

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 35 DICIEMBRE 2018

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 35 | DICIEMBRE DE 2018
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Dra. Rebeca Maldonado

Secretario de la revista

Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal

Asistente editorial

Lic. Daniel Salvador Alvarado Grecco

Consejo editorial

Dr. Txetxu Ausin, Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Ana Cuevas, Dra. Paulette Dieterlen,
Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Manuel Reyes Mate,
Dra. Teresa Oñate, Dr. Tomás Pollán, Dr. Jacinto Rivera de Rosales,
Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco.

Comité científico

Dra. Mariflor Aguilar

Comité de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique
García, Dra. María Antonia González Valerio, Dr. Crescenciano Grave,
Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Miriam Jerade, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda,
Dra. Lizbeth Sagols. Dra. Nydia Lara Zavala, Dr. Carlos Oliva

Diciembre de 2018

D.R. © 2018 UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, diciembre de 2018. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Sergio Andrés Hernández Delgadillo: <i>La cruel animalidad</i>	11
Karina Ochoa Muñoz: <i>Una mirada crítica a la perspectiva de género desde las coordenadas de otros feminismos</i>	33
Carlos David García Mancilla: <i>Lisboa y el fin de las Teodiceas. El mal entre la confianza y el dolor</i>	49
Ana María Miranda Mora: <i>Feminismo anticapitalista o Marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo</i>	65
Alicia Montemayor: <i>Aspectos y problemas en la concepción de la symmetría en la Grecia antigua. De Policiclo a Eufranor</i>	91
Zenia Yébenes Escardó: <i>La vida psíquica del poder. A partir del caso Yndira Sandoval</i>	109

Traducciones, reseñas y notas

María del Pilar Sánchez Barajas: <i>El esfuerzo de pensar la subjetividad</i>	129
--	-----

Artículos

La cruel animalidad

Sergio Andrés Hernández Delgadillo

*Hay preguntas que no podríamos superar,
si nos viéramos por naturaleza libres de ellas.
Franz Kafka*

Resumen:

En este trabajo se propone criticar los presupuestos que subyacen a la identificación entre crueldad y animalidad dentro del pensamiento occidental, así como analizar sus formas idiomáticas y culturales. El texto muestra cómo la crueldad ha sido definida históricamente en relación con cierta referencia a la animalidad, desde los rituales antiguos en las religiones animistas hasta la fenomenología de Heidegger. El breve recorrido a través de la historia intelectual de la crueldad nos coloca de nuevo ante el cuestionamiento de en qué consiste la crueldad, y especialmente qué es la animalidad

Palabras clave: *crueldad, animalidad, historia*

Abstract:

This work criticizes the presuppositions that underlie the identification between cruelty and animality within Western thought, as well as to analyze their idiomatic and cultural forms. The text shows how cruelty has historically been defined in relation to a certain reference to animality, from ancient rituals in animist religions to Heidegger's phenomenology. The brief journey through the intellectual history of cruelty brings us back to the question of what cruelty is, and especially what is animality.

Keywords: *cruelty, animality, History*

Freud describió lo *Unheimliche* como esa experiencia en la que algo que es familiar súbitamente se vuelve amenazador. Lo ominoso, afirma, es algo extraña y perturbadoramente cercano.¹ Esta vivencia nos abre a una realidad inquietante. Para explicar este estado, Freud recurrió al hermoso cuento de Hoffmann *El hombre de arena*, porque siempre creyó que la imaginación literaria nos permitía acceder mejor que otros discursos a las realidades ocultas del alma humana. No se equivocó. El siglo XX tuvo en la narrativa un ejemplo magistral de eso que llamamos ominoso: en este caso, se trata de una ficción en la que se cuestionan los límites de ‘lo humano’. En *Informe para una academia*, Kafka relata el testimonio de un chimpancé que, cansado de sufrir un doloroso encierro, aprendió a hablar para denunciar los malos tratos a los que era sometido. Fue tal el revuelo que provocó el testimonio que rápidamente un grupo de eminentes científicos convocó al simio para relatar cómo hizo para abandonar su simiesca condición. “Ya se han cumplido casi cinco años desde que me separé de mi condición de primate –apunta–, un periodo de tiempo que tal vez, considerado en el calendario, pueda resultar breve, pero que fue infinitamente largo de recorrer, sobre todo en el modo como yo lo hice”.² Investigadores, médicos, especialistas y hombres incrédulos se dan cita llenos de expectación para dar fe de una situación que, en su peculiar mezcla de angustia e hilaridad, surrealismo y alucinación, sabemos que sólo puede ser kaffkiana.

La imagen tiene un poder apabullante: este primate aprende el lenguaje humano porque quiere expresar su dolor ante el confinamiento al que ha sido condenado junto con otros miembros de su especie. Necesita hablar para hacerle saber a los otros que sufre, que los golpes, insultos y vejaciones son indignos. Es increíble que no baste la imagen de su rostro detrás de los barrotes, su mirada triste, su espalda encorvada en esa diminuta jaula o las mataduras de su cuerpo para que los otros entiendan que lo están lastimando. Para sus cazadores esto era irrelevante. El chimpancé pronto se da cuenta de que para escapar de esa situación sólo le queda un camino: hablar. Esa es su única salida. Así como los bebés que tras nacer sólo pueden expresarse mediante los gritos y el llanto, el chimpancé guarda en el fondo de su alma la oscura memoria de un sufrimiento inefable que no podía describir porque aún no contaba con

¹ “La palabra alemana «unheimlich» es, evidentemente, opuesta a la palabra «heimlich» («íntimo»), «heimisch» («doméstico»), «vertraut» («familiar») [...]” y a esta idea de lo doméstico, lo íntimo, Freud añade la del secreto y, siguiendo una interpretación de Schelling que hace coincidir «heimlich» y «unheimlich» añade: ‘unheimlich es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz.’” (Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras Completas. Volumen XVII (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 221-225.)

² Franz Kafka, “Informe para una Academia”, en *Cuentos completos*. Trad. José Rafael Hernández Arias. Madrid, Valdemar, 2009, p. 274.

las palabras para hacerlo; su dolor permanecía concentrado en la superficie negra de su pelaje. El informe ante la academia narra:

Después de recibir aquellos tiros –y aquí comienzan mis propios recuerdos–, desperté encerrado en una jaula situada en el entrepuente de un vapor de Hagenbeck. La jaula no tenía cuatro lados enrejados sino tres, adosados a una caja; la caja, por consiguiente formaba el cuarto lado. Era demasiado baja para poder levantarse y demasiado estrecha para sentarse. Así que me mantenía en cuclillas, con las rodillas sacudidas por continuos temblores, y como probablemente no quería ver a nadie y sólo quería permanecer a oscuras, vuelto hacia la caja, mientras los barrotes de la jaula se clavaban en mi espalda. Se considera conveniente encerrar a los animales salvajes de esa forma, por lo menos al principio, *y yo no puedo negar hoy, apoyándome en mi experiencia, que en un sentido humano, ciertamente así es. Pero en aquellos momentos no pensé en ello. Por primera vez en mi vida carecía de una salida.*³

Cuando Kafka intenta atraer nuestra atención sobre una situación que podemos llamar ominosa (*Unheimliche*), recurre constantemente a animales, como si intuyese que en los límites difusos pero firmes entre el hombre y el animal hubiera algo que nos aterra, algo familiar y al mismo tiempo desconocido, desconcertante. Picasso hizo algo similar en el *Guernica* al emplear formas zoomorfas para expresar el terror y la angustia humanas. Esta elección en apariencia inocua y fortuita es sumamente reveladora. El animal, que es lo más cercano, aquel con quien hemos convivido desde siempre, también es para nosotros un continente desconocido. Si dentro de la ficción kafkiana un animal deviene humano en su forma simbólica, eso nos desconcierta por no decir que incluso puede llegar a perturbarnos; en un sentido opuesto, que un hombre se convierta solamente en un animal solemos interpretarlo como un descenso a un nivel ontológico inferior, una regresión a un estado primitivo, en el mejor de los casos y a un monstruoso salvajismo en el peor de ellos. Lo primero resulta fantástico; lo segundo bestial.

El texto kafkiano pone de relieve una cruel ironía de nuestras formas de pensar: aunque normalmente son los cazadores quienes se muestran crueles y violentos con los animales, las expresiones que empleamos para describir las aberraciones y la crueldad siempre se representan mediante algún rasgo animal, como si en el fondo la crueldad fuera un atributo específico de los animales. Históricamente el término crueldad ha sido asociado en su campo semántico a la sevicia, la animalidad y el bestialismo. Estos apelativos que describen comportamientos monstruosos, han alimentado la idea de que la peor

³ *Ibid.*, p. 276. El subrayado es mío.

muestra de agresividad, la más condenable inhumanidad y el acto más vil se explican porque ahí se manifiesta nuestra parte más animal, la más bestial. Lo animal, según esta perspectiva, es inhumano. Ser cruel es actuar como una fiera.

Hay una cierta hipocresía a la hora de hablar de la crueldad que, según Serge Margel, le ha dado cohesión a las sociedades occidentales: la certeza de que la crueldad está fuera de los márgenes de lo humano, es decir, que puede ser extirpable del ámbito de la civilización gracias a la cultura y la educación, y que aquellos que a pesar de todo se atreven a ser crueles inmediatamente se ubican por eso mismo fuera del orden social.⁴ De este modo ser cruel no es una posibilidad entre otras de reaccionar ante algo: es una suerte de degradación. La expulsión de la crueldad fuera de los límites de la sociedad tiene como finalidad última reforzar la idea de que la civilización es opuesta a la barbarie, y que la barbarie no es otra cosa que brutalidad. El problema de esta postura, tan común en nuestro tiempo, es que descansa sobre el presupuesto de que lo propiamente cruel en los hombres y mujeres proviene de esa parte irredenta y problemática de animalidad que todavía late en el fondo de ellos.

Para desentrañar cómo fue asentándose esta forma de pensar en nuestras formas idiomáticas (cómo lo animal se convirtió en sinónimo y paradigma de la crueldad), debemos cuestionar, como propuso Derrida, las metáforas zoológicas, los prejuicios antropológicos y la zoopolítica de nuestros discursos, sobre todo en ese lugar en donde la animalidad funciona como el espacio en donde la justificación de la crueldad se torna difícil y ambigua:

Allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como < un > animal o un ser vivo político. Un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con *la forma sin forma de la monstruosidad animal*, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de *una monstruosidad artificial del animal*.⁵

Aristóteles ya había clasificado ciertas apetencias humanas bajo el nombre de *bestialismo*, porque creía que lo único que permite al hombre ser lo que es consiste en actuar conforme a unas reglas que las bestias desconocen. Esta idea ha tenido una larga descendencia al interior del discurso filosófico. Y a pesar de que el antropocentrismo ha crecido sobre el suelo de estas ideas,

⁴ Cf. Serge Margel, *Critique de la cruauté ou les fondements politiques de la jouissance*. París, Belin, 2010, pp. 13-37.

⁵ Jacques Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano. Vol. I (2001-2002)*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 46. Las cursivas son mías.

paradójicamente es el saber que de mejor forma ha aportado las coordenadas para rastrear el movimiento de esta asignación que ha convertido en cruel a las bestias y, por ende, no a los hombres. Gracias al análisis de las formas de organización social y cultural que lleva a cabo la antropología, podemos saber cómo es que la compleja relación de los hombres con los animales tiene una historia propia. En este punto es innegable que aquí hay un doble movimiento: decir que la crueldad es bestial, no sólo implica pensar la crueldad como una cualidad de lo animal, sino que lo animal mismo es algo ajeno a lo propiamente humano. Aquello que la metafísica occidental ha atribuido a los humanos –la racionalidad, la historia, la cultura, el discurso, y en última instancia, el mundo simbólico– sería privativo de los animales. Este doble movimiento, condenar al animal y exonerar al hombre, pervive en nuestras formas idiomáticas y de pensamiento. Habría que poner en cuestión entonces nuestro vocabulario

La antropología nos enseña que hombre y animal no siempre estuvieron radicalmente separados. La relación es tan compleja como apasionante. Los hombres primitivos, temerosos y maravillados del poder y la fuerza de ciertos animales, tenían una relación ambivalente con ellos: al mismo tiempo que los amaban, los temían. En *Tótem y tabú*, Freud supo indagar los resortes íntimos de esta ambigüedad y nos aportó una visión novedosa de la realidad humana. Sin embargo, el texto en donde mejor se pesquiza la relación entre animales y hombres durante el largo desarrollo de la cultura y la civilización, es una obra admirada y elogiada por Freud, Wittgenstein y muchos otros: *La rama dorada* de Frazer.⁶ Este erudito estudio antropológico que recoge las ceremonias y ritos de los diferentes pueblos del mundo, contiene múltiples ejemplos de la relación entre los hombres y la figura totémica, insistentemente animal. En repetidas ceremonias, un miembro elegido de la tribu, aquel que suele detentar el cargo más elevado, poseído por alguna fuerza superior, era imbuido para actuar como el animal totémico al que adoraban y cuya fuerza invocaban. La escenificación de la figura totémica llevaba a los hombres a un grado extremo de paroxismo en el que se confundía la veneración por el tótem con el miedo que éste inspiraba. Vestirse con la imagen del tótem llevaba al miembro designado a un exceso rayano en la ferocidad.⁷

⁶ Cf. James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth Campuzano, Tadeo I. Campuzano y Óscar Figueroa Castro. 3ª ed. México, FCE, 2011, p. 621.

⁷ En la adaptación cinematográfica de la novela *The Lord of the Flies* de William Golding, el celebrado director Peter Brook no escatimó recursos imaginativos para realzar al personaje de

Por lo que muestran sus rituales, podemos afirmar que los pueblos primitivos no se diferenciaban tan tajantemente de los otros animales: en las ceremonias rituales algunos miembros eran investidos con las formas del animal totémico del grupo y protagonizaban, presas de una fuerte exaltación, la incorporación en sus cuerpos de fuerzas indómitas de la naturaleza. Ya en esta arcaica relación con lo animal se destaca el revestimiento de energía que rebasa al hombre y lo posee a través de la fuerza de la animalidad; es decir, el exceso en el mundo aparece para los hombres primitivos en su contacto con la fuerza a través de la animalidad. El acento, contrariamente a lo que podríamos pensar, no está primariamente en la relación con el animal, *sino en las fuerzas que poseen a ese hombre arcaico que con ello se inviste de un carácter animal*; “los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares”.⁸ Así, el elegido, “el rey sagrado, es también un monstruo, es a la vez Dios, hombre y bestia salvaje”.⁹

Hay que subrayar la extrañeza que provoca en la mentalidad contemporánea esta relación primigenia con el animal y las fuerzas de la naturaleza, porque para la sensibilidad moderna si los hombres primitivos pueden resultar a veces aterradores o salvajes es justamente porque vivían en una gran cercanía con los animales y la naturaleza. La separación entre hombres y animales típica de la modernidad, carecería de sentido para estos pueblos. El hombre antiguo no juzgaba como negativa su relación con los animales y la naturaleza del modo en que el moderno se ceba con esa idea: el mayor ejemplo es la elevación de ciertos animales a la categoría de divinidades, algo impensable en el mundo contemporáneo. Sobre este punto, Montaigne rescata una interpretación de Plutarco acerca del aprecio de otras culturas por los animales; según esta opinión

No era el gato o el buey (por ejemplo) lo que adoraban los egipcios, sino que adoraban en esos animales alguna imagen de los divinos atributos: en el buey, la paciencia y la utilidad; en el gato, la vivacidad, o bien [...] su intolerancia a

“Jack”, el líder de este grupo de niños abandonados en una isla desierta tras un aparatoso accidente. El ejemplo de Golding es aún más dramático porque se trata de niños que están dispuestos a asesinar al que se oponga a los designios del jefe de su tribu, del quien se sabe que detenta el poder por portar la vestimenta simbólica del jabalí que han asesinado y del tótem que veneran por su fuerza, pero cuyo poder es temido. Véase Peter Brook (dir.), *The Lord of the Flies*. Lewis M. Allen (prod.), Two Arts Ltd. Reino Unido, 1963.

⁸ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1998, p. 65.

⁹ René Girard, *La violence et le sacré*. París, Fayard/Pluriel (Pluriel), 2010, p. 377.

estar encerrado, con lo cual se representaban la libertad, que amaban y adoraban por encima de cualquier otra facultad divina; y así en los demás casos.¹⁰

Pero incluso dentro de esa cercanía y admiración por los atributos de algunos animales, la ambigüedad hacia ellos persistía. No era infrecuente en rituales y ceremonias expiatorias que el seleccionado para encarnar al dios o tótem, fuera preparado ritualmente durante cierto periodo de tiempo en el que adoptaba el nombre del tótem y era tratado como la personificación del dios mismo. El día de la celebración ritual dedicada al tótem, entraba en escena el elegido al que habían preparado incluso por periodos tan largos como un año y, en medio de ceremonias que llevaban al trance y la exaltación, los hombres idolatraban a ese hombre, lo llamaban con el nombre del tótem para después asesinarlo *cruelmente*. El éxtasis, el permiso para matar ritualmente, tenían como epicentro la figura del animal. El festival sagrado de los antiguos mexicas conocido como *Tōxcatl*, en el que se veneraba y daba muerte ritual, en medio de danzas y cantos, al elegido para encarnar al Dios Huitzilopochtli, es un ejemplo perfecto de la ambigüedad que encarnaba la figura totémica con atributos físicos y metafísicos de influencia animal.¹¹

Resulta paradójico que la permisividad del asesinato en determinados contextos rituales y sacrificiales diera como resultado la prohibición del asesinato en la esfera social. La cercanía entre animales y hombres no implica la falta de orden social, como la metafísica occidental habría estado inclinada a pensar, sino una forma de orden social distinta:

La ley que prohíbe matar es previa a esa oposición, en la que el hombre se distinguió de los animales de gran tamaño. Al comienzo, el hombre se consideró semejante al animal; y éste es un punto de vista de los «pueblos cazadores» de costumbres arcaicas. En estas condiciones la caza arcaica o primitiva era, al igual que el duelo, la *vendetta* o la guerra, una forma de transgresión.¹²

Hay que insistir sobre este punto: el elemento determinante de la relación arcaica entre el hombre y el animal –en vista de que no operaba una separación estricta y definitiva y que el animal usualmente representaba lo más elevado en su escala de valores–, era el tótem. A través de la figura del animal totémico se representaban las fuerzas de la naturaleza y, de ese modo,

¹⁰ Michel de Montaigne, *Ensayos*. Ed. Bilingüe. Trad. y notas de Javier Yagüe Bosch. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 849.

¹¹ J. G. Frazer, *op. cit.*, pp. 464-480.

¹² Georges Bataille, *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona, Tusquets (Ensayo), 1997, p. 76.

el mundo en que habitaban dejaba de ser un espacio inexplicable y oscuro y cobraba plenamente sentido.

Las antiguas fuerzas de la tierra que poseían a los hombres primitivos y los inducían a actuar exaltadamente, es decir, fuera del orden profano del mundo (pero nunca fuera de *un* cierto orden), se encarnan, ya en su versión helenizada, en los dioses que intervienen en la voluntad de los hombres. “Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente”.¹³ Durante el desarrollo de la vasta cultura griega se fue gestando, lenta, impalpable y sutilmente, la separación entre el animal y el hombre. La rica mitología helénica alberga figuras zoomorfas y fantásticas que sirven como prueba irrefutable del proceso de separación entre el hombre y el animal, pues en contraste con las representaciones heroicas de formas humanas divinizadas en escultores clásicos como Fidias o Praxíteles, el universo cultural helénico también contaba con una llamativa galería de figuras zoomorfas como centauros, sirenas, sátiros, Gorgonas y harpías, por nombrar algunos ejemplos. Estas figuras muestran que, aunque comienza a trazarse culturalmente una separación entre hombres y animales, aún no se consumaba por completo. *El centro de gravedad no es más el animal que encarna las fuerzas de la naturaleza, sino elementos antropocéntricos que revisten formas animales.* En todo caso, estas figuras ahora están mayormente asociadas al espanto y al temor. La ambigüedad va desapareciendo. Esto queda manifiesto en el mundo griego si tenemos en cuenta que:

En Homero las sirenas, que no eran mujeres fascinantes con cola de pez, como las representó la tradición posterior, sino pajarracos rapaces, Escila, y Caribdis, Polifemo, la Quimera [...] y además las Gorgonas (con la cabeza erizada de serpientes y colmillos de jabalí), la Esfinge, de rostro humano con cuerpo de león, las Erinias, los centauros, malvados a causa de su ambigüedad, el Minotauro, con cabeza de toro en un cuerpo humano.¹⁴

En la antigua Grecia la idea de que la crueldad está íntimamente relacionada con un arrebato de otra índole, con la *hybris* o la posesión de algún dios, no era ajena. Sófocles da cuenta de esta sensibilidad. En la tragedia de Áyax, por ejemplo, el héroe homónimo es engañado por Atenea, quien ha nublado su mirada para que no pueda distinguir las formas que lo rodean y así no pueda cobrar venganza contra Odiseo, quien ha merecido injustamente la armadura del fallecido Aquiles. En una escena pasmosa, Áyax azota y fustiga reses que cuelgan en la habitación donde se ha encerrado; en la escena, se ve rodeado

¹³ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Umberto Eco, *Historia de la fealdad*. Barcelona, Debolsillo, 2011, p. 34.

de pellejos ensangrentados que cuelgan a su alrededor: él cree que a quien castiga es a Odiseo, pero, como Don Quijote trastornado, no se ha dado cuenta que Atenea ha nublado su juicio alterando la realidad para sus sentidos; y la sangre, que creía de Odiseo y sus huestes, en realidad mana de los cuerpos de los animales sobre los que descarga su furia: “Y cuando observa su tienda llena de estragos, golpeándose la cabeza se pone a gritar y, hundido entre los despojos de los cadáveres de la matanza de corderos, se sentó y se arrancaba con fuerza los cabellos con la mano y con las uñas”.¹⁵

La *anagnórisis* tiene lugar cuando Áyax descubre el establo ensangrentado, las reses fustigadas y comprende que todo ha sido un engaño; entonces decide darse muerte. La lectura que tiene el espectador forma todo un conjunto: Áyax, al final de la escena, es como una de esas reses azotadas, está bañado con su sangre, ha llegado, vía el engaño, al mismo nivel que una bestia de la tierra. La cólera de Áyax se ha desatado porque Atenea previamente lo ha engañado. “Ciertamente –sentencia Odiseo– todo puede suceder si lo maquina un dios.”¹⁶ Es recurrente en el mundo griego que los excesos y la destrucción sean invocados a través de figuras que revisten características zoomorfas como las arpías (que no sirenas) en el caso de Ulises. Pero quien finalmente desata la furia, la crueldad y las tempestades, son los dioses. La firme creencia de que la *hybris* griega, experiencia directa del exceso, proviene de los dioses, vuelve a colocar en un agente externo, tal y como lo hacían los hombres primitivos, la provocación de los excesos del hombre. El exceso, literalmente, viene del exterior.

Los antiguos espíritus que animaban a la naturaleza y los dioses griegos, origen externo de la *hybris* y la experiencia extática, progresivamente fueron tomando su lugar dentro del mundo religioso cristiano. El escenario, no obstante, había cambiado. Si bien las desgracias acarreadas por la *hybris* para los griegos eran reprobables y en la mentalidad de un heleno tendrían que ser evitadas; si bien el éxtasis ritual del hombre primitivo encarnaba violentamente las fuerzas que paradójicamente fundaban y amenazaban el orden de su vida y la de su comunidad, en ninguno de los dos casos estas experiencias pueden ser equivalentes a la retórica del mal dentro de la teología cristiana.

Hay un salto abismal en este cambio de prácticas: es el paso que media del politeísmo al monoteísmo, terreno siempre polémico, donde unos vieron indudablemente un progreso y un gran avance, mientras que otros, como Jan Assmann, no han dejado de insistir en que ese cambio en la mentalidad de la

¹⁵ Sófocles, “Áyax”, en *Tragedias. Áyax. Antígona. Edipo Rey. Electra. Edipo en Colono*. Trad. Assela Alamillo. Madrid, Gredos, 2006, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19. Más adelante, cuando Atenea ha decidido que procederá a través del engaño, le dice a Áyax: “Ya que tu gusto es el hacerlo, sírvete tú pues, de tu brazo y por nada dejes de hacer lo que piensas” (p. 20).

humanidad sólo se consumó a través de la más terrible de las violencias y el desprecio por doctrinas ajenas al monoteísmo. “No me parece que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión entre el dios verdadero y los dioses falsos.”¹⁷ El monoteísmo, dice Assmann, no sólo representa una doctrina distinta acerca de dios y el mundo, sino también una forma de violencia y crueldad hasta ese momento desconocida en el politeísmo.

