia notoria de *filósofas* o *filósofos* nacidos después, digamos, del año 1950 (2 casos), con lo que resulta claro que el libro excluye a casi todos los *filósofos* y *filósofas* de menos de 58 años... Esto, para un libro sobre la actividad filosófica en Chile entre 1810 y 2010, es excesivo⁸.

La mirada de Escobar, si bien exacerba los prejuicios y sesgos presentes en la construcción del campo de la filosofía en Chile, no es ni anómala ni extraordinaria, sino que responde a una práctica institucionalizada. Recientemente, el investigador José Santos ha expuesto datos actualizados al año 2014, en los cuales se hace patente la baja inserción de las mujeres en las plantas académicas de las carreras de filosofía en las universidades que las imparten⁹.



⁷ Con respecto a las exclusiones del análisis de Escobar, Ruiz señala lo siguiente: «Este tipo de exclusiones es bastante generalizado en el texto, por lo que uno se queda con la impresión de que lo que se excluye, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, es la relación entre filosofía y política, relación que, de seguro, nos permitiría comprender mucho mejor la obra de muchos de los filósofos analizados. Esta exclusión me parece, además, significativa, en tanto expresión todavía actuante de la prohibición general de la reflexión política propia del autoritarismo militar, pero también del temor a la ruptura de los consensos actualmente imperante», C. RUIZ SCHNEIDER, R. ESCOBAR, «El vuelo de los búhos: Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010», *Revista de Filosofía* [S.L.], vol. 65 (2009), pp. 226-229, Disponible en: <http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/1190/1051>. Fecha de acceso: 19 abr. 2015, p. 227.

⁸ *Ibidem*, p. 229. La cursiva es nuestra.

⁹ Santos documenta que de un total de 196 académicos integrados a las plantas de los 19 programas o departamentos de filosofía en las universidades en Chile, sólo se registra un total de 34 mujeres, habiendo un grupo de instituciones en las que no hay ninguna mujer contratada: Universidad Alberto Hurtado, Universidad Austral, Universidad Católica del Norte, Universidad de Valparaíso, Universidad Católica del Maule. Confróntese J. Santos, «De “invitado de piedra” al “testigo sospechoso” ¿cómo (no) hablar de filosofía en Chile?», Primer Encuentro Nacional Filósofas en Contexto, 9 de octubre, Santiago de Chile, 2014. Pronto saldrá una edición con los trabajos presentados en dicho encuentro.

2. IVÁN JAKSIĆ Y LA NEUTRALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

Otro estudio que se hace cargo de aportar a la construcción de una memoria institucional de la filosofía en Chile es la investigación de Iván Jaksic, publicada originalmente en Estados Unidos¹⁰ el año 1989, *Rebeldes Académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. La intención de Jaksic, además de hacer una historia, es la de elaborar una sociología de las condiciones del saber filosófico a partir del proceso de profesionalización que acontece desde la instauración de las primeras carreras de Filosofía en Chile, destacando los compromisos políticos que asume en la construcción y legitimación del Estado y de la República hasta el final de la Dictadura¹¹. Es, por tanto, un libro que no tiene pretensiones de exhaustividad, sino que desarrolla un análisis longitudinal que describe la conformación del campo profesional de la filosofía articulada a partir de la distinción entre los filósofos «profesionalistas» y los filósofos «críticos», siendo los primeros defensores de la neutralidad de la filosofía y comprometidos con las luchas y transformaciones políticas los segundos. Esta categorización que ordenará gran parte de la historia de la filosofía chilena es quebrantada a partir de la Dictadura, con la aparición de los filósofos «oficialistas», quienes establecerán compromisos estrechos con el orden dictatorial, llevando el trabajo de la filosofía a un grado de escisión con respecto a la sociedad nunca antes experimentado¹².

El análisis de Jaksic es, sin duda, un aporte a la discusión sobre la constitución del campo intelectual y académico de la filosofía en Chile, situándolo en paralelo a los procesos de transformación de la academia filosófica en su relación con las transformaciones sociales, culturales y políticas del país. Sin embargo, vemos que opera también aquí una obliteración y neutralización de lo femenino en la selección y análisis de los académicos reseñados. Se puede alegar que no sería este un objetivo declarado por el autor, a saber, abordar el problema desde la perspectiva de género, lo que en primera instancia es exacto. Como prueba de ello se podría alegar que al momento de su publicación original (1989), los temas de género no estaban suficientemente desarrollados en la academia filosófica y la discusión

¹⁰ I. JAKSIĆ. *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*, Buffalo, 1989.

¹¹ Para los análisis y reseñas del libro de Jaksic se pueden consultar los siguientes documentos: R. CRISTI. «Iván Jaksic. Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989. Santiago: UDP, 2013». *Revista de filosofía*, vol. 69, (2009), pp. 288-291; M. SARALEGUI. «Jaksic, Iván *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*». *Anuario Filosófico*, vol. 47, núm. 3 (2014), pp. 702-705; A. FIELBAUM. «*Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*». *La cañada*, vol. 4 (2013), pp. 465-472.

¹² Para un análisis sucinto de la situación de la filosofía en Chile desde el golpe de Estado de 1973, la Dictadura y los inicios de la transición a la democracia, se pueden consultar los siguientes artículos: J. JARA. «Un siglo corto de filosofía». *La Cañada*, vol. 3 (2012), pp. 10-27, además, P. BONZI. «El lenguaje de la filosofía en tiempos de opresión», *ibidem*, pp. 67-79, en donde se analiza la producción discursiva de resistencia a la dictadura desde las revistas de filosofía *Teoría y Escritos de Teoría* entre los años 1974 y 1979.



teórica en Chile. Esto puede llevar a pensar, entonces, que la objeción carece de sentido. Pero, dado que, según como lo expresa Jaksic en la «Nota a la edición en castellano», en el agradecimiento a Francisco Gallegos, el traductor de la edición que trabajamos, «fue a partir de su traducción que pude hacer las actualizaciones que observará el lector, sobre todo en las notas»¹³, dichas actualizaciones soslayan toda referencia a los trabajos teóricos sobre el género y los aportes de pensadoras mujeres que se han hecho en las últimas tres décadas en la academia filosófica nacional, haciendo mención sólo a dos autoras en todo el análisis: cuatro notas en donde se hace referencia a la profesora Carla Cordua, la que aparece mencionada en el índice analítico y una sola mención a la profesora Cecilia Sánchez, que no aparece consignada en el índice analítico¹⁴.

Sin embargo, cabe señalar que los estudios de género estaban suficientemente desarrollados en Estados Unidos, lugar de publicación de la primera edición del libro en cuestión. Además, es mucho más relevante destacar que, como lo consigna Raquel Olea, los estudios feministas habían logrado una fuerte presencia teórica y política en la segunda mitad de la década de 1980 en Chile:

El feminismo de esos años tuvo la doble función de luchar por construir la democracia y paralelamente instalar y debatir temas nuevos no sólo referentes a derechos de las mujeres, sino a cambios culturales necesarios para producir otro pensamiento, a nombrar y reconocer las experiencias, saberes y conocimientos particulares y propios de la vida de las mujeres a través de la historia y la cultura. Por primera vez en Chile se habló de género y quizás desde los tiempos del Sufragismo no se había enfatizado con tanta fuerza la necesidad de trabajar lo particular de la experiencia y conciencia de las mujeres en una sociedad de dominio masculino¹⁵.

Además, si consideramos que Nelly Richard ha dado cuenta de que la irrupción polémica del concepto de «género» en el discurso académico y político en Chile acontece en el contexto de la Cuarta Conferencia de Beijing en el año 1995, y que en ese mismo año en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile se inauguraba el Postítulo de Estudios de Género¹⁶, se hace más irrefutable la presencia de este sesgo de género y su persistencia al momento de abordar la producción teórica en nuestro país desde los comienzos de la transición postdictatorial hasta hoy, pues es el momento en que han logrado posicionarse más mujeres en el campo de la filosofía académica. Por otro lado, no queda claramente evidenciado el criterio por el cual se produce esta obliteración: si es por la productividad académica, hay

¹³ I. JAKSIĆ, *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013, p. 19.

¹⁴ Las referencias a la profesora Cordua son las siguientes: p. 155, nota 35; p. 195, nota 4; p. 201, nota 16; p. 209, nota 27, cf.: *ibidem*, p. 379. Para la mención a Cecilia Sánchez, cf. *ibidem*, p. 59, nota 48.

¹⁵ R. OLEA, *Julietta Kirkwood*. Santiago de Chile: Editorial USACH, 2009, pp. 7-8.

¹⁶ N. RICHARD, «Género, valores y diferencia (s)», en *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001, pp. 199-217, p. 199.

mencionados filósofos hombres que poco o nada escribieron durante su trayectoria académica; si es por su influencia como académicos, se abunda en la mención de nombres de profesores cuya influencia ha sido más bien discreta, lo que hace más evidente la obliteración de lo femenino en la filosofía.

Podemos concluir, entonces, que si se revisan los ya mencionados libros de Escobar y Jaksic —pero esto sería válido para todos los documentos en los que se han hecho miradas de conjunto de la filosofía en Chile¹⁷— es evidente la invisibilización del trabajo de las mujeres en la construcción de una memoria de la academia filosófica nacional desde perspectivas teóricas, metodológicas y políticas muy distantes unas de la otras. Esto nos deja en posición de postular como hipótesis de esta exclusión únicamente el sesgo de género presente en la academia filosófica chilena, como si bajo la figura de «el filósofo» se agotase toda diferencia singular y corporalmente concreta de un individuo que piensa.

En esta forma de reducir la diferencia en una figura abstracta se hace patente la utilización del neutro como mecanismo de universalización que se constituye en un dispositivo que opera en la obliteración del género:

La manera en que se gesta esta visión universalista de la filosofía, en donde se engloba a mujeres y hombres en un solo concepto, lo que es definitivamente una objetivación que termina por ser meramente masculina, es gestada principalmente en el mundo griego y retratada en prácticamente toda la historia del pensamiento occidental. Bajo su estructura incierta se formulan mitos y se crean teorías. Las deformaciones conceptuales de un discurso filosófico que se torna hegemónico, basado en la exclusión e inferiorización de la mitad de la especie humana¹⁸.

Se ha dejado como última referencia el libro de la filósofa Cecilia Sánchez *Una disciplina de la distancia* por dos razones. En primer lugar, porque nos parece que es el análisis más filosófico de la situación de la filosofía chilena y en segundo lugar, porque es allí donde se hace, ya en el año 1992, un análisis de tipo genealógico que sitúa las tensiones de la institución filosófica en y desde los cuerpos del «sujeto» pensante. Abordaremos los detalles del análisis de Sánchez en el siguiente apartado.

¹⁷ Se puede mencionar el libro de J. ESTRELLA. *Filosofía en Chile*. Universidad Nacional Andrés Bello y RIL, Santiago de Chile, 1999, *passim*, en donde se menciona a filósofas dentro de una catalogación dirigida desde criterios cronológicos y disciplinares, sin hacer mención a los estudios de género o feministas.

¹⁸ M.J. OYARZUN. *La figuración de lo otro femenino*, tesis de licenciatura en Filosofía y licenciatura en Educación, Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2013, p. 19.



3. EL SESGO DE GÉNERO Y LA MARGINACIÓN DE LOS CUERPOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA INSTITUCIONAL DE LA FILOSOFÍA EN CHILE

Desde que comenzó el proceso de institucionalización de la labor filosófica en Chile, han operado diferentes sesgos que han ido organizando el campo de trabajo de los individuos que ingresan a él, determinando los temas y tópicos que serán considerados como «filosóficos». Entre estos están el elitismo y el marcado sesgo de clase en los primeros cultores de la filosofía en Chile, asunto que no abordaremos en este ensayo pero que ameritaría un estudio propio¹⁹. Nos interesa hacer en este apartado una delimitación del sesgo de género implícito en la academia filosófica, en el entendido de que este es un problema que ha adquirido una visibilización que hace que ya no sea posible ser obviado por la institucionalidad filosófica nacional.

Cecilia Sánchez ha dado cuenta del malestar que significa para una mujer adentrarse en el «terreno masculino, regido por las modalidades de un pensar carente de marcas, asexuado e intemporal»²⁰. La incomodidad de una mujer al interior de la institución filosófica tiene que ver con un cierre teórico de parte de los propios cultores de la disciplina, «impidiéndose ejercer una reflexión situada y en conexión con fenómenos políticos y fuerzas corporales, en espacios y tiempos que afectan a las palabras y a quien las emite en su estatuto y en su decibilidad»²¹. Este gesto que se asume como una forma de asegurar la neutralidad de un enunciado con pretensiones de verdad o verosimilitud filosófica, lo que hace es anular la singularidad del sujeto que piensa y que habla, apostando a una relación desencarnada y apofántica con el lenguaje filosófico.

A modo de ilustración de lo arraigado de este sesgo, se puede hacer referencia a lo expresado por Enrique Molina (1871-1964) en su ensayo «La herencia que recibió el siglo xx». Allí delimita escrupulosamente lo que para él debe ser el campo de la filosofía, estableciendo ciertos criterios que permiten definir si un pensador o un hombre de letras puede ser considerado filósofo. Debemos poner atención al énfasis en la determinación masculina de esta figura, pues se hace patente aquí la anulación, vía neutralización, de lo femenino: «Lo femenino, al quedar del lado de lo diferente, de *lo otro-distinto-de lo neutro*, y al ser lo *neutro* lo pensado en tanto que neutro —en la misma medida en que se volverá *neutro* en tanto que *pensado*—,

¹⁹ Nos parece que, junto con las categorías que han construido Jaksic y Sánchez en sus libros para sistematizar un diagrama de la institución filosófica en Chile, se puede proponer un cruce epistemológico, ético y político del género con la clase y la etnia, para indagar cómo se distribuirían los centros y flujos de circulación de las fuerzas al interior del campo. Ese cruce debería permitir un análisis de la disciplina en sus relaciones con lo otro de ella para tensionar sus límites.

²⁰ C. SÁNCHEZ. «Institucionalidad y escenas de la filosofía en Chile», en VV.AA. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2005, pp. 23-36, p. 25.

²¹ C. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 23.



resultará ser lo *no-pensado*»²². Esta delimitación del sujeto, que será considerado como el propiamente apto para desempeñarse en el campo de la filosofía desde la neutralidad del género, va acompañada de una estricta definición disciplinar. Para Molina, el saber filosófico debe responder a la siguiente exigencia: «La filosofía propiamente dicha no debe comprender sino la teoría del conocimiento, la metafísica, que se confunde en parte con la ontología y la axiología o teorías de los valores que se infunde en la ética. O sea, las disciplinas que dicen relación con la indagación del ser y con la actitud del hombre ante él»²³.

Estas delimitaciones se harán canónicas en la configuración de la disciplina filosófica nacional, estableciéndose un corte y una repartición en su conformación, y un límite que permite establecer lo incluido y lo excluido del trabajo académico. Junto con esta delimitación disciplinar explícita, se desliza subrepticamente el sesgo de género, pues no hay menciones de parte de Molina a los aportes de mujeres al pensamiento filosófico, ni siquiera en los campos vecinos en los que él mismo reconoce esbozos, acercamientos e incursiones con alguna impronta filosófica a importantes pensadores hombres. Señala Molina al respecto:

Si le negamos a Bello la categoría de filósofo propiamente tal, con igual razón debemos hacer otro tanto con los demás pensadores más destacados del siglo como Lastarria, Manuel Antonio Marta y Valentín Letelier y con reformadores sociales como Francisco Bilbao, Juan Nepomuceno Espejo y Santiago Arcos. Todos éstos habían dedicado, sin duda, desvelos a la filosofía; pero vivían ante todo absorbidos por los problemas sociales y políticos y por el afán de atender al progreso y reestructuración de la colectividad²⁴.

Esta delimitación presenta dos problemas: por un lado, establece una distancia entre la filosofía y la contingencia, afirmando su apoliticidad, sesgo que será permanente en la construcción de la disciplina, y que es abordado tanto en los análisis de Sánchez como en los de Jaksic. Por otra parte, la exclusión de las mujeres se hace flagrante, toda vez que la presencia femenina en las universidades y en la vida política y cultural del país ya era un hecho²⁵. Se puede mencionar, a modo de

²² E. PÉREZ. *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 8.

²³ E. MOLINA. «La herencia filosófica que recibió el siglo XX», en VV.AA. *La filosofía chilena en la primera mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1953, pp. 7-18, p. 22.

²⁴ E. MOLINA, *op. cit.*, pp. 9-10.

²⁵ En la bibliografía del libro de Julieta Kirkwood *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*, se da cuenta de varias revistas y periódicos en que los temas atingentes a las problemáticas de las mujeres en su relación con la estructura patriarcal de la sociedad chilena son cuestionados. Podemos mencionar *Acción Femenina*. Órgano oficial del Partido Cívico Femenino, Santiago, 1922-1939; *La Mujer Nueva*. Órgano oficial del Movimiento Pro Emancipación de la Mujer, Santiago, 1935-1941; *Mujeres en América*. Santiago, 1935-1951, entre otros órganos de partidos y movimientos populares y de la clase media. Cf J. KIRKWOOD. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: LOM, 2010, pp. 193-194. Entonces la obliteración tiene que ver con una práctica que involucra determinaciones políticas y de género.



ilustración, el caso de Amanda Labarca, que, al momento de la publicación de la obra de Molina en 1953, ya era profesora de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, académica con una abundante producción teórica y con una fuerte presencia en el espacio público y un marcado compromiso político y social. Por otra parte, Elba Miranda, en su libro *Mujeres chilenas* (1940), da cuenta de cómo había un incremento en el acceso de las mujeres al sistema universitario en ese momento²⁶. Además, esta misma autora documenta que una de las primeras matriculadas en la carrera de filosofía en Chile fue Dolores Egaña Fabres, que ingresa a la Facultad de Filosofía de la Real Universidad de San Felipe el año 1810²⁷. Estos datos permiten dar cuenta de que la velada presencia de las mujeres en la academia filosófica chilena tiene una larga data.

Entonces, cómo explicarse la sistemática invisibilización de las mujeres filósofas y la ocultación que se hace de sus obras y aportes en la academia filosófica nacional. Me parece que, junto con destacar el aspecto político de esta cuestión, es relevante hacer también un acercamiento epistemológico, pues, como señala Rae Langton, «un hilo argumentativo central de la contribución feminista a la epistemología ha sido mostrar cómo, cuando del conocimiento se trata, las mujeres se han visto excluidas»²⁸. Langton señala que se pueden reconocer ciertas operaciones que hacen que se descalifique epistemológicamente a las mujeres. Una de las principales formas de exclusión de las mujeres, nos dice, es asumir que son entes desconocidos, «así, no parecerá un accidente que las mujeres sean unas desconocidas, pues las mujeres aparecen como incognoscibles»²⁹. Pero el problema es que la responsabilidad de esa ignorancia no sería de los hombres en tanto sujetos de conocimiento, sino de la condición femenina misma, es decir, quedan impugnadas como «objetos» de conocimiento: «Si las mujeres son *terra incognita*, no es por culpa de los hombres ignorantes sino de las mujeres incognoscibles. Se sustituye una deficiencia subjetiva por una resistencia objetiva, y la ausencia de las mujeres de entre los objetos de conocimiento parece ser algo inevitable»³⁰. Otra forma de exclusión es que las mujeres dejan de ser «sujetos» de conocimiento, ya sea porque se las prive del conocimiento que se les otorga a los hombres, ya sea que se les impida el acceder al conocimiento de sí mismas³¹. Por lo tanto, queda en evidencia una impugnación de las mujeres como «objetos» y como «sujetos» de conocimiento: «Si las mujeres se ven excluidas como objetos de conocimiento, sea en los libros de historia o en la investigación médica,

²⁶ Cf. M.E. MIRANDA. *Mujeres chilenas*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1940, p. 120 y ss.

²⁷ *Ibidem*, p. 121: «Se justifica el anhelo de Dolores Egaña por alcanzar una ilustración superior, que no inquietaba en esa época a otras mujeres [...]. Sin embargo, será preciso que pasen sesenta y siete años para que las aulas universitarias abran sus puertas al elemento femenino, permitiéndosele seguir estudios profesionales».

²⁸ R. LANGTON. «El feminismo en la epistemología: exclusión y objetualización», en M. FRICKER y J. HORNSBY (comps.), *Feminismo y filosofía*. Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 141-159, p. 144.

²⁹ *Ibidem*, pp. 144-145.

³⁰ *Ibidem*, p. 145.

³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 145, 146.



ésta es una de las maneras en que se perjudica a la mujeres; y si se ve a las mujeres como seres misteriosos e incognoscibles, entonces también ésta es una manera con la que se perjudica a la mujeres»³².

En este sentido, nos parece relevante el análisis de Cecilia Sánchez, pues hace emerger la corporalidad de los sujetos actuantes en el campo filosófico al momento de situar la cuestión del género como un discurso sesgado tanto epistemológica como políticamente. Eso se condice con lo señalado por la historiadora feminista Joan Scott: «Únicamente podemos concebir la diferencia sexual como una función de nuestro conocimiento del cuerpo, y este conocimiento no es “puro”, no puede aislarse del papel que juega en un amplio campo de contextos discursivos. Por consiguiente, la diferencia sexual no es la causa originaria de la cual podría derivar fundamentalmente la organización social»³³.

Desde la perspectiva de la epistemología feminista, se hace patente, me parece, la pretensión de evidenciar que, como señala Genevieve Lloyd, «hay un elemento no pensado e inmerso en la filosofía, y la tarea de la historia de la filosofía como disciplina se concibe como la de reconectar textos con lo que se sitúa fuera de ellos»³⁴; de esta manera, el aporte de la mirada feminista y el trabajo producido por mujeres a la filosofía, a su historia, abre nuevas posibilidades para el pensamiento.

4. LA EXCLUSIÓN DEL GÉNERO COMO DÉFICIT DEMOCRÁTICO

El problema de género como factor de desigualdad a partir de la situación de la mujer en el campo filosófico ha sido comprendido por Fornet-Betancourt como el momento de una «relación difícil» que señala que la dificultad del problema se encuentra no en la mujer, sino en la filosofía y en cómo esta se ha construido, persistiendo en el presente: «Podemos hablar entonces de una ausencia “normalizada” de la mujer en la filosofía de América. Es más, se puede afirmar que se trata de un síntoma notorio de esta “relación difícil” entre mujer y filosofía que tratamos de esclarecer aquí, y que lamentablemente no termina con “la generación de los patriarcas y los fundadores”»³⁵.

Por eso, presentar esta declarada relación difícil desde una disputa epistemológica acerca del acceso, producción y transmisión de conocimiento permite mostrar el problema de la segregación de la mujer desde otra arista en la cual la inclusión no radica en una deuda o falta, sino en el carácter propositivo que implica cuestionar

³² *Ibidem*, p. 149.

³³ J.W. SCOTT. *Género e historia*. México: FCE, 2008, p. 20.

³⁴ G. LLOYD. «El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado», en M. FRICKER y J. HORNSBY (comps.). *Feminismo y filosofía*. Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 263-281, p. 275.

³⁵ R. FORNET-BETANCOURT. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos, 2009, p. 47.



los propios límites que establece una cultura. En este sentido, contra la historia eminentemente masculina que se ha construido de la filosofía en Chile, se hace necesario desarrollar un análisis genealógico y crítico que establezca las condiciones materiales y simbólicas que influyen en la permanente ausencia/presencia que tienen las mujeres en la filosofía.

Estas ausencias que hemos constatado en la historización de la disciplina permiten situar el problema desde una dimensión política y epistemológica que cuestiona precisamente los límites del pensamiento filosófico producido en Chile, pero también los límites de la estructura social y cultural porque, como señala Alejandra Castillo, «todo límite nos habla de una política. No hay política sin límites»³⁶, por lo cual son los propios límites epistemológicos que una cultura establece a través de la construcción del conocimiento los que repercuten directamente en el campo político, pues, «el espacio de lo “en-común” se constituye precisamente ahí, en ese límite donde se abre y cierra un cuerpo»³⁷. Esta misma filósofa habla de la «política de las diferencias» como una reflexión sobre y desde la tensión entre inclusión/visibilidad, lo que lleva a las mujeres a asimilarse a un patrón común de lo humano hegemonizado por la figuración de lo masculino³⁸. Como una manera de oponerse y contrarrestar la neutralización política del discurso y de la práctica feministas mediante la apelación a un supuesto «tiempo de las mujeres»³⁹ que se ha proclamado desde cierto discurso oficial, Castillo ofrece una definición de *Feminismo* como un «post-humanismo», en el sentido de que «pensar lo humano más allá de lo identitario conlleva pensar otra (*sic*) formas, otros gestos, que sean capaces, sin embargo de retrasar y alterar las figuras feministas de la humanidad. Estas figuras no pueden ser Hombre o Mujer»⁴⁰. Romper con esta condición clausurada de la identidad permite ingresar al campo de lo político desde la diferencia y no desde la neutralización de la homogeneidad, permitiendo con ello profundizar en la conformación de la democracia.

Si bien Joan Scott ha señalado que el género es la organización social de la diferencia sexual, «esto no significa que el género refleje o instaure las diferencias físicas, naturales y establecidas, entre mujeres y hombres; más bien es el conocimiento el que establece los significados de las diferencias corporales»⁴¹. Es así como epistemología y política se cruzan. Por ello, «es útil ver el problema originado por la diferencia en la esfera política como similar al de la esfera epistémica. Una respuesta a ambos problemas estriba en soluciones de procedimientos similares, a saber la

³⁶ A. CASTILLO. *Ars disysecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014, p. 11.

³⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 31.

³⁹ Esta expresión de Julieta Kirrkwood fue usada por la ministra de cultura del primer gobierno de Bachelet, Paulina Urrutia, en la ceremonia de inauguración de la exposición *Del otro lado. Arte contemporáneo de mujeres en Chile* el año 2006. Cf. *Ibidem*, p. 24, nota 6.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁴¹ J.W. SCOTT, *op. cit.*, p. 20.

cooperación y el diálogo»⁴². Por esta razón la exclusión que afecta a las mujeres, o cualquier otro grupo o colectivo que epistémicamente se encuentre en desventaja en el acceso, producción y trasmisión de conocimiento, debe ser pensada como un déficit democrático:

Un sistema político es más democrático cuando aumentan las oportunidades de participación para todos, cuando aumenta el número de individuos, grupos e intereses cuyas demandas y preferencias hay que considerar al ejercer el poder político. Con el reconocimiento del derecho de las minoría y su participación efectiva, la democracia se hace más amplia y el ejercicio de la política más complejo⁴³.

Por lo tanto, la segregación de la mujer afecta directamente la posibilidad de consumación de modelos democráticos más inclusivos, que permitan dislocar los paradigmas que han impedido consolidar formas de participación política que apunten a la expresión de la diferencia. Desde esta perspectiva, nos parece que, para ampliar el registro de lectura y análisis de la historia de la filosofía en Chile desde una mirada que ponga a la producción hecha por mujeres en una relación de igualdad, no sólo cuantitativa, sino también cualitativa en referencia a la producida por hombres, es necesario hacer una revisión crítica de las maneras como se ha construido una imagen oficializada e institucionalizada de su memoria. Este ejercicio permitiría, a lo menos, deconstruir los supuestos epistemológicos que operan como sustrato de su posibilidad. Pero este gesto sería insuficiente, pues no se estaría abordando el entramado teórico y político que sustenta esta exclusión. De ahí que sea central desarrollar reflexiones e investigaciones que pongan en entredicho los supuestos filosóficos mismos que están en la base de las segregaciones y exclusiones que segmentan nuestra sociedad. Fricker y Hornsby expresan la tensión que subyace a esta pretensión:

La reflexión filosófica ha estado siempre condicionada por un fondo de intuiciones y suposiciones acerca de cómo la gente se comporta o acerca de lo que pensaría, diría, desearía o pretendería en determinadas circunstancias. En la medida en que puede que haya estado condicionada por un consenso entre sus cultivadores (*de facto*) blancos, hombres y de clase media, probablemente pueden generarse nuevas controversias a medida que otros tipos de personas se incorporen a ella⁴⁴.

⁴² D. BUBECK. «El feminismo en la filosofía política: el hecho social de las mujeres», en M. FRICKER y J. HORNSBY (comps.), *Feminismo y Filosofía*. Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 201-221, pp. 216-217.

⁴³ I. ALBERDI. «Las mujeres y la participación política», en R.M. CAPEL (coord.). *Mujeres para la historia*. Madrid: Abada Editores, 2004, pp. 149-173, p. 160.

⁴⁴ M. FRICKER y J. HORNSBY. «Introducción», en *Feminismo y filosofía*, p. 13. Este sería un punto de partida posible para un análisis de la filosofía en Chile desde las categorías de género, clase y etnia.



En esta apertura que ha buscado potenciar esta inserción de la diferencia en cuanto diferencia dentro de la homogeneidad de la academia filosófica nacional, tiene una importancia fundamental el sesgo que adquiere la disciplina filosófica en la postdictadura. En este contexto, las mujeres que han trabajado y trabajan en la filosofía no han contado —y aún no cuentan— con las mismas condiciones para posicionarse en las estructuras académicas, y pugnan por ser visibilizadas y reconocidas por sus trabajos e investigaciones. En efecto, la construcción de miradas que ponen en relevancia la perspectiva de género en la articulación de la filosofía académica no ha significado una apertura al reconocimiento del aporte y del trabajo de las mujeres en el campo filosófico, pues, como señala Cecilia Sánchez, «nuestra concepción del pensamiento filosófico ha dependido [...] de una noción de “tradición” cuyo eje gira sobre sí mismo, como otro autónomo, frente al cual no cabe más comportamiento que el de tomar la “debida” distancia»⁴⁵. En este hecho se hace patente lo que ha señalado Joan Scott, quien se ha ocupado de fundamentar epistemológica e historiográficamente los problemas que se presentan, al desvelar las formas en que se han configurado las exclusiones de las que han sido parte las mujeres en Occidente, que no se resuelven con la pura acumulación positivista de datos:

Otros hechos podían documentar la existencia de mujeres en el pasado, pero esto no cambiaba necesariamente la importancia que se atribuía (o la falta de esta) a las actividades de las mujeres. En efecto, el trato aparte que recibían las mujeres podía servir para confirmar su relación marginal y particularizada con aquellos sujetos (varones) ya marcados como dominantes y universales⁴⁶.

Entonces, se hace necesario politizar la investigación desde la diferencia, a partir de una rigurosa fundamentación teórica que justifique el cruce entre lo epistemológico y lo político que hemos venido sugiriendo, y que permita no sólo ampliar el número de investigadoras sino los propios límites de la disciplina⁴⁷. Nos parece que hacer esto va más allá de una pura reivindicación del rol de las mujeres en el campo disciplinar de la filosofía en Chile; más relevante aún, es una manera de hacer un ejercicio político y epistemológico que contribuya a la construcción de una sociedad con relaciones más igualitarias entre los géneros y otras expresiones de la diferencia al interior de nuestra sociedad. Más significativo aún, nos parece, es el hecho de que sea en la academia filosófica nacional donde se haga más patente e intenso el sesgo de género inscrito en la sociedad, llegando a ser un paso relevante para el desarrollo de un pensamiento que haga aportes a la elaboración de categorías y teorías que puedan ser implementadas en el campo de la educación escolar y la

⁴⁵ C. SÁNCHEZ. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC-CESOC, 1992, p. 215.