Así como el monoteísmo había condenado y perseguido las prácticas animistas como expresión inequívoca de creencias idólatras, de la misma manera en que la idolatría y el paganismo fueron castigados junto con sus rituales y ceremonias, la *materialidad* sufrió –como clara oposición a la elevación del espíritu–, el mismo anatema. Hay una suerte de consenso implícito en asumir cómo se dio la relación entre politeísmo y monoteísmo que es al mismo tiempo un prejuicio historicista. Según esta idea, el monoteísmo habría surgido de un politeísmo originario, como si en el fondo la creencia en un único Dios fuese una comprensión del mundo más sofisticada y avanzada que necesariamente deja atrás las primitivas nociones politeístas.¹⁸ Assmann sostiene que ahí donde se suele ver una evolución y superación histórica, se esconde un trasfondo de terrible violencia: “las religiones monoteístas estructuran la relación entre lo viejo y lo nuevo en términos, no de evolución, sino de revolución, y rechazan todo lo viejo y todas las otras religiones como «paganismo» o «idolatría». El monoteísmo aparece siempre como una contra-religión. No hay camino natural o evolución que lleve desde el error de la idolatría a la verdad del monoteísmo”.¹⁹

Para representar el menosprecio hacia la parte carnal y volitiva del cuerpo, la materialidad fue íntimamente ligada a la animalidad a través de los

¹⁷ Jan Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Trad. Guadalupe González Diéguez. Madrid, Akal (Universitaria), 2006, p. 9.

¹⁸ Sin embargo, en función del revuelo que causó la crítica a esta tesis, Assmann escribió: «evidentemente, yo no creo que el mundo de las religiones primarias estuviera libre de odio y violencia. Por el contrario, estaba lleno de violencia y enemistad en las más variadas formas, y muchas de estas formas fueron reprimidas, civilizadas o directamente erradicadas por las religiones monoteístas cuando éstas se impusieron con su poder transformador, porque sentían que esa violencia era incompatible con la violencia que ellas defendían. No pretendo en modo alguno poner esto en duda. Pero tampoco puede ponerse en duda que, al mismo tiempo, las religiones secundarias introdujeron en el mundo una nueva forma de odio: odio a los paganos, herejes, idólatras y a sus templos, ritos y dioses.» (*ibid.*, p. 23)

¹⁹ J. Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 20. En otro de sus libros, Assmann sostiene que «es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas y predicán sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades, sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso.» (J. Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 10).

placeres de la carne, es decir, la materia adquirió gracias a la nueva moral connotaciones negativas: el cuerpo se volvió carne y la carne fue ante todo de naturaleza animal. El espíritu era un atributo propiamente humano y el cuerpo un residuo de bestialidad. En esta nueva disposición de lugares, sin embargo, de nuevo se hizo presente –aunque ahora en el mundo cristiano– la vieja asociación entre las fuerzas incontrolables de las pasiones –otrora fuerzas de la naturaleza– y el uso de metáforas animales para describirlas. La diferencia es que ahora eran atravesadas por la idea del pecado. Los cristianos intuyeron que existía una conexión entre la sexualidad, la bestialidad²⁰ y el pecado; y, sin proponérselo, convirtieron a su religión en una referencia ineludible del erotismo. Su imaginería religiosa ayudó a construir la imagen del voluptuoso como alguien bestial, carnal, animal. Irónicamente, en lugar de acabar con el erotismo del cuerpo, alimentaron las metáforas para describir la sexualidad. “Con frecuencia, la sexualidad es considerada bestial en sí misma: el deseo sexual es la bestia dentro del hombre, la bestia más agitada y la más ávida, la más voraz”.²¹ La lectura que consideraba la sexualidad como una forma de bestialidad-animidad bajo la imagen severa del pecado, llevó a las apetencias, deseos y pulsiones del cuerpo a otra dimensión porque, como nos recuerda Bataille, “la simple actividad sexual es diferente del erotismo; la primera es dada en la vida animal y sólo la vida humana presenta una actividad que define quizá un aspecto «diabólico» al que es apropiado el nombre de erotismo”.²²

Una y otra vez, del politeísmo al monoteísmo, de los primeros pueblos de la tierra a las sociedades cristianas, reapareció el íntimo maridaje entre la animalidad y el exceso, así como entre animalidad y crueldad. La unión entre la animalidad y la crueldad retomará la creencia pagana en los *animus* que acechan a los hombres como si se tratara de una posesión perturbadora y excesiva que los llevaba hasta los límites de su propio ser. Aquel que gozaba en la crueldad era en el fondo presa de un espíritu que tenía reminiscencias de su parte más corporal, es decir, animal. Al tratarse de la carne, la referencia al pecado imprimió en todo acto cruel una dosis de culpa. Nietzsche ya se ha encargado de explicar las sutilezas que la *kerygma* cristiana trajo consigo en la

²⁰ De alguna manera la asociación entre sexualidad y bestialidad está presente ya en Aristóteles, tal y como nos recuerda Lacan: “Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad.» (Jacques Lacan, *Le Séminaire: livre VII, l'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*. París, Éditions du Seuil, 1986, p. 14)

²¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 114.

²² G. Bataille, *Les larmes d'Éros*. París, Flammarion (10/18), 2012, p. 49. En otro lugar escribe Bataille: «La actividad sexual de los hombres no es necesariamente erótica. Lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal.» (G. Bataille, *El erotismo*, p. 33)

concepción del mal: “todo el que alguna vez ha construido un «nuevo cielo», encontró antes el poder para ello en su *propio infierno*”.²³

Tomemos como ejemplo el vocabulario medieval. La crueldad, según los principios teológicos, está profundamente ligada a la sevicia y el bestialismo: cuando la sensibilidad medieval tenía que representarse un acto cruel recurría a figuras zoomorfas²⁴ que, en el trasfondo de un contexto religioso, amenazaban y asustaban a la población. La figura más explotada de la galería medieval fue claramente el diablo; la crueldad, para la teología cristiana, pasó a ser demoniaca. La imagen que se impuso en el imaginario popular como símbolo de hombre agresivo “en la Edad Media era, desde luego, el hombre bestial, es decir, la mixtura de los dos reinos, el que era a la vez hombre y bestia”.²⁵ Sólo así pudo explicarse el mundo cristiano el problema de la crueldad y el mal en la tierra: la crueldad ligada al bestialismo y la sevicia no son actitudes propiamente humanas, sino consecuencia de estados alterados en donde el hombre, por decirlo de algún modo, se ve arrastrado a cometer atrocidades. Es el diablo el que hace nacer en los hombres su propensión a la destrucción y la maldad. Sólo podemos entender la desusada crueldad con la que las empresas religiosas actuaban en esa época como una expresión de una mentalidad profundamente fervorosa: atacaban en el infiel todo lo que podía amenazar su propio mundo.

Pero la crueldad no sólo era una manifestación de fuerzas animales; era también una suerte de delectación en la sangre. La palabra latina *crudelitas* apelaba directamente a la sangre (*crúor*) como el elemento central de la crueldad. Esta idea está profundamente arraigada en nuestro pensamiento. La Biblia, por

²³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2011, p. 149.

²⁴ Esto es particularmente ostensible en los bestiarios mitológicos medievales (*bestiarum vocabulum*). Si bien los animales fueron utilizados metafóricamente para representar sentimientos positivos y negativos, nuestro punto es que para caracterizar la sevicia humana sólo se empleaban las formas zoomorfas como una manera de exculpar a la naturaleza humana de esos exabruptos, pues la sevicia no corresponde con la idea de un mundo creado a imagen y semejanza de Dios. Por eso las versiones mitológicas de estos bestiarios –las otras eran meramente descriptivas, lo cual no les impedía estar teñidas de fantasía ya que la representación (*Vorstellung*) de la realidad no se entendía como el mundo moderno la concibió–; estas versiones, pobladas de fieras bestias, son un ejemplo cuasi arquetípico de lo que intentamos demostrar. Cf. Wilma George y Brunston Yapp, *The naming of the beasts: Natural History in the Medieval Bestiary*. London, Duckworth, 1991.

²⁵ Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France*. Trad. Horacio Pons. 2ª ed. México, FCE, 2001, p. 72.

ejemplo, prohíbe categóricamente el uso de la sangre humana bajo una estricta diferenciación entre animales y hombres. En el capítulo 9 del Génesis, v. 4, cuando Dios se dirige a Noé le advierte: “vosotros, dice, no comeréis la carne de los animales con la *sangre*: yo pediré cuenta a vuestra sangre y de vuestra vida a todos los animales, a todos los hombres, y a cualquiera que quitare la vida a otro. El que derrama *sangre* humana será castigado con derramar su propia sangre, porque el hombre fue criado a imagen de Dios”.²⁶

La finalidad de este edicto, al margen de las connotaciones religiosas que lo enmarcan, era que los hombres temerosos de Dios se diferenciaron de los pueblos salvajes y bárbaros, pues dichos pueblos que “se acostumbraron a beber la *sangre* caliente son los más crueles, y que no distinguen la muerte de un hombre de la de un animal”, cuyo mayor peligro es que “la costumbre de matar los animales con frecuencia inspira naturalmente crueldad”.²⁷ Los bárbaros y los salvajes, según esta idea, actúan como animales sanguinarios. Como nos recuerda Félix Duque a propósito de los ritos en determinadas religiones, esta idea “no deja de ser peligrosa, dada la evidente cercanía de Dios y los hombres con el *animal*: en ambos casos, se trata de comer carne y de beber sangre”.²⁸ Fue Clément Rosset quien subrayó que la palabra crueldad no sólo está ligada a la sangre (*crúor*, *crudelitas*), sino también a lo crudo, “tan sangrante como indigesto”.²⁹ Los animales devoran la carne cruda y ensangrentada mientras que lo propio del hombre era un principio incorpóreo (el alma) sólo corrompido por la posesión de fuerzas primitivas, instintivas y bestiales que lo rebajaban –según la mentalidad medieval–, al nivel de las bestias de la tierra. En un revelador pasaje de *Émile*, Rousseau escribe:

[...] es indudable que los grandes comedores de carne son en general crueles y feroces en mayor medida que los demás hombres: esta observación pertenece a todos los tiempos y lugares. La barbarie inglesa es bien conocida... Todos los salvajes son crueles; y sus costumbres no los llevan en absoluto a serlo: esa crueldad procede de sus alimentos. Van a la guerra *como* a la caza, y tratan a los hombres como si fuesen osos. En Inglaterra incluso, los carniceros no son

²⁶ Nicolas Sylvestre Bergier, *Diccionario enciclopédico de Teología*, tomo 9, letra “T”. Trad. Ramón García Consul. [Edición facsimilar] Madrid, Imprenta de Don Tomás Jordán, 1835, p. 33.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Félix Duque, *La comida del espíritu en la era tecnológica*. Madrid, Abada, 2015, p. 40. En una nota al pie de la misma página, el autor insinúa que esos mismos elementos que tanto prohíbe la biblia se integraron de alguna manera en la liturgia cristiana, es decir, cierta apropiación del monoteísmo «espiritualizó» la referencia a la sangre: “este sagrado horror –y fascinación– de beber sangre [...] ha estado vigente entre los católicos hasta el Concilio Vaticano II: sólo el sacerdote, en el oficio divino, tenía la potestad de beber el vino del cáliz, transustanciado aquél en la sangre de Cristo.”

²⁹ Clément Rosset, *Le principe de cruauté*. París, Éditions de Minuit, 1988, p. 18.

aceptados como testigos, ni tampoco los cirujanos. Los grandes malvados se endurecen para el crimen bebiendo sangre.³⁰

Las creencias cristianas condenaron la bestialidad por su relación con la carne y la concupiscencia, y esto provocó la aparición, según Nietzsche, de lo que podríamos llamar crueldad moral, esa severa observancia de los preceptos morales que es tan identificable en el carácter nervioso de la beatitud. *La genealogía de la moral* de Nietzsche explica magistralmente cómo el desprecio hacia la crueldad sanguinaria, la carne y la concupiscencia, se convirtieron en una forma patológica de crueldad moral ejercida ya no contra el otro, sino contra uno mismo. Así, el alma cristiana almacenó un profundo odio y resentimiento que tenía como objeto principal a aquellos que no se sometían a sus mismas restricciones. Seres incontrolables que actuaban como animales. Castigar cruelmente al infiel no era condenable porque así se salvaba su alma; ensañarse cruelmente con las propias apetencias tampoco era mal visto porque fortalecía el espíritu.

Los viejos hábitos de pensamiento de occidente, tan arraigados a fuerza de siglos, han configurado las lenguas con las que erigimos las leyes; hay que cuestionar entonces si la secularización moderna logró extirpar hábitos que resultarían anacrónicos hoy en día o, por el contrario, cuestionar si perviven al interior de nuestro discurso y, de ser así, qué lugares ocupan en las prácticas sociales contemporáneas. Lo que nos interesa preguntarnos aquí es ¿cómo fue canalizada la idea de que los espíritus u otras fuerzas externas de la naturaleza impulsaban al hombre a los actos más salvajes de los que era capaz? ¿Qué relación tenían esas fuerzas con la animalidad y qué relación tenemos hoy en día con ellas? ¿Acaso ha sido superada hoy en día la idea de que un agente externo puede azuzar y poseer al hombre para cometer actos ajenos a su naturaleza? ¿Realmente hemos asumido la crueldad como una expresión de la subjetividad más allá de la creencia en que quien es cruel está fuera de sí y, por ende, cuando actúa de esa forma no es él mismo? Y en última instancia ¿es ya el hombre responsable de su propia crueldad?

En la moderna mentalidad secularizada esta vieja actitud, una vez que se hubo desechado el recurso a fuerzas extrañas al gobierno y uso de la razón, encontró en la animalidad el elemento objetivo y material que necesitaba

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*. Trad. Mauro Fernández Alonso de Armiño. Madrid, Alianza, 1998, p. 222.

para mantener el prejuicio sobre la naturaleza de la crueldad. El exceso en la crueldad pervive como algo difícil de asimilar, pero si tuviéramos que emplear una topología para describir el paso de las sociedades modernas sin duda diríamos que ese exceso pasó de estar fuera del hombre (en las fuerzas inasibles de la naturaleza íntimamente relacionadas con las bestias a través de la figura del animal totémico primero, y en el diablo después) a germinar en su interior (aunque como veremos, esto no implicó la asunción de la crueldad al interior de la *subjetividad* sino del carácter “animal” –que no humano– del hombre). Los límites entre la interioridad y la exterioridad, el adentro y el afuera, fueron redefinidos a partir de criterios que apelaban a excesos donde se hacía manifiesta la agresividad humana acompañada de conductas bestiales. Es decir, la crueldad estaba en el corazón de la nueva conformación subjetiva de la modernidad.

Por ejemplo, a la par de la creación de manicomios y cárceles –paradigmas de la nueva distribución de interior y exterior tanto personal como social–, esta época vio surgir también a los zoológicos. “Cuanto más se había sustraído a los locos por las virtudes de la reclusión de las miradas de las multitudes deseosas de humillarlos –escribe Élisabeth Roudinesco–, más se encontraban expuestos a ella, por el contrario, los animales”.³¹ Lo animal va a estar cargado de connotaciones negativas que sobrevivirán a la secularización de las sociedades modernas: el hombre cruel ya no actúa así por interferencia de espíritus o fuerzas ajenas a él, sino por la animalidad propia de sus instintos y pulsiones. En la mentalidad moderna se reconoce que hay algo de animal inherente a la naturaleza humana. Élisabeth Roudinesco resume de este modo el desplazamiento de la crueldad hacia la animalidad:

Los eruditos de la segunda mitad del siglo XIX impusieron una definición muy distinta de la naturaleza, surgida de la teoría de la evolución. A su modo de ver, el estado de naturaleza no era otro que el del reino de la animalidad del hombre: «No existe diferencia alguna entre el hombre y los mamíferos más elevados», había dicho Darwin. [...] En opinión de los eruditos este nuevo paradigma significaba que si bien el animal, inferior al hombre, lo había precedido en el tiempo, el hombre civilizado había conservado en grados diversos –en su organización corporal así como en sus facultades mentales y morales– la huella indeleble de esa inferioridad y esa anterioridad. Por consiguiente, en su fuero interno, el animal humano podía transformarse en una *bestia humana* en cualquier momento.³²

³¹ Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Trad. Rosa Alapont. Barcelona, Anagrama, 2009, p. 192.

³² *Ibid.*, p. 94. El destacado es mío.

Hay ciertamente en la mentalidad occidental una profunda continuidad en la intuición de que perversión, sevicia, crueldad y animalidad tendrían algo peligroso en común; esta asociación no es fortuita. Llegados a este punto, los cuestionamientos anteriormente planteados parecen condensarse en una sola inquietud: ¿somos crueles por el hecho de ser *también* animales? y detrás de esto, la pasmosa pregunta: ¿Qué es un animal?

Ya entrado el siglo XVII, por ejemplo, Hobbes piensa en la crueldad de la vida humana y no resiste la tentación de describirla a través de una figura animal: retomando a Plauto, afirma que *Homo homini lupus*.³³ El caso hobbesiano es muy ilustrador: no es que Hobbes creyera que los hombres eran unas bestias sin más, sino que su formulación se debe más a una herencia cultural que pervivió en las formas lingüísticas de su tiempo; lo interesante es el uso de metáforas animales para describir la agresividad humana.³⁴ Esta metáfora, por lo demás, no es ingenua; lo que entre líneas no dice, pero se deja colegir de su enunciación, es que “lo que distinguiría al hombre, como «lobo para el hombre», del animal, lo que distinguiría al hombre-lobo o al licántropo del animal, por consiguiente, del lobo mismo, es que el hombre cruel la toma con su semejante, cosa que no haría el animal”.³⁵ Sea como fuere, la asociación entre animalidad –ahora asumida como una parte del hombre, aunque una parte inferior y peligrosa– y crueldad, como recurso retórico, es un producto sedimentado en los estratos del lenguaje, ese lenguaje que aunque modificó con el tiempo sus formas enunciativas, transmitió el sentido de sus prejuicios. La crueldad ahora está en nuestra naturaleza, pero nuestra naturaleza, ciertamente, *no somos del todo nosotros*, ella está cargada de elementos pertenecientes a la animalidad que sigue ocupando un lugar muy bajo en la jerarquía de nuestros valores.

Esta idea, ubicua en el ambiente desde mediados del siglo XIX, se hace ostensible en los manuales de fisionomía del siglo XIX. Estos manuales son una prueba ilustrativa de la atribución de la agresividad a la parte animal del hombre; cuando tenían que representar la expresión de la furia o la cólera, así como la agresividad o brutalidad, estos manuales recurrían a rostros huma-

³³ «*Homo homini lupus*»: “¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia osaría poner en entredicho tal apotegma?” (S. Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas. Vol. 21* (1927-31). *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 108)

³⁴ «Cuando Hobbes funda la soberanía por medio de la remisión al *homo homini lupus*, es preciso advertir que el lobo es en este caso un eco del *wargus* y del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor: no simplemente *fera* bestia y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre» (Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno. Valencia, Pre-textos, 2013, p. 137)

³⁵ J. Derrida, *op. cit.*, p. 134.

nos zoomorfizados dando a entender que eran cualidades bestiales las que se imponían en el carácter de las personas a partir de su parentesco físico con la fisonomía de algunos animales. A partir de estas imágenes, se justificaba ideológica, social, moral, intelectual y biológicamente la inferioridad de algunos pueblos de la tierra que tuvieran rasgos bestiales y/o animales. La bestialidad ahora estaba contenida en la fisonomía. Montaigne, opuesto a esta visión del mundo, ridiculizó el hecho de que “los indios americanos se cortaran las barbas de una forma extraña y por ello fueran ilegalmente esclavizados por los españoles”.³⁶ El colonialismo europeo sin duda dio pábulo a estas ideas: “El lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico”.³⁷

Que los hombres de ciertas regiones del mundo hayan sido considerados como bestias por parte de los países europeos, nos da una muestra de que las metáforas zoológicas representan lo bajo, bruto, irracional e incivilizado: “no-hombres. Así fueron considerados y tratados los indígenas americanos por los conquistadores españoles. No-hombres, idólatras y caníbales”. A final de cuentas, “el hombre europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”.³⁸ Los mismos prejuicios que separaron radicalmente al hombre del animal, permitieron condenar a algunos hombres por ser considerados inferiores a causa de su fisonomía o temperamento ‘animal.’ De entre los pocos que rehusaron esa mentalidad, Montaigne fue de los más coherentes; no tuvo reparos en señalar que aquellos hombres “son salvajes como salvajes llamamos a los frutos que la naturaleza ha producido por sí misma y siguiendo su pauta normal; mientras que, en realidad, deberíamos llamar salvajes a los que hemos sacrificado con nuestro artificio, desviándolos del orden común”.³⁹ Élisabeth Roudinesco recoge una visión crítica de este

³⁶ Judith N. Shklar, *Vicios ordinarios*. Trad. Juan José Utrilla. México, FCE (Colección Popular), 1990, p. 52.

³⁷ Jean-Paul Sartre, “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México, FCE (Colección Popular), 1983, p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 14. Sobre este punto, sorprende que una pensadora como Arendt cayera en este prejuicio eurocentrista al hablar del proceso colonizador en América. Es peligroso dejar sin respaldo frases de Arendt como esta: “la colonización se desarrolló en América y en Australia, los dos continentes que, *sin una cultura y una Historia propia*, habían caído en manos de los europeos”. (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana Alonso. Madrid, Taurus, 1998, p. 164. Las cursivas son mías.) En el texto Arendt hace este comentario sin desmarcarse de él, como si fuera una idea de más, añadida, algo que sencillamente suscribiera al paso. Es peligroso dar a entender en una reflexión sobre el totalitarismo que la colonización en América se dio sobre pueblos sin historia ni cultura (lo cual es una falsedad), como si hablara de “seres humanos que formaban parte de la naturaleza tanto como los animales salvajes” (*Ibid.*, p. 170).

³⁹ M. Montaigne, *Ensayos*. Trad. Javier Yagüe Bosch, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 427. O en palabras de Shklar, “no son los primitivos sino los supercivilizados los que debieran recuperarse de la crueldad”. (J. Shklar, *op. cit.*, p. 53).

pensamiento, expresada con una lucidez pasmosa por Levi-Strauss, en el que resume en apenas unas líneas las consecuencias de esta mentalidad:

Se empezó por separar al hombre de la naturaleza, decía Claude Levi-Strauss en un célebre texto, «y por hacer de él un reino soberano: se creía así borrar su carácter más irrecusable, el de ser, ante todo, un ser vivo. Y al cerrar los ojos a esta propiedad común se dio vía libre a todos los abusos. Nunca mejor que al cabo de los últimos cuatro siglos de su historia puede el hombre occidental comprender que, al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a una todo lo que le quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma barrera [...] serviría para separar a unos hombres de otros, y reivindicar, en beneficio de unas minorías cada vez más restringidas, en privilegio de un humanismo corrompido al nacer, por haber hecho del amor propio su principio y noción».⁴⁰

Sólo tardíamente se comenzó a cuestionar esta asociación y a sospechar algo impensable para la mentalidad del siglo XIX y épocas anteriores:

si el hombre más infame, verdugo de otros hombres, puede ser tratado de bestia o de humano cuando en la relación con sus semejantes manifiesta una crueldad aparentemente surgida de su animalidad profunda ¿qué decir entonces de la manera como los humanos tratan a los animales? «En las sociedades occidentales» escribe Catherine Clément, «todavía no estamos a la altura de la vida que comparten los humanos y los no humanos en las sociedades autóctonas».⁴¹

La idea de que la parte animal del hombre es el origen de la crueldad se hace más patente si recordamos las formas en que los hombres caracterizan a una persona cruel. Es común escuchar que alguien que actúa cruelmente es «una bestia» o «un animal». Este tipo de apelativos frecuentemente son asociados a individuos de determinada raza, color de piel o creencias religiosas. La crueldad es el pretexto perfecto para desacreditar moral, intelectual y culturalmente a algunos pueblos de la tierra. Esto es lo que no aceptan abiertamente nuestros discursos, pero está escondido detrás de la asociación entre agresividad y ani-

⁴⁰ É. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 183-184. Sobre este punto vale la pena recordar lo que Marcel Hénaff señaló a propósito de las investigaciones de Konrad Lorenz: «Lorenz subraya que la «bestialidad» (hipersexualidad, glotonería, brutalidad) ordinariamente atribuida al hombre salvaje, se adapta por el contrario a la figura del hombre sedentario y solamente a él» (M. Hénaff, *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*. París, L'Herne, 2014, p. 190).

malidad: lo animal es siempre inferior y peligroso, como ocurre con algunas razas, aunque en estricto sentido, cualquiera puede llegar a convertirse en una bestia. No es fortuito, por lo demás, que el movimiento animalista, entre todos aquellos discursos políticos que tratan de subrayar la importancia teórica de la violencia, haya sido hasta ahora el único que insistentemente ha reclamado la necesidad de discutir seriamente lo que encierra el término crueldad.⁴² Es innegable que esta demanda compasiva hacia los animales es una de las grandes novedades de nuestros discursos acerca de la crueldad: las granjas infernales donde se encierra a las aves, la opaca y poderosa industria alimenticia, las constantes denuncias sobre la explotación de animales en circos, ferias y demás lugares de entretenimiento humano donde son sometidos a torturas, golpes y explotación, han abierto los ojos sobre una crueldad que se practica diariamente pero que permanece invisible. Es una demanda de reconocimiento social y legal pues el animal al mismo tiempo que funge como sostén zoológico de la crueldad, está simbólicamente fuera de la ley: “el estar-fuera-de-la-ley [...] es la figura de lo que con más frecuencia se entiende como la animalidad o la bestialidad, [el estar-fuera-de-la-ley] puede situar el lugar en donde la ley no aparece, o no es respetada, o se viola”.⁴³

De pronto, y de manera decisiva, buena parte de la consciencia occidental ha descubierto que ahí donde histórica y culturalmente el hombre parecía que podía gobernar y someter a su antojo, es decir, sobre los animales, se ejercen actos de la más deplorable crueldad. Aún falta pensar a profundidad qué produjo este “despertar de consciencias” en las sociedades occidentales y a qué ideas responde; sin embargo, no podríamos negar que ha puesto de relieve una vergonzosa realidad: los humanos han ejercido históricamente la crueldad contra los animales, en buena medida apoyados en la falsa creencia de que en realidad son los animales, en tanto bestias, el paradigma de la crueldad.

El hecho de que una persona que agrede sea tildada de «animal» o «bestia» quiere decir, además, que no hay mediación entre sus impulsos y sus actos, es decir, que actuar cruelmente es bestial porque ninguna idea media entre el impulso y el acto. Como si lo animal fuera ciego e irracional, o lo que es lo mismo, que quien se comporta como un animal no piensa porque no

⁴² Estos discursos sostienen, como común denominador, que “un natural sanguinario con los animales denota una propensión innata a la crueldad” (Michel de Montaigne, *op. cit.*, p. 847).

⁴³ J. Derrida, *op. cit.*, p. 36.

puede razonar y/o hablar. Ser un animal, en la lengua coloquial, también significa ser estúpido. Esta es la reedición de un viejo prejuicio intelectualista que priva a los animales de facultades cognitivas e intelectuales que sólo los hombres pueden poseer. ¿No es evidente que rebajar intelectual y ontológicamente a los animales puede allanar el camino para tratarlos de la manera más déspota?

Derrida deploraba esta forma de pensar. Contra dos autores en específico dirigió sus críticas por sostener de algún modo la concepción del animal como privado de razón o discurso: Lacan y Heidegger. En un breve comentario, los inscribe en una suerte de historia, –que para él es por cierto la historia de la filosofía prácticamente en su conjunto– que degrada a los humanos en beneficio de los humanos: “Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas [...] la experiencia del animal que ve, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido”.⁴⁴ En el caso de Lacan, Derrida criticó que hubiese afirmado que el animal, en estricto sentido –y fue este ‘estricto sentido’ parte de su molestia– no pudiese contestar; el animal para Lacan, al no habitar un mundo simbólico como los hombres, estaba imposibilitado para contestar. Derrida refuta esta idea y demuestra que si bien es cierto que los animales no viven en un mundo simbólico (“el proceso simbólico es inoperante como tal en el mundo animal”,⁴⁵ afirma Lacan), los argumentos por los cuales se justifica Lacan y los límites que éstos imponen, son cuestionables.⁴⁶

Por otro lado, lo que inquieta a Derrida de Heidegger, a quien ciertamente dirige comentarios menos severos que a Lacan, es que afirme que el animal no tiene mundo y que, a diferencia de los hombres que mueren, éstos sólo fenecen. Derrida deconstruye la categoría ‘mundo’, y extrae las consecuencias de privar a los animales de un mundo. Si bien ni en el caso de Lacan ni de Heidegger puede Derrida reprochar alguna relación directa entre la animalidad y la agresividad, no se le escapa lo que anteriormente señalamos, a saber: que las formas idiomáticas conciben la crueldad y la agresividad como un atributo animal (*bête, bêtise*) y, en el fondo, se apoyan en los mismos prejuicios que aquellos de Lacan y Heidegger: los animales serían aquellos que no pueden responder (y responder en un espectro muy amplio: responder también implica responder

⁴⁴ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid, Trotta, 2008, pp. 29-30.

⁴⁵ J. Lacan, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁶ Derrida discute la postura de Lacan sobre el animal en el capítulo “¿Y si el animal respondiese?”, en J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pp. 143-189. Este capítulo aparece en la primera página, simbólicamente, dedicado a Lacan.

por los propios actos) y que viven fuera de un mundo cifrado por la razón y el discurso. El trabajo a realizar para rastrear la fuerza del prejuicio que convierte a la crueldad en una forma de animalidad, y al animal en ese espacio primitivo donde se asientan nuestros peores impulsos, es deconstruir las categorías con las que tratamos de dar sentido a la animalidad, la agresividad, la crueldad y la violencia. Este texto sirva como un pequeño y muy discreto paso en esa dirección. Así tal vez descubramos que “también sucede a los animales mucho más de lo que sabíamos que sucedía en nosotros mismos”.⁴⁷

⁴⁷ Adolf Portmann, *apud* H. Arendt, *op. cit.*, p. 237.

Una mirada crítica a la perspectiva de género desde las coordenadas de otros feminismos

Karina Ochoa Muñoz¹

Resumen:

A partir de la primera mitad del siglo XX se encuentra una abundante literatura que escudriña en los componentes de la desigualdad sexual bajo la lupa de la categoría de género. Desde diversos posicionamientos teórico-políticos, esta categoría fue tomando fuerza hasta posicionarse dentro de la academia anglosajona y, desde allí, pudo migrar a los centros de investigación de las periferias globales. Sin embargo, no es en el registro del debate del feminismo blanco donde se pueden encontrar los límites que esta categoría encierra, sino en la producción intelectual y la acción política de mujeres racializadas que evidenciaron que las desigualdades entre los sexos se articulan y/o estructuran con otras desigualdades, como la étnica, racial o de clase, etc. Así, en este ensayo se muestra que la producción de mujeres racializadas es la que apunta a trascender los paradigmas del feminismo occidental y norteamericano que centralizan su mirada en una sola dimensión de la realidad, es decir, que reconocen en el sistema de género el único referente para explicar “la opresión” que pesa sobre “la mujer”.

Palabras clave: género, mujeres racializadas, intersección entre el sistema de dominación, racismo, sexismo, capitalismo.

Abstract:

From the first half of the twentieth century is an abundant literature that refers to the components of sexual inequality under the magnifying glass of the category of gender. From various theoretical-political positions, this category was gaining strength to position itself within academy of the global north;

¹ Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, Departamento de Sociología. Integrante del colectivo *La Guillotina*. Correo: karina.otxo@gmail.com

and from there he was able to migrate to the research centers of the global peripheries. However, it is not in the record of the white feminist debate that the limits of this category can be found, but in the intellectual production and political action of racialized women that showed that inequalities between the sexes are articulated and structured with other inequalities, such as ethnic, racial or class. Thus, this essay shows that the production of racialized women is aimed at transcending the paradigms of Western and North American feminism that centralize their view to a single dimension of reality, that is, that they recognize in the gender system the only reference to explain “the oppression” that weighs on “the woman”.

Keywords: gender, racialized women, intersection between the system of domination: racism, sexism, capitalism.

Introducción

Gayle Rubin en el inicio de su artículo *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, publicado originalmente en Nueva York, en el año de 1975, señala: “La literatura sobre las mujeres –tanto feminista como antifeminista– es una larga meditación sobre la naturaleza y génesis de la opresión y subordinación [...] de las mujeres. No es una cuestión trivial, puesto que las respuestas que se le den condicionan nuestras visiones del futuro”.² Por ello, hacer un intento de genealogía del debate que se gestó alrededor de la subordinación de las mujeres, y que llevó a la configuración de la categoría de género y sexo/género (ésta última acuñada por Rubin), es una tarea fundamental por la importancia de los argumentos que se esgrimen en relación con el origen de la opresión de las mujeres. Pero también es fundamental porque nos ayuda a entender, como dice Rubin, los condicionamientos que determinan nuestras miradas no sólo del futuro sino también sobre las “otras”.

A continuación presentaré un breve recorrido por el debate asociado a la categoría de género, que si bien no ofrece un panorama general sobre las principales tendencias del pensamiento feminista, nos permitirá trazar algunas líneas argumentativas en torno a los elementos y componentes de la categoría de género y los límites que esta categoría encierra.

² Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Trad. Claudia Lucotti. México, UNAM-Porrúa, 1997, pp. 35-96, p. 35.

I. Razones de género

Ante la clara intención de abrir nuevos campos para la interpretación de problemas sociales que revelan una profunda desigualdad entre los sexos, desde la década de los setenta fue desarrollada por diversas estudiosas feministas la categoría de *género*, misma que recuperaron de las aportaciones realizadas por diversos pensadores y pensadoras, como Margaret Mead,³ quien en el libro *Sex and temperament in three primitive societies*, publicado en 1935, postuló que el género podía variar de acuerdo con el entorno;⁴ G. Murdock, que en el documento “Comparative data on the division of labor by sex”, publicado en 1937 por *Social Forces*, señala que “no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos”, pues considera que ‘la asignación diferencial’ entre los sexos, construida desde la niñez y traducida en la edad adulta mediante distintas ocupaciones, explican las “diferencias en el temperamento sexual, y no al contrario”;⁵ y Linton, que en 1936, ya sugería que “todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a este estatus”, con lo cual la masculinidad y la feminidad corresponden a ese “estatus instituido que se vuelve identidades psicológicas para cada persona”.⁶

Sin embargo, los antecedentes más sólidos de la categoría de género se encuentran en Simone de Beauvoir, que por primera vez en 1949, con la publicación del libro *El segundo sexo*, plantea de manera sistemática “una aguda formulación sobre el *género* en donde [explica] que las características humanas consideradas como ‘femeninas’ son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse ‘naturalmente’ de su sexo”.⁷

A raíz de lo postulado por Beauvoir -al filo de los últimos años de la primera mitad del siglo XX-, la polémica sobre la “naturaleza femenina” no se dejó esperar,⁸ pues si “el sexo no puede ser vivido como un dato bruto

³ Vid. Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, “El concepto de género”, en Marta Lamas (comp.), *op. cit.*, pp. 21-33.

⁴ En el estudio realizado por Mead -en tres comunidades de Nueva Guinea- analiza los motivos de las “diferencias conductuales y de ‘temperamento’”, concluyendo que “éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable” (Marta Lamas, “La antropología feminista y la categoría de género”, en Marta Lamas (comp.), *El género...* p. 99).

⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ John Money, por ejemplo, es uno de los primeros autores que -en el artículo “La terminología del género y el sexo”, publicado en 1955- utiliza el término de “papel genérico” (*gender role*); aunque es Robert Stoller en *Sex and Gender*, publicado en 1968, quien expresamente usa la expresión identidad genérica. Desde la década de los cincuenta Money se dio a la tarea de estudiar las diferencias entre mujeres y hombres; y Stoller, en su estudio sobre los trastornos de

sino por la mediación de las definiciones culturales”,⁹ entonces la “naturaleza femenina” debe entenderse a la luz de las elaboraciones sociales y culturales de las colectividades humanas.

Lo anterior significó un rompimiento con la tradición explicativa ilustrada que atribuía la “condición femenina” a determinaciones biológicas, a la vez que un parteaguas en el pensamiento feminista al aportar importantes elementos para la problematización de la construcción de la diferencia sexual. De esta manera, “el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género”.¹⁰ Beauvoir se convirtió en el referente obligado para las académicas que recuperaron el concepto de género desde diversos supuestos filosóficos sobre los que “tematizar[ían] lo que se ha dado por llamar el sistema de ‘sexo-género’, cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin”.¹¹

Gayle Rubin reformuló la categoría de género bajo los supuestos del estructuralismo antropológico straussiano. Como centro de su propuesta explicativa propone el *sistema sexo-género*, que fue comprendido por la autora como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.¹² Desde esta perspectiva la condición natural de la sexualidad se ve atravesada por la construcción social y simbólica que las colectividades humanas hacen de ella, precisando así la especificidad cultural del “ser mujer” (que durante mucho tiempo se concibió como algo ahistórico y atemporal, determinado por cuestiones exclusivamente biológicas).

Tal como plantea Marta Lamas al referirse a los postulados de Gayle Rubin:

Al reconocer el lugar crucial de la sexualidad en la sociedad, junto con las inmensas diferencias en la experiencia social de hombres y mujeres, Rubin señala que lo que cuenta verdaderamente es cómo se determina culturalmente el sexo. [Y en este sentido,] cada sociedad tiene su sistema ‘sexo/género’ [:]

la “identidad sexual”, avala que la asignación y adquisición de las identidades sexuales son más determinantes que la carga biológica y genética. (*Ver* Lamas, “La antropología feminista y la categoría de género”).

⁹ Celia Amorós, “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición”, en Amelia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del siglo XX*. Tomo II. España, Hypatia/ Instituto Andaluz de la Mujer, 2001, p.108.

¹⁰ M. Lamas, “La antropología feminista y la categoría de género”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 109.

¹¹ C. Amorós, “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición”, en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*, p. 109.

¹² G. Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 37.

una manera propia de organizarse por la cual el material biológico ‘crudo’ del sexo humano y de la procreación es moldeado por la intervención social y satisfecho de acuerdo con ciertas convenciones. Con su señalamiento de que la subordinación de las mujeres es consecuencia de las relaciones que organizan y producen el *género*, Rubin abrió un nuevo cauce a los estudios feministas.¹³

Sin duda, las aportaciones de Gayle Rubin resaltan la trascendencia del campo de la vida social, que ella denomina sistema sexo/género, al considerar que los requerimientos y necesidades humanas *fundamentales* casi nunca se satisfacen de manera “natural”. Ejemplifica esto planteando que si bien el “hambre es el hambre, [...] lo que [se] califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente”.¹⁴ De igual forma, juzga que el sexo (léase identidad de géneros, deseos y fantasías sexuales)¹⁵ es también un producto social y cultural. Y por género comprende “el producto de las relaciones de sexualidad”.¹⁶

Pero lo fundamental para la autora es entender las relaciones de su producción, por ello más allá de utilizar una categoría, como sistema sexo-género, u otra, como modo de reproducción, Rubin sugiere, de manera prioritaria, explicar debidamente la organización social de la sexualidad y la forma como se reproducen las convenciones de género y sexo.¹⁷

Ciertamente, el nuevo feminismo logró capturar el problema ya delineado por Mead, Murdock, Linton y, por supuesto, por Beauvoir, y “lo formuló adecuadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?”¹⁸

¹³ M. Lamas, “Introducción” en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵ G. Rubin, *loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷ Ver *ibid.*, p. 47. Sin embargo, vale decir aquí que la propuesta analítica de Rubin y el concepto de género no se han salvado del cuestionamiento teórico. Judith Butler rechaza el supuesto que diferencia sexo y género, pues, dice la autora, si “el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y ‘existir’ el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las formas de género recibidas”, entonces el sexo y el género son “cuestiones completamente culturales” (J. Butler, *apud* Celia Amorós, “Simone de Beauvoir, un hito clave de una tradición”, en *op. cit.*, p. 111). Por otro lado, para Celia Amorós, el principal problema en los postulados de Butler estriba en pensar al género como una construcción cultural a la vez que una elección, pues, se pregunta Amorós, “¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos?”. Pero deja una ventana abierta. Pues a la luz de la definición que Sartre hace de la libertad, “quizá la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetiva ‘es lo que han hecho de nosotras’, y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado [...] de lo que han hecho de nosotras”. (C. Amorós, “Simone de Beauvoir, un hito clave de una tradición”, en A. Valcárcel y R. Romero (eds), *op. cit.*, p. 114)

¹⁸ M. Lamas, “La antropología feminista y la categoría de género” en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 101.

Así, con la categoría de género logró “sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico”.¹⁹

De la anterior reformulación se desprenden un sinnúmero de preguntas que han obtenido como respuestas diversos argumentos que están atravesados por la categoría de *género*, algunos de los cuales mantienen una importante vigencia hasta nuestros días:

¿Existen sociedades en las que el género no es una de las formas principales para la organización de sistemas sociales [y políticos]? Si los papeles de género no están determinados por la biología, ¿podemos determinar los factores sociales que los crean? ¿Es posible generalizar en torno al género sin tomar en cuenta las divisiones etnográficas? ¿Podemos explicar el género en una sociedad particular sin referirnos a su historia? ¿Cómo deberíamos reflexionar en relación con la política [...] si descartamos el mito de que sólo los hombres establecen vínculos con otros hombres? ¿Cuáles son las bases de los vínculos entre las mujeres? ¿Los vínculos entre hombres y mujeres siempre resultan antagónicos? ¿Hay manera de entender los ritos y las costumbres de territorios sociales separados en un sentido de complementariedad y refuerzo mutuos?²⁰

Las “novedosas ideas” lanzadas a la luz pública por los investigadores e investigadoras que desde la década de los setenta acogieron y problematizaron la realidad social a partir de la categoría de género, nos hacen pensar que los estudios surgidos de este esfuerzo “obligan a una revaloración crítica de los conceptos tradicionales de todas las disciplinas académicas”,²¹ si pensamos que hay innumerables limitantes en diversas tradiciones filosóficas (que van desde la aristotélica hasta la marxista) en relación con el debate que explica las desigualdades sociales y la subordinación de las mujeres.

En la medida en que dicho debate ha estado atravesado por las funciones biológicas y culturales que cumplen las mujeres como reproductoras de la especie, mucha tinta se ha gastado para demostrar que los procesos de reproducción no están del todo desvinculados de dimensiones socioeconómicas de la producción y, por tanto, que no existe una determinación unívoca de uno sobre otro, ya que los sistemas económicos se articulan con los culturales, simbólicos, sociales y políticos para construir complejos procesos sociales.

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ J. K. Conway, S. C. Bourque y J. W. Scott, “El concepto de género”, en Marta Lamas (comp.) *El género...*, pp. 21-33.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

Poner en cuestión la condición biológica como la premisa de la desigualdad y, por tanto, cimiento de la subordinación femenina, es en suma relevante, pues las argumentaciones que llevaron a sostener que “la reproducción de la especie no tiene repercusiones socioeconómicas en la producción, o lo que es lo mismo, que la producción de la existencia se encuentra desconectada de la producción de los medios de existencia”,²² encontraron sus límites y riesgos en el mismo hecho de establecer la tajante separación entre los conceptos de producción y reproducción, y las dimensiones a las que alude cada uno de ellos: lo público y lo privado.

II. Una línea de explicación sobre la desigualdad sexual

Sin entrar demasiado en cuestión, se ofrecerá un resumido panorama sobre dos corrientes del pensamiento feminista que dilucidan los procesos de *producción* y *reproducción* en relación con las causas que explican la subordinación de las mujeres, y en buena medida las desigualdades sociales sobre las que se sostiene dicha subordinación, con el objeto de dibujar algunas aportaciones teóricas que puedan ayudarnos a plantear el horizonte teórico dentro del cual se fue perfilando la categoría de género como la noción que acaparó el análisis sobre las diferencias y desigualdades basadas en la condición sexual.

Para tal efecto, recuperaremos parcialmente los planteamientos de las teóricas del patriarcado, así como de las feministas que vieron en la tradición marxista una fuente explicativa de las desigualdades sociales y de la subordinación femenina. Las teóricas del patriarcado marcaron claramente su interés en los procesos de reproducción de la especie, pues fue ahí donde encontraron explicaciones a la subordinación femenina. En ese sentido, la *reproducción* representó, desde su visión, el punto nodal del sistema patriarcal.

Autoras como Mary O'Brien plantean que la dominación de los hombres sobre las mujeres es producto del “deseo de los hombres de trascender su alienación de los medios de reproducción de la especie”, de tal suerte que la emancipación de las mujeres está estrechamente ligada a la capacidad de comprender apropiadamente *el proceso de reproducción* y “la contradicción entre la naturaleza de la función reproductora de las mujeres y la mistificación ideológica [que el varón hace] de la misma”.²³ Así pues, la función de la madre

²² Cristina Sánchez Muñoz, “La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas de Hannah Arendt”, en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*, p. 48.

²³ J. W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, pp. 265-302, p. 273. También *vid.* Mary O'Brien, *The politics of reproduction*. Londres, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Ed., 1981.

en la reproducción se ve oscurecida por el predominio de la paternidad y la reproducción es, tal como dice Shulamith Firestone, “la *trampa amarga* para las mujeres”.²⁴ Bajo esta línea argumentativa, el atributo impuesto a las mujeres de pertenecer al mundo de las “necesidades”, esto es, relegadas al ámbito de lo doméstico-privado, está estrechamente vinculado al valor social atribuido a la maternidad. Sin embargo, esta no fue la única argumentación que se desarrolló entre las teóricas del patriarcado, teniendo en cuenta que “si la reproducción era la clave del patriarcado para algunas, para otras la respuesta estaba en la propia sexualidad”.²⁵

La explicación de esta tesis que asigna a la sexualidad un papel preponderante en la relación de desigualdad entre hombres y mujeres se sustenta en la idea de que la *objetivación sexual* es el proceso motor (o *primario*) de la sujeción femenina. A este planteamiento se han sumado nuevas argumentaciones que profundizan en la cuestión. Por ejemplo, Carole Pateman plantea que el “significado y el valor acordado a la maternidad en la sociedad [...] es, más bien, una consecuencia de la construcción patriarcal de la diferencia sexual como diferencia política”.²⁶ Pero más allá de esto, los esbozos sobre los planteamientos del feminismo antipatriarcal que aquí se han apuntado no superan el escollo de las dicotomías femenino/masculino, privado/público, etc., aunque apuntan a ello.

En la lectura que hace Joan W. Scott sobre las aportaciones del feminismo a la categoría de género, en donde aborda algunas de las tesis centrales desarrolladas por las feministas, la autora plantea dos grandes limitantes: la primera, que las teóricas del patriarcado no ofrecen elementos suficientes para explicar *cómo* la desigualdad entre los sexos se articula o estructura con otras desigualdades, como la étnica o de clase. La segunda, que en “tanto [que] la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetivación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física”,²⁷ que se presenta como inalterable y *universal*, lo cual plantea algunos problemas para la historiadora, dado que “se apoyan en una unívoca variable de diferencia física [que] asume un significado constante o inherente al cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural [simbólica]– y con ello la ahistoricidad del propio género”.²⁸

²⁴ Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 273.

²⁵ *Ibid.*, p. 274.

²⁶ Carol Pateman, *El contrato sexual*. Trad. de María Luisa Femenías. México: Anthropos/UAM-I, 1995, p. 51.

²⁷ J. W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 275.

²⁸ *Idem.*

Esta última preocupación de Scott es muy relevante ya que pone el dedo en la grieta, pues en la medida en que la construcción cultural de la sexualidad establece diferencias sociales y culturales, implica también un vínculo directo con lo simbólico y las identidades. Las inconsistencias que explora la autora nos hablan de algunos lados oscuros de un pensamiento que sin duda iluminó con novedosas aportaciones añejas cuestiones como la de las desigualdades sociales, la subordinación femenina, la separación entre lo público y lo privado, la producción y la reproducción, etc.

Regresando a la exposición de los postulados feministas ahora desde las corrientes marxistas,²⁹ podemos decir que dos tendencias fueron las que acapararon el escenario. Una primera que formuló la tesis que asigna al capitalismo la separación entre el mundo de la vida privada y del trabajo, es decir, la división entre lo público y lo privado, atribuyendo a dicha distinción (separación) la condición de dependencia de las mujeres ante los hombres. En síntesis, es el capitalismo quien crea la esfera privada que nos remite al mundo de la reproducción.³⁰ En esta perspectiva de análisis predominó una visión materialista que, aunque se guió por una teoría de la historia, limitó nuevas líneas de análisis.³¹ Así pues, encontramos una falla explicativa con respecto a cómo el ámbito de lo privado, donde se desarrollan los procesos productivos, está subordinado al ámbito de lo público, entendido éste como el de la producción.

La segunda tendencia, que surge ante la deficiencia del análisis que veía en el sistema capitalista la única explicación posible de la condición femenina subordinada, argumenta que tanto el capitalismo como el patriarcado³² son sistemas paralelos y complementarios que interactúan recíprocamente, y que es justamente en la interconexión de ambos donde se pueden identificar las for-

²⁹ La influencia de la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es innegable, pese a los severos sesgos en los principales postulados de dicho pensador, uno de los cuales es considerar que la condición femenina es resultado exclusivo de un proceso histórico en el que pasaron de condiciones igualitarias a la dependencia (subordinación), a raíz de la aparición o surgimiento de la propiedad privada, sin reflexionar siquiera sobre el problema de la división de los espacios por consideraciones relativas a los sexos. Ver Rosalía Romero, "La división sexual del trabajo en el pensamiento feminista: evolución y retos", en *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Andalucía, Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de la Mujer (eds.), 2000.