⁴⁶ J.W. SCOTT, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁷ Para un análisis de la situación de las mujeres en la academia nacional, y su presencia/ ausencia en las políticas de investigación, cf.: J. SANTÓS. «Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo». *La Cañada*, vol. 3 (2012), pp. 76-116, pp. 76-116.



formación universitaria, y que tiendan y promuevan aperturas desde una condición democrática que apele a la heterogeneidad del mundo social.

Finalmente, cabe señalar que la filosofía, si en algo puede aportar a esta importante discusión, debería empezar por quebrar el sesgo de género que ha sido persistente en su devenir. Por lo tanto, hacer un análisis de este tipo no implica una petición de condescendencia ante la obra de mujeres filósofas, ni la apelación a una política de paridad, ni a prácticas institucionalizadas de discriminación positiva, sino más bien a una democratización de los espacios de producción y de difusión del conocimiento que permitan visibilizar el trabajo que han aportado a la escena filosófica, para que sea analizado, ponderado y reconocido según los propios méritos, sin exclusiones ni marginaciones *a priori*. Esperamos que este análisis preliminar que exponemos sea un aporte a la necesaria fractura de las prácticas institucionales que en el campo filosófico mantiene la investigación realizada por mujeres o acerca del pensamiento escrito por mujeres relegadas en un segundo orden.

Recibido: 8-5-2015

Aceptado: 28-9-2015

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Ines. «Las mujeres y la participación política», en M.^a Rosa CAPEL (coord.), *Mujeres para la historia*. Madrid: Abada Editores, 2004, pp. 149-173.
- BONZI, Patricia, «El lenguaje de la filosofía en tiempos de opresión». *La Cañada*, vol. 3 (2012), pp. 67-79.
- BUBECK, Diemut. «El feminismo en la filosofía política: el hecho social de las mujeres», en Miranda FRICKER y Jennifer HORNSBY (comps.), *Feminismo y Filosofía*. Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 201-221.
- CASTILLO, Alejandra. *Ars disyecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- CRISTI, Renato. «Iván Jaksic. Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989. Santiago: UDP, 2013». *Revista de filosofía*, vol. 69 (2009), pp. 288-291.
- ESCOBAR, Roberto. *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2008.
- FERMANDOIS, Eduardo. «Más filósofos que filosofía. Un panorama de la filosofía en Chile durante el siglo XX», en Manuel GARRIDO, Nelson ORRINGER, Luis VALDÉS y Margarita VALDÉS (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 1207-1218.
- ESTRELLA, Jorge. *Filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello y RIL, 1999.
- FIELBAUM, Alejandro. «Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989 Iván Jaksic Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2013». *La Cañada*, vol. 4 (2013), pp. 465-472.
- «Filosofía y nacionalismo en Chile *La teoría del chileno* de Roberto Escobar». *Intus-legere filosofía*, vol. 6, núm. 2 (2012), pp. 85-110.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos, 2009.



- JAKSIĆ, Iván. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.
- JARA, José. «Un siglo corto de filosofía». *La Cañada*, vol. 3, (2012), pp. 10-27.
- KIRKWOOD, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: LOM, 2010.
- LANGTON, Rae. «El feminismo en la epistemología: exclusión y objetualización», en Miranda FRICKER y Jennifer HORNSBY (comps.), *Feminismo y filosofía*. Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 141-159.
- LLOYD, Genevieve. «El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado», en Miranda FRICKER y Jennifer HORNSBY (comps.), *Feminismo y filosofía*, Barcelona: Idea Books, 2001, pp. 263-281.
- MIRANDA, Marta Elba. *Mujeres chilenas*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1940.
- MOLINA, Enrique. «La herencia filosófica que recibió el siglo XX», en VV.AA. *La filosofía chilena en la primera mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1953, pp. 7-18.
- OLEA, Raquel. *Julieta Kirkwood*. Santiago de Chile: Editorial USACH, 2009.
- OYARZUN, María José. *La figuración de lo otro femenino*. Tesis (Licenciatura en Filosofía y Licenciatura en Educación), Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2013.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia. *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- PORTUGAL, Ana María. «FEMINISMO», en R. Salas ASTRAÍN (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, 2005, pp. 355-358.
- QUIJANO, Antonio Zirión. «La influencia de la fenomenología y el existencialismo en la filosofía hispanoamericana» en Manuel GARRIDO, Nelson ORRINGER, Luis VALDÉS y Margarita VALDÉS (eds.). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 1123-1132.
- RICHARD, Nelly. «Género, valores y diferencia (s)», en VV.AA. *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001, pp. 199-217.
- RUIZ SCHNEIDER, Carlos. «Roberto Escobar, El vuelo de los búhos: Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010. Santiago: RIL Editores, 2008». *Revista de Filosofía*, [S.I.], vol. 65 (2009), pp. 226-229. Disponible en: <http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/1190/1051>.
- SÁNCHEZ, Cecilia. «Institucionalidad y escenas de la filosofía en Chile», en *Escenas del cuerpo escindi-do. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2005, pp. 23-36.
- *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC-CESOC, 1992.
- SANTOS, José. «De “invitado de piedra” al “testigo sospechoso”. ¿Cómo (no) hablar de filosofía y género en Chile?», Primer Encuentro Nacional Filósofas en Contexto, 9 de octubre, Santiago de Chile, 2014.
- «Treinta años de filosofía –FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo». *La Cañada*, vol. 3 (2012), pp. 76-116.
- SARALEGUI, Miguel. «Jaksic, Iván *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*». *Anuario Filosófico*, vol. 47, núm. 3, (2014), pp. 702-705.
- SCOTT, Joan Wallach. *Género e historia*. México: FCE, 2008.



CRÍTICAS FEMINISTAS A LA TEORÍA LIBERAL CONTEMPORÁNEA DE JOHN RAWLS: REPENSANDO LOS CONCEPTOS DE CIUDADANÍA Y EL UNIVERSALISMO

Paula Bedin

Universidad Nacional de Mar del Plata

RESUMEN

En el presente artículo se expondrán las críticas feministas que se le han realizado a los conceptos de ciudadanía y universal elaborados por John Rawls. En primer lugar, se abordarán las críticas realizadas por Susan Moller Okin desde una concepción feminista liberal de la igualdad. En segundo lugar, en disidencia con la posición de Okin y con la de Rawls, se mencionará la propuesta de las feministas de la diferencia sexual sobre la ética del cuidado. En tercer lugar, se desarrollarán las objeciones de Seyla Benhabib y Chantal Mouffe como perspectivas críticas del liberalismo y superadoras de ambas posiciones clásicas dentro del feminismo. A partir de estas críticas, en la conclusión, se defenderá que Rawls propone un concepto de ciudadanía que continúa la tradición del liberalismo clásico al vincularlo con la distinción público-privado, un lenguaje universalista, el principio de neutralidad e imparcialidad y la «ceguera de las diferencias».

PALABRAS CLAVE: ciudadanía, universalismo, liberalismo, críticas feministas.

ABSTRACT

«Feminist criticism to John Rawls's contemporary liberal theory: Rethinking the concepts of citizenship and universalism». In the present paper we focus on the feminist criticisms of the concepts of citizenship and universalism from John Rawls' contemporary liberalism. We mention at first Susan Moller Okin's criticisms which she posed from a liberal feminist conception of equality. Secondly, in dissidence with Okins and Rawls, we expose the position regarding the ethics of care of the sexual difference feminists. Thirdly, we analyze Seyla Benhabib and Chantal Mouffe's approach as a critical perspective on liberalism and classical feminist positions. Finally, we affirm that Rawls proposes a concept of citizenship that continues classical liberalism tradition by relating citizenship to the public-private distinction, to a universal language, to the principle of neutrality and impartiality, and to "blindness differences".

KEYWORDS: citizenship, universalism, liberalism, feminist criticisms.



INTRODUCCIÓN

En la modernidad se produce la determinación, definición y separación de lo que se encuentra dentro y fuera del universal de la ciudadanía¹. En aquel momento se multiplicaron las disposiciones normativas encaminadas a precisar qué hombre era ciudadano y qué hombre no lo era a través de dos dimensiones: la científica y la ética. La primera de ellas está presente en la fórmula aristotélica «todos los hombres son mortales», estableciendo así una propiedad, mortales, a un sujeto, «todos los hombres»². La segunda se encuentra presente en el imperativo ético «todos los hombres deben o no deben...». Ambas formas de presentar el universal, de un modo aristotélico o kantiano, se corresponden con una ontología de la substancia o con una doctrina universal de la ley.

No obstante, en la actualidad este universalismo ha entrado en una profunda crisis a partir del cuestionamiento del universal implícito en la substancia «hombre». Al advertirse que la verdadera definición de hombre se encontraba presente en su cualidad de ser mortal —ser hombre es ser mortal—, se evidencia al mismo tiempo que lo propio de la substancia son sus cualidades. A partir de este cuestionamiento de dichas disposiciones normativas, se abre una lucha histórica de disputa por establecer, distinguir y definir cuáles son las cualidades esenciales y cuáles las secundarias que determinarán qué es ser un ser humano y qué no. Si bien las críticas al universal propuesto por la filosofía liberal provienen de distintos espacios y colectivos (como las minorías sexuales o los grupos étnicos), los embates más paradigmáticos provinieron del feminismo, en relación con los conceptos de universal, abstracción, imparcialidad, la división público-privado y la negación de las diferencias³. Desde el feminismo se ha sostenido que el liberalismo clásico negó las diferencias, sacrificó el pluralismo, en pos de construir un concepto de nación y de individuo abstracto de la ciudadanía universalizando ciertas particularidades.

Sin embargo, dentro del liberalismo han surgido posiciones dispuestas a tener en cuenta el pluralismo en relación con las distintas concepciones de «buena vida» de las sociedades contemporáneas, al mismo tiempo que respetar y continuar sosteniendo sus ideales de libertad e igualdad universales⁴. La más relevante de ellas ha sido la posición que John Rawls ha elaborado en sus libros *Teoría de la justicia*⁵

¹ G. AGAMBEN. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos, 2003, p. 166.

² A. BADIOU. «La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad», *Archipiélago*, vol. 73-74 (2006), pp. 21-34, p. 21.

³ A.E. GALEOTTI. «Ciudadanía e diferencia de género o problema da dupla lealdade», en Gabriella BONACCHI y Ángela GROPPA (eds.). *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: UNESP, 1995, pp. 235-261, p. 237.

⁴ J.J. BOTERO. «Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 11-28, p. 20.

⁵ J. RAWLS. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2006a.



y *Liberalismo político*⁶. En ambos libros, este filósofo intenta abordar y resolver el problema que surge a la hora de vincular el pluralismo creciente en las sociedades contemporáneas y la igualdad.

Algunas autoras consideran que la obra de Rawls inaugura un nuevo paradigma liberal, que acaba con la hegemonía del utilitarismo y se convierte en el nuevo interlocutor obligado de las críticas dirigidas al liberalismo en la medida en que su teoría presenta una versión avanzada de este paradigma⁷. No sólo presenta una posición más elaborada en relación con el liberalismo clásico sino también con su propia posición, puesto que Rawls ha realizado modificaciones sustanciales de su obra en base a las críticas recibidas. Asimismo, se ha caracterizado su teoría de la justicia como la más influyente del siglo xx⁸ y a su obra como aquella que posee la intemporalidad de los clásicos⁹. Sin embargo, la teoría de Rawls ¿ha podido superar los problemas señalados por el feminismo como propios del liberalismo, a saber: el lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad y la «ceguera de las diferencias»?

En este artículo se intentará responder esta pregunta. En primer lugar, se expondrán las críticas realizadas a la teoría de la justicia de John Rawls. A través de estas críticas se mantendrá que si bien Rawls ha representado un avance del liberalismo contemporáneo en sus intentos por reconocer y superar los problemas generados por el universal abstracto de la ciudadanía propios del liberalismo clásico, sus teorías presentan ciertas continuidades que vuelven a refundar el problema del lenguaje universalista, la distinción entre público y privado, la neutralidad e imparcialidad y la ceguera de las diferencias.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Lo distintivo del pensamiento de Rawls respecto de la tradición liberal ha sido su defensa de una concepción igualitaria reñida con otras posiciones dentro del liberalismo que limitan al Estado en función de una defensa acérrima de la propiedad privada. Rawls sostiene que su defensa igualitaria profundiza y conduce las premisas del liberalismo a su conclusión lógica. Desde esta perspectiva el rol del Estado es fundamental en tanto que debe ser el garante de la libertad e igualdad de los individuos a través de los principios de justicia que veremos a continuación. Para ello el Estado intervendrá fuertemente en la vida pública de las personas.

La evolución del enfoque de Rawls en relación con ciertos planteos liberales fue advertir el impacto de las estructuras económicas y sociales, como también

⁶ J. RAWLS. *Liberalismo político*. México: FCE, UNAM, 2006b.

⁷ Ch. MOUFFE. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

⁸ S.M. OKIN. *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books, 1989.

⁹ C. AMOR (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2009.



de las instituciones políticas y jurídicas, en la vida de las personas. A partir de allí señaló la responsabilidad que dichas estructuras e instituciones deben asumir¹⁰. El resultado de este análisis fue un reconocimiento de que la dignidad y el valor de las personas no deben ser violentadas por estas estructuras e instituciones utilizando el bienestar común como justificación¹¹. De este modo, la teoría de Rawls no sólo es un resurgir del liberalismo, sino también una presentación de un liberalismo más amable y ecuánime que el liberalismo anterior, y permitió una nueva lectura sobre de los debates éticos y políticos en torno a los derechos y a la ciudadanía¹².

Bajo esta óptica Rawls pretende desarrollar principios de justicia compatibles con una concepción de ciudadanos libres e iguales que cooperen mutuamente para alcanzar la justicia social. Para lograr este objetivo será indispensable repensar las estructuras y las instituciones para que no sólo contemplen la igualdad y la libertad de los ciudadanos sino que puedan abordar adecuadamente el creciente pluralismo de las sociedades contemporáneas.

Rawls, a diferencia del liberalismo clásico, no concibe a la ciudadanía como simple estatus, pues considera que este modo de comprenderla ha entrado en crisis al no otorgar ya un sustento para la unidad social como tampoco para garantizar la convivencia política. Sostendrá que el desafío es pensar un nuevo modelo de ciudadanía a través del cual se logre cierta estabilidad social y política pero que al mismo tiempo respete un cierto pluralismo deseable. El desafío contemporáneo de la ciudadanía consistiría así en construir un modelo de ciudadanía que sea coherente con la pluralidad de identidades (no-públicas) de las personas¹³. De este modo, un ciudadano será aquel que se adhiere a un conjunto de principios que regularán sus vidas cotidianas. Este acuerdo entre los ciudadanos será fundamental, puesto que una democracia liberal constitucional sólo será posible si los ciudadanos pueden acordar entre ellos ciertos principios liberales de justicia desde los cuales se puedan superar los conflictos de intereses entre dichos miembros de la sociedad¹⁴.

En las sociedades contemporáneas siempre habrá conflictos de intereses y concepciones del bien en pugna, dada esta pluralidad de identidades. Estos conflictos se evidencian cuando en el proceso de cooperación los ciudadanos no son indiferentes respecto de cómo se distribuyen los bienes que se producen en este proceso. Si se piensa que las personas buscan sus propios fines, cada persona buscará una porción mayor que menor de bienes. Por ese motivo, se necesitarán principios que regulen

¹⁰ T. NAGEL. «Rawls and liberalism», en S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: University Press, 2003, pp. 62-85, p. 63.

¹¹ M. NUSSBAUM. «The enduring significance of John Rawls», *The Chronicle of Higher Education*, July 20, 2001. Disponible en: <http://chronicle.com/article/The-Enduring-Significance-of/7360>.

¹² M.L. LÓPEZ. «John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal», en I.D. GRUESO (ed.), *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali (Colombia): Universidad del Valle, 2005, pp. 89-109, p. 92.

¹³ A. HERNÁNDEZ. «El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia», en J.J. BOTERO (ed.), *op. cit.*, pp. 193-218, p. 214.

¹⁴ B. DREBEN. «On Rawls and political liberalism», en S. FREEMAN (ed.), *op. cit.*, pp. 316-346, p. 338.



las ventajas que cada uno obtiene de este proceso sin distinciones arbitrarias. Para elucidar qué tipo de principios serían los más justos para asignar derechos y obligaciones, tanto como la distribución de los beneficios y las «cargas de la cooperación social»¹⁵, Rawls recurre a la realización de un contrato original imaginado.

Este contrato imaginado podrá ser llevado adelante sólo por personas concebidas como capaces de una acción racional y razonable, es decir, capaces de reflexiones morales a la vez poseedoras de un sentido propio de la justicia en relación con la organización social. Dicho autor plantea una situación hipotética, que llamará «posición original», para argumentar a favor de ciertos principios de justicia que serían elegidos de un modo imparcial por dichos agentes racionales en condiciones de libertad e igualdad, para regir los acuerdos posteriores: «La asignación de derechos y deberes básicos como también la división de los beneficios sociales»¹⁶. En este sentido, Rawls buscará principios de justicia que regirán en la sociedad y guiarán las acciones de estos sujetos racionales siendo elegidos, acordados y privilegiados por aquellos que participen de la «posición original».

Para garantizar la equidad y la imparcialidad de la elección de dichos principios, los miembros deberán escogerlos tras un «velo de ignorancia», gracias al cual no sepan su procedencia ni su posición o clase social; tampoco lo que les ha tocado en la distribución de ventajas y capacidades naturales, tanto su sexo, su color de piel o su carácter como las concepciones del bien a las que se adhieren. De este modo, las características propias de cada miembro, al ser desconocidas, no les brindarán ni ventajas ni desventajas en relación con los otros participantes, lo que posibilitará una elección de principios no guiada por esta información.

A la luz de la «posición original» y del «velo de ignorancia», según Rawls, los miembros elegirían los principios más adecuados, más justos, para regir la sociedad. El primer principio entonces sería: «Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás»¹⁷. El segundo de los principios sería: «Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»¹⁸. Algunos de estos principios tienen prioridad sobre otros: el primero sobre el segundo y el b sobre el a. Esto es así porque los bienes primarios (derechos y libertades civiles y políticas, acceso a funciones sociales como ocupación y cargos políticos, renta, riqueza, integridad de la persona, etc.) deben ser distribuidos equitativamente y una distribución inequitativa de estos no puede ser compensada con mayores ventajas sociales y económicas¹⁹. En este sentido, los

¹⁵ J. RAWLS, *op. cit.* (2006a), p. 18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹ *Ibidem*.



bienes sociales primarios deben ser distribuidos equitativamente exceptuado que una distribución inequitativa de estos bienes sea en beneficio de los menos favorecidos²⁰.

De este modo, a través de los principios se deduce que la idea de justicia se relaciona con una igual distribución de bienes sociales. No obstante, Rawls introduce un giro fundamental al afirmar que la igualdad no se obtiene simplemente eliminando las desigualdades sino sólo aquellas que generan un perjuicio para alguien. Si ciertas desigualdades benefician a todos al favorecer actitudes y energías sociales útiles, entonces deberán ser aceptables para todos. Las desigualdades, por tanto, no están permitidas si se apropian de una porción que se encontraba equitativamente distribuida; sin embargo, estarían permitidas si mejoran una porción igual inicial en el reparto²¹.

El contrato imaginario planteado anteriormente es un ideal que funciona como herramienta que permite evaluar las instituciones en relación con el ideal de justicia distributiva. Si el contenido de las instituciones se regula con los principios obtenidos a través de ese contrato, no sólo se estaría garantizando una distribución justa sino también un trato equitativo e igualitario, es decir, una justicia como equidad. Para asegurar este tipo de justicia, se debe respetar la autonomía e independencia de los individuos. De esto se sigue que, para brindar justicia a los ciudadanos, se trata sobre todo de respetar un conjunto de derechos individuales. Este goce de derechos individuales es equivalente al goce del ciudadano individual de un máximo posible de libertad individual²². En este sentido, Rawls se opone firmemente a toda teoría que no posea como objetivo prioritario asignar libertad al individuo sino al bienestar del grupo o general²³.

Ahora bien, para que este ideal de justicia se cumpla, según Rawls, debe ser obligación del Estado asegurarlo. El papel del Estado aquí es, por un lado, buscar que este tipo de justicia se ejerza y, por otro, mantener limitadas sus propias exigencias hacia los ciudadanos para no perjudicar la maximización de la libertad individual. De este modo Rawls «repite una perspectiva liberal estándar de la relación propia entre los poderes del Estado y la libertad de los ciudadanos individuales»²⁴.

Desde esta perspectiva, Rawls concibe al ciudadano como portador de derechos individuales que deben ser resguardados por el Estado, que a través de la protección de los daños o interferencia de los otros garantizaría la «tarea de igualar a las personas en sus circunstancias básicas»²⁵. Esta concepción sobre los derechos del

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

²¹ W. KYMLICKA. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995, p. 66.

²² G.E. VILLARROEL. «Perspectivas sobre la ciudadanía». *Revista Extramuros*, vol. 31 (2009), pp. 11-38, p. 31.

²³ Q. SKINNER. «Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en Ch. MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2012, pp. 265-281.

²⁴ *Ibidem*, p. 270.

²⁵ R. GARGARELLA. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 44.



ciudadano y el vínculo de este con el Estado refuerza no sólo los principios liberales de libertad individual e igualdad formal sino también la distinción público/privado. Esto es así porque se conciben los derechos individuales en el ámbito público de libertad distinguido del espacio privado. El Estado puede intervenir en el espacio público, más allá de las discusiones en torno a los límites o no de esas intervenciones, pero no así en el espacio privado. Esta distinción es relevante, ya que a partir de ella se sustentarán las perspectivas liberales sobre la familia y las instituciones sociales²⁶.

Para abordar esta distinción en el pensamiento de Rawls se presentará la posición de Susan Moller Okin, quien sostiene que, con ciertas modificaciones tendientes a incluir un punto de vista feminista, la teoría de la justicia de Rawls tiene un gran potencial para abordar la cuestión de la justicia en relación con la familia y el género.

2. EL PROBLEMA DE LA (IN)DISTINCIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: LAS CRÍTICAS DE SUSAN MOLLER OKIN

En *Justice, Gender and the Family*²⁷, Susan Moller Okin expresa que las teorías de las justicias contemporáneas pueden dar la impresión, vistas superficialmente, de que han incluido a las mujeres. Sin embargo, continúan con la tradición de pensar las esferas pública y privada como separadas, ignorando el abordaje político de la familia, la división del trabajo y las relaciones de dependencia que se dan en su interior, así como las escasas oportunidades, sobre todo económicas, que poseen las mujeres. La aplicación de los principios de justicia a la relación entre los sexos o en el interior de la familia es frecuentemente descartada desde el comienzo²⁸. Para Okin, en la teoría de Rawls, la vida familiar no sólo es abordada superficialmente sino que también se la asume como justa. Del mismo modo, la división del trabajo, la distribución del poder, la responsabilidad y los privilegios en el seno de la familia son descuidados.

Sin embargo, puede señalarse cierto reconocimiento de Rawls a las críticas de las cuales fue objeto su libro *Teorías de la justicia*. A partir de estas críticas intentó enmendar las consecuencias de la distinción clásica de público/privado para su teoría de la justicia, sosteniendo que los principios de justicia podrían ser aplicados sin problema a la familia y las relaciones entre los sexos. No obstante, en su siguiente libro, no sólo continúa sin resolver los problemas señalados sino que vuelve aún más difícil la posibilidad de aplicar dichos principios a la familia²⁹.

²⁶ M. DIETZ. «El contexto es todo: feminismo y teorías de la ciudadanía», en Ch. MOUFFE (ed.), *op. cit.* (2012), pp. 85-111, p. 90.

²⁷ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989).

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

²⁹ S.M. OKIN. «Liberalismo político, justicia y género», en C. CASTELLS (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 127-147.



La primera de las críticas de Okin hacia la teoría de Rawls en su primer famoso libro hace referencia al olvido del autor de mencionar el sexo como una de las características a ser borradas por el «velo de ignorancia». Si bien los miembros participantes en la «posición original» poseen conocimiento sobre los aspectos generales de la sociedad, lo que quizás incluye la estructura de género, se puede pensar que más allá del conocimiento o no de los participantes sobre dicha estructura, el sexo es tan importante que vale la pena al menos mencionarlo³⁰. Según Okin, si bien en artículos posteriores Rawls incluye al sexo dentro de la lista de características ocultadas por el velo, su ambigüedad sobre el tema se exagera al mencionar que los participantes de la posición original no deben ser individuos singulares sino «cabezas de familia» o «representantes de familias». Aunque aclara que pueden no ser pensados de ese modo, prefiere hacerlo puesto que quiere asegurarse que quienes participan en la «posición original» se preocupan por el bienestar de algunas personas de la próxima generación. También Rawls aclarará que estos participantes que son «cabezas de familia» no necesariamente son varones. Sin embargo, este concepto se ha usado generalmente para referir a los varones, mientras que para visibilizar a las mujeres habría que utilizar otro concepto, como *jefas de familia*, siguiendo la expresión del inglés *female-headed household*. Este término se ha utilizado para hacer referencia a los hogares en los cuales no hay un varón adulto residente, en tanto que la mera presencia de un hombre en el hogar prevalece por sobre la mujer como «cabezas de familia».

Así pues, Rawls utiliza un concepto que hace clara referencia a los hombres a cargo de una familia sin realizar ningún tipo de aclaración. Esto implica que, si bien Rawls intenta utilizar un lenguaje neutro para referirse a los sujetos de su teoría y de algún modo incluir a las mujeres, sigue pensando a dichos sujetos como hombres con esposas dentro de sus hogares. También implica una negación sobre las diferentes oportunidades que poseen las personas de distintos sexos en tanto se encuentran signadas por la estructura del género. El uso de un lenguaje neutro, pues, no tiene como consecuencia una mayor inclusión de las mujeres sino todo lo contrario: la invisibilidad de la diferencia de oportunidades entre los sexos. Esto implica también una invisibilización de los obstáculos para lograr la inclusión y, por ello, del modo de superarlos.

Según Okin, Rawls continúa atrapado en la dicotomía entre la esfera pública y privada que hace que no considere la vida dentro de la familia y la relación entre los sexos como un problema que deba ser abordado por la teoría de la justicia. No obstante, Rawls, intentando superar dicha distinción clásica del liberalismo, realiza un cambio en apariencia importante al considerar a la familia como parte de la estructura básica de la sociedad, como parte de lo público/ doméstico. Esta inclusión se debe a que considera que las diferentes estructuras de la familia y la distribución de los roles y deberes hacia dentro de esta afectan a la vida de los hombres y las mu-

³⁰ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989), p. 91.



jeros. A pesar de este gran paso, la familia en su obra permanece ignorada y también presupuesta por las razones que veremos a continuación³¹.

En principio, Rawls menciona las instituciones que considera dentro de la estructura básica de la sociedad y a las cuales deben aplicarse los principios de justicia de los que ya hemos hablando anteriormente. Sólo para mencionar algunos ejemplos, Rawls considera la necesidad de una protección legal a la libertad de conciencia y pensamiento, como también se ocupará de los mercados competitivos en relación con una distribución justa de los ingresos. Sin embargo, tras considerar cómo se relacionan los principios de justicia con cada institución, no se aborda el problema de la familia como una institución justa. Según Okin, la familia sólo será abordada como institución justa con un poco de detenimiento cuando es considerada como la escuela del desarrollo moral. Rawls no explica de qué modo la familia será justa, sino que lo da por supuesto.

El problema de este supuesto es que, si la familia es una institución justa, lo es gracias a otros mecanismos y no gracias a los principios de justicia. Esto es así porque los participantes de la posición original, al no ser individuos sino «cabezas de familia», no pueden determinar qué es lo más justo para dicha institución, al no ser imparciales. Su participación como «cabezas de hogar» es un dato que el velo de ignorancia no puede ocultar. Asimismo, las mujeres y los niños no poseen representación alguna en la «posición original»; por ello los reclamos de quienes tienen menos ventajas nunca se escuchan en el momento en que se evalúan los principios más justos para dicha institución.

En los mismos términos se plantea el problema de la distribución justa de los ingresos: se habla de los ingresos del hogar y de los individuos como si no hubiera diferencia entre las ventajas y el bienestar de un individuo y las de un hogar. No hablar en términos de individuos sino de ingresos del hogar en una sociedad signada por la división sexual del trabajo hace que no se tome en cuenta que los empleados que reciben un salario son hombres, y que las mujeres son las que realizan un trabajo impago o que no es considerado como trabajo. También deja sin tematizar que esta situación genera un vínculo de dependencia de las mujeres que afecta las relaciones de poder hacia dentro del hogar³².

De este modo, la familia será considerada, como ya hemos visto, como necesaria para la creación y la continuidad de lazos de empatía que harán funcionar los principios de justicia en una sociedad bien ordenada. Rawls no tiene en cuenta, por tanto, que la familia no es una institución justa, lo que hace que su teoría no esté sostenida por fundamentos sólidos. La familia no es justa, según Okin, porque los roles, las responsabilidades y los ingresos no están distribuidos de acuerdo a los principios de justicia. Esto hace que los niños se críen dentro de ciertas relaciones en el seno de la familia que no se corresponden con los principios de justicia que Rawls quiere que se apliquen a la sociedad en general, es decir, los niños por lo general se

³¹ *Ibidem*, p. 93.

³² *Ibidem*, p. 95.



formarán presenciando relaciones jerárquicas de dependencia y dominación más que de igualdad y reciprocidad³³.

Este punto de vista que no da cuenta de las relaciones desiguales en el seno de la familia, tomando como participantes sólo a los hombres jefes de familia y olvidando la división sexual del trabajo como división injusta, sugiere que Rawls está pensando esta institución en términos tradicionales. Continúa, a pesar de sus propias caracterizaciones, signado por la división tradicional de público / privado, desde la cual, según mi punto de vista, no intenta cambiar lo dado para volverlo más justo sino que, en el caso de la familia, pareciera que lo justo está asociado con su modo tradicional de ser, es decir, un lugar personal no político signado por lo afectivo.

En el libro *Liberalismo político*, la invisibilización de las injusticias dentro de la familia se acentúa aún más, puesto que Rawls considera, en detrimento de su planteo anterior —que las situaba en la estructura básica de la sociedad—, que las familias no necesitan estar reguladas por los principios de justicia, dado su carácter afectivo³⁴. También afirma que la familia no es política, por su carácter afectivo y por la dimensión personal que la constituye. Estas dos afirmaciones ubican a la familia dentro de la estructura social básica pero fuera de lo político. La consecuencia entonces de esta visión nuevamente signada por la dicotomía público / privado parece, según Okin, cerrar la posibilidad de que las familias sean justas³⁵.