³⁰ La principal exponente de este planteamiento fue Eli Zaretsky en su libro *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Trad. Celia Novoa. Barcelona, Anagrama, 1978.

³¹ J. W. Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 275.

³² Desde la perspectiva que aquí se expone la reproducción del sistema patriarcal estaría situada en el ámbito de la *reproducción* de la familia, mientras la del sistema capitalista estaría ubicada en el ámbito de la *producción*.

mas con las que operan las desigualdades sociales y la subordinación femenina. A estas interpretaciones se les conoce como *teorías de doble sistema o sistema dual*.³³

Desde esta perspectiva, el sistema patriarcal sostiene la opresión femenina mediante el modo de reproducción que destina a las mujeres al ámbito de lo doméstico, en el cual desarrollan quehaceres que benefician directamente al varón. Así, la labor de las mujeres garantiza la manutención de la fuerza de trabajo, beneficiando directamente al capital. En este sentido, las actividades realizadas en lo doméstico, es decir, en el ámbito donde se desarrolla la reproducción, misma que se ve determinada por el sistema patriarcal, se vinculan con los procesos inmersos en el sistema capitalista, siendo el capital el más “beneficiado por la realización de un trabajo por el que no se paga –el trabajo doméstico– y permite al trabajador [varón] seguir cumpliendo sus funciones”.³⁴

En síntesis, las teorías del sistema dual plantean como argumento central que “sin [el trabajo que] la mujer [realiza] en la esfera privada [para cubrir] el ámbito de la necesidad, no podr[ía] darse ni el ciudadano, ni el negociante”,³⁵ ni el poseedor de la fuerza de trabajo. En este sentido, la relación público/privado cobra gran relevancia, en la medida en que es en el ámbito de lo privado donde se producen las condiciones necesarias que permiten la inserción de hombres y mujeres en los procesos productivos.³⁶

Si recapitulamos en nuestra exposición podríamos concluir que el trabajo femenino en la esfera de lo privado, es decir, el trabajo doméstico, se vuelve fundamental en el proceso de producción, aunque no forme parte de él, o se encuentre subsumido a él, al cumplir una labor que permite la reproducción y

³³ “Se considera que un primer esbozo de la formulación de la teoría *Dual System* lo hizo Juliet Mitchel. En su obra *Woman's State*, Mitchell sostiene que la condición de la mujer “no puede ser derivada de la economía (Engels) ni identificada simbólicamente con la sociedad (joven Marx). Más bien ha de completarse como una estructura específica que resulta de unión de determinados elementos” (A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*, p. 59). Para obtener un amplio panorama sobre el problema en cuestión, *vid.* C. Sánchez Muñoz, “La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas de Hannah Arendt”, en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*; y J. W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, pp. 265-302.

³⁴ C. Sánchez Muñoz, “La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas de Hannah Arendt”, en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*, p. 48.

³⁵ Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la ilustración*. España, Anthropos, 1994, p. 23.

³⁶ Vale considerar que en el siglo XX la incorporación de las mujeres al ámbito productivo tuvo un fuerte impulso –tendencia que ha ido en ascenso en los últimos años. Así pues, la constitución de lo público y lo privado sigue sostenida sobre la base de la división de ambas esferas, y la atribución de las mujeres a lo doméstico o a la esfera de las necesidades; es decir, pese a que las mujeres forman parte de la fuerza de trabajo incorporada a múltiples sectores productivos, las labores de la crianza –biológicas y sociales–, así como las domésticas, se siguen perfilando como actividades vinculadas al sexo femenino (donde la cuestión de la maternidad es determinante). Pero más allá de esto, los espacios público y privado siguen teniendo connotaciones genéricas aunque la realidad concreta muchas veces las desdibuje.

manutención de la fuerza de trabajo, así como del sistema de desigualdades que subordina las mujeres a los hombres. Sin embargo, esta posición nos plantea algunas interrogantes sobre “la futilidad de incluir los ‘modos de reproducción’ en las discusiones de los modos de producción ([mientras la primera] sigue siendo una categoría por oposición y no asume un estatus análogo al de los modos de producción)”.³⁷

Es sabido que, como consecuencia de este debate, se han gestado fuertes críticas al determinismo estructuralista, refutando toda posición que establece que la estructura determina unilateralmente a la superestructura. Sin entrar demasiado en la cuestión, es de mi interés ahora ofrecer un resumido panorama de las limitaciones que encierra la perspectiva de género, para lo cual retomaré algunas aportaciones teóricas, como las de bell hooks, que pueden ayudarnos a aclarar sus límites y condicionantes.

III. Feminismos “otros” frente al problema de género

Una de las preocupaciones teóricas que han marcado el siglo XX y estos primeros años del siglo XXI, ha sido precisamente trascender los paradigmas que subordinan y centralizan su mirada en una dimensión de la realidad, es decir, recuperar desde el pensamiento la multidimensionalidad de los procesos sociales, lo cual representa un reto no sólo para las feministas, sino para todas las y los pensadores sociales.

Como señala Mercedes Jabardo en el libro *Feminismos negros. Una antología*, los primeros textos de teoría feminista negra surgen en la década de los ochenta, aunque desde el siglo XIX podemos encontrar aportes sistemáticos de mujeres negras al debate de la vinculación entre raza y género. El discurso de Sojourner Truth, “Acaso no soy una mujer”, pronunciado en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio, en 1851, inaugura una crítica que en adelante cobraría mucha fuerza con voces como las de Carol Stack, Hazel Carby, bell hooks, Audre Lord, Patricia Hill Collins, Angela Davis, entre otras. Estas autoras logran mostrar la existencia de una pretensión de universalización del sujeto mujer en el discurso de las feministas blancas norteamericanas; dicha crítica encuentra continuidad en los planteamientos de feministas afrocaribeñas y latinoamericanas que desde finales de los ochenta y entrada la década de los noventa desplegaron un potencial crítico alimentado por los postulados del feminismo negro en Estados Unidos. Así que a partir de la crítica de Sojourner Truth se desprenden un conjunto

³⁷ J. W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (comp.), *El género...*, p. 276.

de planteamientos que llevan a varias autoras a revisar históricamente el lugar de las mujeres negras desde el periodo de la esclavitud, llegando a la conclusión de que “las mujeres negras no fueron constituidas en la sociedad norteamericana de la misma manera que las mujeres blancas. [Y] No fueron las únicas”.³⁸

En plena efervescencia de la segunda ola del feminismo, el debate del feminismo blanco se ubicaba en la dimensión personal de la opresión femenina y en las causas generales de dicha opresión, cuyas principales premisas las encontramos en Gayle Rubin, quien sostenía que “la opresión de las mujeres por los hombres (se generaba) a través del intercambio de las mujeres dentro de los sistemas de parentesco”.³⁹

Las mujeres negras no compartían estas posturas y denunciaban el ocultamiento de las experiencias de “otras” mujeres dentro del discurso hegemónico del feminismo blanco, llamando así a construir una narrativa y una epistemología propia, poniendo la raza en el centro de la reflexión, entendida esta última como una construcción social y no como una condición natural.

IV. Lo expuesto por bell hooks: una (a)puesta radical⁴⁰

Gloria Jean Watkins, mejor conocida como bell hooks, en su texto “Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista”, sintetiza parte de la crítica y los planteamientos que dieron origen a las teorías de la *interseccionalidad*, las cuales estipulan que los diferentes sistemas de opresión (raza, género, clase, etc.) no operan de forma separada sino desde múltiples y diversas articulaciones. Al referirse al libro de Betty Friedan, “La Mística de la feminidad”, bell hooks menciona que la escritora norteamericana:

Hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del

³⁸ Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología. Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ijekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate*. Trad. de Mijo Miquel, et al. Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, p. 34.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ El presente apartado forma parte del texto de Karina Ochoa, “Una mirada crítica a la perspectiva de género, retos para la Ciudad de México”, en Karina Ochoa y Jorge Mercado (coords.), *La Ciudad de México y los retos legislativos actuales*, Tomo I. México, ALDF, 2013.

sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa.⁴¹

Para bell hooks, el libro de Friedman hace que “los problemas y dilemas específicos de la clase de las *ociosas* amas de casa blancas” se conviertan en importantes y reales que merecían ser reconocidos, atendidos y transformados, pero la inconveniencia es que estos “no eran los problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres. Muchas de ellas vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica, etcétera”.⁴²

Si bien Friedman fue fundamental en el pensamiento feminista contemporáneo norteamericano, para hooks el problema fundamental es que:

Friedman nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres. No digo esto para desacreditar su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres.⁴³

En el fondo de su discusión encontramos, por un lado, una crítica a la pretensión universalizante de lo “blanco” como referente unívoco que incluso se filtra en el discurso crítico feminista al postular el sistema de género como el único referente para explicar el sistema de opresión que pesa sobre “la mujer”; y por otro, la superioridad racial asumida y reproducida, incluso dentro del pensamiento crítico feminista, por las mujeres blancas que hacen invisible la condición de opresión de las mujeres negras ante los hombres, tanto blancos como de color, y las propias mujeres blancas. Así lo plantea hooks: “Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista”.⁴⁴

⁴¹ Bell Hooks, *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista*, en: <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>. Fuente de la edición: bell hooks, “Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, s. p. i. El subrayado no es de la autora.

⁴² *Ibid.*, p. 204.

⁴³ *Ibid.*, s/p. El subrayado y las negritas no son de la autora.

⁴⁴ *Idem.* El subrayado no es de la autora.

Las feministas negras justo atinan en plantear la intersección entre el sistema de dominación racial (racismo), por sexo (sexismo) y clase (capitalismo), y evidencian cómo existe una relación jerárquica y de desigualdad entre mujeres blancas y mujeres negras que, por supuesto, en el discurso y crítica del feminismo (blanco) no se reconoce. En este sentido, hooks considera que: “Las mujeres privilegiadas querían igualdad social con los hombres de su clase, algunas mujeres querían un salario igual por el mismo trabajo, otras querían un estilo de vida alternativo. Muchas de estas preocupaciones legítimas eran fácilmente cooptadas por el patriarcado capitalista [...]”.⁴⁵ Y en la medida en que el discurso de las feministas blancas no cuestionaba los privilegios del ser mujer blanca, hooks considera que la crítica feminista pierde radicalidad. El motivo por el cual nuestra autora considera que pasa esto, es porque “la ideología del «individualismo liberal competitiva y atomista» ha permeado el pensamiento feminista hasta tal punto que socava el radicalismo potencial de la lucha feminista”.⁴⁶

Sin duda, el legado de las feministas negras permitió tender los puentes para introducir la reflexión sobre la cuestión de la condición de raza en su cruce con la condición de género y clase. No ha sido poca la tinta que, desde entonces, se ha derramado para evidenciar este problema. La producción intelectual y de recuperación de las voces “otras” de las feministas del mal llamado “Tercer mundo” o “el mundo de las dos terceras partes”, constituyen una clara muestra de visibilización y reconocimiento de los sujetos “otro/as” que no caben dentro del marco de legitimidad y legalidad que estableció el occidente androcéntrico.

Estos y otros debates nos obligan a pensar en la pertinencia, o no, del uso de categorías como la de género, pues evidencian la unidireccionalidad de su mirada ya que nos remiten exclusivamente a relaciones de subordinación entre hombres y mujeres, pero no alumbramos los intersticios de las desigualdades por condición de raza, etnia, clase, orientación sexual, edad, etc. En este sentido, los planteamientos de feministas descoloniales (algunas de ellas indígenas, afrocaribeñas y/o mestizas racializadas), relativos a la co-constitución de opresiones o a la también llamada matriz de opresiones (que intenta trascender incluso la propuesta de la interseccionalidad), resultan más que pertinentes y novedosos a la luz de los límites que guarda la categoría y perspectiva de género.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem.*

Reflexión final

Son varias las dimensiones que encierra el debate crítico en torno a la categoría y perspectiva de género, pues su impacto no se reduce a la dimensión académica; su impronta política y ética, nos obliga a resaltar los supuestos ontológicos que se desdoblaron en una dimensión epistémica que les dota de sentido. El impacto político de la incorporación de dicha categoría al ámbito social y académico en Latinoamérica y el Caribe, así como la imposición de las políticas de transversalidad o perspectivas de género en el espacio gubernamental, lo denunciaron desde la década de los noventa del siglo pasado las llamadas feministas autónomas, quienes comunicaron la pérdida de brújula de las organizaciones y colectivos feministas frente a la imposición de la agenda de género impulsada por financiadoras internacionales en pleno auge del neoliberalismo global.

Como hemos visto en el apartado anterior, activistas e intelectuales feministas no blancas y/o racializadas abonaron en la formulación de una crítica a la categoría de género desde diversas existencias y experiencias de dominación colonial, que hicieron del hecho de ser mujeres negras, de color, indígenas o mestizas racializadas, un marcaje que quedaba invisibilizado y encubierto en una concepción del “Ser Mujer” (blanca, metropolitana, universitaria de clase media y alta) basada en una ontología política de la dominación racial.

En este sentido, vale sugerir que la categoría de género no sólo invisibiliza el proceso de imbricación o co-constitución de opresiones por condición de raza, etnia, clase, edad, orientación sexual, etc., que organiza la matriz de opresión que da sentido a las jerarquías y desigualdades sociales, sino que además valida y fortalece una mirada occidentalizante con pretensión universalista, asociada a la supremacía blanca y metropolitana de mujeres que aspiran a tener los mismos derechos de dominio que sus congéneres varones. Es decir, que exigen la condición de igualdad en relación a los varones blancos, pero que son incapaces de reventar los patrones de dominación colonial-racial que finalmente son los garantes de la posibilidad de alcanzar ciertos privilegios equiparables a los de los varones blancos. En el fondo del problema encontramos que la perspectiva de género acuñada desde los feminismos hegemónicos da continuidad a la cosmopolítica de la dominación colonial.

Lisboa y el fin de las Teodiceas. El mal entre la confianza y el dolor

Carlos David García Mancilla

*De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa
por su honradez; gente malvada que
prospera por su maldad
(Ecl 7:15)*

Resumen:

El presente texto realiza un breve recorrido a través de distintas posturas filosóficas que sostienen o critican teodiceas en la modernidad. En cada una de ellas se ensalza el papel de la fe entendida como confianza filial y el mal físico o dolor, y la forma en que esa dualidad adquiere un papel de importancia para tales posturas de pensamiento. Se señala la confrontación entre las teodiceas y el dolor como una forma en que las estructuras generales del mundo -como lo son las teodiceas- se enfrentan con el individuo.

Palabras clave: teodicea, dolor, fe, confianza, fidelidad, maldad.

Abstract:

This text briefly considers several philosophical theories which support or criticize the idea of theodicy in Modernity. These theories are interpreted through the relation of faith understood as filial love with physical pain, and how this relation acquires importance in theodicies and their critic. The confrontation between a general structure such as theodicies and the intimacy of pain is understood through the relation between system and individual.

Keywords: theodicy, pain, faith, trust, fidelity, evil.

Las teodiceas tuvieron el papel de justificar el estado de cosas vivido bajo una visión del mundo marcada por la religiosidad. Por supuesto, ha de haber en ellas un equilibrio entre lo que se exige y lo que se promete, entre sus explicaciones y su significado para la experiencia y la vida de los individuos. Lo que se intentará señalar es la conjunción de un pensar filosófico y un evento específico, en donde el desequilibrio acaece o en el que la fuerza explicativa de una propuesta filosófica se encuentra con obstáculos infranqueables. Se insistirá particularmente en el hecho de que tal obstáculo es la maldad interpretada y experimentada como dolor inmerecido. Se trata de la confrontación entre el dolor individual y una estructura general del mundo que se encuentra de pronto imposibilitada para dar razón del sufrimiento. Tal dolor, como se verá, mina la fe (entendida como confianza y fidelidad) en la estructura y el orden pregonados por las teodiceas. Por razones que se pueden rastrear en otros de mis trabajos,¹ la perspectiva desde la que se parte en este escrito es la de la emotividad. Como el título lo muestra, se analiza el papel de ciertas emociones con respecto a las estructuras explicativas, tomando a las primeras como portadoras de la perspectiva individual en confrontación con la estructura general que contienen las teodiceas.

I.

Pistis es la palabra griega con la que se traduce del antiguo testamento aquello que se entiende por fe, creencia y confianza; un conocimiento y un sentimiento que la palabra española derivada del latín también ostenta: la fe es creencia, pero no en el sentido de opinión sin fundamentos (como la *doxa* platónica). Es una creencia emotivamente cargada y empleada específicamente para un ámbito de cosas, particularmente dirigida hacia Dios. Aquí, por supuesto, se hace referencia a la interpretación de Buber sobre la tradición hebraica, cuya naturaleza se distingue de la cristiana a partir de las dos formas en las que se puede entender la fe.² Aquella distinción se visibiliza en las palabras *emunah* y *pistis*, las cuales Buber distingue entre, por un lado, la confianza fiel que implica la palabra hebrea y el acto de conversión, y, por el otro, el modo de convencimiento que, según él, implica la *pistis* de la tradición paulina. O, descrito de otro modo, es el contraste que se da entre la confianza y la certeza sin fundamento. Aranguren, al igual que Buber, considera a la fe como un

¹ Cf. Carlos David García Mancilla, “Trascorporalidad y Metacorporalidad. Albores de una microética desde la intimidad”, en *Horizontes Filosóficos*, núm. 7. Comahue, Centro de Estudios de Filosofía de las ciencias y Hermenéutica Filosófica del Comahue, diciembre 2017.

² Ambas definiciones se asumen aquí como complementarias en la fe cristiana.

estado del alma, un “talante”³ que no puede ser advenedizo o pasajero, sino definitorio;⁴ como un estado “efectivo no solamente en el alma sino en toda la corporeidad de la vida”.⁵ Sin embargo (y sobre todo tras la Reforma), el filósofo español incluye para la fe cristiana estados anímicos, mucho más parecidos a lo que Buber afirma de la fe como *emunab*. Sobre todo porque la fe cristiana moderna, aquella ya tan lejana a la conversión, reconcilia de antemano los posibles contrarios: la justicia terrenal y la bondad de Dios, la causalidad divina y la libertad, o la distancia infinita con la divinidad y la posibilidad de la mística. La fe cristiana de la modernidad es mucho más de lo que explica Buber.⁶ Si en la sola certeza se quedara, bien podría ser rebatida por los ataques a la prueba ontológica que Kant realizó. Pero la fe es más bien un estado de ánimo definitorio, una certeza filial y vital, no epistémica; es, antes bien, la seguridad y convicción del amor de Dios hacia nosotros. Es la confianza de que Dios es justo y bondadoso, al menos con aquellos que tienen la confianza de que aquel, en general, nos hará justicia.

El estado de ánimo es, como se mencionó más arriba, el camino que nos guía en estas páginas. Así, la confianza filial de la fe es la primera protagonista. No se confía en el otro preponderantemente por razones. Como dice Buber, las justificaciones son siempre o principalmente posteriores al hecho de la fe.⁷ Lo que anteceda antes del confiar es menos importante o, al menos, más oscuro que aquello que consolida la fe. Es decir, lo importante para la fe no son las razones para tenerla, sino las razones que la mantienen. Aquella es en sí misma suficiente; su labor está hecha, por decirlo así, en el momento en que la confianza es dada.⁸ Y sobre todo en el dolor es cuando la confianza de la fe requiere de un sustento y de una justificación.

Como asegura Estrada Díaz, dado que el hombre se pregunta por un sentido general y no solamente por el significado de cada suceso particular,

³ El filósofo español emplea este término como una referencia evidente a la filosofía del Santo Tomás que con tanta frecuencia retoma.

⁴ Cf. José Luis L. Aranguren, *Cristianismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 36 y ss.

⁵ Martin Buber, *Two types of faith: A study of the Inter-penetration of Judaism and Christianity*. Trad. Norman P. Goldhawk. New York, Harper & Brothers, 1961, p. 26.

⁶ Es de tomarse en cuenta que tras la Reforma protestante, también hay importantes movimientos dentro de la iglesia católica misma. Como lo señala Echeverría (Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2000, pp. 57y ss) y el propio Aranguren, el catolicismo se reinventó en varios sentidos en cierta medida por la presión ideológica del protestantismo.

⁷ M. Buber, *op. cit.*, p.7.

⁸ También dice Estrada a este respecto: “[...] proponemos [a Dios] desde una convicción que esperamos poder razonar y justificar, pero que siempre presupone nuestra propia comprensión de sentido” (Juan A. Estrada, *La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta, 1997, p. 28).

es que se puede hablar de religión y también de teodiceas.⁹ Sin embargo, no es la pregunta por el gran sentido la primera que se hace. El dolor habla antes que la necesidad de sentido. A diferencia de la confianza, el dolor sí requiere de razones, el porqué del sufrimiento mitiga algo de éste; el porqué del dolor lo hace más llevadero, pues le da sentido, va hacia algún lado, es respuesta o consecuencia de acciones u omisiones; es, incluso, preludio de una promesa. Esta afirmación es más visible en el sacrificio, en el dolor propio elegido y concretado. El dolor que me toca, que es o se asume como responsabilidad propia, se trasciende de cierta forma en cuanto dolor que va en el sentido de su porqué.¹⁰ Se sufre y acepta sufrir por un bien más alto.

Por supuesto, el contenido soteriológico es esencial para la fe,¹¹ pero ello sólo en la medida en que hay que salvarse de algo, ya sea alcanzar la redención de la muerte o aliviar el dolor de la vida. La salvación o el deseo de ser salvado, aquel contenido tan esencial de casi toda fe, es evidentemente antecedido por el estado de encontrarse no salvado, es decir, expuesto y presa del dolor. La soteriología (y con ésta, las teodiceas) son métodos, dice Ocaña, para habérselas con el sinsentido del dolor, “su objetivo no es tanto mitigar directamente el mal físico como aliviar el mal del absurdo: hacer al acólito interiormente inmune al dolor”.¹² Pero, a diferencia de aquella búsqueda por el sentido general de las cosas que se mencionó, el dolor es personalísimo. Es inconmensurable, y un dolor que parecería nimio comparado con otros o secundario para una posible medida objetiva de males o daños, es imposible de desdeñar como tal, pues “se resiste a una evaluación universalista”.¹³ A pesar de ello, dolor y confianza fiel juegan un papel de primer orden en las ideologías¹⁴, particularmente en las teodiceas como ahora analizaremos.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ En contraste con la idea de Estrada que se acaba de mencionar, Neiman (Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. New Jersey, Princeton University Press (Princeton Classics), 2004, pp. 116 y ss) pondera mucho más las razones que pueda tener tras de sí el acontecer del dolor como una forma de mitigarle; y la falta de tales razones como un fuerte impulso por encontrarlas.

¹¹ Estrada propone a la soteriología como la “dimensión primera y fundamental de las relaciones bíblicas” (J. A. Estrada, *op. cit.*).

¹² Enrique Ocaña, *Sobre el dolor*. Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 50.

¹³ J. A. Estrada, *op. cit.*, p.14.

¹⁴ En las ocasiones en que se usa la palabra “ideología”, ha de ser ésta entendida como una estructura general explicativa del mundo. Cualquier otra definición más específica, que esta palabra sin duda tiene, no es a lo que aquí nos referimos. Mucho menos ha de ser tomado como un término negativo.

II.

Según la canónica división que hace Leibniz,¹⁵ el mal puede ser metafísico, físico o moral. Resulta más o menos evidente a qué se refiere cada uno de los géneros de mal, mas no la necesidad de dicha división desde el punto de vista del que sufre. El sufrimiento intencionalmente infligido es un mal en los tres sentidos, sin que aquella división sea manifiesta en el hecho mismo del dolor. Pero es una clasificación más o menos crucial si de lo que se trata es de justificar el dolor. Es decir, desde el punto de vista de la individualidad, la división leibniziana resulta incluso inoportuna; no así desde la perspectiva de las teodiceas. Dios es, o al menos fue, un referente necesario para las pretensiones de sentido y de racionalidad de la vida humana. Aceptar a un Dios malvado o irracional,¹⁶ como dice Estrada, es equivalente a la resignación ante el mal y el dolor como cosas insuperables, necesarias pero injustificadas. De la misma manera, un dolor irracional y sin sentido entra en contradicción con un Dios en el que se confía y al que se es fiel. De esta manera, se puede sostener, como lo han hecho varios filósofos, que las teodiceas son intentos de conciliar a Dios con el mal y, particularmente, con el dolor.¹⁷ Son sistemas justificadores de los dioses y motivadores de los sufrientes que son inherentes a las religiones, pues incluso en aquellas tradiciones con dioses impetuosos o coléricos hay siempre criterios de merecimiento y pérdida.

La teodicea de Leibniz se enmarca dentro de este ánimo de justificación y racionalización del mal en conjunción con la presencia de un dios bondadoso. Sin embargo, dentro de su contexto particular, se encuentra muy especialmente en pugna con un personaje interesante de los albores de la Ilustración, Pierre Bayle. Y mucho de su discusión se centra, efectivamente, en la irracionalidad de Dios o en la imposibilidad racional de un Dios colérico o malvado. De manera que antes de entrar en la propuesta de Leibniz, crucial para este escrito, es importante al menos señalar los argumentos de Bayle, que son una apuesta por la desconfianza y una ruptura con la fidelidad, por un lado, y una marcada ponderación del sufrimiento individual, por el otro.

Dentro del pensamiento moderno, tanto para ejemplificar como para refutar la convicción en la justicia o el equilibrio entre pecados y castigos, se solían emplear las figuras de Job y de Alfonso X el Sabio. Acerca de este último, su indeseable suerte era explicada a partir de su osada impiedad al decir

¹⁵ Gottfried W. Leibniz, *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Trad. y ed. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid, Aguilar, 1996, §21.

¹⁶ Es decir, que falle en la conmensurabilidad entre justicias y castigos, o que sea ocasión de injusticias sin razón.

¹⁷ Cf. J. A. Estrada, *op.cit.* p.33. y E. Ocaña, *op.cit.* p. 56.

que “de haber sido consultado por Dios, él habría hecho un mejor trabajo”, cuando analizaba el universo ptolemaico. Pierre Bayle es el primer apologeta de Alfonso X quitándole la responsabilidad de su terrible sino: su dolor no tuvo un porqué.

El objetivo del rey español no era, por supuesto, suplantar a Dios; sus declaraciones guardaban una convicción, digamos, más científica y no sacrílega. Quizás no fue el genuino deseo de conocer del rey, sino su poco interés por la política aquello que causó muchas de sus penas. Para Bayle, Alfonso no era responsable ni había cometido acto alguno de maldad; jamás sintió culpa por sus convicciones; para él, su dolor tampoco tuvo un porqué.¹⁸

El caso de Alfonso X lo citan tanto Bayle como Leibniz. En la estructura de las teodiceas, el mal y el dolor tienen una íntima relación; aunque no cualquier dolor es malo o, más bien, es efecto de un acto malvado o impío. Hay dolor merecido, y el merecimiento responde al porqué del dolor. Pero dentro de la tradición cristiana, la equivalencia entre dolor y castigo puede ser siempre materia de discusión. Es por ello que Bayle declara que un castigo infinito (el infierno) que corresponde a un pecado finito, no solamente es injusto, sino que hace de Dios un malvado infinito. Es fácil declarar que hay dolor en el mundo, pero el porqué de ese dolor trajo al pensamiento moderno un problema aparentemente insoluble. Sea que, como dice Bayle:¹⁹

Dios quiera abolir el mal pero no pueda; o pueda pero no lo desea; o ni una ni la otra, o ambas. Si lo desea y no puede, es débil; cosa que no se puede afirmar de Dios. Si puede y no lo desea, ha de ser avaro, lo cual también es contrario a su naturaleza. Si no quiere ni puede, debe ser avaro y débil, por lo que no sería Dios. Si lo desea y puede –la única posibilidad de acuerdo con su naturaleza–, entonces, ¿de dónde viene el mal?²⁰

Es posible resumir la paradoja de Bayle en tres premisas que no pueden conciliarse entre sí, siendo todas verdaderas: el mal existe, Dios es bondadoso, y Dios es todopoderoso. Al final de sus reflexiones, y con la imposibilidad de declarar falsa alguna de estas proposiciones, Bayle propone una renuncia a la razón. Algunos de sus comentaristas ven en este acto una manera de esquivar

¹⁸ Esta explicación de la ausencia de razón en el resultado nefasto de la vida de Alfonso X la expone de manera similar Neiman (S. Neiman, *op. cit.*, pp. 120 y ss).

¹⁹ La versión más antigua de esta paradoja, como se sabe, es de Epicuro. Igualmente, la duda de Boecio se puede inscribir dentro de la tradición del escepticismo ante las teodiceas: Si Dios existe ¿de dónde viene el mal? Y si no existe, ¿de dónde el bien? (Boecio, *La consolación de la Filosofía*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma), 1999, pp. 4-30).

²⁰ Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam, Compagnie des Libraires 1734, 1, p. 169.

la punición de la iglesia por señalar tajantemente la inexistencia de Dios; sin embargo, lo que sí se puede observar en ese acto de renuncia es que la inteligibilidad del mundo se encuentra en una encrucijada debido a la existencia del mal. En realidad no es tan importante si lo hizo para evitar un castigo; lo cierto es que tenía razón. O se renuncia a Dios y, con él, al orden del mundo bajo sus esquemas y a la inteligibilidad de lo real que la figura divina asegura, o se renuncia a la existencia del mal.

De manera llamativa, esta segunda renuncia parece ser más difícil que la renuncia al esquema de inteligibilidad. Si se da la primera, queda la fe; cosa que Bayle, de hecho, abraza. Si se da la segunda, parece no quedar nada; o quedar la razón sin un mundo racional. El verdadero escepticismo de Bayle se dirige hacia la razón humana, no hacia Dios, y, en última instancia, lo que se busca en el intento de armonizar el mal con el mundo es dotar de sentido al dolor. Así, el núcleo de la fe, en cuanto confianza filial y otorgada, no puede desampararse de cierta racionalidad; el mal y el dolor han de ser inteligibles, es decir, ser secundados por una armonía más grande acaso que el pequeño individuo que justifique en cada caso *mi*²¹ dolor, no solamente como castigo, sino como indicio y heraldo de un orden más alto, aquel que propiamente las teodiceas anuncian.

El libro de Job es, sin embargo, una narración aún más problemática; supone, en efecto, una prueba de confianza mucho más fuerte. A juzgar por las polémicas que ha provocado a lo largo de los siglos, estamos frente a una prueba con la que el dador mismo de aquella confianza se vio también comprometido. En aquella narración se encuentra de manera ejemplar la necesidad de atribuir culpa, de encontrar una causa, de señalar a un agente moral del dolor acaecido. Los amigos de Job no dudan en culparlo de sus desavenencias²² que, viniendo de Dios, habrían de ser justas. Luego, como declara Estrada, “no hay más remedio que demonizar al sufriente aunque no tenga conciencia de culpa”.²³ En este caso o ejemplo extremo de los dolores de la vida “tan fuertes como del odio de Dios”,²⁴ Job se encuentra en una encrucijada que solamente en la modernidad será plenamente desarrollada, pues alguien debe ser culpable,

²¹ Evidentemente aquí se emplea la primera persona en un sentido específico. No se trata de un Yo universal en el sentido del *cogito* cartesiano, ni un “yo” individual que señale al que aquí escribe. Es el *yo* de todo individuo humano. O, como dice Thomas Mann, es el *yo* que toda persona evoca al decir “yo”. La relación y separación de cada uno de estos “yoes” es aquello que en mi tesis doctoral se denominó “distancia ontológica”. *Vid.* C. D. García Mancilla, *La Distancia Ontológica. Pasión y música en la Modernidad*. México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Unidad de Posgrado.

²² *El libro de Job*. XXXII. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1983.

²³ J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 82.

²⁴ César Vallejo, “Los heraldos negros”, en *Poesía Completa*. México, Fontamara, 2014, v. 2.

Job o Dios. Se encuentra el primero seguro de que no fue una falta suya la causa de sus penas, por ello llega a culpar a Dios y le niega su confianza, aunque no llega a negarle como sustento racional de la moral humana.

En ambos ejemplos tan paradigmáticos acerca de la casi asumida falta de conciliación entre el mal y Dios, el mal se vuelve un enigma. Pero no porque sean imposibles el mal físico y el metafísico en conjunción con Dios, sino por aquella falta de razones que justifiquen la commensurabilidad entre culpas y castigos; y que, en última instancia (y según la presente interpretación), tiene como origen el dolor injustificado, repetido e inmerecido. A partir de las reflexiones de Bayle puede concluirse que, de haber un Dios, éste sería indiferente a los sufrimientos humanos o, como decía Quevedo, sería un Dios que nos ha dado “una sola vida pero tantas muertes”.²⁵ No obstante, como se decía, hay una fuerte resistencia a aceptar tal suerte ante el dolor (y el mal), de manera que el esfuerzo racional por dotarle de sentido es casi una obligación para la razón misma. Y en este esfuerzo, por supuesto, se inscriben las teodiceas.

III.

“One truth is clear, whatever is, is right”,²⁶ sea lo que fuere, es correcto. Pope resume en esta lapidaria frase el principio y el punto de llegada de las teodiceas. Una frase, un principio moral que no es en sus honduras más que un voto de confianza. Sea lo que fuere, mi muerte o la vuestra, todos los dolores e injusticias, todo castigo y recompensa, son como deben ser aunque algún ingrato sentimiento como el dolor profundo haga de vez en cuando dudar de la confianza dada. Hay un plan, desconocido quizás en sus medios, pero claro en sus preceptos y su finalidad. El plan de Dios para el mundo es uno solo, el mejor de todos, pues es Dios quien lo hizo.

Con esta frase de Pope se hace una evidente referencia e introducción a Leibniz. El mal, ese gran hiato que es casi un hueco conceptual, que tan directamente es padecido e inmediatamente señalado aunque un paso más tarde se enmascare de buenas intenciones, aquel que mina constantemente la confianza en el otro y en Dios mismo, el mal, pues, según Leibniz, existe sólo como bien; hacer el mal como Dios lo hace, es el mejor de los bienes.²⁷ La Teodicea de Leibniz manifiesta que todo, incluso los intrincados caminos de los planes divinos o la aparente falta de sentido de los sucesos del mundo, todo, pues, es susceptible de ser racionalizado. Dios, en la construcción de

²⁵ Francisco de Quevedo, *Sueño de la muerte*. Red Ediciones S.L. 2016. p. 25.

²⁶ Alexander Pope, *Essay on Man: Epistle I*. Londres, Royal University, 1799.

²⁷ G. Leibniz, *op.cit.* §121.

Leibniz, actúa siguiendo el principio de lo mejor, pero también el principio de la armonía, con lo que el mal y el dolor se vuelven incluso necesarios en la estructura del mejor de los mundos: “No puede desaprobarse el que Dios, por su eminentísimo poder, haga que, mediante el permiso de los pecados, se verifiquen bienes mayores. [¿No] damos por ello las debidas gracias a Dios, si no hemos estado nunca enfermos? Y muchas veces, ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor?”²⁸

Dios no puede crear otros dioses,²⁹ pero sigue el principio de lo mejor; y aquello parece sólo posible si en el mundo hay bienes y males. Un mundo perfecto (a la imagen de Dios), sin dolor ni sufrimientos, no por ello sería bueno; además, el carácter del mundo de ser el mejor de los posibles implica a la moral; es decir, la libertad humana³⁰ auspiciando una armonía y balance entre bienes y males, justicias e injusticias. Leibniz da vuelta al argumento, realiza una transmigración de los valores caros para la intimidad haciendo del dolor algo correcto y del mal que le causa una máscara del bien. El error es de perspectiva; para el individuo, el dolor y sus causas son las más de las veces asimiladas a la maldad cuando, en contraste, son parte necesaria de un arreglo mucho más grande, un plan infinito en donde la bondad reina en todo el mundo. Tal reino es sólo posible si hay maldad en los pequeños individuos. Explicada así la necesidad de la existencia del mal y del dolor, sigue en pie aquello que mina la confianza, que supone el enigma que la Teodicea busca solventar; esto es, la posibilidad del dolor injusto. Para resolverlo, Leibniz realiza una operación que podría parecer más cercana a la mecanización y matematización del universo (una concepción que también Leibniz ayudó a formar) que a la teología. Un paso novedoso hacia un utilitarismo divino que supone un olvido del antropocentrismo. Que el mundo sea el mejor de los posibles, no implica que lo sea para los seres humanos, pues “aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien al género humano, basta, con relación a Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo”.³¹ En la Teodicea de Leibniz ya no hay un lugar privilegiado para

²⁸ *Ibid.*, §11.

²⁹ *Ibid.*, §200. Aquí, Leibniz hace la siguiente declaración: “M. Diroys supone que si Dios produce siempre lo mejor, producirá otros dioses; pues de otro modo cada sustancia que produjese no sería ni la mejor ni la más perfecta. Pero se equivoca por no tener en cuenta el orden y enlace de las cosas. Si cada sustancia, tomada aparte, fuese perfecta, serían todas semejantes, lo cual no es ni conveniente ni posible.”

³⁰ A pesar de la importancia del problema de la libertad humana para todas estas consideraciones, tomarle en cuenta implicaría una variable mucho más compleja que se debe trabajar aparte. De hecho, se prepara un texto cuyo problema específico será la libertad a partir de varios autores modernos incluyendo al propio Leibniz.

³¹ G. Leibniz. *op.cit.*, §262.

el hombre ni individual ni colectivamente. La realidad racional es mucho más amplia, y el dolor de uno solo o de una especie completa, es casi una nada en comparación con la totalidad.

La *Teodicea* de Leibniz, en suma, implica necesariamente un olvido de la individualidad.³² Si el reino humano se minimiza ante aquel gran sistema armonioso, mucho más lo hace el individuo, el ínfimo *yo*. El diminuto e intrascendente *yo* sufre y muere, no así el mundo y su orden perfecto que supone la miseria del individuo o de algunos de ellos. Igualmente, sostiene con fuerza que el mal y el dolor son falsos problemas, que no es el mundo el que ha de ser mejorado sino más bien modificada la perspectiva del individuo; una perspectiva que es fragmentaria y yerra en atinar a la bella armonía del conjunto. Es así que la *Teodicea* ostenta “una inadaptación creciente entre individuo y mundo”³³ o, en palabras de Deleuze, es una la monadología por sobre la mónada,³⁴ la bella armonía de la creación por sobre los sufrientes y condenados. El mal queda funcionalizado y, de cierta manera, negado, “ya que un mal que sirve a la armonía universal es menos mal, es casi un bien”.³⁵ En contraste, el dolor y muy especialmente el individuo que lo padece, quedan relegados y ayunos de explicaciones y consuelo.

IV.

Pero la fe, se decía, para ser tal, ha de al menos procurar conciliar la inteligibilidad y la confianza; el dolor padecido y su merecimiento; la moralidad y el orden del mundo. Entre más se aleje la justificación del mal del dolor concreto, más se olvida la filosofía del individuo. Y éste, por su parte, merma su confianza y fidelidad. En esta desarmonía es en donde el peso del terremoto de Lisboa fue también un terremoto para la fe. Es muy notorio que tras aquel desastre Voltaire haya escrito que “el mundo existe para volvernos locos”.³⁶ Tal suceso marcó una importante división entre la forma de comprender y vivir las teodiceas y, en general, la estructura explicativa religiosa. En el esquema

³² Además del cambio del centro, la modificación de la posición del mal y el dolor hacia la periferia, Leibniz desvaloriza al mal dándole un lugar sólo como carencia en la positividad de la creación divina. Esa forma de interpretar al mal tiene una larga tradición en la filosofía.

³³ E. Ocaña. *op.cit.* p.50.

³⁴ Gilles Deleuze, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Buenos Aires, 1989, p.92.

³⁵ J. A. Estrada. *op.cit.* p. 200. Este comentarista hace una dura crítica a Leibniz señalando que su postura de conformismo existencial “corresponde a su conservadurismo social que, a su vez, se basa en una posición cómoda, privilegiada y burguesa”. (p. 202).

³⁶ Voltaire, *Cuentos. Micromegas. Zadig. Cándido. El toro blanco*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Akal, 2015, p. XXIII.

de la fe, todo dolor sin causa aparente habría de ser justificado a partir de una deuda o de algún mal cometido y su respectivo ajusticiamiento, como se narra en el Libro de Job. Sin embargo, con lo acaecido en Lisboa se borra esa consecuencia y conjunción en el pensamiento moderno. Actualmente se cree que tal terremoto tuvo una magnitud de nueve grados Richter y que causó entre diez y cien mil decesos. Además, después del terremoto de diez minutos, la ciudad fue asolada por grandes incendios horas después, consumidos por las gigantescas olas que los movimientos telúricos ultramarinos llevaron a las ruinas de Lisboa.

No había razón, se pensaba³⁷, para que esa magnitud de dolor cayera sobre esa próspera ciudad; o razones para que la víctima de la naturaleza fuese aquella ciudad y no otra. Por supuesto, no se hicieron esperar voces que justificaban la punición divina en Lisboa por albergar deístas, o por las masacres en las colonias que llevaban a cabo. Sin embargo, nada de ello arrebató la *sensación* de irracionalidad, de vacío de palabras y de explicaciones. Por ello Voltaire, en su poema dedicado a Lisboa, pone como subtítulo la frase “Una investigación sobre la máxima *Sea lo que fuere, es correcto* (*Whatever is, is right*)”. La referencia es evidentemente al ya citado poema de Pope que defiende el estado de cosas, tal cual es, como el mejor de los posibles. Mas, como el mismo Voltaire lo dice, plantear que el terremoto de Lisboa fue lo correcto, es un despropósito, y lo fue para la época entera; la Ilustración se gestó con la huella del terremoto de Lisboa, como nuestra época lo hizo con la sombra de Auschwitz.³⁸ No es una comparación desproporcionada. Evidentemente los agentes en ambos casos son muy distintos; las fuerzas de la naturaleza son del todo desemejantes a las fuerzas asesinas de un ejército. Mas es menester recordar que el terror de la naturaleza se encontraba sistematizado o subsumido en el sistema general de la creación divina (a la manera de la teodicea). Consideremos lo que con fuerza expresa Romain Gary: “Conocía demasiado esos crímenes de Europa, cuya obscenidad y odiosa pornografía habían mostrado al mundo por primera vez en 1945 que todo era mentira, y habían dado crudo testimonio de la implacable dualidad, de la separación

³⁷ Bastantes pensadores, políticos y religiosos debatieron sobre el tema, de los cuales Voltaire es uno de los más conocidos y contundentes. Acerca de ello dice Villar: “La magnitud del desastre resultó especialmente inquietante. Su crónica nos hará comprender por qué ese fenómeno impresionó tan profundamente a las conciencias de ese tiempo, que se vieron obligadas a dar razón del suceso. Fue como si las ideas de providencia, justicia divina, armonía universal sobre las que descansaba la serenidad cotidiana también se resquebrajaran como la tierra que estaba bajo sus pies. Lisboa se convirtió en la imagen del Juicio Final” (Alicia Villar Ezcurra (ed. y trad.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid, Alianza, 1995, p.19).

³⁸ Una similar apreciación o comparación entre ambos sucesos la realizan tanto Estrada (*op. cit.*, p. 209) como Neiman (*op. cit.*, pp. 240 y ss).

total, tan sabiamente disimulada durante siglos, de Europa respecto de su hermoso relato.”³⁹

Lo que habría de ser destacado es justamente la pérdida del relato, la disfuncionalidad de la construcción ideológica (de la teodicea en el caso de Lisboa) por el choque entre el dolor y sus razones y, más propiamente, entre la construcción general de sentido y el sufrimiento individual. En ambos sucesos el asombro fue mayúsculo y la pregunta generalizada que sin respuesta les sucedió fue la misma: *¿cómo pudo llegar a suceder esto?, ¿cómo pudieron Dios o el hombre llegar a hacer esto?* En Lisboa no hubo un porqué creíble y que pudiese ser engarzado en el sistema; queda un vacío de justificación cuando la atónita pregunta se hace desde la fe.⁴⁰ Y, por supuesto, la irracionalidad del sufrimiento sucedido es primordialmente incompatible con la confianza filial de aquella fe.

Se han separado, así, no solamente el mal natural y el moral (jamás se volverá a hablar de la naturaleza en términos morales, “la naturaleza está muda y en vano se le pregunta”),⁴¹ sino la razón práctica de la vida. La frase de Cándido, “el mundo está para volvernlos locos”, implica para Voltaire que este mundo ya no es ni nunca fue algo así como una morada, que la confianza alguna vez tenida en la gran justicia y su justiciero son más bien una ingenua idea y una ceguera voluntaria ante lo que el mundo es. Aquella construcción divina de maravilloso orden no es más que un insulto a los dolores de la vida. ¿Acaso -se pregunta Voltaire- el universo entero hubiese sido peor sin engullir Lisboa?⁴² Si se dijese a los desdichados que escapaban de las ruinas con dificultades que

Todo está bien; los herederos de los muertos incrementan sus fortunas; los albañiles ganarán dinero con la reconstrucción de las casas; los animales se nutrirán con los cadáveres enterrados bajo los escombros: es el efecto necesario de unas causas necesarias; vuestro mal particular no es nada, contribuí al bien general.⁴³

³⁹ Romain Gary, *apud* Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*. Trad. Noemí Sobregués Arias. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 241.

⁴⁰ Y es desde la fe, pues de no partir de las estructuras de las teodiceas sino de alguna otra construcción ideológica, es fácil pensar que poner a Dios como agente de terremotos es un despropósito y una ingenuidad casi infantiles. Incluso Rousseau, hombre siempre más o menos ajeno a su época, prefirió una respuesta mucho más racional como culpar a los propios portugueses por construir su ciudad en un territorio en donde hay terremotos, o porque las formas de las ciudades propician que miles sean aplastados por sus techos. Rousseau responsabiliza a los pueblos y no a la naturaleza o a Dios. Su respuesta quizás sea la más adecuada desde un punto de vista más cercano al nuestro, pero sería insuficiente para convencer o, más precisamente, para consolar a sus contemporáneos.

⁴¹ Voltaire, “Poema sobre el desastre de Lisboa”, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, p. 163.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p.160.

Tal discurso de justificación aparecería casi tan cruento como el terremoto mismo. La razón no nos sirve, piensa Voltaire, para comprender moralmente al mundo. Lo más que se puede asegurar es que hay mal y su principio secreto nos es desconocido. Leibniz y Rousseau, con quienes Voltaire debate directa o indirectamente, abogan por un punto de vista universal, en donde los males y dolores particulares son desdeñables. Voltaire no puede ya desentenderse del sufrimiento particular. Con él resurge una “sensibilidad moderna que se centra en el hombre como víctima, como sujeto paciente de un dolor sin medida, excesivo e injustificable”.⁴⁴ Sin la posibilidad de armonizar el mal que es experimentado y padecido con la estructura de las teodiceas, el suceder de lo primero enciende el fuego a lo segundo. Basta con el dolor concreto para arruinar los sistemas explicativos. Igualmente, basta con que el sufrimiento inmerecido y experimentado se perciba como mayor que la confianza para minar la fidelidad a Dios, a la perspectiva de las teodiceas o a una ideología en general.

IV.

Un componente más de las teodiceas es cuestionado y destronado años después por Kant. Cercano a la publicación de la tercera *Crítica*, Kant realizó un breve ensayo en donde anuncia el fracaso de toda posible teodicea. Ello es de esperarse según sus propias premisas bien conocidas, iniciando por la imposibilidad de conocer algo como los “planes de Dios”. En aquel texto explora varias de las antinomias que se pueden encontrar en los argumentos de las teodiceas y elimina sus aporías respecto del mal existente; sobre todo apelando a los límites de la razón y la consecuente inadecuación de una teodicea especulativa.

Toda teodicea que se ha presentado hasta ahora no cumple lo que promete, a saber: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que se han suscitado contra ella a partir de lo que la experiencia de este mundo da a conocer. Aunque bien es verdad que, hasta donde alcanza nuestra comprensión del modo en que está constituida nuestra razón para conocer este mundo, estas dudas, consideradas como objeciones, tampoco bastan para probar lo contrario.⁴⁵

A diferencia de los filósofos que hacen apología del estado de cosas por mor de la bondad de Dios, Kant toma en cuenta de manera preponderante la experiencia y existencia del mal. En una reconciliación con la divinidad en la que

⁴⁴ J. A. Estrada. *op.cit.*, p.242.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Ed. bilingüe y trad. Rogelio Rovira. Madrid, Encuentro, 2011, p. 35.

simplemente se ha de admitir que no es posible posicionarse en la perspectiva de Dios para justificar o desacreditar su obra, Kant da pie a la sustitución de la teodicea por la antropodicea. Para ejemplificar no una “razón ingeniosa”⁴⁶ (especulativa) sino una razón práctica soberana, elige también la figura de Job. Aquello que ensalza del personaje en contraste con los otros allí presentes, es su propensión a la veracidad y admisión de los límites de su conocimiento. Job rechaza acusarse de un pecado que desconoce, y rechaza negar la tranquilidad de su conciencia por ello mismo; pero al mismo tiempo confiesa su no saber sobre Dios y mantiene su fe. En la figura de Job se manifiesta una moralidad que es fundamento de la fe y no a la inversa. Ni el dolor o el mal, ni el bien o la felicidad prueban ni refutan a Dios.