Más allá de las críticas realizadas, Okin recuperará algunos aportes de la teoría de Rawls con algunas modificaciones. Sostendrá, desde una visión fuertemente ligada al feminismo de la igualdad, que la posibilidad de pensar una «posición original» donde el «velo de ignorancia» ocultase también el sexo de las personas podría proporcionar nuevas perspectivas sobre el género y la familia³⁶. De esta forma, el «velo de ignorancia» así no dependería de un yo desencarnado que decide desde el punto de vista de nadie, sino que daría cuenta de una situación de empatía y disposición a escuchar el punto de vista de los otros diferente al mío. Así, los participantes de la posición original escucharían la posición de todos para poder tener en cuenta la posición de todas las particularidades a la hora de decidir lo más justo sin tener en cuenta el género y, por tanto, sin reforzarlo³⁷.

En el mismo sentido, Okin considera que la estructura de género es incompatible con la obtención de justicia social y que la desaparición del género es un prerequisite necesario para el completo desarrollo de una teoría de la justicia plenamente humana y no sexista³⁸. Esto no quiere decir que propondrá la neutralidad frente a las diferencias de género sino que será necesario atender las desigualdades para poder implementar ciertas políticas vinculadas a disminuir y compartir con los hombres las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres. En este sentido,

³³ *Ibidem*, p. 99.

³⁴ S.M. OKIN, *op. cit.* (1996), p. 130.

³⁵ *Ibidem*, p. 143.

³⁶ *Ibidem*, p. 146.

³⁷ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989), p. 101.

³⁸ *Ibidem*, p. 105.



será necesario repensar y modificar el origen de las injusticias, que según Okin nacen y se perpetúan en el espacio doméstico, a través, por ejemplo, de que tanto el Estado como los hombres comiencen a hacerse cargo de ciertas tareas domésticas y de cuidado, para que las mujeres puedan trabajar por un salario sin ser explotadas por su condición de madres. En otras palabras, será necesario atender las exigencias de las mujeres para superar las injusticias que se derivan de la estructura del género. Sólo cuando esto ocurra la familia podrá ser verdaderamente una escuela para el desarrollo moral que las sociedades justas requieren para su estabilidad y unidad.

Ahora bien, en oposición a una concepción de justicia abstracta que olvida la atención cuidadosa del otro y sus necesidades específicas, existen posiciones dentro del feminismo que sostienen que la ética de la justicia sin una dimensión de cuidado y la responsabilidad no tiene en cuenta las particularidades. Este es el punto de vista de Carol Gilligan o Veronica Held, quienes defienden la necesidad de continuar analizando, tanto desde el punto de vista de la ética del cuidado como del de la ética de la justicia, los problemas morales para lograr una visión más profunda y compleja de estos³⁹.

3. LA EXCLUSIÓN DE LAS EMOCIONES EN LA ÉTICA DE LA JUSTICIA: CRÍTICA Y PROPUESTA DESDE LA ÉTICA DEL CUIDADO

La escasa atención que la teoría de Rawls prestó a las emociones hace de esta una teoría incompleta. En primer lugar, en su intención de elevar a categoría universal los requerimientos morales de una parte de la humanidad. En segundo lugar, en excluir de su análisis cierto tipo de injusticias ligadas a la actividad del cuidado. En tercer lugar, en reforzar una división dicotómica de lo racional/emocional basado en lo público/privado que, como ya he dicho anteriormente, se basa en la dicotomía esencialista masculino/femenino. Por último, posee una concepción individualista del ser humano contraria a una visión relacional de este. Estas críticas rápidamente esbozadas aquí serán presentadas por las distintas pensadoras de la corriente de la ética del cuidado.

La ética del cuidado emerge con mayor intensidad a partir del libro publicado por Carol Gilligan *In a Different Voice*, en el que esta autora expresaba su desacuerdo con la teoría planteada por Lawrence Kohlberg en relación con los distintos estadios del desarrollo moral de los seres humanos. Este investigador realizó un estudio en el cual observó el desarrollo de 84 varones, por un periodo mayor de treinta años, con el objetivo de describir justamente el desarrollo del juicio moral desde la niñez a la edad adulta. El problema que detecta Gilligan sobre la universalidad y objetividad pretendida por su propio profesor es que la secuencia del desarrollo que

³⁹ D. HOYOS VALDÉS. «Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?». *Discusiones filosóficas*, vol. 13, año 9 (2008), pp. 71-91, p. 75.



establece parece no dar los mismos resultados cuando las examinadas son mujeres adultas, cuyos juicios pertenecían claramente al estadio tres de su escala y no al más desarrollado. Este estadio tres, no casualmente, es aquel en donde la moralidad se piensa en términos interpersonales y la idea de bondad es equiparada con ayudar y complacer al otro⁴⁰.

En relación con este punto, Kohlberg argumentó en favor de la universalidad y objetividad de su teoría, explicando que esta concepción de la bondad de las mujeres —que en su lectura pertenece a un estadio no desarrollado acabadamente en comparación con los hombres— es funcional en la vida de las mujeres adultas, puesto que esta se desarrolla en el hogar, donde esa concepción tendría su razón de ser. Sólo las mujeres que se inserten en el ámbito donde acontecen las actividades de los varones, ligadas al espacio público, reconocerán que este juicio sobre la moralidad, propio del estadio tres y basado en el cuidado de los otros, es inadecuado. Sobre este reconocimiento las mujeres progresarán, como lo hacen los varones, hacia etapas más avanzadas como la cuatro, en donde las relaciones se encuentran subordinadas a reglas, o incluso a la cinco o seis, donde las reglas están subordinadas a principios universales de justicia⁴¹.

En este sentido, Gilligan advierte que el concepto de madurez sostenido por estas teorías se extrae del análisis de la vida de varones y es por ello que un cambio en la definición de madurez afecta no sólo la descripción del estadio del juicio moral más elevado sino también el modo en que se entiende el desarrollo de los juicios morales en sí mismo, lo que cambiaría enteramente la teoría. Justamente del estudio del juicio moral de las mujeres comienza a emerger otra forma de entender la moral, así como otra descripción del desarrollo. Desde esta visión Gilligan advierte que

el problema moral surge de responsabilidades en conflicto y no de derechos en conflicto y requiere para su resolución un modo de pensar que es contextual y narrativo más que formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad preocupada por la actividad del cuidado centra el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y las relaciones así como la concepción de la moralidad como equidad vincula el desarrollo moral con la comprensión de los derechos y las reglas⁴².

De este modo, el juicio moral entendido de un modo tradicional, es decir, como un desarrollo teleológico hacia una etapa superior vinculada con la comprensión de los derechos humanos, refuerza una visión de la moralidad desde la individualidad en detrimento de una moralidad cuyo fundamento es la relación con los otros.

Por todos estos motivos Gilligan afirmará que el análisis sobre los juicios morales de las mujeres cuestiona la pretendida universalidad de la teoría de Kohlberg y presenta una concepción distinta de la justicia entre los sexos al mismo tiempo que

⁴⁰ C. GILLIGAN. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA): Harvard University Press, p. 18.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 19 (la traducción es mía).

ayuda a cuestionar una concepción de la madurez en donde las diferencias puedan ser tenidas en cuenta.

Más allá de las concepciones esencialistas que tanto la posición de Kohlberg como la de Gilligan implican, resulta necesario hacer referencia directamente a las premisas básicas que sostienen la ética del cuidado, en las cuales ya se advierte el espíritu crítico hacia la ética de la justicia, para luego abordar las críticas desde esta posición al liberalismo en general y a Rawls en particular.

Virginia Held, en su texto *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*, presenta en detalle la posición de ética del cuidado y sus diferencias con la ética de la justicia⁴³. Si bien en la presentación de la ética del cuidado se muestra un claro espíritu crítico en relación con la posición liberal en general y particularmente hacia autores como Rawls, dicha autora no rechaza de plano la ética de la justicia para sustituirla por una ética del cuidado, sino que las concibe como diferentes pero necesarias y focaliza la discusión en la necesidad de determinar en qué casos y en qué medida resultan cada una de estas útiles para pensar problemas morales.

Sin ánimos de homogeneizar las distintas posiciones dentro de la ética del cuidado, Held explica que el tema central de esta es dar cuenta de la relevancia moral que posee atender y satisfacer las necesidades de los otros sobre los que somos responsables. Esa ética reconoce que los seres humanos somos seres dependientes por muchos años de nuestra vida, en la niñez y en la vejez pero también en la discapacidad o en la enfermedad. Es posible sostener también que, estrictamente hablando, somos siempre dependientes de uno u otro modo de los otros, y es por eso que desde la ética del cuidado no se posee una visión de ser humano como individuo sino como ser relacional. Sin embargo, las teorías morales liberales se han construido sobre una noción del individuo como ser autónomo, racional e independiente, olvidándose la realidad de la dependencia humana y los valores morales que en estos casos se involucran⁴⁴.

En segundo lugar, la ética del cuidado entiende que en el proceso epistemológico, a través del cual se intenta comprender qué es lo moralmente correcto, las emociones deberían ser valoradas más que rechazadas. Sin embargo, como afirma Held:

No todas las emociones son valoradas, por supuesto, pero en contraste con los enfoques racionalistas dominantes, tales emociones como la simpatía, la empatía, la sensibilidad y la responsabilidad son vistas como el tipo de emociones morales que necesitan ser cultivadas no sólo para ayudar en la implementación de los dictados de la razón sino para averiguar mejor lo que recomienda la moralidad⁴⁵.

⁴³ V. HELD. *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem* (la traducción es mía).



Desde esta óptica, incluso desde la ética del cuidado se valora la emoción del enojo como componente de la indignación moral que puede ser sentido por personas que son tratadas de un modo injusto o inhumano. Esta emoción entonces podría contribuir más que interferir en una interpretación correcta de lo que es incorrecto en términos morales.

En tercer lugar, la ética del cuidado rechaza el punto de vista de las teorías morales dominantes, las cuales sostienen que mientras más abstracto el razonamiento sobre los problemas morales más válido será porque si evitamos los prejuicios y las arbitrariedades, más cerca estaremos de conseguir la imparcialidad. En ese sentido, la ética del cuidado en lugar de eliminar las demandas de los otros particulares, con los que nos relacionamos, las respeta. Por este motivo, esta ética cuestiona las reglas universales y abstractas de las teorías dominantes incluso cuando las demandas de los particulares entran en conflicto con los requerimientos de las teorías morales en relación con la universalidad de los juicios⁴⁶.

Sobre este aspecto, la ética del cuidado buscará los límites de aplicabilidad de las reglas universales a ciertas esferas para las cuales son más apropiados, como la esfera de la ley, y se opondrá a su extensión a otros ámbitos. Desde este punto de vista, ciertas reglas son inapropiadas en contextos como la familia o la amistad. No obstante, estas relaciones no deben ser sólo descritas sino más bien evaluadas, pero para ello la moralidad no puede limitarse a reglas abstractas.

Según Held, las teorías morales dominantes interpretan los problemas morales como conflictos entre intereses individuales egoístas y principios morales universales. Desde este punto de vista, se reconocen sólo dos extremos, el individuo egoísta y la humanidad. La ética del cuidado, en contraposición, se centra en lo que se encuentra en el medio de dichos extremos, teniendo en cuenta que quienes se ocupan de los otros no están persiguiendo necesariamente su propio interés egoísta individual. Quienes cuidan de los otros no lo hacen por el bien de la humanidad en general sino para preservar y promover cierta relación con otros particulares. De este modo, la relación del cuidado no involucra los mismos conceptos de la teoría moral tradicional como el egoísmo ni tampoco es una relación altruista, sino una relación cooperativa de bienestar entre quienes se relacionan, como también de bienestar de la relación en sí misma⁴⁷.

Por estos motivos, la ética del cuidado reconoce el valor moral y la importancia de las relaciones de familia y de amistad tanto como la necesidad de contar con una guía en estos dominios para entender cómo estas relaciones deben cambiar o transformarse. La ética del cuidado, como ética feminista, al examinar ciertos acuerdos sociales y políticos desde esa perspectiva propone un cambio radical de la sociedad, demandando no la igualdad de las mujeres en la estructura social existente sino una igual consideración de la experiencia, de gran importancia moral, del cuidado.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

La cuarta característica que Held menciona es la reconceptualización de la división entre público y privado. Atendiendo esta división, que ya he caracterizado en el apartado anterior, sostendrá que se ha mostrado el gran poder económico, político y cultural de los varones para construir esa esfera privada en detrimento de las mujeres y niños, dejándolos expuestos a la violencia doméstica sin interferencias del afuera. Las leyes entonces no han dudado a la hora de intervenir sobre las decisiones privadas de las mujeres en relación con temas como la reproducción, pero se han mostrado reticentes a interponerse en el poder de los hombres dentro de la esfera doméstica.

Desde esta distinción, la teoría moral dominante asumió que la moralidad debía preocuparse por la igualdad de individuos independientes y mutuamente indiferentes, es decir, postularon un agente abstracto y totalmente racional desde el cual construir la moralidad, olvidando los problemas morales que surgen entre las personas que se relacionan en el contexto de la familia y la amistad y los grupos sociales. Para ejemplificar este punto, la autora habla de la familia, espacio donde se dan relaciones desiguales de poder entre quienes no eligieron esas ataduras ni obligaciones. Los niños no pueden elegir a sus padres y quizás tengan cierta obligación de cuidar de ellos. Estas relaciones no son contractuales y entenderlas como tales puede obstruirlas. La ética del cuidado prestará, pues, especial atención a estas relaciones signadas por lo desigual y la dependencia, que no se dan de un modo voluntario, señalando que no sólo tienen lugar en el hogar sino también en la sociedad.

En resumidas cuentas, la ética del cuidado iluminaría los prejuicios propios de las teorías morales dominantes: sostener el carácter natural e instintivo de la actividad de cuidado realizada por las mujeres antes que como una actividad con significados y decisiones morales. No tener en cuenta la actividad del cuidado en una ética de la justicia refuerza la idea de que las mujeres deben estar confinadas al trabajo del cuidado. Una ética que refleja este tipo de prejuicios posee dentro de sus efectos una prolongación de las injusticias⁴⁸.

Si bien Held posee una visión crítica de la ética de la justicia, que se refleja en este resumen, su posición no rechaza de plano el abordaje de estas teorías sobre los problemas morales. Held plantea una posición cercana a Gilligan, afirmando la necesidad de integrar el cuidado con la justicia pero manteniéndolos distinguidos conceptualmente para determinar los dominios en donde cada uno de ellos tiene prioridad⁴⁹. A primera vista podría afirmarse que la ética de la justicia tiene prioridad en el terreno del derecho y la ética del cuidado en el de la familia. Sin embargo, Held sostiene que la justicia será absolutamente necesaria también en la familia tanto como en el Estado: «En una más equitativa división del trabajo entre hombres y mujeres en lo doméstico; en la protección de los miembros vulnerables de la

⁴⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁹ V. HELD, *op. cit.*, p. 17.



familia de la violencia y abuso doméstico; en el reconocimiento de los derechos de los miembros de la familia sobre el respeto de su individualidad»⁵⁰, etc.

En resumidas cuentas, y a través de sus posiciones, se evidencia que la ética de la justicia vuelve a suscitar los mismos problemas que el liberalismo clásico que se mencionaron en la introducción del artículo. Vuelve a distinguir la razón de los sentimientos, a valorar la imparcialidad, lo abstracto y lo universal por sobre lo concreto y continúa sosteniendo la distinción público/privado y relegando a la mujer al segundo de estos ámbitos. Asimismo, a partir de esta distinción, también se invisibilizan las críticas y propuestas de las propias autoras de la ética del cuidado.

Entiendo que en la discusión sobre la prioridad del cuidado o de la justicia subyace solapadamente el debate en torno a la discusión de la universalidad y la particularidad, puesto que la ética de la justicia no es más que una teoría moral universalista y la ética del cuidado, como muestra Gilligan, es una teoría que piensa el juicio moral como contextualizado, anclado en las relaciones concretas con los otros. Si bien en Held y en Gilligan existen intentos de vincular ambos términos para superar la dicotomía, entiendo que continúan sosteniendo como independientes ambos polos de tal dicotomía sin cuestionar los términos mismos en los que se da. Por esta razón, en el siguiente apartado se abordará la posición de Benhabib, quien intentará superar los términos en los que se plantea la dicotomía al mismo tiempo que evidenciará, a través del concepto de universalismo sustitutivo, que la teoría de Rawls continúa sosteniendo el concepto de universal abstracto propio del liberalismo clásico.

4. EL PROBLEMA DEL UNIVERSAL ABSTRACTO DEL LIBERALISMO: EL UNIVERSAL INTERACTIVO DE SEYLA BENHABIB

Seyla Benhabib retoma las diferencias que Gilligan sostuvo contra la teoría moral elaborada por Kohlberg y realiza una crítica profunda a las teorías morales universalistas contemporáneas desde una perspectiva feminista⁵¹. Afirmará que estas teorías contemporáneas heredaron las dicotomías propias de la tradición liberal moderna que al distinguir entre autonomía y crianza, independencia y vínculo, esfera pública de la justicia y ámbito doméstico, tomarán sólo como punto de vista moral la perspectiva de lo que llamaré «otro generalizado»⁵²; lo que les generará incoherencias epistémicas⁵³.

La distinción público/privado, como he señalado anteriormente, excluyó todo un aspecto de la actividad humana como la crianza, el amor, el cuidado y la

⁵⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁵¹ S. BENHABIB. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.176.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

⁵³ *Ibidem*, p. 176.



reproducción de las consideraciones morales y políticas. Desde este punto de vista, la expulsión de las mujeres del espacio público no sólo se generó a partir de los prejuicios que sostenían que la mujer es lo que el hombre no es, no son autónomas ni independientes, sino también a partir de la construcción de un discurso que las excluye de la historia. La esfera de la justicia sería parte de la historia en tanto que la esfera privada sería invariable e intemporal⁵⁴. Sólo los hombres habrían dado el gran paso de la naturaleza a la cultura mientras que las mujeres estarían condenadas a repetir los ciclos de la vida en un universo intemporal⁵⁵.

Benhabib considera entonces que esta división puede expresarse también en la distinción entre el «otro generalizado» y el «otro concreto». El primero de ellos se encontraría asociado con la esfera de lo público (lo racional, imparcial, abstracto, universal, etc.), mientras que la esfera doméstica (el cuidado, la sensibilidad, el trabajo doméstico, el afecto, etc.) estaría vinculada con la perspectiva del «otro concreto». Ambos puntos de vista, pues, están atravesados por esa dicotomía propia de la tradición moderna que las teorías morales como la de Rawls han heredado.

Desde el punto de vista del «otro generalizado», según Benhabib, se ve al otro como un ser racional que debe poseer los mismos derechos y deberes que nosotros mismos. Para ello, debemos abstraernos de la historicidad, identidad e individualidad del otro suponiendo que este posee las mismas necesidades que uno mismo⁵⁶. Por el contrario, el «otro concreto», al abstraerse de lo que tenemos todos en común y centrarse en la individualidad, ve al otro como un individuo con historia, identidad, afectos y con intereses y deseos específicos⁵⁷. Desde este punto de vista se intenta comprender dichas necesidades y deseos específicos, los cuales no pueden ser satisfechos a través de la concesión de derechos universales. Las normas que rigen la relación con los otros, desde esta visión, son las de amistad, amor y cuidado y es por ello que las categorías morales que se ponen en juego tienen que ver con la responsabilidad, el cuidado y el vínculo⁵⁸.

Teniendo en cuenta estas distinciones, Benhabib afirma que la teoría moral de Rawls sólo da cuenta del punto de vista del «otro generalizado» y esto lo conduce a sostener incoherencias epistémicas. Según Kohlberg la teoría de Rawls posee una universalidad y una reversibilidad perfecta. Sin embargo, para Benhabib la teoría de Rawls no posee ninguna de estas características puesto que para poseer universalidad y reversibilidad necesariamente debe tomarse en cuenta el punto de vista del «otro concreto»⁵⁹.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Benhabib explica que la reversibilidad, que Kohlberg le atribuye a la teoría de Rawls, refiere a la capacidad de quienes participan en la posición original tras el velo de ignorancia de ponerse en el lugar de cada uno de los actores sucesivamente. Este ponerse en el lugar de cada uno de los actores

Benhabib cuestiona la compatibilidad entre tomar en cuenta al otro y la noción de equidad, que se sostiene como posible gracias al «velo de ignorancia», puesto que la reciprocidad y la equidad no podrían lograrse sólo teniendo en cuenta el punto de vista del otro generalizado, totalmente desencarnado y desarraigado⁶⁰. En otras palabras, será imposible adoptar el punto de vista del otro tras el velo de ignorancia puesto que en esta situación el otro desaparece, se constituye luego de que se produce la abstracción de su identidad; aquí las diferencias no se niegan sino que se vuelven absolutamente irrelevantes⁶¹. Si no podemos saber absolutamente nada del otro, no podemos individualizarlo; en el velo de ignorancia el otro queda absolutamente reducido a lo fenoménico, sin vínculos, sin historia, sin relaciones con otros; el individuo queda reducido «a una máscara vacía que es de todos y de nadie»⁶².

Esta continuidad en la posición de Rawls del concepto kantiano del ser autónomo hace que se nieguen las características de la identidad ligadas a la afectividad de las elecciones, las cuales quedan olvidadas por el predominio de la capacidad de elección libre e independiente. Si olvidamos las dimensiones de la identidad ligada al lugar de nacimiento, a las configuraciones culturales y de género, la propia historia y decisiones, estamos concibiendo al individuo sin ataduras morales previas, desconociendo que todo individuo autónomo nace de otros.

Esta concepción del individuo que Rawls sostiene es incoherente según Benhabib porque supone «seres que pueden ser individualizados antes que dotados de sus fines morales»⁶³. Esto quiere decir que en la posición original de Rawls, integrada por individuos pensados de este modo, no hay un verdadero pluralismo sino sólo una identidad definicional. En este caso no es posible comprender las necesidades del otro a través de ponerse en sus zapatos si no sabemos absolutamente nada de esa persona.

Sin duda alguna Benhabib sostendrá que esta concepción definicional de la identidad traerá consecuencias sobre los criterios de reversibilidad y universalidad, puesto que para lograr la reversibilidad es necesario distinguir entre el ser y el otro, lo que resulta imposible si tenemos en cuenta que las características de los otros desaparecen tras el velo de ignorancia. Lo mismo sucede con la universalización, puesto que se supone que para que todos sean tratados del mismo modo en el mismo caso, o para actuar de modo tal que resulte que otros actúen del mismo modo en la misma situación, debo saber qué situación o qué caso se está dando. Este sería el aspecto más difícil de la universalidad, puesto que para lograr configurarla debo tener conocimiento justamente de la situación o el caso. En este sentido, Benhabib afirmará que las situaciones morales sólo pueden ser individualizadas si sabemos algo sobre la historia de los agentes involucrados en la acción moral o afectiva⁶⁴. Pero

requiere un ejercicio de la imaginación para considerar las demandas de cada agente desde el punto de vista del otro y no desde las que uno mismo considera previamente.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 184.

⁶¹ *Ibidem*, p. 185.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 186.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 187.



como en la teoría de Rawls se desconoce justamente la situación o el caso particular, la universalidad no puede producirse y por ello recae en una incoherencia epistémica. De este modo Benhabib concluirá que

una definición del ser que se limita al punto de vista del otro generalizado, se vuelve incoherente y no puede distinguirse entre seres. Sin asumir el punto de vista del otro concreto, no se puede llevar a cabo ninguna prueba de universalidad coherente, porque no contamos con la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya⁶⁵.

La crítica de esta autora apunta entonces a marcar que los agentes participantes del velo de ignorancia son seres «desarraigados»⁶⁶ que, al no tener conocimiento siquiera de sus propios intereses, tampoco podrán saber los de otros. Rawls propone que decidamos sobre una distribución justa y racional de los bienes materiales desconociendo quiénes somos, nuestras capacidades tanto como nuestro género, raza, clase, etc. De este modo, en la posición original decidimos lo más justo para nosotros y los otros sin afrontar al otro, ni tener el deber moral de hacerlo. Este no afrontar la alteridad, lo que distingue al otro, lo que lo hace diferente a mí, da cuenta de la negación de todo lo concerniente al punto de vista del «otro concreto». Las consecuencias de esta no confrontación con la voz del otro, contrariamente a las buenas intenciones del propio Rawls, puede dejar intactos los prejuicios, los malentendidos y la hostilidad social que permanecen ocultos detrás del velo de ignorancia.

En contraposición o frente a esta posición o de manera alternativa, Benhabib se preocupa por presentar un universalismo interactivo que reconozca el pluralismo y las diferencias de los seres humanos, pero no las considerará como válidas en sí mismas, ni ética ni políticamente hablando. Desde esta visión no se niega el universal; se lo reconoce como parte necesaria de ciertos procedimientos morales, así como también la racionalidad y la equidad. Sin embargo, no olvida la diferencia puesto que la considera como punto de partida para la acción. Desde este punto de vista entonces:

La «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad materializada y enraizada sino que apunta a desarrollar actitudes morales y alentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de seres definidos ficticiamente, sino el proceso completo en la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados por lograr su autonomía⁶⁷.

El liberalismo de Rawls tampoco ha podido redefinir la concepción de universalidad abstracta que no reconoce las características concretas de los otros

⁶⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 176.



propia del liberalismo tradicional. Es por ello que Benhabib optará por un modelo de ética comunicativa o discursiva al entender que esta permite elaborar un tipo de ética que «subvierte la distinción entre ética de la justicia y del cuidado desplazando los límites del discurso moral al punto en que son apreciables las visiones de la buena vida subyacentes a concepciones de justicia y supuestos acerca de necesidades e intereses que sostienen las reclamaciones de derechos»⁶⁸.

5. LA NEGACIÓN DE LA DIFERENCIA COMO NEGACIÓN DE LO POLÍTICO: LA POLÉMICA CON CHANTAL MOUFFE

Desde una posición también cuestionadora del universalismo abstracto liberal, Chantal Mouffe expone que lo que está en juego en la filosofía de Rawls es la creación de una unidad social que, en las sociedades actuales, no puede estar basada en abstracciones, ni en una concepción compartida sobre la buena vida, ni tampoco en la confluencia de intereses y necesidades, ni personales ni grupales. La unidad social se aseguraría a través del consenso en relación con una concepción de justicia⁶⁹. De este modo, el objetivo de Rawls al mostrar cierta tolerancia en relación con la multiplicidad de ideas de bien que puedan existir en una sociedad o institución dada es explicitar su respeto al pluralismo. Sin embargo, será necesario que los miembros comprendan que es necesario un acuerdo sobre los principios de justicia para una distribución equitativa de los bienes primarios, puesto que esto les permitirá perseguir sus distintas ideas de bien⁷⁰.

En este sentido, Rawls presentará el concepto de «pluralismo razonable» para pensar el problema de cómo abordar este pluralismo de doctrinas que son razonables aunque incompatibles. Lo que buscará a través de la propuesta de principios de justicia es que los ciudadanos «razonables» puedan coincidir en la necesidad de estos principios a pesar de sus diferencias doctrinales. La propuesta de «pluralismo razonable», frente a un «pluralismo simple», tiene el objetivo de construir un consenso sobre la justicia que impida una adhesión a compromisos no razonables, que serían aquellos que se oponen a los «principios básicos de la moralidad política». Así, las personas más razonables serán las que acepten la necesidad de principios de justicia y que se comprendan a sí mismos y a los otros como seres racionales y libres capaces de atenerse a los términos más justos de la cooperación social. A través de este razonamiento, según Mouffe, Rawls presenta como una exigencia moral lo que en realidad es una decisión política⁷¹.

El problema más importante de este punto de vista será que a través de los conceptos de «razonable» y «no razonable» Rawls marcará una frontera entre quienes

⁶⁸ *Ibidem*, p. 194.

⁶⁹ Ch. MOUFFE, *op. cit.* (1999), p. 68.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁷¹ Ch. MOUFFE. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática*. Barcelona: Guedisa, 2000, p. 41.

están de acuerdo con una posición liberal y los que se oponen a ella. Quienes están de acuerdo con los principios liberales entonces tendrán una posición razonable. De este modo, establece una distinción entre un pluralismo razonable como opuesto a un pluralismo inaceptable, el cual sería inaceptable porque pone en peligro el predominio de los principios de justicia liberales en el terreno de lo público⁷². Desde esta perspectiva, se deduce que no puede haber pluralismo en lo concerniente a la necesidad de principios de asociación política y por ello quienes no acuerdan con esta posición deben excluirse. Mouffe no criticará específicamente la cuestión de la exclusión sino que este argumento será planteado por Rawls como un requisito moral y no como decisión política.

En cambio, en otros escritos, Rawls traslada y sitúa los aportes de su teoría en el terreno de la filosofía política. No obstante, según Mouffe, la consecuencia de trasladar a lo político esos principios es que lo político queda restringido a los marcos impuestos por la moral, ya que los acuerdos racionales serán regulados mediante principios neutrales y acordados de carácter moral. En ese sentido, la búsqueda de satisfacción de intereses personales encuentra su límite en lo moral dejando a lo político sin espacio y poco distinguido de lo moral⁷³.

Esta negación de lo político de Rawls supone dos cuestiones: por un lado, la existencia de un interés común y racional de personas libres e iguales y, por otro, el supuesto de que pueden llegar a un acuerdo y fundar los principios de justicia. En este sentido, parece que los desacuerdos sólo quedarían restringidos a concepciones religiosas y filosóficas distintas, pero que no afectan el acuerdo mismo sobre los principios. Las discusiones sobre las distintas ideas de bien deberán permanecer relegadas a la esfera de lo privado, donde el desacuerdo es bienvenido, mientras que en la esfera de lo público debe reinar el acuerdo racional en relación con el modo en que queremos que se organicen las instituciones básicas de la sociedad.

De este modo, según Mouffe, la deliberación se torna un proceso superfluo⁷⁴. Esto es así porque sólo un hombre, haciendo ejercicio de su razón, puede llegar a los principios de justicia más justos. De este modo, la deliberación de todos los miembros de una sociedad se vuelve superflua. Así, desde el punto de vista de Rawls, lo político no se ve afectado por el pluralismo, ya que las distintas ideas de bien permanecen en la esfera privada. En la pública, en cambio, reina un consenso tal que es posible, según Mouffe, que sólo un individuo pueda determinar lo que es justo para todos. Bajo esta óptica no sólo se niega la posibilidad de que problemas

⁷² *Ibidem*, p. 42.

⁷³ Ch. MOUFFE, *op. cit.* (1999), p. 75: «El problema reside en que desde el comienzo Rawls ha usado un modo de razonamiento específico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, es reducir este último a un proceso racional de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral. De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante una visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacúe la cuestión de la soberanía».