Por lo tanto, sólo la sinceridad del corazón, no el mérito de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que de todos modos es absurdo usar de estas astucias): he ahí las cualidades que, ante el tribunal divino, han hecho que el hombre honrado, personificado por Job, sea preferido al adulator religioso. Por lo demás, la fe que nació en él merced a tan sorprendente solución de sus dudas, simplemente por la convicción de su ignorancia, sólo pudo brotar en el alma de un hombre que en medio de sus incertidumbres más vivas fue capaz de exclamar: “Hasta que venga mi fin, no quiero ceder en mi devoción, etc.”⁴⁷ Pues con esta actitud interior probó que no apoyaba su moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad; y cuando esto es así, la fe, por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica. En una palabra, es la clase de fe que instituye una religión, no de la solicitud de favores, sino de la vida buena.⁴⁸

Sin embargo, el fin de toda teodicea no es el citado ensayo que anuncia tal fracaso; aquel es el epitafio, por decirlo así. La muerte de la redención del dolor a través de un bien mayor y universal sucedió desde mucho antes en su filosofía. Se trata de la puesta en duda de la unidad entre la felicidad y la bondad; que no solamente es un equilibrio divino entre males, dolores y castigos, sino de aquella unidad estoica, tan enraizada en el cristianismo, de que ser bueno es suficiente para ser feliz. El bien moral para Kant es sólo posible allende el principio de felicidad, de manera que la misma felicidad y la redención del dolor son abiertamente marcadas como malas. La “redención” del dolor no necesariamente se refiere o tiene un sentido religioso. Encontrar un porqué de mi dolor de manera que tal razón suponga una mayor recompensa, salvación, o placer en comparación con el dolor sentido, le redime. Lo hace más vivible o

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ *El libro de Job*. XXXII, 5, 6.

⁴⁸ *Ibid.* p.47.

sobre-vivable. Sin embargo, para Kant, es imposible ya esperar algo de felicidad al ser *bueno*. De hecho, el esperarlo es incluso un obstáculo para la bondad, es una moralidad patológica que se funda en el deseo y no en la razón.⁴⁹

El notorio sentido providencial de la historia en las teodiceas, la importancia directa, cercana y absolutamente presente del dolor, por una parte, y la racionalidad, la ley y el bien por la otra, jamás habían sido tan lejanas, tan extrañas entre sí, tan distantes y diferentes. Kant escinde de manera radical la unidad de la fe entre confianza y certeza, a la vez que quita a la historia de su cobijo en el sentido providencial. El mundo, al menos el mundo humano en la historia, no se dirige al reino de Dios, ni a la paz perpetua, ni en fin, a la unidad entre bondad y felicidad. Aquella paz perpetua no es para Kant una pro-vidente realidad sino una idea reguladora que, como muchas de las que hay en su filosofía, son un acicate más para el ánimo que para la razón,⁵⁰ una manera de recuperar la confianza que antaño se tenía en el orden divino-racional del mundo; es decir, se trata de los albores de la antropodicea que intenta ocupar el lugar que la fe ya no puede sostener.

V. Conclusión.

Lisboa no es el fin de las teodiceas; es un punto intermedio que, a diferencia de toda argumentación que atine a mostrar inconsistencias o absurdos en la fe como aquellas de Bayle, para Voltaire o inclusive Kant fue anímicamente relevante. El relato, el esquema de justificación y construcción se ponen en entredicho por eventos más que por teorías, pues en ellos y no en los textos es en donde el dolor sucede. El dolor de Lisboa minó la confianza que para los seres humanos es tan difícil siempre de recuperar. De Bayle a Kant hay fuertes y constantes críticas a la fe o a la ideología religiosa. Sin embargo, lo que hubo al final de desamparar a la historia humana de un sentido providencial y de la justicia y el justiciero universales, de la confianza, pues, fueron el mal y, según se ha querido demostrar, más profundamente lo fue el dolor.

En esta época sería un despropósito hablar de sentidos providenciales y justicieros absolutos, y no solamente por la mermada confianza en Dios

⁴⁹ Evidentemente esta apelación a Kant es escueta. Sin embargo, se quisiera justificar este proceder. Considerar a Kant con mayor detenimiento aumentaría demasiado el tamaño de este escrito y, en contraste, no hacerlo al menos de la manera en que se le considera, resultaría en un importante vacío dentro de la argumentación.

⁵⁰ C. D. García Mancilla, *La Distancia Ontológica*. En plantea de una forma mucho más detallada que la postulación de algunas de las ideas reguladoras de la razón que Kant propone, es una necesidad del individuo concreto y no del sujeto de la razón pura. Y en aquel escrito se entiende al individuo como un *yo* emotivo en contraste con el Yo del sujeto.

perdida desde la modernidad. Resulta más extraño cuando se pregona la era post-ideológica, en donde cualquier otro sentido de la historia, de las utopías mismas, resulta igualmente inverosímil. Se trata una vez más de la confianza, de ese hecho íntimo y personalísimo, que, sin embargo, es escéptico de justicias redentoras, pero menesteroso de justicias fácticas. No es sorpresa que se busquen en lugares lejanos karmas y nuevas teodiceas; que haya la necesidad del ánimo por dar razón del mal o tener cierta seguridad, siempre endeble, de que tal mal será en algún momento puesto en el estrado y castigado. Después del siglo veinte, las teodiceas pueden parecer ridículas, pero siguen acechando como fantasmas en las conciencias para hacer más llevadero el dolor que la injusticia impune propaga. Ni la filosofía ni nadie creen seriamente en ellas, pero son justamente fantasmagorías, ideas reguladoras que el dolor y la injusticia llevan a hacer como si en ellas se confiara.

Feminismo anticapitalista o Marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo

Ana María Miranda Mora

Resumen:

En este artículo se revisa la historia del denominado feminismo marxista y se reconstruyen los principales momentos de su desarrollo histórico, así como sus debates teóricos centrales. Primero, se analiza el tratamiento de Marx y Engels sobre la denominada “cuestión femenina”, continuado por una breve revisión de los principales desencuentros y alianzas entre dos movimientos sociales: las asociaciones de mujeres y los movimientos obreros en Europa en el siglo XX. Posteriormente, se reconstruye la historia de los debates teóricos que se originaron en el seno del feminismo radical de los años setenta. En este apartado se analiza el debate sobre el trabajo productivo y reproductivo, seguido de la disputa sobre las fuentes de la opresión femenina; asimismo se discuten los términos de la relación entre dos categorías fundamentales a estas teorías: el género y la clase. Finalmente, se señalan los alcances de estos debates para las teorías contemporáneas sobre la justicia, en la formulación de Nancy Fraser. Se propone entender la historia y teoría feminista marxista como una ampliación del análisis económico del marxismo tradicional, con lo que se intenta mostrar la necesaria relación entre un feminismo anticapitalista y un marxismo feminista.

Palabras clave: feminismo anticapitalista, marxismo feminista, género, clase, capitalismo, patriarcado.

Abstract:

This article reviews the history of so-called Feminist-Marxism and reconstructs the main moments of its historical development, as well as its central theoretical debates. First, I analyze the “feminine question” in Marx and Engels’ general approach, followed by a brief review of the main misunderstandings and alliances between two social movements: women’s associations and workers’ movements in Europe during the 20th century. Then I reconstruct

the history of the theoretical debates that originated from radical feminism of the 1970s. The debate on productive and reproductive labor is followed by the dispute over the sources of women's oppression. I analyze the terms of the relationship between two fundamental categories to these theories: gender and class. Finally, the scope of these debates for contemporary theories of justice is highlighted in Nancy Fraser's theory. I propose to understand Feminist-Marxist history and theory as a challenge to the narrow scope of the economic analysis of traditional Marxism. The aim is to show the necessary relationship between anti-capitalist Feminism or feminist Marxism.

Keywords: feminism, Marxism, gender, class, capitalism, patriarchy.

Introducción

La expresión "marxismo-feminismo"¹ apareció a principios de la década de 1970 promovida por una minoría de voces feministas, principalmente en Alemania, Italia, Francia, Reino Unido y Estados Unidos de América, que fueron marginadas por los marxistas² ortodoxos. Se originó en el contexto de movimientos estudiantiles con la intención de cambiar el marxismo tradicional al incorporar el punto de vista de las mujeres y proponer un nuevo proyecto emancipatorio.³ Esto no sólo llevó a un conflicto entre feministas y entre aquellos que buscaron proteger una interpretación unívoca del marxismo. El término recoge la historia de los movimientos feministas y sus alianzas con los movimientos obreros, así como un conjunto de debates teóricos. Su ambigüedad es resultado de dos principales posturas: por un lado, una forma de marxismo que no incluye ni cree necesario integrar los debates feministas en su crítica al capitalismo, por el otro, un feminismo que no pone al marxismo como su único marco teórico al analizar la opresión

¹ El término "marxismo-feminismo" recoge la historia y los debates entre diversos feminismos que han recurrido a categorías marxistas para sus análisis teóricos y la comprensión de su proyecto emancipatorio. En este texto, funciona como termino sombrilla que recoge otros términos más específicos al definir la prioridad de ciertas categorías en la relación entre marxismo y feminismo como son: marxismo feminista, feminismo marxista, feminismo anticapitalista o feminismo socialista.

² En este texto utilizaremos el término marxismo para referirnos principalmente al pensamiento de Karl Marx y Friedrich Engels, así como a los usos que se han hecho posteriormente de sus ideas y su teoría económica-política, sin necesariamente vincular éstas con el socialismo real.

³ Frigga Haug, "Hacia una teoría de las relaciones de género", en Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006, pp. 327-340, p. 330.

femenina. En este contexto, el término se usó para nombrar principalmente a las feministas materialistas o socialistas. Pueden distinguirse dos momentos al abordar la relación entre feminismo y marxismo, por un lado, la ampliación del análisis marxista por influencia del feminismo, por el otro, el desarrollo y replanteamiento de categorías y problemas en el feminismo debido a las críticas marxistas. Tal como lo formula Lydia Sargent en la Introducción al libro *Women and Revolution*, el peligro del feminismo materialista o socialista radica en que sus diferencias desaparezcan al verse reducidas e invisibilizadas en su especificidad:

¿Cómo pueden las mujeres entender su opresión particular de una manera que pueda enfrentar la estrechez de la terminología marxista (tal como la usan los hombres en el movimiento) que se centra en el trabajo y las relaciones económicas como el principal (y a veces único) ámbito de importancia? Y ¿cómo pueden desarrollar una nueva teoría que entienda la importancia de la reproducción, la familia y la sexualidad como elementos centrales de los análisis actuales y las visiones futuras?⁴

Como mostraremos en este artículo, el conflicto de esta relación estriba no sólo en los desencuentros históricos entre diferentes grupos dentro de la academia y movimientos sociales feministas y obreros, sino especialmente en la formulación de algunos problemas y debates teóricos centrales y vigentes en la teoría política-económica contemporánea. La relevancia de la pregunta por los términos y las implicaciones de esta relación se corrobora por un número de escritos y eventos en las luchas sociales. La pertinencia de replantearnos los principales debates conceptuales de dos teorías con pretensiones emancipatorias consiste en analizar el desarrollo de las sociedades capitalistas occidentales así como la situación y el papel de las mujeres en ellas. Como mostraremos, la teoría feminista-marxista es la formulación de un desafío y la ampliación del análisis político-económico del marxismo.

I. Sobre los hombros de Marx y Engels

En este apartado nuestro brevemente la problematización de las relaciones de género en la obra de Marx y Engels. Se discute la ausencia de una teoría de las relaciones de género en la obra de estos autores con el objetivo de mostrar la relevancia del tratamiento, desarrollo y ampliación por parte del feminismo.

⁴ Lydia Sargent, *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*. Nueva York, South end Press, 1981, p. XVIII [Traducción propia].

La contribución de Marx para el pensamiento feminista es innegable, sin embargo, sus limitaciones y alcances continúan siendo material de discusión. La reconstrucción de la tematización de la “cuestión femenina” en la obra de Marx-Engels, se presenta como el primer momento de este debate.

La pregunta por el tratamiento marxista de la opresión femenina tiene como punto de partida la obra textual de Marx y Engels, continuado por su cuestionamiento y ampliación por autoras que se autodenominaron feministas socialistas o materialistas. Desde los años setenta intensas discusiones entre feministas y marxistas abordan la relevancia de la “cuestión de la mujer” en la teoría económica-política de Marx y Engels. Es irrefutable la evidencia textual en los escritos de ambos autores, lo que se cuestiona es la pertinencia de este tema para la crítica del modo de producción capitalista y su relevancia para la liberación de las mujeres. Mientras que en Reino Unido, Italia y Francia el examen se centraba en las políticas de los movimientos sociales, en Alemania se puso el foco del análisis inicialmente en los fundamentos teóricos del marxismo. Ambos acercamientos se propusieron construir críticamente teorías y prácticas feministas sobre los hombros de un gigante.

La discusión de las relaciones de género aparece en diversos textos de la obra de Marx y Engels, sin ningún tratamiento sistemático y en algunas ocasiones con faltas severas, como la naturalización de la división entre los géneros o con serios prejuicios moralistas propios de la época, como la crítica de Marx a la prostitución. Encontramos argumentos contra la división sexual del trabajo y afirmaciones sobre la relevancia de la familia como parte del análisis económico-político de la sociedad. En *La ideología alemana* (1845-46) se tematiza la organización familiar y la importancia de atender a las relaciones de subordinación vinculadas a ella. La esclavitud en la familia es la primera forma de propiedad privada, entendida como el derecho de disponer de la fuerza del trabajo de otros. Así mismo, se señala que la división del trabajo es históricamente específica, y debe ser estudiada desde esta perspectiva.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación social –de una parte, como una relación natural, y de otra, como una relación social–; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, ‘fuerza productiva’; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto,

la ‘historia de la humanidad’ debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio.⁵

Existen, pues, dos formas de producción de vida: el trabajo y la procreación. Estas formas establecen, respectivamente, el control sobre la fuerza de trabajo por parte del propietario de los medios de producción, y el control sobre la fuerza de trabajo de la mujer, sobre su capacidad reproductiva y su cuerpo sexualizado por parte del hombre.⁶ Por desgracia, después de este párrafo no se problematizan las relaciones de género en su crítica de la economía política y más bien, se centran exclusivamente en las relaciones del capital.

La tematización de la división sexual del trabajo por estos autores no garantiza la crítica de esas relaciones sociales o modos de cooperación; contrariamente, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), Engels las concibe en su origen como relaciones naturales, aceptando la división de espacios de acción y con ello, los roles de género.

La división del trabajo es en absoluto espontánea: solo existe entre los dos sexos. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es el propietario de los instrumentos que elabora y usa [...] Lo que se hace y se utiliza en común es de propiedad común [...] Aquí, y sólo aquí, es donde existe realmente la propiedad fruto del trabajo personal, que los juristas y los economistas atribuyen a la sociedad civilizada y que es el último subterfugio jurídico en el cual se apoya hoy aún la propiedad capitalista.⁷

El proceso de transición hacia el capitalismo implica, según Engels, la esclavitud de la mujer. Al introducir el trabajo asalariado se implantó una división en la forma del trabajo que posibilitó la subordinación de las actividades domésticas y modificó la relación entre el espacio privado y público. Así, se concibe la explotación del trabajo doméstico como una extensión de la explotación infligida a su marido. La explicación por parte de Engels sobre el origen de la opresión femenina introdujo argumentos históricos que al recuperar estudios antropológicos, inspiraron nuevos acercamientos y estudios

⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*. Madrid, AKAL, 2014, p. 31.

⁶ Frigga Haug, “Hacia una teoría de las relaciones de género”, en *op. cit.*, p. 330.

⁷ Friedrich Engels, *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid, AKAL, 2017, p. 246.

sobre el tema. La división del trabajo asalariado y doméstico promueve un patrón de dominación en las relaciones de género.

En otras obras, como los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844 y *El Manifiesto Comunista* de 1848, Marx denuncia también la opresión de las mujeres en la familia burguesa, su reducción a garantía para la conservación y transferencia de la propiedad.

El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. Lo máximo que podría reprocharse a los comunistas es que en lugar de una comunidad hipócritamente velada de las mujeres quisieran implantar otra abierta y oficial. Por lo demás, va de suyo que con la abolición de las actuales relaciones de producción desaparecerá asimismo la comunidad de mujeres de ella resultante, esto es, la prostitución oficial y privada.⁸

La problematización de la opresión femenina por estos autores no se traduce en una teoría crítica como tal.⁹ Incluso considerando el análisis del trabajo realizado por Marx en el volumen I de *El Capital*, donde revisa el trabajo de las mujeres en la fábrica y sus condiciones, no se puede sostener que haya un estudio del trabajo reproductivo. A pesar de su análisis de la “Reproducción simple” (XXI) en el volumen I, es decir, de la reproducción de la mano de obra y su reconocimiento de que el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo es parte integrante de la producción de valor y de la acumulación capitalista, Marx asume que el salario le permite al obrero cubrir sus necesidades vitales a través de la compra de comida, ropa, etc., es decir, de mercancías. No reconoce la necesidad de un tipo específico de trabajo, el reproductivo: cocinar, limpiar, cuidar, etc. Si bien, sostiene que la procreación (de la clase trabajadora) es condición necesaria de la reproducción y organización del trabajo y del capital, la concibe como un proceso natural.

El límite de la teoría de Marx y Engels radica no sólo en su incapacidad para ver más allá de la fábrica y de la necesidad del trabajo doméstico para la reproducción de las relaciones del capital: al ignorar las relaciones de género dentro de las prácticas de *disciplinamiento* del cuerpo, Marx y Engels pasan por alto las modificaciones que el patriarcado introduce en las relaciones de producción e intercambio. Esto se debe menos a una falta de ‘conciencia feminista’ o a los prejuicios de la época, que a limitaciones en el interior de su teoría. Las críticas

⁸ Karl Marx, *El Manifiesto comunista*. Madrid, Gredos, 2012, p. 600.

⁹ Silvia Federici, “A modo de introducción. Marxismo y feminismo: historia y conceptos”, en *El patriarcado del salario. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Trad. María Aránzazu Catalán Altuna y Scriptorium (Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz). Madrid, Traficantes de sueños, 2013, pp. 11-24.

de Marx y Engels a las condiciones del trabajo femenino e infantil desde categorías morales, ocultan el carácter constituyente del género en el capitalismo. No critican el sistema por el cual la producción de medios de vida es socializada mientras la reproducción de los trabajadores y su reemplazo parece no ser asunto social y se remite exclusivamente a la vida individual y privada.

Asimismo, la tesis de que la inclusión de la mujer en el trabajo asalariado liberará a la mujer mediante su participación en el proceso de trabajo pasa por alto las dinámicas ocultas de las relaciones de géneros.

La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa -su ocupación exclusiva en las labores domésticas-, aseguraba ahora la preponderancia del hombre en el hogar [...] Esto demuestra ya que la emancipación de la mujer y su igualdad con el hombre son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo privado doméstico, que es un trabajo privado. La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando esta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y el trabajo doméstico no le ocupe sino un tiempo insignificante. Esta condición sólo puede realizarse con la gran industria moderna, que no solamente permite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige y tiende más a transformar el trabajo doméstico privado en una industria pública.¹⁰

El problema radica en que al atender este problema del modo en que lo hicieron, sólo confirmaron que las relaciones de género o son algo exterior y adicional a las relaciones de producción, o bien, se ven reducidas a las relaciones de clase, tal como lo propone Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y las riquezas privadas, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo, y el bienestar y el desarrollo de unos se verifican a expensas del dolor y de la represión de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad.¹¹

¹⁰ Friedrich Engels, *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid, AKAL, 2017, p. 251.

¹¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

Si bien, por un lado, Engels señala la relación de dominación implicada en la monogamia, termina por reducirla a una relación de clase. Fracasa al obviar lo específico de esta estructura pues no ve que la diferenciación entre la esfera de la producción de los medios para la vida y la reproducción de la vida no sólo es funcional al capitalismo, sino que es parte misma de las condiciones por las que se establece este tipo de relaciones. De este modo, pasa por alto lo específico de esta estructura de dominación. No analiza la forma en que el trabajo femenino se relaciona con el trabajo productivo y con la reproducción de la sociedad como fundamento de la acumulación capitalista. Como se mostrará a continuación, los aportes y críticas de las teóricas feministas se sirvieron de categorías marxistas que tuvieron que reformular para plantear nuevos temas hasta entonces no problematizados.

II. De la doble militancia al separatismo (breve historia del feminismo marxista)

Las obras dedicadas a pensar la relación entre hombres y mujeres, la familia y el trabajo, las alianzas entre movimientos sociales de liberación femenina y de rebelión social, las encontramos en diferentes momentos previos a la explosión del movimiento feminista de los años 1970. Anteriormente se registraron varios casos de resistencias de mujeres, de ejercicios de autonomía y prácticas de liberación (medicina, cultos religiosos) que les permitieron hacerse de un lugar propio aunque fuera temporalmente.¹² La mayoría de ellas fue resultado de tentativas individuales ante una condición de opresión que adoptaba formas diferentes. Con la revolución inglesa y luego la francesa se crearon por primera vez las condiciones para elaborar proyectos políticos en términos colectivos. La brecha abierta por las revoluciones burguesas permitió un espacio democrático donde la libertad y la igualdad se impusieron como ideales que no podían excluir a la mitad de la población.¹³ En esos años de fermento, en los que el movimiento obrero empezaba a dar sus primeros pasos, las elaboraciones de las primeras feministas burguesas como Olympe de Gouges (1790) con su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* o Mary Wollstonecraft (1792) con la *Vindicación de los derechos de la mujer* y unos

¹² Vid. Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid, Traficantes de sueños, 2010, especialmente capítulo 2 “La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la ‘diferencia’ en la ‘transición hacia el capitalismo’” (pp. 85-178).

¹³ Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Barcelona, Editorial Sylone, 2015, p. 29.

años más tarde las feministas socialistas como Flora Tristán,¹⁴ Clara Zetkin y Alexandra Kollontái comenzaron a forjar el encuentro entre el ideal de la igualdad social, el fin de la explotación y la plena emancipación de la mujer, es decir, su liberación.

Un encuentro difícil y complejo, no obstante, y que debía pasar cuenta con dos problemas concomitantes: la escasa atención a menudo manifestada por el feminismo burgués ante las condiciones de las obreras y de sus necesidades específicas, por un lado, y la sospecha o la indiferencia con la que a menudo las obreras que tomaban parte en los movimientos de rebelión social veían en las reivindicaciones de las feministas burguesas, por otro.¹⁵

El encuentro de estos dos feminismos sería sólo el comienzo de una historia de debates. A pesar del hecho de compartir una condición de opresión común, sus formulaciones y demandas variaban de acuerdo al estrato social. Mientras las feministas burguesas o liberales concentraban su atención en la petición de acceso a la educación y a la cultura, así como la reivindicación de derechos civiles y políticos (propiedad, herencia, divorcio y voto), las feministas obreras reivindicaban su condición y necesidades específicas, demandando justicia social. Diferentes condiciones históricas sumadas a cierto sectarismo de clase hicieron muy difícil la asociación de mujeres de diferentes estratos sociales y países en torno a intereses comunes.

La historia de las asociaciones de mujeres en el marco de los movimientos revolucionarios da cuenta de los diversos intentos de diferentes feminismos de organizarse con los movimientos obreros. Ejemplo de ello son las dificultades que enfrentaron ante el sindicalismo en Inglaterra, en la Comuna de París en Francia, en el nacimiento de la socialdemocracia en Alemania, en la participación de mujeres obreras en la Revolución rusa, o debido a la organización y trabajo femenino durante la guerra civil en España. Estos eventos mostrarían que el lazo que une emancipación y autoorganización entre mujeres y movimiento obrero es endeble y problemático. Sin embargo, a pesar de las diferencias, las demandas comunes sobre educación, trabajo, roles y participación en la toma de decisiones, fueron una constante para los diversos feminismos.

¹⁴ Vid. Ana de Miguel Álvarez, "La articulación clásica del feminismo y socialismo: el conflicto clase-género", en Ana de Miguel Álvarez y Celia Amorós Puente (coords.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Vol. 1. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid, Editorial Minerva, 2005, para un análisis de la propuesta de Flora Tristán respecto del debate que aquí discutimos.

¹⁵ C. Arruzza, *op. cit.*, p. 25.

La posibilidad de participación e incursión de las mujeres en el trabajo y en la organización social, estuvo ligada a eventos históricos específicos que posibilitaron una unidad de acción común entre el feminismo burgués y socialista. Esta alianza se desarrolló al interior de los diferentes movimientos obreros, dando lugar al denominado feminismo de *la primera ola*. La reivindicación del acceso a la educación, al trabajo, a la plena ciudadanía y a la participación política caracterizaría este momento. Así, la reivindicación por la igualdad cristalizaría en el marco de un aparato conceptual marxista y de movimientos sociales.