⁷⁴ *Ibidem*, p. 78.



que se circunscriben al ámbito de lo privado se politicen y emerjan en la esfera de lo público, sino que, al negarse el desacuerdo en la esfera de lo público sobre los principios de justicia, también se niega la idea misma de lo político⁷⁵.

El problema principal que afronta este punto de vista es que no logra elaborar un discurso diferente al expresado por el liberalismo clásico. Si bien Rawls intentó eludir un discurso liberal universalista e individualista, no pudo lograrlo⁷⁶ porque nuevamente negó las diferencias y particularidades de nuevos movimientos sociales y comunidades que ya han construido colectivamente sus propias ideas de bien, sus propias identificaciones en desacuerdo o en pugna con otras.

Teniendo en cuenta que Rawls no advierte la imposibilidad de una idea sustancial común en una sociedad democrática moderna, como tampoco que las divisiones ya son constitutivas de lo social, su teoría de la justicia no puede ser retomada en los términos universales que él mismo plantea. Sin duda alguna, el punto de vista de Rawls brinda una interpretación sobre cómo lograr una sociedad equitativa pero debe advertirse justamente que es sólo una perspectiva más dentro de un conjunto de discursos sobre la justicia que se encuentran en pugna.

En este mismo sentido, su poca predisposición para dar cuenta de las distintas demandas, muchas veces en conflicto entre sí, de nuevos movimientos sociales no generaría un consenso que, según Mouffe, posibilitaría el establecimiento de un tipo de hegemonía⁷⁷:

Tengo la impresión que, desde ese punto de vista, las perspectivas de la justicia como equidad no son muy buenas. Es una teoría elaborada en la era de la «gran sociedad» y aborda un tipo de política democrática desplazada en las décadas posteriores. Surgieron nuevos temas políticos y se crearon nuevas formas de identidades y comunidades, de modo que no es probable que un tipo tradicional de concepción socialdemócrata de la justicia, exclusivamente centrada en las desigualdades económicas, consiga captar la imaginación de los nuevos movimientos sociales.

Esta posición incluso tiene mayor relevancia si pensamos en los movimientos sociales con una impronta antiestatal y autonomista, ya que la teoría de Rawls supone una fuerte intervención por parte del Estado.

De esta manera, la negación de las diferencias continúa presente en la posición liberal contemporánea de Rawls al persistir la noción individualista del sujeto que no le permite analizar de qué modo actualmente están contruidos los sujetos, atravesados por prácticas, discursos, instituciones etc., que dan por resultado cierto tipo de ciudadanía⁷⁸. Rawls no puede resistirse a volver a plantear una comunidad basada en ciertas nociones de universalidad, lo que da por resultado nuevamente una

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 84

concepción de ciudadanía que piensa a los sujetos como racionales y morales, libres e iguales y siempre dispuestos a la cooperación social sólo en el terreno de lo público.

6. LAS PROPUESTAS FEMINISTAS FRENTE A LAS CRÍTICAS AL LIBERALISMO

Como se ha mostrado en el transcurso del presente artículo, existe cierto consenso entre las distintas autoras que cuestionan la posición liberal de Rawls: no ha podido superar el lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad, la «ceguera de las diferencias» y la concepción individualista del sujeto, propias del liberalismo clásico. A través de los argumentos de Okin, se evidencia que Rawls continúa utilizando un lenguaje pretendidamente universal para referirse a los individuos cuando en realidad se está refiriendo claramente a los varones jefes de familia. La misma autora enfatiza cómo a través de la distinción público/privado Rawls deja sin tematizar el modo en el cual los principios de justicia se aplican en el ámbito doméstico y por ello no visibiliza ni intenta resolver las injusticias padecidas por mujeres y niños en ese ámbito. Las feministas de la ética del cuidado señalaron el modo en el cual la distinción público/privado se encuentra relacionada con una serie de dicotomías modernas en las cuales se encuentran enfrentadas también la de razón/sentimientos, autonomía/cuidado, etc. Rawls continúa entonces basando su teoría en esas distinciones, descuidando una ética relacional ligada con el cuidado y los afectos. Benhabib, por su parte, señala que en la teoría de Rawls se sostiene un universalismo sustituvista, es decir, un universalismo abstracto, que sólo tiene en cuenta al otro generalizado, desatendiendo lo particular. Por último, Mouffe muestra el modo en que Rawls niega lo político al continuar sosteniendo un individualismo liberal que lo conduce a negar las diferencias y las particularidades a través de una concepción de «pluralismo razonable».

No obstante, las autoras mencionadas divergen a la hora de pensar de otro modo, distinto del liberal, la justicia, los universales, la ciudadanía e incluso las reivindicaciones políticas. Okin, desde una posición que cabe encuadrar en el feminismo de la igualdad, propondrá la desaparición del género como premisa fundamental para que una teoría de la justicia pueda ser eficaz, dado que así se garantizaría la imparcialidad. El problema de esta adopción, según Iris Marion Young, es que la interpretación de Okin sobre la «posición original» encubre una particularización de la imparcialidad que continúa totalizando y por ello no presenta una posición más plausible que la universalista. En su intento por valorar las particularidades dentro de la «posición original» y del «velo de ignorancia», Okin continúa sosteniendo la idea de que una persona individual que razone imparcialmente puede decidir lo más justo para todos⁷⁹. Con esto último no se pretende afirmar que las diferencias entre

⁷⁹ I.M. YOUNG. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 179: «Esta construcción de una noción particularista de la imparcialidad presupone que desde mi perspectiva



las personas son absolutas y que por ello no pueden llegar a acuerdo alguno sino que intenta explicar que la clase, la raza, el género, etc., definen posiciones sociales distintas que hacen que un sujeto no pueda sentir una empatía completa por otro y adoptar su punto de vista si vive en una situación social diferente. Sólo podría sentir una empatía absoluta si comparte la misma ubicación social con el otro.

Por otra parte, y desde una perspectiva encuadrada en el feminismo de la diferencia sexual, las posiciones de las autoras de la ética del cuidado comienzan a reivindicar el polo dicotómico que desde la modernidad se consideraba como el polo femenino signado por los sentimientos, las pasiones, la preocupación y cuidado por los otros, etc. Desde esta propuesta, se oponen enfáticamente, como el caso de Gilligan y Noddings, o moderadamente, como Held, a pensar una ética signada por la razón, la objetividad, la imparcialidad para reivindicar la ética relacional ligada a ciertas características mencionadas anteriormente. No obstante, considero que estas posiciones vuelven a caer en la misma totalización que la señalada en la teoría de Okins. La totalización que se produce a la hora de postular que todas las mujeres, no por un determinismo biológico sino cultural, poseen una ética relacional ligada al cuidado y que esta forma de relacionarse puede universalizarse a todos los vínculos sociales. Desde estas posiciones, entonces, se vuelven a reivindicar dicotomías elaboradas por el liberalismo que esencializan las características de las mujeres, más allá de un intento loable de reivindicar las particularidades.

Desde un intento por superar las dicotomías del liberalismo y de las posiciones de las feministas de la igualdad y de la diferencia sexual, Benhabib propone pensar otro tipo de universalismo, el universalismo interactivo. Desde este concepto se podría tener en cuenta tanto lo universal como lo particular, atendiendo al otro generalizado y al otro concreto, es decir, diferentes visiones de la buena vida que subyacen a concepciones de justicia al mismo tiempo que demandas, basadas en necesidades e intereses, por derechos universales. Asimismo, Chantal Mouffe intentará superar posiciones esencialistas presentes tanto en el liberalismo como en cierto feminismo, a través de concebir la ciudadanía desde una perspectiva antiesencialista, antifundacionalista, pluralista y agónica.

En este sentido, afirmaremos a modo de conclusión que dentro del feminismo existieron y existen discrepancias sobre las distintas propuestas para superar estas concepciones del liberalismo tanto clásicas como contemporáneas. No obstante, más allá de las diferencias, a través del artículo se ha evidenciado un acuerdo mínimo en la necesidad de repensar, con mayor o menor grado de radicalidad, los fundamentos que han funcionado como pilares del liberalismo tanto moderno como contemporáneo.

Recibido: 8-4-2014

Aceptado: 24-1-2016

particular, con mi historia y experiencias particulares, puedo no obstante sentir empatía con los sentimientos y perspectivas de otras personas situadas de manera distinta. Esta presuposición niega la diferencia entre los sujetos».



BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- AMOR, Carlos (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2009.
- BADIOU, A. «La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad». *Archipiélago*, vol. 73/74 (2006), pp. 21-34.
- BENHABIB, Seyla. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BOTERO, J.J. «Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 11-28.
- DIETZ, M. «El contexto es todo: feminismo y teorías de la ciudadanía», en Chantal MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Valencia: Prometeo, 2012, pp. 85-111.
- DREBEN, B. «On Rawls and Political Liberalism», en Samuel FREEMAN (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346.
- GALEOTTI, A.E. «Ciudadanía e diferencia de género o problema da dupla lealdade», en Gabriella BONACCHI y Angela GROPPA (eds.). *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: UNESP, 1995, pp. 235-261.
- GARGARELLA, R. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- GUILLIGAN, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- HELD, V. *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Nueva York y Oxford: University Press, 2006.
- HERNÁNDEZ, A. «El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 193-218.
- HOYOS VALDÉS, D. «Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?». *Discusiones filosóficas*, vol. 9, núm. 13 (2008), pp. 71-91.
- KYMLICKA, W. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.
- LÓPEZ, M.L. «John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal», en I.D. GRUESO. *John Rawls. Legado de un pensamiento*, Cali (Colombia): Universidad del Valle, 2005, pp. 89-109.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática*. Barcelona: Guedisa, 2000.
- NAGEL, T. «Rawls and liberalism», en S. FREEMAN (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, University Press, 2003, pp. 62-85.



- NUSSBAUM, M. «The enduring significance of John Rawls». *The Chronicle of Higher Education*, July 20, 2001. Disponible en: <http://chronicle.com/article/The-Enduring-Significance-of/7360>.
- OKIN, Susan Moller. «Liberalismo político, justicia y género», en C. CASTELLS (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 127-147.
- . *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books, 1989.
- RAWLS, J. *Liberalismo político*. México: FCE, UNAM, 2006a.
- . *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2006b.
- SKINNER, Q. «Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en Chantal MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2012, pp. 265-281.
- VILLARROEL G.E. «Perspectivas sobre la ciudadanía». *Revista Extramuros*, vol. 31 (2009), pp. 11-38.
- YOUNG, I.M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra. 2000.



LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN LA RELIGIÓN HARE KRISHNA: UNA APROXIMACIÓN A SU CONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA, SUS CONFLICTOS Y DEBATES ACTUALES

Néstor Nuño Martínez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El interés que ha suscitado en las ciencias sociales el estudio de las religiones desde una perspectiva de género ha puesto de manifiesto distintas realidades asociadas al rol de las mujeres dentro de las religiones y las distintas estrategias que estas han articulado con el fin de hacer frente a distintas situaciones de discriminación percibida. Este artículo tiene como finalidad principal el revisar los diferentes enfoques y debates clásicos con respecto a la cuestión de género en la religión. Para ello se analizará la cuestión de género en el culto Hare Krishna a través de dos ejes principales: la descripción de los conflictos internos que ha suscitado la creación de grupos de devotas que reivindican una mayor inclusión en el culto y la reinterpretación alternativa de las doctrinas establecidas como estrategia para construir una visión y percepción femenina de espiritualidad.

PALABRAS CLAVE: religión, antropología, Hare Krishna, feminismo.

ABSTRACT

«The gender issue in the Hare Krishna cult: An approximation to its theological and anthropological construction, conflicts and recent debates». The emphasis social sciences have put on the study of religions from a gender perspective has revealed different realities associated to the position of women within religions and their strategies articulated to deal with situations of discrimination. This paper seeks to review the different approaches and classical debates of the studies of gender in religion. To this end, this paper analyses the question of gender in the Hare Krishna cult through two main perspectives: the description of the internal conflicts that the creation of female devotees groups claiming for major inclusion in the dynamics of the cult has generated, and the analysis of an alternative reinterpretation of the established doctrines as a strategy to propose a female experience of spirituality.

KEYWORDS: religion, anthropology, Hare Krishna, feminism.



INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX las ciencias sociales se han interesado de manera activa por el estudio de los fenómenos religiosos y la regulación que desde ellos se proponía de los diferentes ámbitos de la vida social e individual (Durkheim 1982; Frazer 2006; Weber 1973, 1993). El surgimiento en las sociedades industrializadas de los denominados «nuevos movimientos religiosos» (NMR) durante la segunda mitad del siglo (Cresswell y Wilson 1999; Díez de Velasco 2000; Glock y Bellah 1976) conllevó un cambio radical en la forma de concebir y entender la religiosidad en la postmodernidad. Por un lado, el desarrollo de estos movimientos propició que las teorías clásicas weberianas que abogaban por la progresiva secularización de la sociedad en detrimento de la ciencia fueran desbancadas progresivamente por enfoques que enfatizaban la individualización de la religión (Beck 2009; Luckmann 1973; Vallverdú 2001a). Por otro lado, la particularidad y dinamismo de estos movimientos religiosos dio lugar a propuestas analíticas que replantearon teórica y epistemológicamente las premisas que tradicionalmente habían estado asociadas al ámbito de lo religioso, pasando a abordar dimensiones como el estudio de los procesos de conversión, la mercantilización o el dinamismo de los procesos de secularización de las sociedades postindustriales (Antón Hurtado 1999; Heelas 1996; Heelas y Woodhead 2005; Lofland y Stark 1965; Norris y Inglehart 2004). Uno de los enfoques significativos fue el de aplicar una perspectiva de género al estudio de las religiones con el fin de visibilizar el papel y posición que las mujeres tenían en dichos grupos. Si bien esta orientación ha tenido una gran acogida desde la década de 1970 (sobre todo en el mundo anglosajón), también resulta de especial relevancia el reconsiderar la construcción de género de la religión a partir de nuevos enfoques y paradigmas teóricos que han emergido en las últimas décadas en el campo de los estudios religiosos. De esta manera, este artículo pretende principalmente complementar los enfoques de género en la religión que podrían considerarse «clásicos» atendiendo a su construcción y contextualidad a través de la revisión de la cuestión de género en la religión a través de paradigmas analíticos que enfatizan en la importancia y necesidad de entender las religiones como procesos dinámicos en continuo cambio y redefinición que se encuentran sujetos a condicionantes, interpretaciones y variaciones sociohistóricas. A su vez, este ejercicio teóricodescriptivo también pretende incentivar y potenciar la importancia de promover estos enfoques en «periferias investigadoras» como es el caso de España, en donde los estudios religiosos desde una perspectiva de género son aún considerados emergentes¹.

¹ A pesar de que en España ha existido una tradición de científicos sociales próximos a la antropología desde finales del siglo XIX, no se puede hablar de una «antropología española» propiamente dicha hasta finales del siglo XX, cuando se institucionalizó la disciplina, surgieron publicaciones diversas y se reguló su enseñanza en algunas universidades (Jiménez de Madariaga y Checha y Olmos 2012; Ortiz 2003).



Para llevar a cabo estos objetivos, el artículo está dividido en dos partes. En la primera se propone una breve revisión teórica de los diferentes enfoques de género aplicados a la religión que han sido utilizados para analizar el papel de la mujer en diferentes movimientos religiosos. A su vez se hace hincapié en las limitaciones de los mismos. En la segunda, se introducirán los principios de los nuevos paradigmas de los estudios religiosos a través de la presentación de un estudio de caso concreto, el de la religión Hare Krishna. En esta sección se revisará la construcción teológica y sociohistórica que se ha hecho de la cuestión de género de dicho culto (sus fundamentaciones, reinterpretaciones y conflictos) y se describirá una reinterpretación de las doctrinas del culto que hacen las devotas con la finalidad de construir una visión más «femenina» de las creencias y la espiritualidad. El presente artículo ha sido elaborado a través de una revisión bibliográfica sobre la cuestión de género en diversos cultos y movimientos religiosos y un trabajo de campo realizado en varias comunidades Hare Krishna de Madrid y Guadalajara (España) entre los años 2011 y 2013. Dicho trabajo de campo se basó principalmente en observaciones a participantes en diversos espacios pertenecientes al culto Hare Krishna y otros espacios públicos y privados frecuentados por devotos (como plazas públicas, congresos de yoga, restaurantes, etc.), así como entrevistas en profundidad a devotos Hare Krishna. Al mismo tiempo, se emplearon técnicas de carácter cuantitativo: cuestionarios que fueron rellenados por diferentes sujetos que si bien no se consideraban devotos Hare Krishna, frecuentaban sus espacios para comer. Con el fin de mantener el compromiso ético y de confidencialidad que fue pactado con los participantes en la investigación, cualquier referencia que pudiera permitir la identificación de los participantes de la misma (nombre, edad, procedencia, etc.) ha sido omitida.

1. LA MUJER EN LAS RELIGIONES, UNA VISIÓN GLOBAL

El surgimiento de los estudios de género en la segunda mitad del siglo xx (Bowles y Klein 1983; Moncó 2011) y la incipiente conversión de mujeres a los NMR suscitó un interés por parte de las ciencias sociales hacia el papel de la mujer en la religión, dando lugar a una extensa bibliografía que puso de manifiesto las diversas formas de dar sentido y entender el papel de las mujeres dentro de los cultos religiosos.

Dentro de la extensa bibliografía existente, destacan distintos ejemplos en los que se analizan los motivos e intenciones que motivaban a las mujeres a acercarse, o a desligarse, de distintos movimientos religiosos (Jacobs 1984; Matin, Zablocki y Gunter 2012). Partiendo de la base de que cada culto en concreto presentaba una idea del género que detallaba los diferentes estatus, roles, obligaciones familiares, matrimoniales o incluso restricciones que tanto hombres como de mujeres deben seguir (Aidala 1985; Jacobs 1984; Puttick 1999), estos trabajos buscaron visibilizar distintas dimensiones relacionadas con el imaginario que las mujeres construían antes de entrar en los cultos religiosos y la posterior realidad que encontraban en ellos. Bajo construcciones de género que las autoras de los citados trabajos describen como





«cerradas»², las autoras expresan que la gran mayoría de las religiones mundiales y NRM confieren a la mujer un papel de inferioridad con respecto a los hombres en tanto que reflejan restricciones a la hora de acceder a determinados estatus y a participar en rituales, un condicionamiento de la vida sexual y una difusión de valores de género que eran considerados por las autoras como «tradicionales» al estar centrados en la exaltación de la importancia de la familia nuclear, la crianza y cuidado de los hijos, la cocina y la limpieza del hogar³. Si bien estos enfoques se popularizaron de manera importante, las limitaciones principales de los mismos residen en su marcada tendencia a intentar justificar una intrínseca «bondad» o «maldad» de las religiones con respecto a la cuestión de género, en el uso unitario de técnicas cuantitativas para la recogida de información y en el gran peso que las autoras atribuyen al análisis de fuentes secundarias para formular sus conclusiones. Por otro lado, otro grupo de autoras (Haywood 1983; Palmer 1993, 1994) plantean cómo a pesar de la concepción más o menos «cerrada» de la cuestión de género que se puede apreciar en las escrituras religiosas, es importante tener en cuenta que estas fluctúan por la propia interacción de los actores sociales. Según sus planteamientos, a través de determinadas reinterpretaciones que las mujeres hacen de las propias escrituras religiosas, estas pasan a establecer y promover estrategias frente a los modelos hegemónicos de género, poniendo de manifiesto diferentes matices de carácter individual (y a veces colectivo) de la supuesta inamovilidad de los mismos (Godelier 1986). Si bien este enfoque representa un significativo cambio con el primero, una de las principales limitaciones que se puede observar en el mismo es su enfoque centrado en la perspectiva de las mujeres y no de otros actores individuales o colectivos que influyen en la cuestión de género y su análisis contextual, restringido al momento singular sin que se examine el propio desarrollo histórico de dichas estrategias y cómo influyen en los cambios a nivel institucional.

Actualmente, las religiones en la modernidad tardía se acercarán a las bases y fundamentos descritos por el segundo enfoque descrito. Las religiones son descritas como procesos dinámicos en los que las doctrinas, los mensajes, las identidades y los espacios se encuentran en continuo cambio, expansión y redefinición y en donde atender a la diversidad de interpretaciones y agencialidad de los sujetos a la hora de dar sentido, reinterpretar y promover cambios institucionales se vuelve central (Arweck 2006; Mahmood 2005). Este paradigma, que algunas autoras denominan la «religión en movimiento» (Cornejo *et al.* 2008), propone entender el género dentro

² Existen diversas clasificaciones; sin embargo, la más recurrente y explícita que usan las autoras que manejan este posicionamiento de las religiones como instituciones discriminadoras es la de Allen (1987). Dicha autora establece tres «visiones» de la cuestión de género en la religión: *sexualmente complementarias* (cada sexo tiene cualidades espirituales únicas que se unen mediante el matrimonio), *sexualmente separadas* (existen categorías de género marcadas y diferenciadas) y *sexualmente unidas* (el cuerpo y el género es entendido como superficial y portador de una falsa identidad material).

³ Esta categorización no se aplicaría a movimientos como el Rajnessh, Brahma Kumaris y a tradiciones Wiccanas y paganas. Según estas autoras, las mujeres en estas religiones tendrían un papel más relevante tanto en los rituales como en la propia cosmología.

de la religión como un proceso dinámico y en continua reinterpretación, en donde las tensiones entre distintas partes y las evoluciones sociohistóricas en las sociedades son necesarias para dar sentido a los cambios internos (Andújar Chevrollier *et al.* 2008; Sharma y Young 1999).

Esta aseercción nos sirve para presentar el caso concreto del culto Hare Krishna, un culto religioso en el que si bien su cosmología *a priori* se acercaría al primer enfoque descrito en este apartado, la aplicación de estos nuevos paradigmas advierte cómo el desarrollo de la cuestión de género en el culto a través de los años ha puesto de manifiesto cambios en la forma de entender la igualdad y diversidad de género, dando lugar incluso al nombramiento de mujeres en posiciones de cierta relevancia dentro del culto a pesar de que en ciertas partes de la historia del culto se les prohibiera incluso entrar a los templos.

2. LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN EL CULTO HARE KRISHNA

Retomando algunos análisis sobre el género que algunas autoras realizan sobre el culto Hare Krishna (Aidala 1985; Jacobs 1984, 2006; Puttick 1999), puede decirse que este culto plantea una idea de género en donde el hombre y la mujer son construidos como sujetos «sexualmente dispares» y cuyo contacto debe ser regulado. El hombre y la mujer son considerados como sujetos disociados y, por lo tanto, cada parte tiene adscritos determinados valores, ideas y roles concretos que *a priori* no podrían romperse (Jacobs 1984, 2006; Morris 2009). En este sentido, la mujer es descrita como en posición de desigualdad frente al hombre en tanto que debe obedecer las órdenes de los varones de manera unánime. Al mismo tiempo, con respecto a las cuestiones familiares los papeles de la mujer descritos por la cosmología Hare Krishna son los de cuidadora de la familia, educadora de los niños y encargada de las labores del hogar (en contraposición, según los textos sagrados, la vida del hombre debe regirse por las prácticas religiosas y de servicio devocional⁴). Esta desigualdad, manifestada en las prácticas cotidianas, se justifica a través de la propia génesis del hombre y la mujer que se propone desde las tradiciones védicas del *Srimad Bhagavatam* (Prabhupada 1994) y el *Bhagavad Gita* (Prabhupada 2005), pilares centrales del culto. Por poner algunos ejemplos, en dichos textos se describe cómo la mujer debe ser dependiente del marido o de su padre (Prabhupada 1994: versos 3.22.25, 3.24.40), no debe tener libertad (Prabhupada 2005: verso 16.7) y que su deber es el de mantenerse casta, justificando que los hombres duden de ella en caso de que no lo sea (Prabhupada 1994: versos 8.9.9 y 5.6.4). Al mismo tiempo, esta diferencia entre las «naturalezas» del hombre y de la mujer se relaciona con restricciones concretas sobre su asociación. Esto implica a su vez concebir a la

⁴ El servicio devocional implica realizar actividades en el templo con el fin de adorar, dar las gracias y mostrarle respeto a Krishna. Es uno de los principios del *bhakti-yoga* (o yoga de la devoción) y que tiene una relevancia central en el progreso espiritual y el acercamiento a Krishna.





mujer como un sujeto de «naturaleza inferior» a la del hombre: «El instinto natural de una mujer es disfrutar el mundo material. Ella induce a su esposo a disfrutar este mundo por medio de satisfacer su lengua, estómago y genitales» (Prabhupada 1994: verso 6.18.40); «las mujeres como clase son como niños, y, por ende, no tienen la capacidad discriminadora de un hombre» (Prabhupada 1994: verso 1.7.42); «se dice que la mujer es como el fuego y, el hombre como la mantequilla. La mantequilla tiene que derretirse al asociarse con el fuego, y, en consecuencia, sólo se les debe juntar cuando sea necesario»⁵ (Prabhupada 1994: verso 1.10.16). En estos extractos se observa la clara distinción y clasificación construida por los Hare Krishna sobre los «ideales» de hombre y mujer, lecturas que han llegado a servir incluso para que ciertos científicos sociales hayan considerado al culto Hare Krishna como «antifeminista» en su fundamentación (Morris 2009). Sin embargo, más allá de centrarse literalmente en estas escrituras, es necesario hacer hincapié en la propia evolución sociohistórica del culto y en las experiencias y vivencias de los devotos y devotas, lo que nos permite mostrar el dinamismo y variabilidad de estas clasificaciones.

Desde su surgimiento en la década de 1960, el culto Hare Krishna se ha caracterizado por una profunda conjunción de cambios e interpretaciones con la finalidad de «adaptarse» al contexto sociocultural de las sociedades industrializadas (Bryan *et al.* 2013; Dwyer y Cole 2007, 2013). Si bien el culto se fundamenta en los principios védicos descritos anteriormente, la interpretación y prácticas que propone el gurú y fundador del movimiento, Srila AC Bhaktivedanta Swami Prabhupada, han diferido de las escrituras. Por ejemplo, Prabhupada reivindicó la igualdad de hombres y mujeres como seres espirituales (a pesar de las diferencias materiales, espiritualmente los definía como «almas iguales»), lo que se tradujo en una invitación a que las mujeres participaran de la vida espiritual en los templos junto a los hombres (aunque separados en diferentes espacios). Al mismo tiempo, también propició que las mujeres pudieran ascender dentro de la jerarquía del culto hasta llegar a ostentar cargos de relevancia. Si bien estas prácticas y dinámicas se llevaron a cabo mientras Prabhupada vivió, tras su muerte los discípulos que él había asignado para que le sucedieran retomaron los «ideales» védicos como principios de referencia, dando lugar a importantes casos de discriminación hacia devotas (Rochford 2007). Algunas autoras, como Palmer (1994), enfatizan que esto se debió a que la educación de muchos de los discípulos de Prabhupada se había centrado de manera tan encarecida en las escrituras védicas que estas eran tomadas como verdades inquebrantables, hasta el punto de que Anna King (2007) expone cómo devotos Hare Krishna procedentes de la India incluso llegan a expresar «orgullo» y «respeto» hacia los conversos Hare Krishna de las sociedades industrializadas ante la capacidad de estos últimos para cumplir de manera más estricta todos los principios, derechos y deberes estipulados

⁵ Esta metáfora era la más recurrente entre devotos y devotas a la hora de explicar las diferencias de género.

en las escrituras védicas con respecto a las cuestiones de género⁶. Por otro lado, autores como Rochford (2007) declaran que este cambio no debe considerarse «radical» si se toma en consideración la actitud que Prabhupada mantenía en sus clases al comentar las escrituras:

El estudio de Lorenz (2004: 122) encontró que el 80 por ciento de los comentarios de Prabhupada a las escrituras describían a las mujeres como «negativas» de manera sustantiva. Prabhupada de manera rutinaria se refirió a las mujeres como menos inteligentes, lozanas, inferiores y dañinas para el avance espiritual de los hombres. Atribuyendo estas cualidades, Prabhupada enfatizaba que las restricciones deberían recaer en las mujeres, que a su vez debían ser agrupadas con otras clases inferiores» (Rochford, 2007: 126) [traducción a cargo del autor].

A raíz de esta represión de las mujeres, desde algunos sectores femeninos del culto surgieron voces a favor del cambio. Estas primeras voces de carácter individual fueron formando pequeños grupos de mujeres que reivindicaban una mayor libertad como forma de recuperar el estatus que poseían antes de la muerte de Prabhupada⁷. Estos grupos fueron ganando adeptas, hasta que finalmente se reconoció su posición dentro de la estructura de ISKCON⁸ en 1996 con la creación del «ministerio de la mujer». Como se ha mencionado, el principal motivo que motivó la creación de estos grupos fue el de reivindicar una mayor «libertad» para las devotas con la finalidad de construir un clima de respeto mutuo entre hombres y mujeres en donde no se considerara a las mujeres como meros instrumentos del poder masculino y objetos sexuales. En ningún momento la idea «libertad de la mujer» que propugnaban estos grupos iba encaminada a un replanteamiento de los roles de género como constructo social y político. Las devotas renegaban de esa visión constructivista de los mismos, ya que adherirse a ellos implicaba acercarse al mundo material (entendido como *maya* o ilusión), lo que retrasa el progreso espiritual y aleja de la conciencia de Krishna; es más, estos grupos criticaron de manera activa al feminismo occidental, describién-

⁶ Esta hipótesis también es mantenida por Jaume Vallverdú (2001b), quien en el análisis de los procesos de conversión en el culto identifica una primera etapa en la que los devotos tienden a proponer una visión «radicalizada» de las creencias de manera generalizada, llegando a «sentir la necesidad» de convencer al resto de personas sobre la bondad del culto y la falsedad del mundo en el que viven. Con el paso del tiempo, los devotos van suavizando estas posturas, abrazando actitudes cercanas al respeto y la tolerancia hacia la diversidad de creencias.

⁷ Este análisis es realizado especialmente por Burke Rochford (2007), el cual centra su análisis en los grupos de devotas Hare Krishna de los Estados Unidos y Canadá y su influencia en los organismos internacionales de ISKCON. Al mismo tiempo, algunos devotos mencionan que en esa época (años 70 del siglo xx) también surgieron voces de respuesta en otros lugares del mundo como Sudamérica; sin embargo, no existen análisis al respecto.