Los movimientos obreros del siglo XIX se caracterizaron por su negativa ante el trabajo femenino, la defensa de la familia tradicional y su oposición contra la participación política de las mujeres, ejemplo de ello es la falta de participación de mujeres en la Primera Internacional. En Alemania se atacaron a las organizaciones femeninas y sus periódicos, con la idea de proteger y priorizar las ideas revolucionarias. En la Comuna de París, nunca se consideró ampliar el voto a las mujeres; en Gran Bretaña, la exclusión de las mujeres de los sindicatos fue una constante; en la Rusia estalinista se restauró la familia tradicional que la revolución de Octubre había cuestionado.¹⁶ El argumento central era que las estructuras separadas amenazan la cohesión de las organizaciones y del movimiento obrero, creando divisiones. Asimismo, la familia tradicional era exaltada y defendida como fundamento y expresión de los valores de la sociedad. De modo que la mayoría de las discusiones y acciones de los movimientos organizados de mujeres permanecieron muchas veces excluidas o limitadas por las organizaciones obreras. La doble militancia femenina, entre el sindicato y el partido, y su participación en grupos de mujeres, podemos rastrearla hasta este periodo.

Esta relación de encuentros y desencuentros se vería interrumpida por la radicalidad de las nuevas luchas de mujeres aparecidas en 1970; por un feminismo producto de los diversos movimientos estudiantiles y juveniles inaugurados en 1968 que cuestionaban no sólo las relaciones de producción, sino también las sociales. *La segunda ola* del feminismo estuvo acompañada por la sustitución del modelo emancipacionista, basado en la reivindicación de una noción de igualdad que no cuestiona la dominación masculina, por otro que afirmaba sobre todo la diferencia y la libertad.¹⁷ La participación de las mujeres en la vida política y social alcanzada hasta ese momento les había mostrado la necesidad de cuestionar las relaciones de poder entre los sexos, con lo que se inició una crítica sistemática de las formas sociales para mostrar su carácter patriarcal. Las experiencias vividas por las feministas burguesas y obreras les

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

revelaron su exclusión del orden simbólico predominantemente masculino. La separación que se mostró entre lo personal y lo político no sólo evidenció su restringida forma de politización y participación, sino que hizo evidente su doble militancia: por un lado, su trabajo en el partido y, por el otro, en la casa.

Las primeras tentativas en este nuevo contexto tampoco fueron afortunadas. Nuevamente las feministas blancas y negras evidenciaron cómo el mismo dominio masculino imperaba en las organizaciones tanto de la Nueva Izquierda dirigida por blancos así como en los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos. Así, se revelaron las prácticas y prejuicios sexistas que seguían operando en las organizaciones (estudiantiles, contra la guerra, antirracistas) a través del desenmascaramiento de las jerarquías en las relaciones entre los sexos. Por ejemplo, se evidenció la escasa participación de la mujer en la toma de decisiones y su reducción a las tareas consideradas femeninas como la educación, servicios sociales o administrativos.

Con el nacimiento del feminismo radical separatista comenzó una nueva fase de la relación entre marxismo y feminismo. El separatismo de las organizaciones de mujeres en Estados Unidos, Francia e Italia se dio no sólo en el ámbito de las organizaciones mixtas de los movimientos estudiantiles y obreros, sino también en las esferas feministas entre mujeres de clase obrera. El nuevo feminismo radical propuso una política que rechazaba cualquier acción conjunta. Se deslindaba de cualquier política que reprodujera las formas masculinas de las instituciones. Los debates sobre la pertinencia de las organizaciones mixtas constituyeron uno de los momentos más complejos y acarrearón dificultades en el seno del movimiento.

En este contexto, la tematización sobre la autodeterminación del propio cuerpo (contracepción y aborto) se acompañó con la denuncia contra la violencia masculina y el cuestionamiento sobre las prácticas sexuales. En este marco surge el cuestionamiento sobre “el patriarcado como sistema de opresión anterior al capitalismo [...] y matriz de todas las demás relaciones de dominio, opresión y explotación”.¹⁸ El rechazo del orden jerárquico que pone en la cima la contradicción de la clase y por debajo las relaciones de género, etnia o raza produjo la elaboración de una idea de la política que implica una reflexión sobre la experiencia personal y las relaciones locales. El feminismo extrajo instrumentos conceptuales de distintos movimientos sociales, especialmente de los movimientos afroamericanos en Estados Unidos, específicamente la concepción de la diferencia como proceso de afirmación y constitución de la propia identidad. Con la publicación de *La dialéctica del sexo* de Shulamith

¹⁸ *Ibid.*, p. 62. También véase Herbert Marcuse, “Marxismo y Feminismo” en *Calas en nuestro tiempo*. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona, Icara, 1983, p. 70: “La historia de la civilización es la historia de la dominación masculina, del patriarcado.”

Firestone –quien se convertiría en una de las teóricas más eminentes del feminismo radical–, con la *Política sexual* de Kate Millet y *Sisterhood is Powerful* de Robin Morgan aparecieron diferentes organizaciones no mixtas en Estados Unidos, Reino Unido, Italia y Francia, muchas de ellas participando simultáneamente en las organizaciones mixtas del movimiento obrero, de la Nueva Izquierda o de los movimientos por la libertad de expresión y los derechos civiles, como el Black Power en Estados Unidos,¹⁹ con lo que una vez más el feminismo se separó del marxismo. La doble militancia de las feministas condensaría en la reformulación tanto del marxismo tradicional como del feminismo separatista.

III. Historia de la infiltración feminista

Al reescribir la teoría de Marx y Engels incorporando la pregunta por las relaciones de género hasta entonces olvidadas, el feminismo socialista o materialista reveló para la teoría política-económica la existencia de una constelación de problemas teóricos y prácticos hasta entonces minimizados o invisibilizados. En este apartado abordamos el proceso por el que el feminismo se infiltra en el marxismo para proponer nuevas teorías sobre la opresión/explotación de la mujer y el funcionamiento del capitalismo. Se muestra la historia de un conjunto de elaboraciones teóricas feministas socialistas que siguen vigentes en otras formas de feminismos no asociadas explícitamente con la teoría marxista. Marx fue – y sigue siendo– el enemigo y aliado de muchas feministas. Nos centramos principalmente en su recepción en el siglo XX, especialmente, en el debate inaugurado en los años setenta.

La discusión sobre por qué Marx no tematizó las relaciones de género es sólo parte del diálogo que comenzó durante este periodo y resurge actualmente. Para las feministas socialistas se trata de comprender la importancia de intervenir al marxismo con la problematización del trabajo reproductivo y la sexualidad femenina para entender su función en el desarrollo del capitalismo.²⁰ Se trata de mostrar los descuidos, las omisiones o silencios por parte de Marx y Engels para denunciar cómo su análisis del capital, pese a su condena de las relaciones de esclavitud y explotación de las mujeres, está conducido desde una perspectiva masculina, del hombre asalariado y portador exclusivo del

¹⁹ Para una excelente reconstrucción de las diferentes organizaciones feministas en Europa central y Estados Unidos de América, *vid.* C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*.

²⁰ Para profundizar en este tema, *vid.* S. Federici, “Notas sobre género en El Capital de Marx”, en *Viento Sur* [en línea]. Madrid, 20 de septiembre, 2017. <<https://vientosur.info/spip.php?article13018>> [Consulta: 7 de septiembre, 2018].

proyecto emancipatorio humano. Disminuidas así las relaciones de género a problema cultural o ideológico, ya sea por su subsunción a la noción de clase o su identificación con ella, las feministas han tenido que comenzar con una crítica de este marco conceptual. La reconstrucción de las categorías marxistas desarrolladas por las feministas a partir de 1970 se distingue por un análisis político del capitalismo en conexión directa con una revisión de las experiencias personales y prácticas colectivas, proyecto que reveló la necesidad de que toda crítica al capitalismo incluya la perspectiva feminista, así como que todo feminismo incluya el análisis del capitalismo.

Para el feminismo socialista las problemáticas de género tienen sólo un lugar marginal en la obra de Marx y Engels; a pesar de las observaciones sobre la familia, la sexualidad o el trabajo en la fábrica, los silencios al abordar la división social del trabajo y los salarios son dominantes. Será el feminismo de la década de los setenta el que revelará importantes limitaciones.²¹ El descubrimiento de este nuevo Marx por parte de feministas como Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Kate Millet, Shulamith Firestone, Gayle Rubin, Sheila Rowbotham, Silvia Federici, Maria Mies, Frigga Haug o Roswitha Scholz, consiste en una revisión de la noción de trabajo y la politización de la sexualidad y las experiencias personales en busca de una teoría capaz de explicar las raíces de la opresión femenina sin reducirla a los conflictos de clase. Tal como presenta el escenario Martha E. Giménez, los feminismos se debatían entre las siguientes posturas:

En los tiempos emocionantes del movimiento de liberación de la mujer era posible identificar cuatro corrientes principales del pensamiento feminista: Liberal (preocupada por la realización de la igualdad económica y política dentro del contexto del capitalismo), Radical (centrada en el hombre y el patriarcado como las principales fuentes de represión de la mujer), Socialista (crítica con el capitalismo y el marxismo, dirigida a evitar el reduccionismo en el marxismo, que da lugar a una teoría de dos sistemas, hasta el punto de que la evasión de los supuestos reduccionismos dio lugar a teorías de sistemas duales que postulan diversas formas de interacción entre el capitalismo y el patriarcado) y Feminismo marxista (una posición teórica sostenida por relativamente pocas feministas en los EE.UU. -incluida yo misma- que buscaba desarrollar el potencial de la teoría marxista para comprender las fuentes capitalistas de la opresión de la mujer).²²

²¹ Silvia Federici, “La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la inacabada revolución feminista (2008)”, en *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Trad. Scriptorium (Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz). Madrid, Traficantes de sueños, 2013, pp. 153-180.

²² Martha E. Giménez, “What’s material about materialist feminism?”, en *Radical Philosophy* [en línea]. Reino Unido, Mayo-Junio, 2000. <<https://www.radicalphilosophy.com/article/whats-material-about-materialist-feminism>> [Consulta: 07 septiembre, 2018]. [Traducción propia].

En los siguientes apartados presentaremos dos de los principales debates que caracterizan a los feminismos socialistas y marxistas del siglo XX: el debate sobre el trabajo productivo y reproductivo y la discusión sobre el origen de la opresión femenina y su relación con la noción de clase. Concluiremos con una breve presentación de la discusión de la relación entre redistribución y reconocimiento con el fin de mostrar cómo este debate forma parte de la constelación de problemas inaugurados por el feminismo socialista-marxista.

IV. Trabajo y reproducción. De la casa a la fábrica y de vuelta.

En la búsqueda de una teoría capaz de explicar las fuentes de la opresión femenina desde una perspectiva de clase, las feministas socialistas encontraron en la teoría económica-política de Marx un marco conceptual para debatir el trabajo y la producción de valor. Se cometería un error si se redujera la discusión al trabajo doméstico. La centralidad del debate radica en la tesis de que el trabajo no remunerado de la mujer en el hogar, es decir, de la reproducción de la fuerza de trabajo, cuestiona no sólo la naturaleza del trabajo doméstico, sino del capitalismo. Se trata de mostrar la importancia del trabajo reproductivo para la acumulación del capital. La introducción de la perspectiva de género en este ámbito implicó hacer visible varios temas, por ejemplo: la historia del trabajo asalariado, el replanteamiento de la explicación de Marx sobre la acumulación originaria, la denuncia de eventos históricos concretos que posibilitaron la devaluación del trabajo femenino,²³ el cuestionamiento de la división del trabajo en la forma de producción capitalista, entre otros.

El argumento de Marx y Engels, según el cual la incorporación de las mujeres en la producción y el desarrollo de la industria las liberaría –ya que fomentaría relaciones más igualitarias al eliminar la dependencia económica, y crearía nuevas condiciones para las relaciones entre hombres y mujeres–, implica varios presupuestos que habría que comenzar a cuestionar. En *Notas sobre género en El Capital de Marx*, Silvia Federici muestra algunos de los argumentos o presupuestos que influyeron negativamente en el análisis marxista del trabajo doméstico. Entre ellos, Federici destaca: 1. el argumento de la falta de fuerza física como explicación de la discriminación basada en el género, 2. el peso de las jerarquías sexuales heredadas que aseguraban que las mujeres experimentaran el trabajo de modo distinto al de los hombres, 3. la identificación de la forma normativa de trabajo con la producción industrial y el sitio privilegiado con la fábrica, 4. la falta de reconocimiento de la función

²³ La caza de brujas en los siglos XVI y XVII como momento fundacional en la devaluación del trabajo de la mujer. Vid. S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*.

del trabajo de reproducción sexual como condición de la reproducción de la fuerza de trabajo y su identificación con el consumo de mercancías y, 5. el retrato del asalariado como un consumidor autosuficiente, olvidándose de los servicios como la preparación de la comida, lavado de ropa, crianza de niños, el sexo, realizados por las mujeres. Estos argumentos muestran que Marx no consideraba el trabajo doméstico como un tipo de trabajo históricamente determinado, sino como natural y parte de la “vocación femenina”. Presupuestos con los que invisibilizó su función en la producción de valor y contribuyó a la naturalización de los roles de género.

Un teórico tan potente y con semejante visión histórica como Marx debería haberse dado cuenta de que aunque el trabajo doméstico pareciera ser una actividad antigua, que responde exclusivamente a la satisfacción de las «necesidades naturales», en realidad es una forma de trabajo muy específica históricamente, producto de la separación de producción y reproducción, trabajo retribuido y no retribuido, que no había existido en las sociedades precapitalistas o, en general, en las sociedades que no están gobernadas por la ley del valor de cambio. Quien nos advirtió de la mistificación que produce la relación salarial, debería haber visto que, desde su concepción, el capitalismo ha subordinado las actividades reproductivas, en la forma de trabajo femenino no remunerado, a la producción de fuerza de trabajo y, por lo tanto, el trabajo no remunerado que los capitalistas extraen de los obreros es mucho mayor que el que extraen durante la jornada remunerada, puesto que incluye el trabajo doméstico no retribuido realizado por las mujeres, incluso aunque se reduzca al mínimo.²⁴

Feministas como Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Leopoldina Fortunati, Frigga Haug, Maria Mies, Sheila Rowbotham, Roswitha Scholz, entre otras, mostraron que la falta de tematización por parte del marxismo nace tanto de la devaluación como de la naturalización del trabajo doméstico como trabajo femenino, en relación con el trabajo en la fábrica. La consecuencia de esta falta es que su análisis de la explotación y su concepción de una sociedad sin clases ignora una actividad fundamental para la teoría del valor y contribuye a la separación dentro de la clase trabajadora. Así, frente a la invisibilización sistemática del trabajo doméstico, las feministas socialistas de los años setenta comenzaron por cuestionar no sólo la dicotomía cardinal que distingue entre producción y reproducción, sino todas aquellas que se derivan de ésta, entre las cuales se encuentran: trabajo asalariado/no asalariado, estructura/superestructura, economía/ideología, fábrica/familia, valor de cambio/valor de uso, mercancías/producción de la fuerza de trabajo.

²⁴ S. Federici, *El patriarcado del salario. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, pp. 60-61.

Desde el comienzo de la campaña por el salario inaugurada en Italia (Padua, 1972), la crítica feminista se centró en el análisis de la distinción entre el trabajo asalariado y no asalariado, y estaba esencialmente dirigida a mostrar que “el trabajo doméstico no sólo producía valores de uso sino que era esencial para la producción de plusvalía”.²⁵ Para Dalla Costa y James “el trabajo doméstico es trabajo productivo en el sentido marxista”,²⁶ con lo que se trata de explicar el papel de las mujeres en la productividad social, especialmente dentro de la familia.

El trabajo doméstico es pensado como servicios sociales que sirven a la reproducción de las fuerzas de trabajo. Un examen de cómo el capitalismo creó la concepción de familia moderna y el papel de la ama de casa, en relación con el análisis de la posición de la mujer que trabaja fuera de la casa, es el principal tema de la campaña de Padua. Visto así, realizar un análisis histórico del salario, tal como han mostrado Dalla Costa y Federici, es fundamental, ya que el capital y el patriarcado han dominado a través del salario, subsumiendo el trabajo a la división sexual. A través del salario se organiza también la explotación del trabajador no asalariado. En el caso de las mujeres, el trabajo parece un servicio personal fuera del capital, con lo cual se ven atrapadas dentro de las condiciones precapitalistas del trabajo, se devalúa su trabajo y se les niega su autonomía, confirmando el prejuicio de la incapacidad femenina²⁷ y, con ello, su exclusión de la producción socializada.

«El patriarcado del salario», es decir, la dependencia femenina al salario masculino, crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad. Tal como muestran Federici y Dalla Costa, el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer, con lo que se muestra el rol fundamental del salario en la historia del capitalismo. En el debate feminista, el trabajo doméstico también se resignifica o desmitifica, se muestra que no es un trabajo precapitalista, un trabajo atrasado, natural, sino que es un trabajo que ha sido conformado para ser funcional a la organización del trabajo capitalista.²⁸

El debate sobre el trabajo asalariado y doméstico incluye dos preguntas cardinales: 1. la posibilidad de integrar o no el trabajo doméstico y de cuidados en la forma de trabajo asalariado y productor de mercancías²⁹ y 2. la forma en

²⁵ Mariarosa Dalla Costa y Selma James, “Las mujeres y la subversión de la comunidad”, en *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Trad. Isabel Vericat. México, Siglo XXI, 1972, p. 8.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 66.

²⁸ F. Haug, “Marxism-Feminis (Historical-Critical Dictionary of Marxism)”, en *Historical Materialism*, vol. 24.4. 2016, pp. 257-270, p. 265.

²⁹ Para Celia Amorós no tiene sentido analizar el trabajo doméstico “como si” sus productos fueran las mercancías, que serían en el caso de que fueran producidas fuera del ámbito familiar,

que se produce el valor, es decir, el carácter social del sistema productor de mercancías. Esta crítica implica una revisión de la noción de plusvalía, con lo que se busca cuestionar la forma del trabajo abstracto inherente al capitalismo. Tal como sostiene Roswitha Scholz,

La escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. Así pues, el contexto de vida femenino, las actividades reproductivas femeninas tienen en el capitalismo un carácter diferente al del trabajo abstracto; por tanto no se las puede subsumir sin más bajo el concepto de trabajo. Se trata de un aspecto de la sociedad capitalista que no puede ser captado a través del instrumentalario conceptual marxiano. Ese aspecto se establece junto con el valor, pertenece a él necesariamente; pero, por otro lado, se encuentra fuera de él y, por ello, es también su condición previa.³⁰

Para Scholz, la teoría marxista del trabajo no explica las actividades reproductivas realizadas sobre todo por mujeres. La autora de *El patriarcado productor de mercancías* destaca la importancia de ubicar el capitalismo como un fenómeno propiamente moderno, en el cual el trabajo productivo genera un tipo específico de relaciones de dominación y explotación. Se requiere así de un análisis del trabajo, de su forma específica de explotación; tal como sostiene también Dalla Costa, “si no se sabe cómo se explota a las mujeres, no se sabe nunca verdaderamente cómo se explota a los hombres”.³¹

Para este acercamiento las relaciones de género ya no pueden pensarse aisladas del sistema de producción capitalista pues, además de considerar el aspecto económico de la reproducción, se discute su dimensión cultural y simbólica. En este contexto, el debate se bifurca entre quienes comprenderán las relaciones de género como relaciones de producción y quienes buscan mantener la diferenciación. Para Frigga Haug, esta ampliación de la comprensión de las relaciones de producción implica ya no tener que agregar la “cuestión femenina”, sino la reconstrucción de las relaciones de producción al incluir tanto la producción

pues de lo que se trata es de que son producidos dentro. Es precisamente su significación para el capitalismo y patriarcado lo que interesa poner de manifiesto desde su propia lógica. Vid. C. Amorós, “Marxismo y Feminismo”, en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 303-304.

³⁰ Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, vol. 5. 2013, pp. 44-60, p. 48.

³¹ M. Dalla Costa y Selma James, “Las mujeres y la subversión de la comunidad”, en *op. cit.*, p. 10.

de la vida, como la producción de los medios de vida: “El entrelazamiento de la explotación capitalista y una específica división del trabajo en relaciones de género históricas muestra que, entre otros tipos de opresión, la producción capitalista se basa en la opresión de las mujeres”.³² Esta estrategia busca vincular y explicar el segundo debate mencionado al comienzo de este artículo: la relación entre patriarcado y capitalismo. La distinción arriba apuntada por Martha E. Giménez³³ entre feministas socialistas y feministas marxistas surge de este debate, entre quienes sostienen que toda la explotación de clase se ha alzado sobre la mediación específica de la explotación de las mujeres (lo cual tiene como origen el sistema de relaciones patriarcales) y quienes buscan explicar la opresión femenina como parte de un sistema único de relaciones, síntesis entre capitalismo y patriarcado. A continuación, ahondaremos en este debate para señalar su influencia en la discusión contemporánea sobre la teoría de la justicia, entendida como redistribución y reconocimiento.

V. Capitalismo y patriarcado: relaciones de parentesco.

El desarrollo de una teoría sobre la opresión femenina, su integración en la crítica del capitalismo y su rol en un proyecto de reconstrucción del marxismo son los principales temas del debate sobre la relación entre capitalismo y patriarcado. El análisis de Marx y Engels sobre la opresión femenina reduce las causas del dominio masculino al ámbito económico. Las feministas socialistas y marxistas, al problematizar la división sexual del trabajo y sus consecuencias, concluyeron en la formulación de la pregunta por el modo en que se instaura una jerarquía entre los sexos. La pregunta por el origen de la dominación masculina ha formado parte de estudios sociológicos y antropológicos, en los cuales se han analizado las sociedades basadas en el linaje y su paso a las sociedades divididas por clase,³⁴ o el paso de relaciones de colaboración a relaciones de subordinación;³⁵ dichos análisis identifican la anterioridad y prioridad de la división sexual a la división de clase.

³² F. Haug, “Hacia una teoría de las relaciones de género”, p. 331. *Vid.* F. Haug, “Marxistische Refundierung des Feminismus, feministische des Marxismus”, en *Das Argument*, Año 57, núm. 4. 2015, pp. 517-526.

³³ Véase Martha Giménez E., “Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited”, en *Science & Society*, vol. 69, núm. 1. New York, Guildford Press, enero, 2005, pp. 11-32.

³⁴ Véase Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex”, en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

³⁵ Para un estudio detallado sobre las consecuencias de una hipótesis de investigación que intenta identificar los orígenes de la opresión femenina en un conjunto de fenómenos sociales

La tendencia a jerarquizar las relaciones de explotación sobre las de opresión ha sido sólo una de las estrategias para comprender las interconexiones entre capitalismo y patriarcado. Pensar que la opresión no ha existido siempre o que tiene su raíz en razones biológicas o psicológicas, ¿significa sostener que la opresión de género está subordinada a la explotación de clase? Afirmar su autonomía y su especificidad frente a la explotación, ¿implica negar el carácter económico de la opresión? Tradicionalmente las respuestas se han formulado en términos excluyentes, con intentos de fundamentación de una sobre la otra. Encontramos cuatro posturas principales: 1. teorías que sostienen la prioridad de la clase sobre el género, 2. las que comprenden el género como clase, 3. quienes afirman el género sin clase y, finalmente, 4. quienes intentan integrar ambas en una sola teoría.

Tal como se ha mostrado en el debate sobre el trabajo doméstico, pensar que la eliminación de una sociedad de clases pudiera resolver por sí misma la cuestión de la opresión femenina, cambiando radicalmente la concepción de la familia sin un análisis de los roles sexuales, del concepto de trabajo, del salario, de la heteronormatividad esencial a las relaciones de género y sin una politización específica de las mujeres, se presenta imposible. La postura que sostiene *la prioridad de la explotación de clase sobre la opresión de género (1)* caracteriza principalmente a los movimientos obreros y a la tradición marxista clásica. Las creencias de que la superación del capitalismo conduciría a la emancipación de la mujer y que la organización autónoma de las mujeres amenaza la unidad de clase por parte de los movimientos obreros ha contribuido a la separación entre feminismos y marxismos. También ha sido desmentida la tesis de que la participación de las mujeres en la producción constituiría la clave de su liberación. A pesar de su integración al mercado laboral, las estructuras patriarcales se han mostrado persistentes y adaptables a la forma de producción capitalista.³⁶ La subestimación o invisibilización de los efectos del género, el trabajo doméstico y la sexualidad en el análisis sobre la explotación, implican una comprensión parcial de cómo funcionan y se estructuran las relaciones de producción y con ello, del capitalismo.

Frente a esta postura el feminismo materialista y el obrerista han intentado repensar la relación entre clase y género desde un punto de vista radicalmente diferente y comprenden *el género como clase (2)*. Tal como se presentó

y económicos, ligados al paso de la propiedad colectiva o de grupo a la propiedad privada, al aumento de la producción y a la dinámica de distribución y apropiación del excedente y al paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad, véase C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* y S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*.