⁸ La International Society for Krishna Consciousness (Asociación internacional para la conciencia de Krishna) fue creada en 1966 por Prabhupada y es la organización que aglutina a todos los miembros e instituciones del movimiento Hare Krishna a nivel mundial.



dolo como perjudicial para la propia espiritualidad y la práctica religiosa⁹. La idea de «libertad» era asociada con la de la liberación del *karma*¹⁰, que se interpretaba con no estar siempre al servicio del marido para así poder disponer de tiempo para realizar prácticas devocionales que les permitieran progresar espiritualmente. Para estos grupos, era esencial reivindicar la idea de la mujer como seres psicológicos y espirituales con libertad para la práctica devocional:

[...] trascender la concepción corporal de la vida y pasar a ser liberadas de la mundana categorización socio-sexual. Y, por supuesto, los hombres tienen que elevar su conciencia. La vida espiritual comienza al darse cuenta de que cada uno no es un cuerpo material sino un alma espiritual eterna. Las designaciones «hombre» y «mujer» se refieren solo al mundo material. Por lo tanto, no tienen nada que ver con el alma, con la esencia. La mera concepción de que «yo soy un hombre» o «yo soy una mujer» es maya, una ilusión. Y la atracción sexual es producto de esa ilusión, una ilusión que obviamente afecta tanto a hombres como a mujeres¹¹.

Estas reivindicaciones, sin embargo, fueron interpretadas de forma negativa por un gran número de devotos masculinos, lo que dio lugar a un fuerte movimiento contestatario. Los principales argumentos de este movimiento eran que las reivindicaciones de los grupos de devotas resultaban muy «radicales», cercanas al «feminismo» y «contrarias» a los principios védicos y a las enseñanzas de Prabhupada. La propia idea de «libertad» que promulgaban los grupos de mujeres fue vista por estos grupos de devotos como una completa «ruptura religiosa»: «El actual Ministerio de las Mujeres y su movimiento en ISKCON parece estar influenciado por el demoníaco feminismo de la sociedad karmi [de la sociedad material], que ha sido y continúa siendo un factor importante de la degradación moral del mundo»¹².

Las tensiones y conflictos entre ambos grupos se materializaron principalmente en acciones del segundo grupo contra el primero: prohibición y denuncia pública de devotas, negación de participación en rituales y ascenso jerárquico a través de discursos que, recurriendo al «tradicionalismo» de las escrituras védicas y la necesidad de no desvirtuar las enseñanzas de Prabhupada, buscaron desacreditar las reivindicaciones de las devotas (Rochford 2007: 148-151). Estas posiciones enfrentadas dieron lugar a un largo debate cargado de altibajos que se alargó hasta

⁹ Para las devotas, el feminismo era un vestigio del mundo material que entrañaba peligros considerables con los principios védicos, como la ruptura de la idea de familia, el aborto, la explotación o el tener poco tiempo para servir a Krishna.

¹⁰ La ideal del *karma* se puede definir como una energía trascendente (invisible e inmensurable) que se deriva de los actos de las personas. Puede ser tanto positivo como negativo, y dependerá de si las acciones del sujeto se ajustan a los principios del culto Hare Krishna. De acuerdo con las leyes del *karma*, los actos en vida determinarán el cuerpo material de la siguiente reencarnación (el ciclo eterno llamado *Samsara*), del que se puede «escapar» acercándose a la conciencia de Krishna y realizando acciones sin reacciones *kármicas* negativas.

¹¹ Traducción a cargo del autor (Sitarami Devi Dasi 1982).

¹² Traducción hecha por el autor (Swami Bhakti Vikasa 1998, en Rochford 2007: 139).



2005, cuando las devotas consiguieron que el Governing Body Commission¹³ (GBC) reafirmara una resolución redactada en el año 2000 sobre la igualdad entre devotos y devotas a la hora de realizar las prácticas religiosas en ISKCON (Rochford 2007: 158-159).

Tras la reafirmación de la citada resolución, podría parecer que los debates entre los derechos y las obligaciones de las devotas dentro del movimiento Hare Krishna están resueltos pero, sin embargo, la mencionada resolución no ha sido puesta en práctica de forma activa por los devotos, maestros espirituales e incluso representantes del GBC de manera unitaria. Uno de los casos más relevantes que ejemplifican este hecho ocurrió en 2008, cuando Caitanya Das (miembro del GBC desde 2002 y coordinador del ISKCON Dole Project en Francia desde 2008) escribió un editorial en una página web asociada a ISKCON titulado «Feminist Theories and their Effect on ISKCON» (Teorías feministas y sus efectos en ISKCON) (Caitanya Dasa 2008). En dicho texto, Caitanya expone cómo la corriente «feminista» de ISKCON estaba cambiando los valores y las bases filosóficas de las enseñanzas de Srila Prabhupada, llegando incluso a plantear temas como el divorcio o la asociación libre entre devotos y devotas. A su juicio, Caitanya atribuye estos cambios a la excesiva «libertad» y permisividad de la que disfrutaban las mujeres en ISKCON desde hacía algunos años:

Otra razón [de que exista una corriente «feminista» dentro de ISKCON] podría ser que muchas de las devotas de ISKCON son occidentales, y por eso todavía estarían condicionadas por su cultura occidental, en donde la igualdad de género o el feminismo son un pilar importante. Otra razón podría ser que estas devotas se han estado asociando en exceso con lo no devotos, lo que ha erosionado su creencia en las enseñanzas de Srila Prabhupada y, por lo tanto, ellas han empezado a suscribirse más a las ideas de la sociedad liberal, secular y de no devotos que a las enseñanzas de Srila Prabhupada, totalmente opuestas a la sociedad occidental moderna (Caitanya Dasa 2008 [traducción a cargo del autor]).

Este artículo fue respondido en otro editorial en la misma página web escrito por Radha Krishna Dasa, y titulado «Women Hating and its Effect on ISKCON» (El odio hacia las mujeres y sus efectos en ISKCON) (Radha Krishna Dasa 2008). En este texto, Radha se posiciona como una no defensora del feminismo occidental recurriendo a discursos sobre el papel de la mujer en la conciencia de Krishna anteriormente planteados por otras devotas (Sitarani Devi Dasi 1982):

Si Caitanya fuera un pensador libre con educación (en vez de un gurú que solo habla), seguramente se daría cuenta de que ha habido mujeres que han recibido abusos en la estructura familiar de ISKCON durante los últimos 40 años. Ellas han sido golpeadas, maltratadas y han recibido abusos por parte de devotos y después han

¹³ Es la autoridad que dirige ISKCON. Fundada por Prabhupada en 1970, se reúne anualmente, normalmente en Mayapur, India.



sido abandonadas sin dinero ni protección. Personas como Caitanya Das (y su gurú Bhakti Vikas Swami) las culpan por «divorciarse de sus maridos» [...]. Entonces, Caitanya Das menciona que las malvadas mujeres feministas van a la universidad a aprender cosas malas. Él dice: «¿Cómo estas devotas se contaminaron con los despojos de la sociedad material? Una gran causa podría ser porque muchas de ellas fueron a universidades de la sociedad karmi, en donde el humanismo es la base de sus enseñanzas (el feminismo moderno es un brote de las filosofías humanistas)». Para que quede constancia, ha habido gurús de ISKCON que han ido a «universidades de la sociedad karmi» a sacarse títulos. Hay una larga lista de sannyasis¹⁴ de ISKCON que lo han hecho durante los últimos años, tirando a la basura millones de dólares del dinero de ISKCON. Después de todo, tras ser abandonadas por el sistema social de ISKCON, las mujeres nunca habrían podido permitirse ir a las universidades. Eso es solo cosa de los gurús ricos y de los llamados sannyasis que pueden permitirse esos lujos. Pero, siendo ignorante como él es, Caitanya concluye que la fuente de los problemas de la mujer es que ellas han sido educadas [...] y por lo tanto habría que mantener a las mujeres sin educar, abusadas y silenciadas (Radha Krishna Dasa 2008 [traducción a cargo del autor]).

Aparte de este cruce de respuestas, la devota Radhika Candra Devi Dasi (2008) también escribió otro texto en la mencionada página web arremetiendo contra Caitanya y el blog que este escribía¹⁵, tachándole de misógino y homófobo. En contestación, otro devoto llamado Arjuna Dasa respondió a este último artículo postulándose en contra de las reivindicaciones de las mujeres:

Radhikacandra dd escribe, en un tono anti-vaisnavi, que «él (Caitanya Dasa) demandaba de manera violenta que las mujeres debían conformarse con las ideas tradicionales de ser tratadas como esclavas. Lo que no quiere es simplemente limpiar y cocinar, convertirme en su esclava. Lo que no quiero es que me usen como una máquina de producir bebés. Este me repulsa». Esto suena como un consejo que uno podría encontrar en un libro feminista. Sería interesante conseguir alguna idea más clara sobre la persona que autorizó este artículo (cuya cita he mencionado). Ella dice que no quiere cocinar, limpiar o convertirse en una máquina de hacer bebés. Un matrimonio bajo la conciencia de Krishna —para su información— no gira en torno a las prácticas materiales o la relación carnal con un hombre, gira en torno al Dios Krisna, la suprema deidad¹⁶.

Observando los ejemplos descritos, podemos afirmar que el debate sobre el rol de género dentro del culto Hare Krishna está lejos de resolverse. Esta compleja situación también se refleja en el caso español. Desde el mes de abril de 2013, en

¹⁴ Es un rango de ISKCON y diferentes tradiciones hindúes llamado el renunciante. El *sannyasi* es una persona célibe que vive sin posesiones materiales y que concentra todas sus energías en la práctica devocional y en la prédica de la palabra de Krishna. Es el estatus más elevado dentro de la religión Hare Krishna.

¹⁵ Su blog se titulaba *Hare Krishna Diary*, pero actualmente se encuentra cerrado.

¹⁶ Traducción realizada por el autor (Arjuna Dasa 2008).

el templo Hare Krishna de la ciudad de Madrid se ha creado un grupo de devotas que se reúnen una vez por semana para «potenciar» su unión (ya que su número es menor que el de los devotos varones)¹⁷ y su participación, así como el recoger pensamientos e iniciativas¹⁸. Este grupo busca desarrollar el progreso espiritual de las devotas, pero a su vez el trabajo de campo realizado también pone de manifiesto posibles objetivos latentes, como es el de hacer frente a la prevalente discriminación. Si bien los devotos manifiestan nociones de igualdad entre hombres y mujeres, en repetidas ocasiones, estos también realizan comentarios despectivos hacia mujeres:

Era domingo por la mañana, y me encontraba en el templo con otro devoto preparando dulces de coco que después se repartirían a los transeúntes en el *Harinam*¹⁹. A pesar de ser enero y que el tiempo era frío, devotos y devotas comenzaban a acercarse al templo. La gran mayoría de ellos no llevaban sus *dhotis* y *saris*²⁰ puestos, por lo que había una cola de alrededor de 10 personas frente al único baño de la sala. En un determinado momento, salió una devota del templo, ante lo que un devoto que estaba guardando la fila exclamó en voz alta: ¡venga mujer, date más prisa, que se hace tarde! Momentos después, mientras este devoto se encontraba aún para entrar al servicio, pude escuchar como conversaba su compañero de delante al respecto de lo sucedido:

- Es que esta mujer se cree que todo el espacio es suyo [con tono indignado].
- Ya, no sé qué tipo de cosas sin sentido debe estar haciendo en el baño para tardar tanto y tenernos al resto esperando. Deberían venir preparadas de casa.
- Sí. No es normal que esté 20 minutos para cambiarse (Extracto del diario de campo, enero de 2013).

A su vez, estas expresiones de descrédito de las mujeres también se reflejan en los comentarios que manifiestan algunas devotas, las cuales se quejan de la forma en la que algunos devotos las tratan (gritando sin motivo o tratándolas de forma diferente en comparación con los devotos sin ningún motivo aparente). En contraposición, también hay devotas que no consideran que se encuentren en una posición de desigualdad con respecto a los hombres, ni tampoco que hayan sido tratadas de manera poco respetuosa.

A través de esta sección se ha puesto de manifiesto la variabilidad y dinamismo que existe a la hora de hablar de la cuestión de género en el culto Hare Krishna.

¹⁷ Desde las autoridades del templo no pueden concretar un número de devotos, ya que actualmente existen distintas categorías dependiendo de su compromiso con el culto; sin embargo, exponen que la proporción de mujeres es aproximadamente 1 a 4 en relación con los hombres.

¹⁸ A pesar de que conversé con las devotas integrantes del grupo sobre la posibilidad de realizar observaciones en el mismo, no me fue permitido el acceso por mi condición de hombre. Por otro lado, las devotas sí que expresaban su conformidad para que investigadoras femeninas acudieran a las reuniones.

¹⁹ Salida que hacen los devotos y devotas por las calles de las ciudades cantando el santo nombre de Krishna.

²⁰ Indumentarias masculinas y femeninas respectivamente.





Si bien es un debate todavía abierto en el que se entrelazan cuestiones de orden sociopolítico, culturales y religiosas, ha quedado patente la importancia de tomar en consideración las perspectivas de los actores sociales como modeladores del sentido y cambio de los roles de género y su percepción. En este sentido, el centrarse en el caso del culto Hare Krishna resulta un ejemplo interesante para su extrapolación debido a su inherente propensión al cambio descrito anteriormente. Actualmente, el culto Hare Krishna debe ser entendido como un culto pluralista que atrae no solo a devotos y devotas sino a gente de otras confesiones religiosas (budistas, cristianos), buscadores espirituales o incluso a ateos que, de alguna forma, sienten interés por los templos motivados por el «exotismo» de sus prácticas o la comida (King 2013). Con el paso de los años, el culto Hare Krishna ha sabido romper su inicial hermetismo (Prat 2001; Rochford 1991), abriéndose hacia el exterior acorde al contexto actual de diversidad existente en las sociedades industrializadas. Este cambio se traduce simultáneamente en un incipiente debate interno sobre cuestiones como son la homosexualidad, la transexualidad y la experiencia de la sexualidad dentro del culto, las cuales tradicionalmente han sido reprimidas (Vrsabha das 2005). Para dar cuenta de este proceso de cambio, Anna King (2013) expone el caso de Bhavananda Das, que en 1989 fue destituido de su estatus de gurú al confesar haber participado en conferencias homosexuales mientras ostentaba ese rango. Por otro lado, actualmente es el director creativo del proyecto Temple of the Vedic Planetarium (templo del planetario védico) en Mayapur, India, el centro más importante de ISKCON a nivel mundial. Al mismo tiempo, se ha creado dentro de ISKCON la asociación Gays and Lesbian Vaishnava Association (asociación de gays y lesbianas vaishnavas)²¹, cuya función principal es la de estudiar las escrituras védicas para poner de manifiesto la igualdad de su condición de género en el culto Hare Krishna²² y la de abrir debates sobre temas relacionados con la sexualidad y el género en el seno del movimiento. Otro ejemplo sustancial es el que se ha producido en el proceso de debate abierto sobre el reconocimiento de la homosexualidad como «compatible» con el estatus de devoto/a. En noviembre de 2008, Hridayananda Das Goswami²³ bendijo y casó a dos devotos homosexuales en la ciudad de Los Ángeles²⁴. Al mismo tiempo, en

²¹ Cuya página web es www.galva108.org/ (último acceso, junio de 2013).

²² Este tipo de ejercicios también se han llevado a cabo por parte de otros colectivos religiosos, como las *waria* (travestis femeninos) musulmanas en Indonesia. Un grupo de *waria* de la ciudad de Jogjakarta lleva organizándose desde el año 2008 en una escuela con el fin promover una lectura alternativa del Corán para acabar con la discriminación social y religiosa que sufre este colectivo en el país (Safitri 2013; Koeswinarno 2007, 2014).

²³ También miembro del GBC y que unos años antes escribió un libro titulado *Vaisnava Moral Theology and Homosexuality* (la teología moral de vaisnavismo y la homosexualidad) (Hridayananda Das 2005), en donde se posicionaba a favor de la homosexualidad dentro del movimiento Hare Krishna. Este texto suscitó diversas críticas, como las formuladas por Danavir-Goswami (2005) y uno de sus discípulos, Krishna-kirti das (2007).

²⁴ Suceso que además indujo a Caitanya Dasa (mencionado anteriormente en el debate sobre la posición de la mujer en el culto) a dejar ISKCON en 2009 debido al grado de permisividad que el GBC tenía tanto hacia las propuestas de las «mujeres feministas» como a las de estos temas como

la comunidad de devotos Hare Krishna de España existe un singular número de devotos y devotas que se declaran abiertamente homosexuales y consideran que cada vez son más respetados dentro del movimiento.

Por último, entre los devotos Hare Krishna también se vienen promoviendo distintas actitudes con respecto a los roles de la mujer en el hogar y en la familia (King 2013). Actualmente, las devotas Hare Krishna poseen un alto grado de libertad que contrasta con las declaraciones de Prabhupada expuestas anteriormente con respecto a su sumisión y renegación a determinadas tareas. La propia evolución sociohistórica de los movimientos feministas en las sociedades industrializadas y el hecho de que gran parte de los devotos y devotas Hare Krishna sean conversos incide en que esté más que aceptado el hecho de que las devotas tengan estudios universitarios, trabajen fuera de casa sin que sea necesario recibir el «visto bueno» de las autoridades masculinas o se inicien y asciendan dentro del movimiento. Aún hoy en día siguen existiendo casos en donde, aunque no exista un «control» explícito de la mujer, hay hombres que sí que defienden la idea de que las mujeres deben encargarse primordialmente de la crianza de los hijos porque «son las que saben» o de otras tareas determinadas como es el cambio de vestimenta de las deidades; sin embargo, poco a poco estas actitudes están cambiando hacia posiciones que abogan por la igualdad entre hombres y mujeres.

Si bien esta sección nos sirve para presentar una descripción sociohistórica de la cuestión de género dentro del culto Hare Krishna, también es importante atender a otras dimensiones de la religiosidad y espiritualidad que históricamente no se han tratado de una manera considerablemente extensa por los estudios de género en la religión, como es el caso de la experiencia religiosa y resignificación de las creencias por parte de las mujeres. En este sentido, la reconstrucción de la importancia de las deidades femeninas de la teología hindú ha sido una herramienta de empoderamiento utilizada por devotas Hare Krishna para reivindicar una visión más femenina de las creencias y encontrar un recurso para sentirse cómodas y reafirmarse en su progreso espiritual.

2.1. LAS MIL CARAS DE RADHA

Como indica Salvador Rodríguez (2012), la supuesta homogeneidad de las religiones debe discutirse a través del contexto sociocultural o la experiencia de los creyentes, lo que daría lugar a lo que el autor considera la religión común:

Toda religión, aunque fuera única en su doctrina, que en la práctica no lo es, se vive de forma diferente por cada sociedad; estas diferencias no son de menor cuantía, aunque se diga lo contrario, sino que afectan incluso a la concepción doctrinal bá-

la homosexualidad, lo que, en su opinión, implicaba un cambio total en las bases del movimiento predicadas por Srila Prabhupada.



sica. Las diferencias en las formas de vivir la religión no solo afectan a los rituales, forma exteriorizada y fundamental en las sociedades, sino también a los contenidos doctrinales (Rodríguez 2012: 2).

En la sección anterior se ha hecho hincapié en la variabilidad y multiplicidad que caracteriza al culto Hare Krishna desde su creación en lo que respecta a la interpretación de tradiciones védicas. En esta subsección, se analizará una reinterpretación de las doctrinas del culto que han promovido a lo largo de los años las devotas y algunos de sus cometidos.

Según la teología Hindú (Chandra 1998; King 2007), Radha es una diosa cuyo papel fundamental es el representar el amor divino con el Krishna. Sin embargo, la propia construcción que se hace de ella es muy variada y diversa. Con respecto a su creación, pueden identificarse dos relatos diferentes. Uno que cuenta cómo Krishna se dividió en dos partes, siendo una de ellas Radha, y cómo desde ese momento la unión entre ambos trascendió el plano material hasta convertirse en divina. Ambas partes —a través del sudor y de sus relaciones sexuales, que duraron un año— fueron las encargadas de crear los océanos y los vientos. Por otro lado, la otra interpretación relata cómo Radha disfrutaba de la relación ilícita de Krishna como adolescente en la aldea de Vraja y sus bosques de alrededor antes de que Krishna la tomara como su consorte²⁵. Estas dos construcciones sobre la idea de Radha nos presentan distintos caminos para utilizar a esta deidad como posible «estrategia» para proponer reivindicaciones entre las devotas²⁶. La primera estrategia partiría de la reinterpretación del concepto del deseo desde una perspectiva del feminismo postcolonial en la que Radha podría llegar a concebirse como un «icono» proveniente de la teología²⁷ que, de alguna manera, reta a los fundamentos del patriarcado a través de una «agencialidad provocativa» (Dhar 2007). En este caso concreto que nos propone Dhar (2007), la autora argumenta que el deseo adúltero de la deidad Radha puede servir para reivindicar una agencia feminista, ya que la corporalidad de la deidad, su deseo sexual y su posición «dominante» en el acto sexual —que se relata en textos tradicionales como el *Gita-Govinda* o novelas más

²⁵ A su vez, en la tradición *bhakti* (a la que se adscribe la religión Hare Krishna), Radha simboliza el deseo del alma humana de ser asociada a Krishna.

²⁶ En este sentido es importante tener presente la historia del feminismo en India y las diferentes corrientes que actualmente existen (Navarro 2009; Zare y Sajjadi 2012), ya que se puede hablar tanto de corrientes que se acercan más a los planteamientos y reivindicaciones del feminismo «occidental» como de otras que, de alguna manera, ven esos planteamientos como «negativos» ya que no toman en consideración las particularidades locales y culturales de las mujeres en las distintas zonas del país, de ahí que este tipo de corrientes promuevan el cambio de la posición de subordinación de las mujeres desarrollando estrategias y planteamientos teórico-prácticos particulares a nivel local.

²⁷ Este tipo de estrategias con comúnmente desarrolladas por una de las corrientes del feminismo indio, centrada en la revisión de los textos tradicionales con el fin de elaborar estrategias de resistencia para las mujeres (Ghosh 2005).

recientes— desafiarían las normas sociales androcéntricas²⁸. Por otro lado, desde el culto Hare Krishna se enfatiza a través de las doctrinas y enseñanzas de Prabhupada la idea de Krishna como único dios verdadero al que adorar para progresar espiritualmente, dejando de lado estas exégesis paralelas de Radha. En este sentido, Krishna se representa como el flautista, el cuidador de vacas, el hermano menor de Balarama y el amante de Radha. Sin embargo, Radha es representada únicamente en relación con Krishna. Para ISKCON, Radha representa el rendimiento del alma femenina al dios masculino, de ahí que la mujer quede relegada a ilustrar la realidad de las relaciones divinas-humanas. Por ejemplo, Anna King enfatiza esta monopolización de la figura de Krishna a través de los saludos. El tradicional saludo *vaishnava* «*Radhe Radhe*» (y que hacía mención directa a Radha) fue cambiado desde el culto Hare Krishna por el de «*Hari Bob*», que traducido significa «saludos/reverencias al señor». Al mismo tiempo, King describe cómo virtudes femeninas tradicionalmente atribuidas a Radha (el amor, la lealtad y el deseo) son asociadas a Krishna²⁹. Estas ideas del amor y del deseo también son matizada de forma sugerente por el propio Prabhupada (2005), que establece una clara distinción entre la vida sexual de la condición material y espiritual: el sexo en el mundo material es siempre mundano y abominable (el deseo humano es mundano, una forma de usar a una persona como objeto para darse placer individual), por lo tanto, es necesario entender la idea del deseo y el amor con las deidades como las «verdaderas» acepciones de los términos. En ese sentido, Radha es presentada como la diosa suprema (*purna-shakti*) que controla el amor espiritual, y su poder es la principal extensión, expansión y encarnación de Krishna. Radha es el poder por el que Dios siente placer, y es también la potencia por la que los devotos disfrutan del placer espiritual más elevado. En consecuencia, Radha es la conexión entre los devotos y Krishna, y también la portadora del amor eterno (que solo puede ser comprendido por Krishna y las almas más avanzadas en el camino espiritual).

En comparación con otras tradiciones védicas como la *Shaiva* o *Shakta*, en donde las mujeres tienen más recursos para buscar su independencia amparándose en la figura de Radha, en el culto Hare Krishna este hecho se oculta salvo en el contexto de la relación con Krishna (aunque, como se ha descrito, no se plantea que la deidad de Radha pueda ser adorada independientemente). Como se ha descrito, la concepción de Radha que se plantea desde el culto Hare Krishna es puramente instrumental, al igual que las relaciones conyugales del mundo material. Para ISKCON, Radha no debe ser un modelo a seguir, sino simplemente debe entenderse como el nexo de unión con Krishna y debe ser honrada como una representación de la madre cósmica

²⁸ Las cuales, a este respecto, negarían la posibilidad de la mujer al disfrute sensual de la vida, a sentir placer en las relaciones sexuales o incluso a decidir libremente con quién practicarlas.

²⁹ Con respecto a esto, Haddon sugiere que estos planteamientos de ISKCON sobre la mujer y su instrumentalidad se deben a que el culto Hare Krishna se acerca a un «monoteísmo masculino» en donde la gran mayoría de prácticas religiosas van enfocadas a reforzar la figura masculina (en King 2007: 225).



y espiritual. Sin embargo, como apuntaba al comienzo de la subsección, a pesar de esta construcción tan concreta de la deidad, los propios devotos reconstruyen y desarrollan la propia singularidad y relevancia de Radha a través de la construcción espiritual que mantienen con Dios. En este sentido, desde esta visión y experiencia que proponen las devotas Hare Krishna de la deidad, la adoración de Radha no podría tener implicaciones feministas debido a las críticas propuestas en la anterior sección, pero pasa a ser central para algunos devotos y devotas. Esto se traduce en que devotos y devotas declaran que honran a Radha antes y por encima de Krishna; que antes de que un alimento sea «aceptado» por Krishna, creen que debe recibir las bendiciones de Radha; que Radha y Krishna son realmente la misma persona pero están separadas eternamente con el fin de disfrutar de sus pasatiempos; que en el *mahamantra*³⁰ Hare Krishna la palabra Hare es sinónimo con Radha; que realmente Radha «controla» a Krishna con su devoción en el mundo físico y espiritual; que las almas son en realidad «eternamente femeninas»; que realizar el servicio devocional significa seguir los pasos de Radha o que solo a través de Radha se puede entender la naturaleza de Krishna y su identidad eterna (King 2007: 206). Como se muestra aquí, a pesar de que en el culto Hare Krishna Radha no puede ser concebido dentro de los procesos de adoración, la propia agencialidad y experiencias de los devotos y devotas a la hora de resignificar los fundamentos teológicos convierten a la figura de Radha en transgresora del orden establecido y un símbolo femenino referenciado de manera recurrente en tanto que devotos y devotas interpretan que Radha es una figura significativa para el avance espiritual y el apoyo en momentos de dificultad.

3. CONCLUSIÓN

En este artículo se ha buscado poner de manifiesto una redefinición de los paradigmas clásicos aplicados al estudio del género en la religión. Si bien algunos de estos enfoques buscaban poner de manifiesto la «opresión» intrínseca que la religión ejercía sobre las mujeres, las tendencias actuales abogan por hacer hincapié en la gran diversidad de interpretaciones, particularidades y variaciones que tienen lugar dentro de los grupos religiosos. En este sentido, el análisis de la cuestión de género en el culto Hare Krishna resulta relevante por varios motivos. En primer lugar, la propia «esencia transformadora» que se distingue en el culto desde su creación. En segundo, por la gran variedad de discursos y debates que han tenido lugar (y que aún siguen abiertos) en el mismo con respecto a la cuestión de género. En estas páginas se plasma una aproximación a los conflictos y tensiones actuales y sus distintas justificaciones e interpretaciones que existen por parte de devotos y devotas. Este análisis, consecuentemente, se puede extrapolar y aplicar a la amalgama de religiones existentes en la actualidad. Si bien las tradiciones védicas en las que

³⁰ Traducido como «gran mantra», es una repetición de 16 palabras en sánscrito que los devotos y devotas Hare Krishna deben repetir diariamente con el fin de progresar espiritualmente.



se basa el culto Hare Krishna enfatizan la sumisión y dominación de la mujer por parte del hombre, distintos grupos de devotas a lo largo de los años han reivindicado su derecho de inclusión y libertad para seguir las doctrinas de la conciencia de Krishna, lo que ha conllevado conflictos con posiciones masculinas que han visto en estos grupos un ataque a la estabilidad del culto Hare Krishna y sus principios. Al mismo tiempo, en este artículo también se ha propuesto una breve descripción de las reinterpretaciones de las deidades *vaisnavas* a partir de la experiencia de los devotos y devotas Hare Krishna. A través de esta representación, se hace hincapié en la relevancia de la agencialidad de los creyentes como generadores de prácticas y cambios a nivel individual y colectivo dentro de las religiones, aseveración que reafirma los fundamentos teóricos con respecto a la religión en la modernidad tardía aplicados en este artículo.

Recibido: 27-6-2014
Aceptado: 13-9-2015



BIBLIOGRAFÍA

- AIDALA, Angela. «Social change, Gender roles and New Religious Movements». *Sociological Analysis*, vol. 46, núm. 3 (1985), pp. 287-314.
- ALLEN, Prudence. «Two medieval views on women's identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas». *Studies in Religion*, vol. 16 (1987), pp. 21-36.
- ANDÚJAR CHEVROLLIER, Ndeye et al. *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008.
- ANTÓN HURTADO, Fina. «Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido». *Estudios de Juventud*, vol. 53, núm. 1 (1999), pp. 33-43.
- ARWECK, Elisabeth. *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*. Londres: Routledge, 2006.
- ARJUNA, Dasa. «To Those who find Caitanya dasa's Blog Objectionable». <http://www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2996.htm>.
- BECK, U. *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.
- BOWLES, Gloria y DUELLI KLEIN, Renate (eds.). *Theories of Women's Studies*. Londres: Routledge, 1983.
- BRYANT, Edwin F. y EKSTAND, Maria L. (eds.). *The Hare Krishna Movement. The Post-charismatic Fate of a Religious Transplant*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.
- CAITANYA Dasa. «Feminist theories and their effect on ISKCON». www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2928.htm.
- CHANDRA, Suresh. *Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses*. Nueva Delhi: Sarup & Sons, 1998.
- CORNEJO, Mónica, CANTÓN, Manuela y LLERA, Ruy (coords.). *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegui, 2008.
- CRESSWELL Jamie y WILSON, Bryan (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres: Routledge, 1999.
- DANAVIR-GOSWAMI. «Caste Halots». www.krishna.org/chaste-halots/.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco. *Las Nuevas Religiones*. Madrid: Del Orto, 2000.
- DURKHEIM, Emil. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- DWYER, Graham y COLE, Richard (eds.). *Hare Krishna Movement: Forty Years of Chant and Change*. Londres: Tauri & Ltd., 2007.
- *Hare Krishna in the Modern World*. Londres: Arktos Media Ltd., 2013.
- FRAZER, James G. *La rama dorada*. México: Fondo de cultura económica, 2006.
- GLOCK, Charles Young y NEELLY BELLAH, Robert. *The New Religious Consciousness*. California: University of California Press, 1976.
- GODELIER, Maurice. *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Editorial Akal, 1986.
- GOSH, Raghunath. *Facets of feminism: studies in the conception of Woman in Indian tradition*. Nueva Delhi: Northem Book Center, 2000.
- HAYWOOD, Carol Lois. «The authority and empowerment of women among spiritualist groups». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 22, núm. 2 (1983), pp. 157-166.



- HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- HEELAS, Paul y WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Wiley, 2005.
- HRIDAYANANDA Das Goswami. «Vaisnava Moral Theology and Homosexuality». www.howardjresnick.com/articles/essay_moral_theology_&_homosexuality.pdf.
- JACOBS, Janet. «The economy of love in religious commitment: The deconversion of women from nontraditional religious movements». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 23, núm. 2 (1984), pp. 155-171.
- «Gender and ower in new religious movements: A feminist discourse on the scientific study of religion», en Darlene JUSCHKA (ed.), *Feminism in the Study of Religion*. Londres y Nueva York: Continuum, 2006.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste, CHECA, Francisco y OLMOS, Francisco. «Treinta años de antropología en España. Memoria desde la Gazeta». *Gazeta de Antropología*, vol. 28, núm. 3 (2012).
- KING, Anna. «Theologising Radha: The feminine and feminist dimension of deity», en Graham DWYER y Richard COLE (eds.), *Hare Krishna Movement: Forty Years of Chant and Change*. Londres y Nueva York: Tauris & Ltd., 2007.
- «Interview with Dr Anna S. King», en Graham DWYER y Richard COLE (eds.), *Hare Krishna in the Modern World*, Londres: Arktos Media Ltd., 2013.
- KOESWINARNO, Oleh. *Kehidupan Bergama Waria Muslim di Yogyakarta*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2007.
- «Islam and maginalization of waria. An effort to reconstruct Islamic law about transgender», 2014 (en prensa).
- KRISHNA-KIRTI, Das. «A Responde to Hridayananda das Goswami's 'Vaisnava Moral Theology and Homosexuality' & Srila Prabhupada Sanctioned». www.dandavats.com/wp-content/uploads/response_to_gay_monogamy.pdf.
- LOFLAND, John y STARK, Rodney. «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective». *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 6 (1965), pp. 862-875.
- LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MARTIN, John, ZABLOCHI, Benjamin y GUNTER, Tod. «Charisma, Status and Gender in Groups with and without Gurus». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, núm.1 (2012), pp. 20-41.
- MONCÓ, Beatriz. *Antropología del Género*. Madrid: Editorial Síntesis, 2011.
- MORRIS, Brian., *Religión y antropología: una introducción crítica*. Madrid: Akal, 2009.
- NAVARRO, Antonia. «Las claves del Feminismo en la India contemporánea: una mirada desde dentro». *Clepsydra*, vol. 8 (2009), pp. 173-188.
- NORRIS, Pipa y INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ORTIZ, Carmen G. «Antropología en España 1970-2000». *Anuario. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 2003, pp. 13-24



- PALMER, Susan. «Women's 'Cocoon Work' in new religious movements: Sexual experimentation and feminine rites of passage». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, núm. 4 (1993), pp. 343-355.
- *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers Women's Roles in New Religions*. Siracusa: Syracuse University Press, 1994.
- PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. *Srimad-Bhagavatam (vols. I-VIII)*. Los Ángeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- *Bhagavad Gita*. Madrid: Editorial N.A., 2005.
- PRAT, Joan. *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 2001.
- PUTTICK, Elizabeth. «Women in new religious movements», en WILSON, Bryan y Jamie CRESSWELL (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres: Routledge, 1999.
- RADHIKA, Candra Devi Dasi. *Hare Krishna Diary, a Textbook Example of Misogyny*. <http://www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2991.htm>.
- ROCHFORD, E. *Hare Krishna in America*. New Brunswick: Rutgers, 1991.
- *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University Press, 2007.
- RODRÍGUEZ, Salvador B. «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces». *Gazeta de Antropología*, vol. 28, núm. 3 (2012).
- SAFITRI, Dian M. «The politics of piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta. Negotiating the Islamic religious embodiment», en Jajat BURHANUDIN and Kess van DIJK (eds.). *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- SHARMA, Arvind y YOUNG, Katherine (eds.). *Feminism and World religions*. Nueva York: State University of New York, 1999.
- SITARANI, Devi Dasi. «What's the role of women in Krisna conciousness?». *Back to Goodhead*, vol. 17, núm. 12 (1982), pp. 11-13.
- VALLVERDÚ, Jaume. «Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna». *Alteridades*, vol. 18, núm. 9 (1999), pp. 57-70.
- «Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad». *Gazeta de Antropología*, vol. 17 (2001^a).
- *El cant de la devoció: un estudi antropológic sobre els Hare Krishan*. Tarragona: Arola Editors, 2001b.
- VRABHA Das. «A Sociological Study of Homosexuality in ISKCON». <http://www.sonic.net/~jor-donez/dharma/0068.htm>.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica, 1993.
- *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- ZARE, Esmail y SAJJADI, Fatemeh. «Literary feminism in India». *Journal of Subcontinent Researches*, vol. 4, núm. 11 (2012), pp. 107-117.



EL COMPROMISO FEMINISTA EN LA OBRA LITERARIA DE LUISA ETXENIKE*

Manuel Peris Vidal

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

RESUMEN

Luisa Etxenike ha demostrado en su obra periodística que es una persona comprometida con la igualdad de género. En el caso de su producción literaria, la escritora vasca ha creado escenarios en los cuales se cuestionan los estereotipos de género difundidos en nuestras sociedades, y desde los cuales se invita a reflexionar sobre el verdadero origen de la violencia machista y sobre la necesidad de luchar contra este problema social.

PALABRAS CLAVE: igualdad de género, violencia machista, literatura, estereotipos.

ABSTRACT

«Feminist commitment in Luisa Etxenike's literary work». In her journalistic work Luisa Etxenike has shown that she is a person committed to gender equality. In referring to her literary work, the Basque writer has created some scenes in which gender stereotypes current in our societies are questioned. Readers are invited to reflect on the true origin of gender violence as well on the need to combat this social problem.

KEYWORDS: gender equality, gender violence, literature, stereotypes.

INTRODUCCIÓN

Luisa Etxenike ha escrito, desde principios del siglo XXI, más de sesenta artículos de opinión en la edición del País Vasco del diario *El País*, en los que denuncia la discriminación que sufren las mujeres en todo el mundo y, especialmente, su consecuencia más brutal: la violencia machista. Aunque en su obra literaria estos temas son menos frecuentes que en su columnismo, en este trabajo se ha decidido analizar la visión manifestada por la escritora vasca en su producción literaria, ya que esta última permite abordar la violencia de género y la opresión que sufren las



mujeres desde ángulos muy distintos de los habituales, lo cual permite dar mucha más visibilidad a estos problemas sociales. Además, el atrevimiento y la contundencia del lenguaje literario pueden provocar un mayor impacto en los lectores y lectoras y facilitar la concienciación de la ciudadanía sobre la gravedad de la situación de la violencia machista. Como consecuencia de todo ello, hemos decidido estudiar los mensajes que subyacen a los comportamientos de los personajes de la literatura de Etxenike relacionados con la causa de la igualdad de género. A través de la técnica del análisis de contenido, la frecuencia de aparición de determinados temas vinculados con la discriminación de las mujeres o con la violencia machista se utilizará como el índice que indicará el grado de preocupación de la escritora donostiarra por esta clase de problemas, y que señalará cuáles son los aspectos sobre los que Etxenike considera que es más necesario incidir. Asimismo, se estudiará la fundamentación teórica de la visión manifestada por la escritora donostiarra y se situarán dichos mensajes dentro del marco de la reflexión teórica feminista.

Por otro lado, también se va a examinar la importancia de las estrategias narrativas empleadas por Luisa Etxenike de cara a elevar el grado de concienciación de los lectores y las lectoras sobre la discriminación que sufren las mujeres. Algunas de estas estrategias han sido apuntadas por Biruté Ciplijauskaitė¹ al referirse a la evolución producida en la escritura femenina durante las últimas décadas: en el caso de la escritora vasca, hemos de destacar el interés en el funcionamiento del *yo* en sus facetas variadas, con constantes saltos temporales del presente a la evocación de estados previos de la conciencia; o la multiplicidad de voces en sus textos.



* La escritora Luisa Etxenike Urbistondo (San Sebastián, 1957) es licenciada en Derecho y ha sido columnista habitual del diario *El País*, en su edición del País Vasco, hasta el año 2012. También colaboró en la edición vasca de *El Mundo*, en la revista *Literatura* y en la tertulia de Radio Euskadi «El Bulevar». Ha sido presidenta de la Asociación de Escritores/as de Euskadi-*Euskadiko Idazleen Elkarte* hasta octubre de 2012. En 2007, recibió del Gobierno francés la distinción de *Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres*; y, en 2013, el Ayuntamiento de San Sebastián le concedió la Medalla al Mérito Ciudadano. Ha impartido clases en la Columbia University de Nueva York y su obra se ha traducido a varias lenguas. Traduce del francés a los autores Jacques Roubaud (*Algo negro*), Jean-Michel Maulpoix (*La cabeza de Paul Verlaine*) y Claude Lanzmann (*Alguien vivo pasa*). Sin abandonar esta vertiente literaria, ha de apuntarse que Etxenike lleva años dirigiendo talleres de escritura creativa, como los incluidos en los Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco. Etxenike ha publicado distintas colecciones de relatos, entre las cuales vale la pena citar *La historia de amor de Margarita Maura* (1989) y *Ejercicios de duelo* (2001); así como las novelas *Querida Teresa* (1988), *Efectos secundarios* (1996), *El mal más grave* (1997), *Vino* (2000), *Los peces negros* (2005), *El ángulo ciego* (Premio Euskadi de Literatura en Castellano, 2009) y *El detective de sonidos* (2011).

¹ B. CIPLIJAIUSKAITĖ. «Decir lo inenarrable: el 'doble contar' de Luisa Etxenike». *Salina*, núm. 20 (2006), p. 203.

1. LA PRESENCIA EXPLÍCITA DE LA VIOLENCIA MACHISTA

En este apartado hemos querido comprobar, en primer lugar, si la violencia machista es representada, en la obra de Luisa Etxenike, como una violencia de carácter estructural ejercida sobre el colectivo femenino. Dicha visión, defendida por el movimiento feminista, es la que se ha adoptado en este trabajo, y sostiene que esta clase de violencia estaría ejerciendo, según Ana de Miguel, una función de refuerzo y reproducción del sistema de desigualdad sexual, dado que la amenaza de sufrir dicha violencia doblaría la voluntad de las mujeres². Por otro lado, también pretendemos constatar si la denuncia de la opresión de las mujeres ocupa un papel central en la obra de Etxenike o si es, simplemente, un reflejo de su compromiso feminista.

Aunque en la producción periodística de Etxenike es frecuente la representación de un concepto amplio de la violencia machista, esta visión sólo aparece en una obra literaria, en la cual se transmite la idea de una clase de violencia que va mucho más allá del ámbito doméstico. Se trata de la novela *El mal más grave*. En ella están presentes tanto la violencia física como la sexual y la psicológica, y los agresores machistas no son únicamente quienes mantienen o han mantenido una relación sentimental con las víctimas. En el párrafo 113 de la Plataforma de Acción de Beijing, aprobada durante la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995, organizada por la ONU, se establece una definición rigurosa de la violencia machista como acción que va más allá de la violencia ejercida sobre las mujeres por parte de quienes sean o hayan sido sus parejas, e incluye tanto la violencia sufrida en el ámbito familiar como la ejercida al nivel de la comunidad y también la perpetrada o tolerada por el Estado³. Además, éste se considera un concepto amplio que incluye diferentes tipos de maltrato contra las mujeres: «La expresión ‘violencia contra la mujer’ se refiere a todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la privada»⁴. Esta definición contrasta con la definición presente en el artículo 1 de la Ley Orgánica 1/2004, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, en el cual se afirma que el objeto de esta ley es la violencia que se ejerce contra las mujeres «[...] por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia»⁵. Esta limitada interpretación es, además, la que se transmite habitualmente a través de los medios de comunicación del Estado español de modo

² A. DE MIGUEL. «La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación». *Isegoría*, núm. 38 (2008), p. 134.

³ ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. «Plataforma de Acción de Beijing», en *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Pekín: ONU, 1995, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵ LEY ORGÁNICA 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. *BOE*, 29 de diciembre de 2004, núm. 313, p. 42.168.



que se ocultan las restantes formas que adopta la violencia de género en nuestras sociedades, y que van más allá de la violencia en la pareja.

Como hemos mencionado anteriormente, en *El mal más grave* (1997) están presentes varias de las formas que adopta la violencia machista. La violencia sexual, en concreto, está representada por el miedo de Virginia Wonner a sufrir abusos sexuales. Un miedo que, por otro lado, afecta, en la mayoría de las sociedades, a todas las mujeres y condiciona el comportamiento cotidiano de las mujeres. En este sentido, cuando la protagonista, Ellie Stanford, explica a la asistenta social cómo comenzó a tramar la venganza contra Tony Frame, describe las sensaciones sufridas por las mujeres intimidadas por hombres que las amenazan con la violencia sexual o física, como es el caso de su amiga Virginia:

- Entonces yo empiezo a hablarle del miedo.
- A que alguien te haga esa cosa asquerosa —digo— y mucho más daño. Porque se mete en tu memoria y te impide todo lo demás.
- «Todo es el miedo —añado— y nada es el cariño»⁶.

En *El mal más grave*, Ellie Stanford lucha contra el determinismo de una serie de biografías condicionadas por los caprichos sexuales de los hombres adultos que viven en el suburbio en el que se desarrolla la novela. La violencia sexual también aparece ejemplificada en esta novela por los abusos de un padre sobre sus hijas, Maggie y Laura Garret: «¿Les decía: ‘Maggie, Laura, papá os la va a meter por todas partes?’⁷; «A las Garret las violaba el hombre que trabajaba para que ellas comieran»⁸. Y también por un caso que se convierte en el desencadenante de la acción central de Ellie. Denunció que uno de sus profesores, Tony Frame, la había violado, a pesar de que no fue así, después de descubrir que éste había abusado de varias niñas.

La violencia física en la pareja también aparece representada en la novela a través de las agresiones de Simon Reeves contra su esposa, Elaine Reeves⁹. También se muestra dicha violencia con el caso de Phil Coswey, quien, además de amenazar con abusar sexualmente de su sobrina Virginia, «maltrata a Rossie Wells. Lo oye el patio»¹⁰. La referencia explícita al conocimiento de las agresiones machistas por parte del vecindario es utilizado por Etxenike para denunciar la pasividad del entorno de las víctimas. Así ocurre también cuando Ellie se refiere a la visión de los vecinos sobre la violencia ejercida por Andy Garret: «Garret es un hombre que está luchando por sacar adelante a su familia. El resto son chismorreos que a nosotros ni nos van ni nos vienen»¹¹. En estos casos, se está subrayando que, aunque los episodios de violencia son conocidos por los vecinos, la consideración de la violencia machista como un

⁶ L. ETXENIKE. *El mal más grave*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1997, p. 125.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ *Ibidem*, pp. 25-26.

problema privado impide la reacción del entorno de las víctimas. De hecho, *El mal más grave* es la novela donde está presente de una manera más evidente la crítica social a la que se refiere Biruté Ciplijauskaitė, y la descripción del ambiente general en el que se mueven las mujeres¹². A lo largo de toda la narración se representa un entorno opresivo para las mujeres, que abarca muchos más aspectos que la violencia específica sufrida en el seno de las relaciones de pareja. Algunos de los ejemplos de esta clase de elementos incluidos por Etxenike en su novela son los abusos sexuales de Tony Frame sobre sus alumnas menores de edad, el miedo a la violación manifestado por algunas de las protagonistas del relato o los casos de violencia física sufridos por algunas de las mujeres del entorno de la protagonista. El mensaje que subyace a la enumeración de todas estas situaciones es que el hecho de ser mujer implica un plus de peligrosidad que coarta, inhibe o amarga la libertad de elección y de movimientos, la libertad de andar por la vida sin temor y sin riesgo a una agresión. Se trata de un razonamiento similar al expuesto por Susan Brownmiller durante el giro interpretativo que estaba protagonizando el feminismo en la década de los setenta. Brownmiller, en su obra *Contra nuestra voluntad (Against Our Will: Men, Women, and Rape [1975])*, trató de demostrar cómo el miedo a la violación condiciona el comportamiento cotidiano de todas las mujeres y cómo todas son víctimas de la violación. Según Alicia Puleo, esta obra muestra las potencialidades del enfoque del patriarcado como sistema para superar la visión anecdótica y patologizante de este delito: «La violación no aparece como acto aislado de un individuo enfermo, sino como control patriarcal, particular toque de queda para todo el colectivo femenino que ve reducida su movilidad»¹³. Las conclusiones de Brownmiller representaron, por consiguiente, el paso de la interpretación patriarcal a la feminista, porque la violación forma parte del proceso de intimidación masculina del que son víctimas todas las mujeres, no sólo las que han sido violadas. Por otra parte, merece la pena señalar que en esta obra se emplea un lenguaje directo y descarnado y se describen con gran detalle algunas de las agresiones machistas, como las acciones de Tony Frame cuando abusaba sexualmente de sus víctimas menores de edad:

Y sin embargo yo he visto las fotos que demuestran que a esas niñas que ni siquiera tenían pelos en el coño no les gustaba que él les hiciera aquellas cosas. Que les dijera:
– Acógela.

Y luego les untara la cara y el cuerpo de su líquido¹⁴.

El empleo de un lenguaje tan realista como este podría contribuir a hacer reaccionar a los lectores ante la violencia sufrida por las mujeres, en mayor medida que con la utilización de un lenguaje más mesurado, propio de contextos distintos

¹² B. CIPLIJAIUSKAITĖ, *op. cit.*, p. 205.

¹³ A. PULEO. «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en C. AMORÓS y A. DE MIGUEL. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, volumen 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva, 2005, p. 44.

¹⁴ L. ETXENIKE, *op. cit.*, p. 117.





al literario. En otra de sus obras, el microrrelato titulado «Cuarto menguante», perteneciente a la obra colectiva *ATI*, se lleva a cabo una descripción explícita de la situación de violencia física sufrida por una mujer anónima. En este texto se describen detalladamente las sensaciones de una víctima habitual de la violencia machista, después de una paliza de su marido: «Van desapareciendo los muebles, el olor familiar, la luz. La visión queda reducida a un ángulo mínimo y harapos de sombra. La conciencia se agota, llega sólo al reconocimiento del sabor familiar de la sangre en la boca y al inventariado del dolor»¹⁵. A través de esta descripción se facilita a los lectores y lectoras una visión más exacta sobre las consecuencias de la violencia machista, alejada de las formas edulcoradas habitualmente presentes en medios de comunicación como el cine o la televisión, cuando abordan este tema.

Por otra parte, en la colección de relatos *Ejercicios de Duelo* (2001), se hace referencia a la violencia de género directamente a través de la reacción defensiva de algunos de los personajes, víctimas frente al maltrato físico, sexual y psicológico de los hombres. Etxenike nos muestra varias estrategias de defensa de las mujeres que permiten, entre otras cosas, que el lector recapacite sobre ciertos comportamientos cotidianos de muchos varones que suelen pasar desapercibidos, a pesar de formar parte de las múltiples expresiones de la violencia machista. En el relato titulado «Sopa», aparecen algunos ejemplos de comportamientos opresivos de los varones hacia sus parejas mujeres, como cuando la protagonista explica qué hechos no le perdona a su pareja, Fermín: «Que sea como muchos maridos. Capaz de usar la fuerza sólo porque la tiene, de levantar la voz porque le sobra voz, de sacar a relucir la nómina como quien saca una navaja, de seguir machacando aunque te hayas rendido»¹⁶. La escritora está ridiculizando algunos de los comportamientos machistas basados en la superioridad física de algunos hombres, en la desigualdad en las retribuciones originada en la discriminación del colectivo femenino, al igual que en la exclusión de muchas mujeres del ámbito público y, por consiguiente, del ámbito laboral. La metáfora mencionada de la navaja expresa perfectamente una situación de violencia económica, definida como el control que ejercen los hombres sobre los recursos económicos del hogar y de las mujeres, que, en palabras de Roberto Castro, «[...] incluye diversas formas de chantaje que el hombre puede ejercer sobre la mujer, a partir de controlar el flujo de recursos monetarios que ingresan al hogar, o bien la forma en que dicho ingreso se gasta»¹⁷. Una vez más, en la literatura de Etxenike se da visibilidad a algunas de las modalidades que adopta el dominio de los hombres sobre las mujeres, como la violencia económica o la psicológica, que les permiten mantener una posición de superioridad en la relación de pareja.

Etxenike está describiendo una situación muy común relacionada con la violencia económica. Ésta se produce en las relaciones en las cuales el hombre es

¹⁵ L. ETXENIKE. «Cuarto menguante», en M.J. OLAZIREGI (ed.), *ATI*, San Sebastián: Etxepare Euskal Institutua, 2011, pp. 43-44.

¹⁶ L. ETXENIKE. «Sopa», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, p. 51.

¹⁷ R. CASTRO. *Violencia contra las mujeres embarazadas. Tres estudios sociológicos*. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2004, p. 81.



el principal proveedor y las mujeres mantienen un empleo marginal o se dedican completamente a las tareas del hogar¹⁸. En esta situación, la protagonista del relato «Sopa» elabora un plan para enfrentarse de igual a igual al maltratador machista, a través de lo que ella denomina «un duelo»: «En los duelos los dos rivales tienen las mismas armas y la misma pinta»¹⁹. La autora describe la desesperación de una víctima de la violencia machista, que provoca que elabore un plan: asustar al maltratador haciéndole creer que lleva más de un mes envenenándole: «Pero esta noche, cuando ponga el periódico sobre la mesa y levante los ojos, voy a decirle que llevo mes y medio envenenándole. Impunemente»²⁰. Etxenike afirma que el plan de la protagonista es una estrategia de empoderamiento, y que no utiliza el *ojo por ojo*, porque no le va a envenenar, sino que le va a hacer probar aquello que él le hace comer todos los días: el miedo. Lo importante no es la eficacia de la táctica empleada, sino «que ella se sintiera sujeto capaz de darle la vuelta a la historia»²¹. También permite reflexionar sobre la falta de reacción ante las amenazas o ante las agresiones machistas. La acción defensiva de la protagonista no va dirigida exclusivamente al maltratador, sino que también se persigue contrarrestar los tópicos machistas sobre las mujeres, muchos de ellos relacionados estrechamente con la dicotomía de los espacios público y privado establecida por la estructura patriarcal, que confinan a las mujeres a «un destino único de esposa, madre y complemento del hombre»²². Un ejemplo de ello es la reflexión de la protagonista del relato sobre el discurso discriminatorio referido a las funciones domésticas asignadas socialmente a las mujeres: «El sitio de una mujer es junto a su marido' [...] 'el placer no cuenta, lo que cuenta es la armonía familiar»²³. Estos tópicos son considerados como «El envoltorio de una caja donde no hay nada»²⁴. En este caso, Etxenike aprovecha para invitar a reflexionar sobre el proceso de construcción cultural de las características atribuidas a las mujeres. En otro relato titulado «Cuentos chinos» se muestra otra estrategia defensiva frente a los intentos de Mariano Guimón de abusar sexualmente de Leti, hija de su amigo Joaquín. Ante estos hechos, la víctima y las personas de su entorno planean una estrategia que es definida con estas palabras: «La reducción pública, hipotética y metafórica de Mariano Guimón»²⁵. Para ello, los hijos de Joaquín exponen, delante de Mariano Guimón y de sus padres, la descripción detallada del acoso sexual al que este personaje somete a Leti para, de este modo, humillarlo en público:

¹⁸ *Ibidem*, pp. 81-82.

¹⁹ L. ETXENIKE, *op. cit.* «Sopa», p. 50.

²⁰ *Ibidem*, p. 52.

²¹ M. PERIS. Entrevista a Luisa Etxenike realizada el 16 de diciembre de 2013 en el Centro Cultural Ernest Lluch de San Sebastián.

²² C. MOLINA. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos, 1994, p. 20.

²³ L. ETXENIKE, *op. cit.* «Sopa», p. 49.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ L. ETXENIKE. «Cuentos chinos», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, p. 44.

- Hurga en la cesta de la ropa —siguió Leti— y coge mis bragas sucias. Me lo dice [...]
- Y me recita —dijo Leti—, con una voz engordada a propósito y espasmódica, combinaciones de palabras.
- Combinaciones de vello con dedos con pasear con líquido con labios —dijo Julián²⁶.

Como tantos otros personajes de la literatura de Etxenike, Leti se rebela contra su destino y decide humillar a Guimón delante de sus padres. Leti es quien toma la iniciativa en el plan acordado con sus hermanos, y comienza a exponer los comentarios y los gestos de carácter sexual que lleva semanas soportando de parte del acosador.

Otro ejemplo que ilustra cómo Etxenike representa la violencia machista en su obra es el relato «Intimidad», donde se describe la venganza de una familia contra un maltratador machista que también ha agredido a sus hijos durante años. Como en la mayoría de sus obras, Etxenike describe las consecuencias de la violencia sobre la vida de las víctimas: «A los dos nos han pegado igual, pero a Martín el dolor y la humillación le han convertido en un ser atormentado y quebradizo como una vara seca»²⁷. Martín es el personaje más atormentado del relato, por el miedo que siente de haber heredado la agresividad y el comportamiento despótico de su padre. En este relato incluye un tema que repetirá posteriormente en *Los peces negros* (2005): el miedo de la víctima a que la violencia le deje una huella de herencia: «En la novela la huella de la violencia no es tanto el dolor, sino hasta qué punto ese hecho puede dejar una huella de herencia, hasta qué punto eso te constituye como un ser abominable»²⁸. Un ejemplo de ello lo tenemos en la prueba a la que se somete el protagonista de la novela cuando intenta mantener relaciones sexuales con M.: «También has traído a M. hasta aquí para probarte. Para saber lo que por primera vez sabes de ti. Que no has hecho lo que más temías. Que no has deseado lo que más temías»²⁹. El personaje de la novela reproduce la escena de los abusos que él sufría en casa de su abuelo, pero con M., para comprobar si lleva dentro de él el deseo propio de un pedófilo violento.

De modo similar, en el diálogo del relato «Intimidad» entre Martín y su hermana, él muestra el temor a reproducir con sus hijos la violencia sufrida a manos de su padre:

- Él no entendía nada —dice— y yo tengo miedo de llevarlo en la sangre. Como una de esas enfermedades de nacimiento contra las que no se puede luchar.
- Seremos lo que queramos ser.
- Y si un día me da por hacer las mismas cosas que él hacía ... maltratar a mis hijos o negarlos o pretender que unos sean los criados de otros³⁰.

²⁶ *Ibidem*, p. 46.

²⁷ L. ETXENIKE. «Intimidad», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, p. 26.

²⁸ C. ORTIZ-CEBERIO. «La escritura como ejercicio de libertad: una entrevista con Luisa Etxenike». *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 721 (2006), p. 607.

²⁹ L. ETXENIKE. *Los peces negros*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2005, p. 64.

³⁰ L. ETXENIKE. «Intimidad», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, pp. 28-29.

La postura defendida por la hermana, la fuerza de la libertad del ser humano más allá de la influencia de los sucesos de nuestras biografías, es una constante en la narrativa de Luisa Etxenike. La escritora lo expresa de la manera siguiente: «Este aspecto creo que se encuentra en todos mis libros, es decir, en ellos se representa la libertad como alternativa de lo que nos hace sufrir»³¹. La escritora vasca expone, en sus novelas, una gran variedad de estrategias conducentes a hacer frente a las situaciones que oprimen a los personajes y que pueden marcar su existencia futura. En lo que se refiere al tema de la violencia machista, las estrategias son muy variadas, yendo desde la exposición en público de los actos del acosador sexual Mariano Guimón en el relato «Cuentos chinos» hasta el asesinato del maltratador en el relato «Intimidad». Más allá de la posible justificación ética de estas estrategias defensivas, la finalidad en todas ellas es hacer frente a una serie de situaciones que pueden condicionar sus vidas futuras.

Por otro lado, en *El mal más grave*, la protagonista planea envenenar al tío de Virginia, Phil Coswey, porque éste amenaza constantemente a su sobrina con abusar sexualmente de ella. Aunque fracasa en su intento, el verdadero motivo de la acción de Ellie era modificar el destino al que estaba condenada su amiga Virginia: la infelicidad para el resto de sus vidas, provocada por la violación:

Porque pensaba que si ese cerdo se la metía a Virginia por todas partes, a ella se le abarrotaría la cabeza con un recuerdo asqueroso, imborrable, que no le dejaría nunca ser feliz. Y a mí se me abarrotaría para siempre la cabeza con la idea insufrible de que nuestros destinos estaban en manos de otros, de unos bastardos que en lo único que pensaban era en destrozarlos. Es decir, que no iba a tener nunca la menor posibilidad de elegir y de cumplir mis deseos³².

Además de esta estrategia radical contra los maltratadores, se dan en la novela otros métodos más moderados pero efectivos para enfrentarse a este problema, como el de Thomas Jinski, quien amenaza a Phil Coswey con sacar a la luz el acoso sexual al que somete a Virginia si sigue haciéndolo:

- ¿Qué le has dicho?
- Que estamos enterados, y que al menor intento de acercarse a Virginia en mal plan, se lo contaremos todo a todo el mundo. Y que piense en el señor Frame³³.

Ante la advertencia, el acosador se siente incómodo y muestra algunos signos de derrota.

La estrategia defensiva de Thomas es muy parecida a la que ponen en práctica los hijos de Joaquín en el relato «Cuentos chinos» para poner fin a la violencia sexual

³¹ C. ORTIZ-CEBERIO, *op. cit.*, p. 606.

³² L. ETXENIKE. *El mal más grave*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1997, p. 115.

³³ *Ibidem*, p. 135.





ejercida por Mariano Guimón contra Leti³⁴. Podemos considerar estos casos como ejemplos de la lucha contra el determinismo, que la propia Luisa Etxenike describe como característica de su literatura: «Yo diría que mi literatura es una literatura contra el determinismo»³⁵. Las estrategias más radicales empleadas por las víctimas de la violencia machista en *El mal más grave* y en los relatos «Cuentos chinos», «Intimidad» y «Sopa», de *Ejercicios de duelo*, tienen la intención de proporcionar visibilidad a este problema: «La literatura es un formidable “abridor de ojos”. Hay una serie de cosas con las que convivimos y no las vemos [...]. A mí me parece que la literatura tiene que permitir retener la mirada para que veamos las cosas»³⁶. La intención de dar visibilidad a este tipo de violencia forma parte de una estrategia formal fundamental en toda su narrativa, que está relacionada con el antideterminismo presente en su literatura, y cuya finalidad Etxenike describe así: «Darle la vuelta a la condición de objeto que posee la víctima de la violencia de género y convertirla en sujeto de su propia vida, es decir, de sus propias decisiones y, por lo tanto de la posibilidad de enfrentarse a eso. Quizá todo ello para evitar algo con lo que vivimos constantemente: la banalización de la violencia que conlleva la impunidad»³⁷.

En la exposición de todas estas estrategias defensivas frente a la violencia machista se aprecia uno de los rasgos que caracterizan la narrativa de Etxenike, según Biruté Ciplijauskaitė: «Narrar llega a ser no ofrecer un relato concluido, sino presentar un acontecimiento abierto a la interrogación»³⁸. En estas situaciones, se lleva a cabo un ejercicio parecido al planteamiento de dilemas morales sobre el empleo de determinados mecanismos de defensa frente a las agresiones machistas, para que los lectores adopten sus propias perspectivas al respecto y reflexionen sobre este problema.

Como se ha podido comprobar, en la mayoría de las situaciones en las que las víctimas de la violencia de género utilizan estrategias de defensa, los personajes no actúan solos, sino que existe una participación activa de otras personas. El protagonismo que se otorga al entorno de las víctimas también está presente en muchas de las columnas de opinión de Luisa Etxenike en *El País*. La escritora hace un llamamiento, en varios de sus artículos, para que toda la sociedad colabore en la lucha contra la violencia de género:

Se calcula que en España un millón de mujeres padecen, en diferente grado, malos tratos. Podemos pensar entonces que son bastantes más los millones de personas que, en el entorno de esas mismas mujeres, están al tanto de su situación. Millones

³⁴ L. ETXENIKE. «Cuentos chinos», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, p. 46.

³⁵ M.P. RODRÍGUEZ. Entrevista a Luisa Etxenike realizada en junio de 2011 en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto, <http://www.luisaetxenike.net/entrevista-con-pilar-rodriguez/> [consulta: 30/08/2015].

³⁶ M. PERIS, *op. cit.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ B. CIPLIJUSKAITĖ, *op. cit.*, p. 204.

de vecinos, compañeros de trabajo, amigos o parientes que saben o sospechan lo que están padeciendo. Tendría que ser posible acabar, entre todos, con la plaga³⁹.

Etxenike otorga una gran importancia a la implicación del conjunto de la ciudadanía en la lucha contra la violencia machista: «Quizá uno de los problemas fundamentales que tiene la violencia de género en la consideración social es que parece un asunto personal y es un asunto eminentemente social»⁴⁰. De ahí que la mayoría de los personajes de su literatura, sean víctimas o no, «van a tratar de evitar la impunidad que viene desde el conocimiento, del silencio, de todas esas estrategias para tapar algo que incomoda, porque la violencia de género claro que incomoda»⁴¹. La escritora donostiarra considera que es trágico que solamente un porcentaje muy bajo de las denuncias de violencia machista salgan de los círculos familiares.

Finalmente, cabe destacar que la escritora donostiarra transmite el mensaje de que la violencia machista está integrada en el paisaje de la normalidad de nuestra vida cotidiana. Así lo hace cuando el protagonista de *El detective de sonidos* (2011) busca en la prensa escrita el motivo del ruido que despertó a su clienta, Mariana Urrutia: «Leí unos cuantos pero no había pasado nada cerca del hotel, ni accidente ni violencia de género ni derrumbe»⁴². En un pasaje anterior de la novela, este personaje ya había reflexionado sobre esta posibilidad, al exponer las alternativas que barajó en un primer momento: «También pensé en una mujer maltratada, en golpes y gritos que el volumen bajo de la noche hubiera amplificado»⁴³. La violencia machista aparece reflejada como un hecho cotidiano de nuestro entorno, al mismo nivel que los accidentes de tráfico. A través de este episodio, por lo tanto, la escritora vasca aprovecha para exponer cómo la violencia contra las mujeres se ha convertido en un hecho habitual en nuestras sociedades, de manera que el protagonista de la novela incluye, entre las causas más probables del despertar repentino de Mariana Urrutia, un caso de violencia machista.

2. EL CUESTIONAMIENTO DE LOS ESTEREOTIPOS SEXISTAS

A través del análisis de la obra de ficción de Luisa Etxenike es fácil comprobar que se trata de una literatura que cuestiona los estereotipos, tal y como afirmó la escritora vasca⁴⁴ al calificarla como «una literatura contra el determinismo pero de

³⁹ L. ETXENIKE, «Políticas de proximidad», elpais.com, 9 de mayo de 2004, http://elpais.com/diario/2004/05/09/paisvasco/1084131606_850215.html [consulta: 25/08/2015].

⁴⁰ M. PERIS, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² L. ETXENIKE. *El detective de sonidos*. Bilbao: Libros de Pizarra, 2011, p. 34.

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴ Las afirmaciones de Luisa Etxenike a las que nos referimos tuvieron lugar durante una entrevista realizada por María Pilar Rodríguez en junio de 2011 en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto.





algún modo también contra el cliché»⁴⁵. La escritora también explicó las razones de la insistente aparición en sus obras del tema de los estereotipos: «Una de las cosas que nos marcan, una de esas marcas contra las que creo que hay que luchar son contra los estereotipos, los clichés. Quizá porque soy una mujer soy particularmente sensible a eso». Cabe destacar que, con la alusión explícita a su condición de mujer, Etxenike está destacando especialmente la importancia de los estereotipos de género.

El estereotipo femenino (o conjunto de creencias sobre características o comportamientos que se consideran propios de las mujeres⁴⁶) está estrechamente relacionado con la construcción social de la idea de una supuesta inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres. Dicho estereotipo «se ha ido nutriendo a lo largo de los siglos de todo un enorme listado de atributos supuestamente propios de las mujeres, con un eje central: la inferioridad de éstas en relación a los hombres»⁴⁷. De ahí que la supuesta superioridad masculina se refleje en los rasgos que forman parte del contenido de los estereotipos de género tradicionales, y que Bosch, Ferrer y Alzamora⁴⁸ enumeran a partir de trabajos como el de John E. Williams y Susan M. Bennett⁴⁹ (1975). En dicho listado de rasgos, las mujeres aparecen caracterizadas como débiles, dependientes, emocionales, sensibles, sentimentales, soñadoras y sumisas, frente a determinados atributos asignados a los hombres, que los sitúan en una supuesta situación de superioridad intelectual y moral, al considerar que pueden ser descritos, por ejemplo, como seres asertivos, autoconfiados, aventureros, con coraje, emprendedores, independientes, lógicos, racionales, resistentes y seguros.

En la obra literaria de Luisa Etxenike, sin embargo, los rasgos recién citados no aparecen asociados al sexo de los personajes, y las supuestas características masculinas y femeninas se entremezclan en la descripción de muchos de los protagonistas de sus novelas, hasta el punto de que resulta imposible deducir, con base a estos estereotipos, cuál es el sexo de algunos de dichos personajes. La escritora vasca, más allá de representar casos concretos sobre violencia de género, prefiere aludir al machismo como un rasgo ideológico y no biológico y atacarlo formalmente. Lo consigue mediante estrategias como la no representación del género: «Entiendo que es importante imaginarnos cómo sería vernos como personas, trascendidos de algunas de las diferencias de género, sobre todo aquellas que plantean desigualdades»⁵⁰; y, por otro lado, «tratando de plantear temas o categorías o instituciones y darles un poco la vuelta: tratar de representar una masculinidad diferente o una forma de maternidad diferente»⁵¹.

⁴⁵ M.P. RODRÍGUEZ, *op. cit.*

⁴⁶ E. BOSCH *et al.* *El laberinto patriarcal. Reflexiones teórico-prácticas sobre la violencia contra las mujeres*. Rubí: Anthropos, 2006, p. 41.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁹ J.E. WILLIAMS y S.M. BENNETT. «The definition of sex stereotypes via the Adjective Check List». *Sex Roles*, vol. 1, vol. 4 (1975), pp. 327-337.

⁵⁰ M. PERIS, *op. cit.*

⁵¹ *Ibidem.*

Un ejemplo de la asignación de ciertos rasgos tradicionales masculinos a los personajes femeninos sería el caso del coraje manifestado por Ellie Stanford en la novela *El mal más grave*. Stanford adopta un rol asertivo en su intento de vengar a todas las mujeres víctimas de abusos sexuales y en su plan para evitar que la vida de su amiga Virginia Wonner quede marcada por una posible agresión sexual. Para ello, planea el asesinato de su acosador, Phil Coswey, y, posteriormente, la acusación falsa de violación contra Tony Frame. Ellie, a pesar de ser una mujer de sólo 14 años, actúa con lucidez y adopta una actitud activa e inconformista ante el ambiente en el que transcurre la vida de las mujeres de su barrio y desprecia la posición infantil y pasiva de sus amigos adolescentes ante el peligro constante de sufrir abusos sexuales: «Porque Nick y Sara son unos putos críos indefensos. Porque Virginia prefiere ser un ratón y esconderse del gato. A perpetuidad. Detrás de las paredes. Detrás de algunas personas»⁵². De hecho, el único personaje del entorno de Ellie que se enfrenta verbalmente al acosador es su amigo Thomas. Cabe destacar, por otro lado, que Ellie no sólo manifiesta una serie de rasgos que la diferencian claramente del resto de amigos de su barrio, sino que también se distingue de la actitud indiferente ante la generalización de la violencia machista que exhiben los adultos con los que se relaciona esta joven en la novela.

Por otra parte, en la novela *Vino* (2000), el personaje de Isabel Astiazarán también carece de muchos de los rasgos femeninos tradicionalmente asignados a las mujeres. Por un lado, el afecto hacia su hijo no es incondicional, sino que decide alejarse de él y cobrarle por los daños producidos como consecuencia de haber arruinado intencionadamente el negocio de Fermín Lizarazu: «Esa deuda la voy a pagar con una condición [...]. Cada mes quiero que le retengas la mitad de su asignación y me la ingreses»⁵³. Por otro lado, Isabel presenta algunas de las características relacionadas tradicionalmente con los hombres, puesto que su comportamiento en todo momento se caracteriza por la asertividad, la confianza en sí misma, la racionalidad y la severidad, como es el caso de los encuentros con su hijo. Cuando Raúl Urbieto acude al despacho de su madre para pedirle una importante cantidad de dinero, Isabel se niega y le transmite la repulsión que siente por él: «Me gustan tus zapatos —me dijo— pero es lo único que me gusta ya de ti»⁵⁴; «Entonces la llamaron por teléfono y me echó. Sacudiendo los dedos como para deshacerse de un papel pringoso»⁵⁵. También se puede apreciar dicho comportamiento en las conversaciones con su marido. Cuando se entera de que Raúl ha saboteado la bodega de Fermín, decide buscar una solución para perderlo de vista, que consiste en que se vaya a vivir con su marido a Estados Unidos: «Quiero que vengas a buscar a Raúl y te lo lleves a Atlanta contigo. Quiero estar segura de que no voy a tener noticias tuyas en una temporada muy larga»⁵⁶. Isabel adopta una actitud racional, ya que el acreedor de

⁵² L. ETXENIKE. *El mal más grave*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1997, p. 56.

⁵³ L. ETXENIKE. *Vino*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2003, p. 120.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 120.



su hijo la ha llamado (Raúl le dio su nombre en garantía), y se intuye que decide evitar mayores problemas con el asunto de la deuda. Sin embargo, no actúa de este modo como consecuencia de un supuesto amor incondicional materno, sino que pone una condición a dicha acción⁵⁷: que su marido retenga cada mes la mitad de la asignación de Raúl y que se la ingrese a ella.

De la misma manera, también se sitúan fuera del comportamiento estereotipado las actitudes de algunos personajes de la novela *Efectos secundarios* (1996), como es el caso de Laura. Esta mujer, madre de dos hijos y casada con Joaquín, ha mantenido simultáneamente una relación sentimental con Maritxu durante cinco años. Aunque se plantea dejar la relación con Maritxu por las consecuencias que ha tenido la mastectomía practicada a su amante sobre la atracción sexual, finalmente Laura se instala en casa de Maritxu con sus hijos. Este personaje manifiesta una serie de rasgos tales como la seguridad y la racionalidad, que son propios del comportamiento masculino tradicionalmente asignado al hombre. Así, se pueden apreciar estas características cuando evita cualquier sentimiento de culpa por haber tenido una amante durante años y por haber abandonado a Joaquín para irse a vivir con sus hijos a casa de Maritxu, exhibiendo una actitud independiente, racional y realista:

Sé que lo que de verdad importa es seguir siendo la misma para ellos. Voy a ser la misma. No voy a dejar que Joaquín lo estropee. Cuando él se vaya, no voy a mirar a mis hijos encogiéndome, despreciando lo que necesito, ocultando lo que quiero. No voy a cronometrar sus silencios o su llanto, ni a comparar su alegría ni a espiar su apetito, sus gestos, su sueño. No voy a actuar como si fuera culpable. No hay culpables⁵⁸.

Frente a los sentimientos de culpa erróneamente asumidos por muchas mujeres tras la separación, por los efectos que ello produce en la vida de sus hijos e hijas, el personaje de Laura da prioridad a su libertad individual frente a todo sentimiento de culpabilidad por lo sucedido y niega cualquier responsabilidad por las consecuencias que su vida sentimental pueda ocasionar a sus hijos.

Otro estereotipo que se cuestiona en la obra de Etxenike es el amor incondicional de las madres hacia sus hijos e hijas. El ejemplo más evidente es el comportamiento de Isabel Astizarán en *Vino*, alejado de las formas habituales de representar la maternidad en nuestras sociedades. La mujer protagonista de *Vino* es un ejemplo de la diversidad de experiencias maternas que pueden darse en nuestra sociedad. En la actitud que muestra hacia sus hijos se aprecia la exigencia de un tipo de relación basada en principios democráticos. A través de esta novela, se aporta una visión crítica de ciertos comportamientos antidemocráticos de muchos hijos hacia sus madres, que son tolerados por nuestras sociedades en nombre del amor incondicional de madre: «Se trata de cómo socialmente permitimos que, en nombre de una supuesta responsabilidad y amor maternos, estemos creando terrenos donde los valores y los

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ L. ETXENIKE. *Efectos secundarios*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1996, p. 94.

principios democráticos tienen como una especie de excepcionalidad»⁵⁹. Etxenike defiende que ninguna institución o relación humana, y entre ellas la maternidad, tiene que escapar a los valores democráticos. Marta Iturbe, íntima amiga de Isabel, explica así a Raúl el concepto que tiene su madre de la maternidad: «Para Isabel ser madre no es sinónimo de obligación incondicional y sin fecha de caducidad»⁶⁰. Según Etxenike, «consentimos en el ámbito doméstico y esencialmente en la relación con las mujeres cosas que, en el ámbito exterior a la casa constituyen violaciones a nuestra idea de la democracia»⁶¹. La descripción de la maternidad como algo alejado del amor incondicional hacia los hijos se aprecia también en la reacción de indignación de Raúl cuando descubre el contraste entre la actitud distante de su madre y el comportamiento que él esperaba —que como madre estaba obligada a asumir una serie de obligaciones sagradas hacia sus hijos—: «Yo no tenía claro qué era lo que me reprochaba mi madre exactamente. Pero había ido perdiendo, como arena que se te escurre de las manos, arena aurífera en aquel caso, día tras día, año tras año, mi capacidad de seducirla, de conmovérla, de obligarla incluso, invocando el sacrosanto deber de proteger al hijo»⁶². También aparece en el trato frío que le dedica a Raúl en todo momento, como cuando comunica a su secretaria que advierta a éste sobre las consecuencias que implicaría una supuesta negativa a irse a vivir con su padre a Atlanta: «Adviértele que o se va con su padre a Estados Unidos o se va a la cárcel»⁶³. La protagonista tiene claro en todo momento cuáles son sus sentimientos hacia su hijo, los cuales pasan por olvidarle por completo, debido a todo el dolor previo que Raúl le había causado con su comportamiento miserable: «Yo estaba pasando de la decisión de olvidar a Raúl al cumplimiento del olvido que no iba a dejar ni rastro de él en mi memoria»⁶⁴. La reacción de Isabel ante el comportamiento de su hijo es la consecuencia lógica de alguien que exige un tipo de relación basada en valores humanísticos y democráticos, independientemente del lazo de parentesco. Etxenike relaciona la excesiva tolerancia hacia los comportamientos no democráticos de muchos hijos hacia sus madres con las cifras de la violencia de género: «Es porque, en nombre del amor incondicional de madre consentimos violaciones a nuestros principios fundamentales democráticos por lo que estamos con estos índices de violencia de género»⁶⁵. La autora vasca plantea así la cuestión de por qué se acepta lo inaceptable en nombre de la maternidad.

Otro personaje que representa una maternidad atípica es el de Rosa en el relato «Broken dreams» (*La historia de amor de Margarita Maura*, 1989). Su marido consiguió casarse con ella mediante engaños sobre su anterior pareja, Octavio Bronte. Dado que ella siempre ha amado a Octavio, cuando éste va a buscarla quince años

⁵⁹ M. PERIS, *op. cit.*

⁶⁰ L. ETXENIKE, *op. cit.*, *Vino*, p. 32.

⁶¹ M. PERIS, *op. cit.*

⁶² L. ETXENIKE, *op. cit.*, *Vino*, p. 22.

⁶³ *Ibidem*, p. 127.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 121.

⁶⁵ M. PERIS, *op. cit.*





más tarde, se marcha con él. De este modo, abandona a sus hijos trillizos porque pone por delante de su maternidad la búsqueda de su propia felicidad, puesto que a su marido no le ama. Rosa anunció a su marido sus intenciones cuando él le confesó lo que había hecho para conseguir su amor, de esta manera: «Te has merecido lo que va a sucederte. Yo he sido siempre y seré siempre la mujer de Octavio»⁶⁶. A Luisa Etxenike le pareció interesante focalizar el relato en la felicidad de ella, porque, en este caso y en otros muchos, nuestra felicidad crea víctimas: «Aceptamos mucho más fácilmente que la felicidad de un hombre haga víctimas, que la felicidad de un niño haga víctimas; pero cuando es la felicidad de una mujer la que hace víctimas, ya todo se vuelve más complicado»⁶⁷. Rosa es una mujer que no se sacrifica, y a través de este hecho se introduce la perspectiva de género en el relato, porque «es un verbo, *sacrificarse*, que ha sido conjugado muchas más veces en femenino que en masculino»⁶⁸. La escritora vasca incluye un caso extremo de personaje femenino no estereotipado, ya que se trata de una mujer que abandona a sus hijos y a su marido por el amor de otro hombre. Este comportamiento produce, por lógica, un gran impacto en el lector, ya que contrasta con la mayoría de personajes femeninos tradicionales, caracterizados generalmente por una mayor capacidad de entrega y sacrificio.

En otra de las novelas de Etxenike, *Querida Teresa* (1988), la protagonista siente la experiencia del parto como algo angustioso y totalmente negativo, y existe en esta obra una crítica hacia la imposición de la maternidad desde el exterior, porque ello supone «ser otra» en la consideración social, como es el caso del rol de madre en el caso de Teresa, cuya situación es descrita por la escritora vasca con estas palabras: «Pierdes tu ser porque se te impone desde el exterior una escritura de tu condición de sujeto, de tu yo»⁶⁹. En esta ocasión, la protagonista abandona a su marido y a su hijo nada más nacer, e inicia una nueva vida centrada en su profesión de fotógrafa.

En todos estos casos se da visibilidad a ciertas formas de maternidad diferentes a la que se caracteriza por el amor incondicional y permanente de la madre hacia los hijos, estudiada por Lorena Saletti, quien subraya la homogeneidad de los rasgos de la maternidad promovida desde el orden patriarcal: «La cultura patriarcal pretende una ideología maternal donde las mujeres deben amar a sus hijos de manera incondicional y permanente bajo estereotipos de experiencias maternas unívocas»⁷⁰. Estos rasgos pertenecen a la «imagen occidental de la maternidad», marcada por la mitificación de la relación íntima entre la madre y el hijo o hija, y a la que Raquel Royo asigna los rasgos siguientes:

⁶⁶ L. ETXENIKE. «Broken dreams», en *La historia de amor de Margarita Maura*. San Sebastián: Baroja, 1989, pp. 12-13.

⁶⁷ M. PERIS, *op. cit.*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ L. SALETTI. «Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad». *Clepsydra*, vol. 7 (2008), p. 178.

- La maternidad como necesidad natural, universal e inevitable: todas las mujeres «son» o «quieren ser» madres.
- La dedicación exclusiva a la prole con absoluta abnegación, renuncia y dependencia de las criaturas, suponiendo especiales destrezas *naturales* en las mujeres para atenderlas: empatía, descifrar necesidades ajenas, autosacrificio⁷¹.

La presencia de personajes con maternidades problemáticas y la crítica a ciertas concepciones sociales sobre la maternidad en la obra de ficción de Etxenike permiten relativizar dicha institución y reflexionar sobre la consideración de la maternidad como una construcción cultural. Este último es un hecho difícil de reconocer, según Silvia Tubert⁷², porque durante mucho tiempo se ha concebido a la maternidad como una función de carácter instintivo profundamente arraigada en la estructura biológica de las mujeres, independientemente de las circunstancias temporales y espaciales en las que tiene lugar. Esta oposición a la maternidad como hecho natural supone el rechazo de concepciones esencialistas de las mujeres, que las consideran como entidades naturales dadas, radicalmente diferentes de los hombres. A partir de las investigaciones antropológicas sobre los sistemas de parentesco, que concluyen que son un producto humano y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho, Tubert afirma que «resulta inaceptable entonces la afirmación de que la maternidad humana se funda en la relación natural, biológica, de la madre con su hijo»⁷³. Desde esta perspectiva, existe una gran variedad de comportamientos y de sentimientos maternos en la relación de las madres con sus hijos, de manera que el vínculo con ellos no está determinado por un supuesto instinto femenino.

Norma Ferro⁷⁴ considera que el instinto maternal es una de las expresiones de la dominación de las mujeres, y trató de demostrar que la maternidad es una función: «El hecho de que el organismo esté preparado para ella no significa que deba ser realizada. La mujer puede desear o no ser madre, eso no tiene por qué definir su feminidad»⁷⁵. Para ello, se basa en la consideración del instinto maternal como un mito, cuyo origen estudió Elisabeth Badinter, quien describió la presencia frecuente de publicaciones, a partir de 1760, que aconsejaban a las madres ocuparse personalmente de sus hijos, y les ordenaban darles el pecho. Imponían al colectivo femenino el cumplir con la función de ser ante todo madre, engendrando así un mito que doscientos años más tarde seguiría más vivo que nunca: el mito del instinto maternal, del amor espontáneo de toda madre hacia su hijo⁷⁶. Badinter concluye, después de hacer un recorrido por las actitudes maternas a lo largo de la historia,

⁷¹ R. ROYO. *Maternidad, paternidad y conciliación en la CAE ¿Es el trabajo familiar un trabajo de mujeres?* Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, p. 24.

⁷² S. TUBERT. «La construcción de la feminidad y el deseo de ser madre», en M.A. GONZÁLEZ DE CHÁVEZ (comp.). *Cuerpo y subjetividad femenina. Salud y género*. Madrid: Siglo XXI, 1993, p. 62.

⁷³ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁴ N. FERRO. *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 1991, p. XII.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁷⁶ E. BADINTER. *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 79.





que el instinto maternal es un mito, dado que no se ha encontrado ninguna conducta universal ni necesaria de la madre. Por el contrario, se ha comprobado que existe una gran variedad en los sentimientos de la madre, de acuerdo con su cultura, con sus frustraciones, ambiciones, etc., por lo que, en realidad, el amor maternal «puede existir o no existir; puede darse y desaparecer»⁷⁷. Se podría establecer cierta semejanza entre las conclusiones de Badinter sobre la gran variedad de maneras de experimentar la maternidad por parte de las diferentes madres y la negación del amor incondicional de las madres que Etxenike refleja a través de la actitud del personaje de Isabel en *Vino*, quien condiciona el amor hacia sus hijos al tipo de trato que recibe de ellos.

Otra prueba de que la literatura de Luisa Etxenike invita a reflexionar sobre los comportamientos no estereotipados de sus personajes es la no revelación del sexo de algunos de ellos. A la escritora donostiarra le interesa que aflore en el lector la reflexión sobre qué le hace pensar que un determinado personaje es hombre o mujer⁷⁸. Según su opinión, corresponde a la literatura incitar esa reflexión, «como corresponde ensayar la hipótesis vertiginosa de cómo seríamos si ese aspecto del género fuera en la vida un aspecto irrelevante. Es decir, si actuáramos como personas, trascendidas las diferencias hombre/mujer»⁷⁹. El ejemplo más destacado de esta ocultación del sexo de los personajes es el de M. en la novela *Los peces negros*. Algunos de los comportamientos que exhibe M. en *Los peces negros* tienen relación con los rasgos masculinos que hemos nombrado anteriormente, vinculados con la definición tradicional del hombre, y otros, sin embargo, son similares a los que definen el comportamiento de una mujer supuestamente femenina. M. es emprendedor e independiente, rasgos típicos del hombre masculino tradicional, dado que trabaja para poder montar un estudio de grabación, y participa en conciertos tocando la guitarra: «De vez en cuando me sale un concierto con algún grupo. Toco bien, técnicamente quiero decir. Sobre todo la guitarra»⁸⁰. Además, en diálogos como éste da muestras de estar seguro/a de sí mismo/a. Sin embargo, en su relación con el desconocido, M. muestra rasgos tradicionalmente femeninos, propios de alguien sentimental y soñador: «Volví a casa con la ilusión idiota de verle aparecer en cualquier esquina»⁸¹. En ésta y en otras situaciones, M. sueña con que el personaje que desea aparezca en cualquier momento para poder reiniciar la relación, como cuando pasa más horas de lo normal en la tienda de instrumentos musicales en la que trabaja para poder verlo entrar en su casa⁸². M. también se presenta como una persona sumisa, rasgo tradicionalmente femenino, en determinadas situaciones como la acontecida cuando el desconocido le impone la norma de que nunca se presente en su casa a no ser que él le haya invitado previamente: «Me dolió y, sin embargo, le besé [...]. Y le dije que le deseaba»⁸³. La

⁷⁷ *Ibidem*, 205.

⁷⁸ C. ORTIZ-CEBERIO, *op. cit.*, p. 608.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ L. ETXENIKE. *Los peces negros*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2005, p. 36.

⁸¹ *Ibidem*, p. 20.

⁸² *Ibidem*, p. 87.

⁸³ *Ibidem*, p. 40.

escritora vasca obliga al lector a centrarse en los sentimientos de los personajes y en la forma de desear del personaje principal de la novela, independientemente del sexo de los protagonistas, que aparece como algo secundario.

El comportamiento de M. se sitúa más allá de clichés exclusivamente masculinos o femeninos, y sólo se rige por el deseo, elemento clave de la novela, al igual que en *Efectos secundarios*. Las relaciones, sean heterosexuales u homosexuales, están marcadas por el respeto absoluto del otro, y por la exclusión total del sentimiento de posesión de la persona amada.

En el mismo sentido, en dos relatos de *Ejercicios de duelo*, titulados «Canción» y «La balada de L.Y.», tampoco se revela el sexo de los protagonistas. En ambos casos, se describe el deseo en sí mismo, y de este modo, en «La balada de L.Y.», por ejemplo, deja de ser relevante por completo el hecho de que se trate de un deseo heterosexual o de un deseo entre dos mujeres: «Porque muy pronto íbamos a ser sólo, una vez más, la misma, reconcentrada pretensión, abriéndose paso entre la carne [...]. El placer con L.Y. es largo, deletreado»⁸⁴. Tampoco se desvela el sexo del protagonista del relato «La visita», en la colección *La historia de amor de Margarita Maura*. La escritora vasca juega con los estereotipos de género y, al comienzo del relato se podría pensar que el protagonista es un hombre porque su pareja, Adriana, es una mujer. Posteriormente, esa misma persona demuestra mucho interés y conocimiento sobre los distintos tipos de ramos de flores, de lo cual se podría deducir que es una mujer: «Era un ramo de éstos que se ve que lo han comprado en el mercado y no en una floristería, revuelto, con flores pequeñas y mucho verde»⁸⁵. El mero ejercicio mental que realiza el lector al intentar descubrir si los personajes de los relatos son hombres o mujeres genera de manera automática la reflexión sobre cómo se construyen los géneros, puesto que en el desarrollo de las historias carece de importancia el sexo de los protagonistas.

A partir de lo expuesto en este apartado, podemos concluir que la visión que transmite Luisa Etxenike en su obra de ficción coincide con la defendida por Simone de Beauvoir sobre la consideración del género como una construcción social sobre el sexo, y sobre la negación del esencialismo. Sobre este último aspecto, se ha de señalar que Beauvoir «no acepta esencias masculina ni femenina, solamente individuos distintos entre sí y usos culturales que los diferencian a partir del sexo»⁸⁶. Esta posición, que corresponde al denominado *feminismo de la igualdad*, propone desenmascarar cuánto de interés patriarcal hay en estas identidades de género (lo masculino y lo femenino), porque estos moldes permiten perpetuar estereotipos perjudiciales para las mujeres⁸⁷. Dicha postura se diferencia claramente del feminismo de

⁸⁴ L. ETXENIKE. «La balada de L.Y.», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, p. 83.

⁸⁵ L. ETXENIKE. «La visita», en *La historia de amor de Margarita Maura*. San Sebastián: Baroja, 1989, pp. 39-40.

⁸⁶ T. LÓPEZ PARDINA. «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir», en C. AMORÓS y A. DE MIGUEL (eds.), *op. cit.*, p. 355.

⁸⁷ L. POSADA. «El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y el orden simbólico de la madre», en C. AMORÓS y A. DE MIGUEL (eds.), *op. cit.*, p. 294.



la diferencia, que defiende que la dualidad de géneros no puede ser abolida, porque no es ni cultural ni biológica, sino que pertenece al orden de las cosas mismas, casi en un sentido ontológico⁸⁸. Por otro lado, hemos de señalar que otra de las características de la escritura de Etxenike, la concisión («Lo no dicho es tan importante, o más, como lo expuesto»)⁸⁹, favorece la reflexión de los lectores sobre la preferencia manifestada por algunos de los personajes femeninos de su obra de ficción por la libertad individual frente al sacrificio y la entrega absoluta a la familia. Estos últimos, como hemos comentado anteriormente, han estado asociados tradicionalmente al comportamiento de las mujeres, pero no ocurre así en el caso de las protagonistas de *Querida Teresa*, de *Vino*, o del relato «Broken dreams», y la ausencia de explicaciones al respecto contribuye a normalizar esta clase de conductas.

3. LA REFERENCIA A LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES

La escritora vasca, en sus narraciones, aborda asuntos como el de la discriminación que sufren las mujeres en distintos ámbitos. En *El detective de sonidos*, el empleo del estilo narrativo característico de la ficción detectivesca resulta esencial para dar protagonismo a la discriminación que han sufrido a lo largo de la historia reciente las mujeres científicas y a la ocultación de sus logros. Una de las características de la narración detectivesca es la presencia de un «dato escondido» que actúa como anzuelo para captar el interés del lector⁹⁰. Asimismo, se produce una alteración de los hechos narrativos, que se manipulan en su secuencia para posponer la revelación que aclararía el misterio, y que consiguen de este modo mantener el interés del lector⁹¹. En el caso mencionado de *El detective de sonidos*, el dato escondido que constituye el objeto de una de las dos investigaciones que se desarrollan en la novela es el recuerdo de los acontecimientos que tuvieron lugar en un momento concreto de la biografía de Mariana Urrutia. Dichos acontecimientos, que cambiaron radicalmente la vida de esta mujer científica, son revelados mucho más tarde en la narración, generando así un clima de misterio que mantiene el interés de los lectores y que permite, además, dirigir la atención hacia la discriminación que sufren las mujeres en todos los ámbitos, incluido el científico. De hecho, los sucesos que la protagonista de la novela había olvidado tienen que ver con el abandono de la investigación científica por parte de Mariana Urrutia, como consecuencia de la posición secundaria dentro del ámbito científico que los prejuicios de la sociedad machista le obligaron a adoptar. De este modo, Urrutia fue traicionada por su pareja, André, con quien estaba investigando. Cuando André recibió un telegrama con la invitación para viajar a Ginebra para presentar la secuencia del UM26, la protagonista del relato le recordó

⁸⁸ *Ibidem*, p. 294-295.

⁸⁹ B. CIPLIJAUSKAITĖ, *op. cit.*, p. 204.

⁹⁰ E. RODRÍGUEZ JULIÁ. *Mapa de una pasión literaria*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2003, p. 139.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 139-140.





que ella era la coautora de la investigación científica, pero la réplica de aquél fue la siguiente: «Sabrán que eres mi asistente»⁹². Y André cerró la conversación con una frase decisiva en el desarrollo de la novela: «¿Quién va a creer que es cosa tuya?»⁹³, que ejemplifica la conclusión de que «ser científica es formar parte de una profesión masculina y, por tanto, debe suponer haber superado las “desventajas” de pertenecer al sexo femenino»⁹⁴. También refleja el hecho de que las contribuciones de las mujeres a las diversas áreas de la ciencia han sido mayores de lo que habitualmente se reconoce. Por otra parte, expresa la posición de las mujeres en el trabajo científico, descrita por la genetista Rita Arditti: «La posición de las mujeres en los laboratorios científicos y tecnológicos es sospechosamente similar a su posición en la familia nuclear: de las mujeres se espera que cumplan sus funciones maternas de apoyo y mantenimiento»⁹⁵. La prioridad de Etxenike en este caso es la de destacar los distintos logros científicos de las mujeres que han sido silenciados a lo largo de la historia: «La historia está llena de mujeres científicas y mujeres notables en distintos ámbitos que han sido simplemente silenciadas o impedidas o cuyos logros han sido colonizados o directamente usurpados por los hombres»⁹⁶. De hecho, el personaje de André oculta la labor científica de Mariana Urrutia y se atribuye todo el mérito de la investigación, de cara a la presentación de la secuencia del UM26. Se podría decir, utilizando el mismo verbo empleado por Etxenike en la entrevista, que André ha *colonizado* los logros de Mariana Urrutia.

Pero más allá de la discriminación sexual sufrida por la investigadora, Mariana Urrutia comparte con un gran número de los personajes de la literatura de Luisa Etxenike la actitud de lucha contra aquellos elementos que provocan su infelicidad. Con este fin, la protagonista de *El detective de sonidos* contrata al protagonista de la novela para que recree los sonidos de la situación clave de su vida, para conseguir recordar así la frase que había olvidado («¿Quién va a creer que es cosa tuya?»). A través del recuerdo, la señora Urrutia consigue recuperar la alegría y la felicidad que sentía antes de los acontecimientos que marcaron su vida: «Pero ahora, cada vez que pongo su grabación, cada vez que la escucho, aparece una raya, una puerta. Esa frase es la puerta, la abro, cruzo y estoy del otro lado, en el antes, en aquella claridad, alegría, energía de lo previo»⁹⁷. En este sentido, el objetivo perseguido por esta investigadora es similar al del protagonista de *Los peces negros*. Sin embargo, más allá de la reacción del personaje ante determinados elementos que han marcado su vida, resulta significativo que, en esta novela, Etxenike incluya la discriminación sufrida

⁹² L. ETXENIKE. *El detective de sonidos*. Bilbao: Libros de Pizarra, 2011, p. 166.

⁹³ *Ibidem*, p. 167.

⁹⁴ E. RUBIO. «La posición de las mujeres en la ciencia y en la tecnología en España», en R. CLAIR (ed.). *La formación científica de las mujeres ¿Por qué hay tan pocas científicas?* Madrid: Los Libros de la Catarata, 1996, p. 16.

⁹⁵ R. ARDITTI. «Feminism and Science», en E. WHITELEGG *et al.* (eds.). *The Changing Experience of Women*. Oxford: The Open University, 1982.

⁹⁶ M. PERIS, *op. cit.*

⁹⁷ L. ETXENIKE, *op. cit.* *El detective de sonidos*, p. 167.



por las mujeres científicas a lo largo de la historia como el factor determinante en la biografía de Mariana Urrutia alrededor del cual giran sus recuerdos.

Etxenike también describe los prejuicios existentes hacia las capacidades de los hombres y de las mujeres en el ámbito de la ciencia, a través de la reflexión del personaje de la señora Urrutia: «Pensó que reconocer que trabajaba en equipo con una mujer, ‘a medias’ con ella, le rebajaría en su condición de hombre y en su talla de científico»⁹⁸. Es el sentimiento general del que habla Arditti⁹⁹, según el cual el trabajo realmente original y creativo es producido por los hombres, mientras que las mujeres son eficientes en funciones técnicas y en recogida de datos.

Por otra parte, el uso de la multiplicidad de voces en la narrativa de Luisa Etxenike facilita que, a través de las reflexiones de los distintos personajes, se cuestionen algunos de los razonamientos machistas que todavía están extendidos en nuestras sociedades. En este sentido, en *Efectos secundarios* se da visibilidad al desigual reparto de las tareas relacionadas con el cuidado de la familia entre hombres y mujeres. Este tema aparece en la reflexión de Laura sobre la custodia de los hijos después de la separación de Joaquín: «Acuesto a mis hijos. Van a quedarse conmigo. Lo he elegido yo. Entre otras cosas o tal vez sólo porque no estoy dispuesta a que se los lleve Joaquín. Entre otras cosas o tal vez sólo porque es a mí a quien los niños han dirigido la mayor parte de sus preguntas. Yo las he contestado. Aproximadamente»¹⁰⁰. Esta reflexión refleja la situación discriminatoria que sufren, todavía en la actualidad, un gran número de mujeres en nuestra sociedad: son ellas quienes han estado a cargo del cuidado de sus hijos e hijas durante la mayor parte del tiempo a lo largo de los años en los que conviven con sus parejas, como consecuencia de la distribución asimétrica de sus responsabilidades como padres y madres. Sin embargo, numerosas asociaciones reclaman la custodia compartida obligatoria de los hijos tras la separación, a pesar de que la mayoría de los hombres no se preocupan del reparto igualitario del cuidado de los hijos durante los años que dura la convivencia. Esta reivindicación es impulsada por algunos contramovimientos tildados de *neomachistas* por gran parte del movimiento feminista; como es el caso de las asociaciones de padres separados. En este sentido, Miguel Lorente¹⁰¹ invita a reflexionar sobre la paradoja que supone que las mismas asociaciones que hablan de denuncias falsas como algo habitual, de la existencia del síndrome de alienación parental, de la violencia de las mujeres hacia los hombres en proporción similar a la que ellos ejercen sobre ellas, o que presentan la Ley 1/2004 o las medidas que promueven la igualdad como un ataque a los hombres, sean precisamente las que exigen la imposición de la custodia compartida. Se pregunta por qué va a ser cierto su planteamiento sobre la custodia compartida si se ha demostrado que las denuncias falsas, el síndrome de alienación parental y las críticas a la igualdad no son ciertas en los términos en que se presentan.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ R. ARDITTI, *op. cit.*

¹⁰⁰ L. ETXENIKE. *Efectos secundarios*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1996, p. 94.

¹⁰¹ M. LORENTE. «Custodia con partida», elpais.com, 31 de mayo de 2010, http://elpais.com/diario/2010/05/31/sociedad/1275256806_850215.html [consulta: 15/08/2015].

La yuxtaposición de puntos de vista en la obra de Etxenike también ha permitido, por ejemplo, dar visibilidad a la reflexión de un personaje masculino sobre la libertad plena de las mujeres en el ámbito de las relaciones de pareja. Cuando Joaquín, en la novela *Efectos secundarios*, descubre que su mujer ha mantenido una relación sentimental paralela durante cinco años, piensa en un primer momento que no va a perdonar a Laura. Sin embargo, este personaje corrige inmediatamente sus pensamientos para eliminar de ellos cualquier elemento que tenga que ver con el afán de posesión sobre las mujeres: «Pero no quiero pensar ‘perdonar’. Me tiene que repugnar esa palabra; avergonzarme. Porque Laura no me pertenece»¹⁰². Este razonamiento ha sido posible, exclusivamente, por el recurso a la polifonía en la obra de la escritora vasca, puesto que se ha incorporado al relato un pensamiento íntimo de un personaje secundario, que habría estado ausente en el caso de la existencia de un solo narrador.

La preocupación de Etxenike por la situación de las mujeres también le ha llevado a participar en la colección titulada *Historias del 8 de marzo*, elaborada a partir de una propuesta de la Fundación Bilbao Bizkaia Kutxa para aunar cultura y feminismo. Con este fin, la escritora vasca escribió el relato titulado «De viva voz», en el cual un personaje llamado Miguel expone su visión sobre cómo su padre ha hecho infeliz a su madre, y cómo ésta ha sacrificado su vida por su marido a cambio de la mera compañía, al igual que un gran número de mujeres de nuestra sociedad: «Que ella le había regalado a ese hombre taciturno, severo, inatractivo, casi mudo, su belleza y el tesoro de su movilidad, a cambio de nada o de poco más que el confort material y la compañía»¹⁰³. Entre los sacrificios de la madre está el hecho de plegarse a la voluntad de su marido en la mayoría de aspectos importantes de su vida en común, como el haber aceptado vivir en un lugar aislado para satisfacer el deseo de su pareja.

4. CONCLUSIONES

La literatura permite a Luisa Etxenike plantear numerosas situaciones imaginarias alejadas de la habitual representación estereotipada de los hombres y las mujeres en nuestras sociedades. En sus relatos, la escritora vasca consigue dar la vuelta a determinados temas relacionados con la desigualdad de género, por medio de la representación de algunas formas de masculinidad o de feminidad poco frecuentes, o de formas diferentes de maternidad, frente a los estereotipos de las experiencias maternas unívocas. Además, aunque la violencia machista no aparece representada en sus novelas de manera regular, está presente con anterioridad a la consolidación de este tema en la agenda de los medios de comunicación, con el asesinato de Ana

¹⁰² L. ETXENIKE, *op. cit.*, *Efectos secundarios*, p. 61.

¹⁰³ L. ETXENIKE. «De viva voz», en E. FREIRE *et al.*, *Historias del 8 de marzo*. Bilbao: Bilbao Bizkaia Kutxa, 2008, p. 37.



Orantes¹⁰⁴ en 1997, y también se reflexiona sobre ella algunos años antes de la aprobación de la Ley 1/2004.

Por otro lado, utiliza la ficción para exponer una gran variedad de estrategias de defensa frente a la violencia machista, desarrolladas por las víctimas y su entorno inmediato. Más allá de las consideraciones éticas sobre algunas de estas formas de hacer frente a la violencia, su presencia en la literatura de Etxenike favorece la reflexión de los lectores y lectoras sobre la necesidad de actuar ante un problema que ha alcanzado proporciones epidémicas, como hemos mencionado en este artículo. Algunas de estas estrategias defensivas son contundentes, como el asesinato de un maltratador a manos de su familia en el relato «Intimidad» (*Ejercicios de duelo*); el intento de envenenamiento de Phil Coswey en la novela *El mal más grave*; la acusación falsa de violación contra Tony Frame, en la misma obra; o el plan ideado por la víctima para asustar al maltratador machista Fermín, en el relato «Sopa» (*Ejercicios de duelo*), para hacerle creer que lleva más de un mes envenenándole y que sólo ella puede administrarle el antídoto que le puede salvar. Otras estrategias, sin embargo, tienen un carácter más moderado, como la utilizada por Thomas (*El mal más grave*, 1997), quien amenaza a Phil Coswey con sacar a la luz el acoso sexual sobre Virginia; o el de los hijos de Joaquín en el relato «Cuentos chinos» (*Ejercicios de duelo*, 2001) para poner fin a la violencia sexual ejercida por Mariano Guimón contra Leti. De esta manera, además de contribuir a sensibilizar a los lectores y las lectoras sobre la situación de la violencia de género, la presencia de estas estrategias demuestra un concepto antideterminista sobre la naturaleza humana que permea la narrativa de la escritora vasca. En el caso concreto de la violencia machista, los personajes de sus novelas suelen mostrar una firme decisión para evitar que esta clase de violencia marque sus vidas futuras.

A pesar de la presencia explícita de la violencia machista en todas estas obras, Luisa Etxenike ha otorgado un mayor protagonismo en su literatura al origen de esta clase de violencia: el machismo. Por medio de los comportamientos no estereotipados de sus personajes, la escritora saca a la luz los procesos de socialización diferencial a los que se refieren Bosch y Ferrer¹⁰⁵. Según el estudio de estas autoras, a través de dichos procesos se difunden las ideas y actitudes misóginas generadas por la cultura patriarcal, y se aprenden los modelos normativos de lo que significa ser un *hombre masculino* y una *mujer femenina*. Estos estereotipos de género, que son cuestionados en la obra literaria de la escritora donostiarra, son los que generan y legitiman las diferencias de poder entre hombres y mujeres, puesto que conllevan la idea de la superioridad de las cualidades masculinas más estereotipadas. De hecho,

¹⁰⁴ Ana Orantes fue asesinada por su marido en diciembre de 1997. Esta víctima fue quemada viva después de denunciar las agresiones que venía sufriendo en un programa de máxima audiencia de la televisión autonómica Canal Sur. La amplia información que los medios de comunicación ofrecieron sobre cómo el marido ató, roció de gasolina y quemó a su mujer tuvo un enorme impacto social y marcó un antes y un después en el tratamiento mediático de la violencia machista en España.

¹⁰⁵ E. BOSCH y V.A. FERRER. «Nuevo modelo explicativo para la violencia contra las mujeres en la pareja: el modelo piramidal y el proceso de filtraje». *Asparkia*, vol. 24 (2013), p. 56.



la violencia machista se produce como consecuencia del afán de los maltratadores por mantener la mencionada situación de poder sobre las mujeres.

Como consecuencia de todo ello, podemos concluir que la preocupación por la situación de discriminación que sufren las mujeres en todo el mundo es una constante en la producción literaria de Luisa Etxenike, al igual que ha demostrado con la presencia regular de este tema en sus artículos de opinión.

En cuanto al empleo de determinadas estrategias narrativas, cabe destacar que algunas de ellas, como la utilización de una multiplicidad de voces en el relato, ha favorecido la visibilidad de algunas reflexiones sobre la desigualdad de género que de otra manera habrían permanecido ocultas para los lectores y las lectoras, como se ha podido comprobar en el caso de la novela *Efectos secundarios*. Asimismo, el estilo narrativo propio de la ficción detectivesca en algunas de las novelas de Etxenike ha generado que se subrayen ciertos mensajes sobre la discriminación sufrida por las mujeres que la escritora vasca ha querido transmitir, como el de la marginación de las mujeres científicas. Finalmente, cabe destacar que la concisión y la abundancia de imágenes sueltas en los relatos de Etxenike posibilita que los lectores se planteen interrogantes, entre otros, sobre los comportamientos no estereotipados de los personajes.

Recibido: 11-9-2015

Aceptado: 12-11-15



BIBLIOGRAFÍA

- ARDITTI, Rita. «Feminism and Science», en E. Whitelegg *et al.* (eds.), *The Changing Experience of Women*, Oxford: The Open University, 1982.
- BADINTER, Elisabeth. *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós, 1991.
- BOSCH, Esperanza y FERRER, Victoria A. «Nuevo modelo explicativo para la violencia contra las mujeres en la pareja: el modelo piramidal y el proceso de filtraje». *Asparkia*, vol. 24 (2013), pp. 54-67.
- BOSCH, Esperanza *et al.* *El laberinto patriarcal. Reflexiones teórico-prácticas sobre la violencia contra las mujeres*. Rubí: Anthropos, 2006.
- BROWNMILLER, Susan. *Against Our Will*. Nueva York: Simon and Schuster, 1975.
- CASTRO, Roberto. *Violencia contra las mujeres embarazadas. Tres estudios sociológicos*. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2004.
- CIPLIJAUSKAITĖ, Biruté. «Decir lo inenarrable. El 'doble contar' de Luisa Etxenike». *Salina*, vol. 20 (2006), pp. 203-208.
- DE MIGUEL, Ana. «La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, vol. 38 (2008), pp. 129-137.
- ETXENIKE, Luisa. «Cuarto menguante», en Mari Jose OLAZIREGI (ed.). *ATI*, San Sebastián: Etxepare Euskal Institutua, 2011, pp. 43-44.
- *El detective de sonidos*. Bilbao: Libros de Pizarra, 2011.
- «De viva voz», en Espido FREIRE *et al.* *Historias del 8 de marzo*, Bilbao: Bilbao Bizkaia Kutxa, 2008, pp. 27-38.
- *Los peces negros*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2005.
- «Políticas de proximidad», elpais.com, 9 de mayo de 2004, http://elpais.com/diario/2004/05/09/paisvasco/1084131606_850215.html.
- *Vino*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2003.
- «Intimidad», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, pp. 23-30.
- «Cuentos chinos», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, pp. 39-46.
- «La balada de L.Y.», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, pp. 79-86.
- «Sopa», en *Ejercicios de duelo*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 2001, pp. 47-52.
- *El mal más grave*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1997.
- *Efectos secundarios*. Vitoria-Gasteiz: Bassarai, 1996.
- «Broken dreams», en *La historia de amor de Margarita Maura*. San Sebastián: Baroja, 1989, pp. 7-14.
- «La visita», en *La historia de amor de Margarita Maura*. San Sebastián: Baroja, 1989, pp. 37-44.
- *Querida Teresa*. San Sebastián: Baroja, 1988.
- FERRO, Norma. *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- LEY ORGÁNICA 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. *BOE*, 29 de diciembre de 2004, núm. 313, pp. 42.166-42.197.



- LÓPEZ PARDINA, Teresa. «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir», en Celia AMORÓS y Ana de MIGUEL (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Volumen I: *De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva, 2005, pp. 333-365.
- LORENTE, Miguel. «Custodia con partida», elpais.com, 31 de mayo de 2010, http://elpais.com/diario/2010/05/31/sociedad/1275256806_850215.html.
- MOLINA, Cristina. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthopos, 1994.
- POSADA, Luisa. «El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y el orden simbólico de la madre», en Celia AMORÓS y Ana de MIGUEL (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Volumen II: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid: Minerva, 2005, pp. 289-317.
- PULEO, Alicia H. «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en Celia AMORÓS y Ana de MIGUEL (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Volumen II: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva, 2005, pp. 35-67.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. «Plataforma de Acción de Beijing», en *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Pekín: ONU, 1995, pp. 6-143.
- ORTIZ-CEBERIO, Cristina. «La escritura como ejercicio de libertad: una entrevista con Luisa Etxenike». *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 721 (2006), pp. 603-611.
- PERIS, Manuel. Entrevista a Luisa Etxenike realizada el 16 de diciembre de 2013 en el Centro Cultural Ernest Lluch de San Sebastián.
- RODRÍGUEZ, M.ª Pilar. Entrevista a Luisa Etxenike realizada en junio de 2011 en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto, <http://www.luisaetxenike.net/entrevista-con-pilar-rodriguez>.
- RODRÍGUEZ JULIÁ, Eduardo. *Mapa de una pasión literaria*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2003.
- ROYO, Raquel. *Maternidad, paternidad y conciliación en la CAE ¿Es el trabajo familiar un trabajo de mujeres?* Bilbao: Universidad de Deusto, 2011.
- RUBIO, Esther. «La posición de las mujeres en la ciencia y en la tecnología en España», en R. CLAIR (ed.). *La formación científica de las mujeres ¿Por qué hay tan pocas científicas?* Madrid: Los Libros de la Catarata, 1996, pp. 15-24.
- SALETTI, Lorena. «Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad». *Clepsydra*, vol. 7 (2008), pp. 169-183.
- TUBERT, Silvia. «La construcción de la feminidad y el deseo de ser madre», en M.ªA. GONZÁLEZ DE CHÁVEZ (comp.). *Cuerpo y subjetividad femenina. Salud y género*. Madrid: Siglo XXI, 1993, pp. 45-70.
- WILLIAMS, John E. y BENNETT, Susan M. «The definition of sex stereotypes via the Adjective Check List». *Sex Roles*, vol. 1, vol. 4 (1975), pp. 327-337.



Geoffroy HUARD, *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Madrid: Marcial Pons, 2014. 379 pp. ISBN: 978-84-15963-20-2.

Fruto de una tesis doctoral codirigida por Didier Eribon y Francisco Vázquez García, *Los antisociales* constituye un valioso aporte de Geoffroy Huard a la historiografía de la homosexualidad masculina europea, particularmente de los países y ciudades en los que focaliza su atención: Francia/París y España/Barcelona, durante un periodo histórico —1945/1975— crucial para la emergencia de los movimientos de minorías sexuales a nivel internacional. En la línea del célebre *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World* (1994), de George Chauncey, del que se reconoce deudor, Huard pretende ofrecer una nueva interpretación que cuestiona el mito de que los homosexuales estuvieron condenados a la persecución, la invisibilidad y el silencio antes de la década de 1970. La existencia de un mundo gay masculino sumamente desarrollado y visible tanto en París como en Barcelona es la audaz hipótesis postulada por el historiador y que vertebra el estudio. Sus principales fuentes son archivos policiales y judiciales no consultados hasta la fecha, que brindan información reveladora, además de materiales provenientes de la prensa y textos ensayísticos y literarios.

Tres partes conforman el volumen, cada una de ellas organizada en diferentes capítulos alternativamente dedicados al espacio parisino y al barcelonés. La primera de ellas, «La concepción heterosexista de la sexualidad», presenta un marco general vinculado con las políticas y prácticas de estigmatización y persecución

de la homosexualidad después de la Segunda Guerra Mundial. La «ideología sexual dominante» (p. 32) se instituyó a través de discursos religiosos, políticos, médicos y jurídicos, que se reforzaron unos a otros determinando la frontera entre una sexualidad positiva y deseable, orientada a la procreación y la familia, y otra abyecta y peligrosa: la de los homosexuales. La «antisocialidad» sobre la que llama la atención el título remite al hecho de que la homosexualidad se oponía, según el pensamiento científico y legislativo de la época, a lo que se consideraba adecuado para el buen funcionamiento de la sociedad. En la posguerra, la represión de los homosexuales se habría intensificado como consecuencia del esfuerzo por llevar a cabo una «purga moral» destinada a la regeneración de las naciones. La homosexualidad quedaba asociada, así, al enemigo de la patria: en Francia, el colaboracionismo o el fascismo; en España, el comunismo y el ateísmo. Las políticas natalistas y familiaristas se concretaron de manera similar en ambos países, aunque el régimen franquista tuvo un cariz aún más represivo. La diferencia estribó, para Huard, en el hecho de que el gobierno español solo condenaba las prácticas homosexuales vinculadas a la delincuencia o «vagancia», mientras que en Francia se juzgaba cualquier manifestación pública de homosexualidad: de allí que, paradójicamente, se registren más condenas en el país galó.

La segunda parte del libro, «Las subculturas homosexuales de Barcelona y París», responde al objetivo, anunciado en la introducción, de explorar lo que el autor denomina «mundo gay» (y si bien justifica el uso del *gay* para evitar la repetición de *homosexual*, lo cierto es que considerando el periodo que indaga hubiera resultado





más pertinente este segundo término, pues *gay* remite a un universo y a una sociabilidad que se afeznan recién a partir de los años setenta, como, por otra parte, el mismo autor indica). Siguiendo la lección de Chauncey, Huard pretende alejarse de aquellos estudios centrados en las asociaciones, la literatura y el cine, para bucear en cambio en los modos de vida de los homosexuales, y más específicamente, de los homosexuales de las clases populares, sobre los que apenas quedan registros. La paciente y minuciosa consulta de centenares de archivos, tanto de Barcelona como de París, permite al historiador llenar significativamente ese vacío y reconstruir, al menos parcialmente, las complejas redes de sociabilidad homosexual que se desarrollaron en ambas ciudades. El mayor aporte de esta sección radica en el trazado de sendas topografías homoeróticas a través de sus espacios paradigmáticos: baños públicos, parques, jardines, bares, saunas, etc. Huard comprueba, como Chauncey (o Pablo Ben en su estudio sobre Buenos Aires), que los homosexuales, a falta de lugares de encuentro legítimos, hicieron un uso estratégico del espacio público: así lo ratifican las diferentes anécdotas y testimonios conservados. Este análisis se hubiera enriquecido, sin embargo, con un mayor número de referencias literarias, que habrían corroborado muchas de las informaciones contenidas en los archivos. A las (escasas) menciones —generalmente en nota al pie— de autores como Jean Genet, Roger Peyrefitte, Juan Goytisolo o Jaime Gil de Biedma, habrían podido añadirse las de Marcel Guersant, Éric Jourdan, Terenci Moix y Manuel de Pedrolo, entre otras.

Una de las conclusiones fundamentales de esta segunda parte apunta a que la vigilancia y persecución de los homosexuales no fue sistemática y que existió cierto margen de permisividad, incluso bajo la dictadura franquista. Si bien esa hipótesis está respaldada por un análisis cuantitativo de las condenas efectivas y por la sagaz observación de que las autoridades policiales perseguían especialmente a los homosexuales de clases populares (los de clase media y alta eran menos custodiados, sobre todo si se manejaban con discreción), da la impresión de que, en ocasiones, Huard se siente demasiado tentado a comparar en términos similares dos ciudades que

vivían situaciones políticas opuestas. Aunque aclare, al inicio del libro, que la represión fue más severa en Barcelona, sobre todo a partir de 1970, a través de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, el autor presenta a veces conclusiones generales que pueden resultar problemáticas, como cuando afirma que «la visibilidad y el valor de los invertidos no esperaron hasta los años 1970 para manifestarse» (p. 187). Más allá de la existencia de cierto circuito disidente —especialmente en la zona del Barrio Chino—, la visibilidad homosexual fue forzosamente más reducida en la Barcelona franquista que en París, como dejan en claro, por lo demás, los mismos ejemplos suministrados.

La tercera parte, «La concepción homosexual del mundo», se centra en los avatares del asociacionismo homosexual desde sus tímidos comienzos «homófilos» a través del grupo Arcadie, fundado en 1954 (y disuelto tardíamente en 1982), hasta la conformación del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), que a pesar de su breve trayectoria (1971-1974) resultó decisivo. El equilibrio entre la atención dispensada a París y Barcelona se rompe, inevitablemente, en esta sección, pero ese desfase está justificado: el primer movimiento español —de corte homófilo— data de 1970, y si bien a partir de 1973 recibe la influencia del FHAR, hacia 1975 el periodo revolucionario finaliza, según el autor, en los dos países. En España, por otra parte, será recién a partir de la muerte de Francisco Franco, ocurrida precisamente en 1975, cuando el movimiento liberacionista español comience a organizarse. Sobre este periodo posterior pueden consultarse dos volúmenes recientes, ambos editados por Rafael M. Mérida: *Minorías sexuales en España (1970-1995)* (2013) e *Hispanic (LGT) Masculinities in Transition* (2014).

Huard focaliza, entonces, en la situación francesa, y trata de demostrar otra de las hipótesis capitales del volumen: el pretendido «silencio» de los homosexuales antes de la década de 1970 derivaría, por una parte, de la importancia desmedida otorgada retrospectivamente a los movimientos revolucionarios, como el FHAR; por otra parte, del escaso conocimiento de —y el correspondiente desdén hacia— personalidades y movimientos anteriores, cuyos discursos «pue-

den ser considerados como revolucionarios si los situamos en su contexto, pues llevaron a cambios importantes para los gays» (p. 27). Para poder impugnar lo que llama la «leyenda» en torno al FHAR, el autor examina con detenimiento las obras y las ideas de autores previos —como Daniel Guérin, Pierre Hahn y Françoise D'Eaubonne—, así como el contexto de emergencia de los movimientos contestatarios a escala global, con obligada referencia a la revuelta de Stonewall en Nueva York, en 1969. Las menciones a Arcadie son escasas dado que otro historiador, Julian Jackson, dedicó un trabajo íntegro a este movimiento (*Arcadie, la vie homosexuelle en France, de l'après-guerre à la dépénalisation*, 2009). En cambio, el FHAR merece el capítulo más extenso de la monografía, a lo largo del cual Huard analiza con detalle el accionar de esta organización, mostrando sus tensiones internas y externas, fundamentalmente, con los movimientos de izquierda, «que defendían la revolución sexual pero rechazaban al mismo tiempo a los homosexuales de esta revolución» (p. 239). El capítulo final explora los lazos solidarios entre homófilos franceses y españoles, fundamentalmente a través del contacto establecido entre el líder de Arcadie, André Baudry, y Armand de Fluvià, quien estuvo al frente del Agrupamiento Homófilo para la Igualdad Sexual (AGHOIS), posteriormente denominado Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH).

En suma, más allá de que el carácter comparativo no siempre resulte equilibrado, *Los antisociales* ofrece una importante revisión historiográfica apoyada en una investigación sólida y meticulosa (a la que solo cabe reprocharle ciertos descuidos de estilo que no oscurecen sus múltiples hallazgos). Teniendo en cuenta únicamente el contexto español, se trata de una contribución de peso que se suma a los notables trabajos de Alberto Mira (*De Sodoma a Chueca*, 2004) o Richard Cleminson y Francisco Vázquez García (*Los invisibles*, 2011), por citar solo dos ejemplos. La reconstrucción del «mapa» de la homosexualidad cotidiana durante un periodo que tiende a pensarse exclusivamente en términos de persecución y sufrimiento es sin dudas uno de los pilares de este trabajo. Huard demuestra que la situación de las minorías sexuales no evoluciona linealmente hacia un «progreso», y mediante su esfuerzo por restituir no solo los hechos y las experiencias de los sujetos homosexuales, sino también las condiciones sociales específicas que los produjeron, consigue echar luz sobre mecanismos de construcción del Otro que conservan plena vigencia.

Jorge Luis PERALTA
Universidad Nacional de La Plata-CONICET

Recibido: 7-8-2015
Aceptado: 7-10-2015