³⁶ R. Scholz, ¡Fuera holgazanas! *Sobre la relación de género y trabajo en el feminismo. El movimiento feminista y el trabajo, una relación menos difícil de lo que parece* [en línea]. Trad. El Koketivo. Barcelona, 2000. <<http://www.obeco-online.org/rst.htm>> [Consulta: 07 de septiembre, 2018]

en el debate anterior sobre el trabajo, para las feministas radicales de los años setenta, el análisis de la naturaleza del trabajo doméstico se aborda en términos de explotación, así al trabajo reproductivo se le atribuye una naturaleza productiva en el sentido marxista. Para feministas como Christine Delphy, Alisa Del Re y Mariarosa Dalla Costa el trabajo doméstico crea mercancías y por lo tanto valor, porque es trabajo productivo aunque no sea retribuido. La distinción entre explotación y opresión para ellas no tiene sentido, ya que las mujeres no sólo son oprimidas sino también explotadas, su trabajo produce plusvalía que es apropiada por otros. Las consecuencias que se extraen de la consideración de la naturaleza productiva del trabajo doméstico son diversas y crean divisiones entre autoras. Mientras que para algunas, como Dalla Costa, el capitalismo se apropia del trabajo femenino, para otras, como Christine Delphy o Gayle Rubin, son los hombres quienes obtienen el beneficio, es el sistema patriarcal quien se beneficia. Lo que revela este enfoque es que junto al modo de producción capitalista está el modo de producción patriarcal, y es este último el que determina las relaciones de producción entre mujeres y hombres, es quien asigna quién ocupará qué lugar dentro de la producción.

Las consecuencias de ambos enfoques son relevantes: por un lado, se subraya que las mujeres sufren la misma explotación que los hombres y que, por consiguiente, comparten con ellos un enemigo común, el sistema capitalista. Las amas de casa de la clase obrera forman también parte de la clase obrera, puesto que llevan a cabo un trabajo productivo fundamental para la reproducción social del capital y contribuyen a la valorización del valor, desempeñando un papel muy específico en la división capitalista del trabajo. Por otro lado, al afirmar que el trabajo doméstico crea valor, se desatiende lo específico del trabajo doméstico, los trabajos de cuidado. Al identificar el trabajo productor de mercancías con el trabajo doméstico, se pierde de vista el proceso por el cual se ha transformado la noción de familia. ¿Por qué en la familia estos servicios son ofrecidos de modo gratuito y sustraídos de la esfera de intercambio? Con ello se cuestiona la tesis de que el trabajo doméstico produzca mercancías. La insistencia en el carácter productivo del trabajo doméstico ha puesto de relieve su importancia; sin embargo, parte del análisis contemporáneo consiste en atender a las confusiones conceptuales con el fin de evitar consecuencias políticas adversas. La reivindicación del salario, o de una renta básica, parece que no ataca los mecanismos de explotación capitalista ni pone en cuestión las relaciones de producción, como bien muestra Cinzia Arruzza en su análisis histórico y conceptual en *Las sin parte. Matrimonios y Divorcios entre Feminismo y Marxismo*.³⁷

³⁷ C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, pp. 111-120.

El análisis del aspecto económico de la opresión femenina corre el riesgo de reducir los problemas del género al asimilarlos a los de la clase. El intento de ligar las categorías de la economía política con la cuestión de la reproducción y la sexualidad, reduce su especificidad. Ante este enfoque, surge otro que reivindica el carácter político de la sexualidad. El feminismo radical es el principal representante entre quienes ubican la raíz de la opresión femenina en el patriarcado entendido como un sistema autónomo de opresión. Esta postura entiende el *género como distinto de la clase* (3).

En el seno del sistema patriarcal, todas las mujeres padecen una opresión por parte de todos los hombres, todos los hombres sacan ventaja de la subordinación femenina y todas las demás formas de explotación, jerarquía, supremacía no son más que extensiones de la supremacía masculina. El patriarcado, por tanto, antes que el capitalismo, el racismo o el colonialismo, representa el enemigo principal y común de todas las mujeres.³⁸

El feminismo radical, los feminismos de la diferencia y los feminismos *queer* son tres teorías que se han centrado en el género, el sexo y la sexualidad, reduciendo el peso de la economía. Han desplazado su análisis hacia el discurso y el lenguaje como lugar de definición de la identidad de género y de la formación de las jerarquías entre los sexos dando lugar a la *tercera ola del feminismo*. El problema de esta estrategia es que en ocasiones reduce el conjunto de diferentes realidades a discurso y lenguaje, y aunque atiende a su materialidad y sus efectos, se olvida de su aspecto económico.³⁹ Al hacer del patriarcado algo invariable y estático contribuye a la deshistorización de las relaciones de opresión entre los sexos. La ruptura con los movimientos obreros y sociales, sea en su versión separatista o no, se debe al desplazamiento del análisis de las relaciones de producción por el estudio de las relaciones de poder y dominio. De ahí que su análisis se concentre en las instituciones que aseguran los sistemas de roles sexuales: la familia, el matrimonio, la educación, la heterosexualidad, la cultura. El problema es que no se acompañan de un examen de su vinculación con las relaciones de producción sobre las que se inserta, con consecuencias políticas y teóricas peligrosas.

En este escenario de matrimonios, rupturas y divorcios, se inserta el debate entre autoras como Heidi Hartmann, Iris Marion Young, Roswitha Scholz, Frigga Haug, Cinzia Arruzza, Judith Butler y Nancy Fraser, para quienes es

³⁸ *Ibid.*, p. 123.

³⁹ Véase C. Arruzza, “El Género como temporalidad social: Butler (y Marx)”, en *Posiciones. Revista de debate estratégico*, secc. Teoría. Trad. Alondra Carrillo. Chile, 16 de Noviembre, 2017. (*formato de justificado*)

imposible mantener la separación de estas dos teorías. De lo que se trata es de pensar cómo se entrelazan patriarcado y capitalismo, es decir, el análisis de la forma de producción capitalista con la producción de las relaciones sociales de género. En su famoso artículo “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union”, Heidi Hartmann realiza un análisis de esta relación y desarrolla lo que denomina la teoría de los dos sistemas, es decir, revisa los esfuerzos por mantener separadas o unidas dos teorías que, como trata de mostrar, no se pueden entender una sin la otra. Hartmann busca evidenciar la interdependencia de los dos sistemas al mostrar que no es posible un patriarcado puro, ya que sus estructuras materiales están enraizadas en el seno de determinadas formas de producción. Del mismo modo, como se ha mostrado hasta aquí, tampoco hay un capitalismo puro. Hartmann muestra cómo el capitalismo crea jerarquías internas a la fuerza de trabajo, ya que sus leyes de desarrollo no pueden determinar quién será destinado a ocupar los diferentes espacios de acuerdo a las jerarquías. La tesis de Hartmann es que la acumulación del capital se acomoda a la estructura social patriarcal y contribuye a perpetuarla. Por ello, insiste en la naturaleza histórica, material y económica del patriarcado, así como de sus transformaciones.

A pesar del nexo entre modos de producción y relaciones de género, para Hartmann ambas lógicas funcionan de acuerdo a principios internos que pueden estar en sintonía, pero eventualmente entran en conflicto. Su propuesta busca dar lugar a una teoría que ligue ambos sistemas sin reducir el uno al otro.

No hay un “capitalismo puro”, como tampoco hay un “patriarcado puro”, ya que los dos deben coexistir necesariamente. Lo que sí hay es un capitalismo patriarcal, o un feudalismo patriarcal, o sociedades cazadoras/recolectoras igualitarias, o sociedades hortícolas matriarcales, o sociedades hortícolas patriarcales, etcétera. No parece haber una conexión necesaria entre los cambios en un aspecto de la producción y los cambios en otro. Una sociedad puede sufrir una transición del capitalismo al socialismo, por ejemplo, y seguir siendo patriarcal.⁴⁰

Iris Marion Young criticó la propuesta del sistema dual de Hartmann argumentando que:

⁴⁰ Heidi Hartmann, *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*. Trad. Papers de la Fundació /88, [en línea]. Fundación Rafael Campalans. <<http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>> [Consulta: 07 de septiembre, 2018], p. 13. En inglés *vid.* H. HARTMANN, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union”, en *Capital & Class* [Revista electrónica], vol. 3, núm. 2. Reino Unido, julio, 1979, pp. 1-33. [Consulta: 07 de septiembre, 2018].

Hay un sistema de relaciones que debe estudiarse conjuntamente. No parece posible separar el patriarcado de un sistema de relaciones sociales de producción aún con propósitos analíticos. Si, como nos afirma [Hartmann], las relaciones sociales patriarcales dentro del capitalismo contemporáneo no se restringen a la familia, sino que también existen en el trabajo capitalista y en otras instituciones fuera de la familia, resulta difícil reconocer el principio que nos permite separar las relaciones patriarcales de las relaciones sociales del capitalismo [...] Parece razonable, sin embargo, admitir que, si el patriarcado y el capitalismo se manifiestan en estructuras económicas sociales idénticas, entonces pertenecen a un sistema, y no a dos.⁴¹

Si, como afirma Hartmann, la base del patriarcado es el control sobre el trabajo de las mujeres al excluirlas del acceso a los recursos productivos, entonces las relaciones patriarcales están ligadas internamente a las relaciones de producción en su conjunto. Para Young, mientras la teoría marxista tradicional no cuestione la pertinencia de la teoría de Marx de las relaciones de producción, y mientras el feminismo siga aceptando sin más los conceptos de la teoría marxista, ésta continuará dominando al feminismo. La centralidad del trabajo doméstico para el trabajo productivo y la jerarquía sexual en la división del trabajo son elementos fundamentales para pensar el sistema capitalista. Para Young “debemos desarrollar un marco analítico que considere las relaciones sociales materiales de una formación social histórica particular como un *sistema único* en el cual la diferenciación de género es un atributo central”,⁴² con lo que se integran ambas en *una sola teoría (4)*.

Los intentos de formulación de la relación entre marxismo y feminismo han sido varios y muchas veces entran en contradicción, sin embargo, en algo coinciden: si bien el patriarcado no se origina en el capitalismo, aquél ha sido completamente integrado por éste. La relación histórica, política y teórica entre género y clase, así como la posibilidad o no de elaborar una teoría que conjugue marxismo y feminismo, sin reducir uno a otro, es el reto de los feminismos no liberales contemporáneos. Algunas teorías más actuales, como las de Judith Butler y Nancy Fraser, también han discutido los términos de esta relación en el contexto de sus teorías. Para Fraser este debate se cristaliza en la discusión sobre las formas de justicia, en cómo se entienden las diferencias entre las demandas de justicia basadas en la “redistribución” y las basadas en el “reconocimiento”. La distinción entre un

⁴¹ Iris Marion Young, “Marxismo y feminismo, más allá del “matrimonio infeliz” (una crítica al sistema dual)”, en *El cielo por asalto*, año II, núm. 4. Buenos Aires, otoño-invierno, 1992, pp. 40-56. , pp. 42-43.

⁴² *Ibid.*, p. 6.

tipo de injusticia de carácter económico (explotación, desposesión, marginación) y otra, de orden simbólico y cultural (dominio cultural, desprecio, no reconocimiento), no equivale a sostener que no hay un nexo entre ellas. Se discute qué tan constitutivas son una u otra para determinados tipos de injusticias o violencias. Las reivindicaciones económicas y de reconocimiento buscan la transformación de las estructuras e instituciones que generan dichas injusticias, es decir, la transformación de las relaciones de producción en el plano económico y la deconstrucción de las relaciones sociales, en el plano simbólico, cultural y de poder. El debate entre Butler y Fraser recogido en el libro *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*,⁴³ refiere diferentes temas actuales, entre ellos: la diferencia entre materialidad y economía, cómo la performatividad del género se inserta en el seno de las relaciones de producción capitalista, cómo entender la justicia social o la relaciones entre igualdad, identidad y diferencia, entre otros. Este debate es un claro ejemplo de cómo la discusión por los términos de la relación entre una teoría que prioriza un enfoque, principalmente económico y social, frente a uno cultural y simbólico, se puede rastrear hasta la discusión sobre la relación entre un sistema de opresión sexista y otro clasista, o mejor conocidos como feminismo y marxismo.

VI. Conclusiones

De lo anterior se puede concluir que la alianza entre marxismo y feminismo resulta relevante para comprender la genealogía de los feminismos, ya que desde esa intersección es posible formular una teoría del *capitalismo patriarcal* más adecuada para comprender las diferentes relaciones de explotación, opresión, violencia y dominación. Este cruce debe resultar en una mutua redefinición. Está claro que la forma del capitalismo ha cambiado, que la organización social, del trabajo y las formas de acumulación se han transformado, que hemos pasado de un capitalismo manejado por el estado a otro financiarizado.⁴⁴ Ante este escenario proponemos recuperar la propuesta de Marx y Engels a la

⁴³ El debate se encuentra principalmente, además del libro mencionado, en el artículo de J. Butler “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review*, núm. 2. London, mayo-junio, 2000, pp. 109-121, y en Nancy Fraser, *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Trad. Cristina Piña Aldao. Quito, IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Traficantes de Sueños, 2015, principalmente en el capítulo 7. *Vid.* J. Butler y N. Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Trad. Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Vegas Solís. Madrid, New Left Review en español, Traficantes de Sueños, 2000.

⁴⁴ Nancy Fraser y Rahel Jaeggi, *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Cambridge, Polity Press Ed., 2018, p. 9.

luz de la revisión y ampliación de los debates introducidos por el feminismo socialista-marxista. Para ello, se debe empezar por una recuperación del análisis del trabajo, de lo que cuenta como trabajo, de cómo se organiza y lo que esta nueva organización demanda y causa en la gente.⁴⁵ Se trata de reformular el cuestionamiento sobre el trabajo reproductivo y las actividades de cuidado, así como de las relaciones y mecanismos de poder que operan en el género y el patriarcado.

La opción separatista, que defiende la preeminencia del patriarcado frente al capitalismo, difícilmente ha contribuido a la construcción de una política eficaz a favor de las mujeres. Al contrario, ha contribuido al aislamiento y al repliegue sobre sí mismo del movimiento feminista. Al desentenderse de la esfera económica, el separatismo corre el riesgo de reducir el feminismo a una mera crítica ideológica y cultural. Con la recuperación de este debate para la filosofía política y las luchas sociales contemporáneas se pone en la discusión, nuevamente, la crítica al capitalismo en un sentido más amplio, entendido éste no sólo como un modo de producción sino como un orden institucional o una forma de vida, tal como sostienen Nancy Fraser y Rahel Jaeggi en su reciente libro *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Junto a estas autoras nos preguntamos ¿qué significa exactamente hablar de capitalismo hoy? Y simultáneamente ampliamos la pregunta por el significado del patriarcado.

Bajo este tenor, consideramos fundamental replantearnos este debate en el contexto de América Latina. Se trata de hacer la historia de los movimientos sociales (feministas y obreros) latinoamericanos, de hacer un análisis de los debates teóricos sobre el trabajo asalariado y doméstico, así como de los mecanismos de poder que generan desigualdades y discriminación. La propuesta de un marxismo-feminista, o un feminismo-marxista, consiste en investigar y analizar las relaciones entre la organización de la sexualidad, la producción doméstica y los cambios históricos en el modo de producción, en las formas de apropiación y explotación capitalista. Se trata de recuperar para el feminismo el análisis de la economía política en su crítica a la organización social.

Este debate nos muestra que la forma específica de explotación representada por el trabajo doméstico exige una forma de lucha específica. Que lejos de formularse en términos morales, la crítica de una sociedad organizada por el género, la raza o la clase, implica un proyecto emancipador político y económico. Lo que se necesita es una teoría crítica que permita una comprensión del sistema social capitalista-patriarcal-colonial, con lo que se coloca el concepto de género al lado del de clase y de los procesos

⁴⁵ *Ibid.*, p. 3.

de racialización. El reto para los feminismos y marxismos contemporáneos consiste en pensar la especificidad de las formas de dominación y explotación contemporánea en términos materiales, simbólicos y económicos. Se trata de enriquecer la crítica incorporando a la perspectiva feminista la teoría cultural, el posestructuralismo, el pensamiento poscolonial y la ecología. Los feminismos, como los marxismos, deben ofrecer una teoría capaz de explicar esta imbricación.

Aspectos y problemas en la concepción de la symmetría en la Grecia antigua. De Policleto a Eufranor

Alicia Montemayor García

Resumen:

La definición de la Belleza como un todo compuesto por partes aparece en la Grecia del periodo clásico. Si bien la encontramos en Aristóteles, definida como *symmetría*, tiene un desarrollo más largo de lo que considera la historia de la filosofía, y cuya consideración es de vital importancia para la estética. Propongo que el desarrollo del concepto de Belleza como *symmetría* parte de la obra de Policleto de Argos, para luego repetirse una y otra vez oscureciendo con el tiempo el sentido del término. Por ello cabe preguntarse sobre las definiciones de la *symmetría* posteriores al periodo clásico y la forma en que se relacionan con la práctica artística y el pensamiento teórico.

Palabras clave: Policleto, Eufranor, Belleza, *symmetría*.

Abstract:

The definition of Beauty as a whole constituted of parts appears in Greece in the Classical period. Even though the concept is in Aristotle defined as *symmetria*, it has a longer development that is not considered by Philosophy historians and that is of vital importance for the history of Aesthetics. I propose that the development of the idea of Beauty as *symmetria* begins in the work of Polykleitos of Argos, and then is in time repeated again and again confusing the sense of the concept. That is why it is necessary to ask about the differences in the *symmetria* definitions after the Classical period and the way in which they relate to the artistic practice and the theoretical thinking.

Keywords: Polikleitos, Euphranor, Beauty, symmetry.

Cuando Afrodita, Hera y Atenea se presentaron ante Paris, el héroe pudo deducir los poderes y privilegios que sin duda le serían concedidos luego de su elección. El resultado de este peculiar concurso nos parece evidente, pues la más bella es en realidad la Belleza misma.¹ La certeza de Paris sin embargo ya no es la nuestra; la Belleza, lo Bello se presenta como un concepto ambiguo y difícil de determinar, al tiempo que, en el caso de los griegos, es ciertamente complejo establecer el significado de *kalós* en cada caso en particular. La relación que el concepto tiene con el Bien parece dejar fuera las posibilidades de una explicación en términos de belleza natural o artística, lo que implicaría que lo Bello entre los griegos no tendría nada que ver con el arte, noción desconcertante para la crítica que considera que la idea de belleza se origina en Grecia.

Esto se debe a que el estudio de los diferentes discursos de la Antigüedad griega que podemos llamar de una forma poco rigurosa “artísticos”, se han realizado desde el punto de vista de la historia del arte; perspectiva que usualmente considera que no hay una reflexión propiamente filosófica y que niega la existencia de temas que hoy consideramos parte de la estética misma.² Usualmente, los estudios se concentran en autores del periodo clásico en adelante, a los que se considera antecedentes de teorías e ideas de la estética del siglo XVIII.³ Es así que se considera que los discursos poéticos, artísticos o retóricos de la Grecia arcaica no corresponden realmente a lo que entendemos por arte o por belleza.⁴

Si pensamos que la belleza como parte de una teoría del gusto, en la que el juicio sobre la belleza es inmediato y desinteresado, la idea sustentada sobre inmediatez de los juicios sensoriales nos dice que no razonamos sobre la belleza, sino que gustamos de ella. El problema en nuestro caso es que no queda clara la diferencia entre el trabajo cognitivo de gustar de una manzana y el gustar un poema. De hecho, Hume considera que hay que razonar luego de la percepción de una obra de arte para poder sentir lo correcto, ya que no es una percepción semejante a la del mundo natural.⁵ Podemos considerar que por ello

¹ Jean-Pierre Vernant, “Mortal and Immortals: The body of the Divine”, en Jean-Pierre Vernant, *Mortal and Immortals: Collected Essays*. Ed. de Froma I. Zeitlin. Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 48-49.

² Salvatore Settis., “La Trattatistica delle Arti Figurative”, en *Lo spazio letterario della Grecia Antica*. Roma, Salerno Editrice, 1991, pp. 469, 474-475.

³ David Konstan., *The Fortunes of an Ancient Greek Idea: Beauty*. Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 6-8.

⁴ Anne Sheppard, *An Introduction to the Philosophy of Art*. Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 58 ss.

⁵ David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Indianápolis y Cambridge, Hackett, 1983, Section I. “These arguments on each side (and many more might be produced) are so plausible, that I am apt to suspect, they may, the one as well as the other, be solid and satisfactory, and that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions. (...)”

mismo hay valores estéticos objetivos; por ejemplo, que un objeto sea bello puede explicarse en su relación con la idea de belleza, que a su vez podemos vincular con la idea de Bien; pero también podemos hablar de objetividad en el sentido de enunciados que hablan de lo bello —como juicios de gusto—, en el sentido de que nosotros estamos constituidos de forma tal que nuestra percepción normal no puede sino juzgar ciertas obras como bellas o finalmente considerar que lo bello es una propiedad —como el peso o el color— que los objetos pueden o no poseer. Sin embargo, no creo que se pueda defender que lo bello tenga una definición objetiva, fuera de la historia e independiente de las cosas que llamamos bellas, pues incluso si consideramos el concepto como un discurso que articula enunciados que hablan de lo que sea la belleza, hay que entender el contexto de su sistema de formación.⁶

Sin embargo, muchos estudiosos consideran que los griegos no tenían realmente un concepto de belleza, esto es que la palabra *kalós* puede significar exitoso o excelente, pero no bien hecho. Más lejanos a los anteriores quedan significados como atractivo, encantador o grácil. Esto es porque se considera que *kalós* es una palabra que poco tiene que ver con el mundo del arte y la belleza, y que en cambio se refiere a una suerte de nobleza o de belleza moral que poco tiene que ver la belleza natural o artística.⁷ En este sentido también se argumenta que estos temas son anacronismos, ya que la poesía y las artes plásticas no tenían realmente una función estética en la antigüedad, por lo que no hay forma de comparar conceptos y temas.⁸ Es cierto que todo el arte griego es arte religioso, pero no creo que el hecho de que las obras concretas tuvieran una función de culto, impidiera que los griegos las juzgaran con base en criterios de excelencia y belleza. Esto es como si pensáramos que los españoles contemporáneos a Velázquez fueran indiferentes a la belleza del *Cristo*

But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained. Some species of beauty, especially the natural kinds, on their first appearance command our affection and approbation; and where they fail of this effect, it is impossible for any reasoning to redress their influence, or adapt them better to our taste and sentiment. But in many orders of beauty, particularly those of the fine arts, it is requisite to employ much reasoning, in order to feel the proper sentiment and a false relish may frequently be corrected by argument and reflection.”

⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969, p. 80. Para la interpretación que defiende los criterios estéticos como valores objetivos, Cf. David Carrier, “Art and its Canons”, en *The Monist*, núm. 4, vol. 76. Illinois, octubre, 1993, p. 525.

⁷ Aryeh Kosman, “Beauty and the Good: Situating the *Kalon*”, en *Classical Philology*, núm. 4, vol. 105. Chicago, University of Chicago Press, enero-octubre, 2010, p. 342.

⁸ Anne Sheppard y Eleg V. Bychkov, *Greek and Roman Aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. xii-xiv.

crucificado, puesto que era una obra devocional y se encontraba en su origen en un contexto de culto.⁹

Si bien es cierto que no hay una reflexión filosófica sobre lo que nosotros llamamos arte anterior a la época clásica, la idea de proponer que la belleza tiene su origen en Grecia es problemática, pues al tiempo que afirma que los griegos dijeron de una vez y para siempre lo que es la belleza, afirma por otro lado que no han dicho realmente nada que tenga significación filosófica.¹⁰ Esta idea ha impedido comprender el sistema de formación conceptual tanto en el periodo arcaico como en el clásico. Es claro que no podríamos esperar una idea de belleza como parte de una reflexión filosófica antes del siglo VI a.C., que es cuando se comienza a desarrollar la filosofía misma. Debemos pues volver a replantearnos los conceptos y los temas como aparecen en la obra de poetas, de arquitectos y escultores, para comprender cuáles son las reglas de formación de los objetos, así como de los conceptos, enunciados y discursos, sobre la belleza y las artes.¹¹ Esto significa que tenemos una formación discursiva en principio paralela; por un lado, el performance poético y la estructuración del canto nos presenta un grupo de conceptos como *rhythmos*, *harmonía* y *métron*; mientras que, por el otro, tenemos la noción de *symmetría* asociada a la estructuración de la figura a partir de los músculos superficiales. Estas son, en todo caso, ideas semejantes que nos hablan de la estructuración y de la composición, pero que no comparten el mismo sistema de formación. No obstante, el punto de unión es la noción de belleza, que empareja a estos elementos heterogéneos en un mismo sistema conceptual.

Es claro que los conceptos sobre la belleza no son los mismos en la obra de los poetas que en la de los artistas plásticos; del mismo modo, también podemos apreciar un cambio en el uso de los términos, tanto poéticos, como artísticos, al entrar el siglo V a.C. A lado de la obra de Homero en el siglo VIII a.C. y Hesíodo en el siglo VII a.C., debemos tener en cuenta que los primeros tratados técnicos aparecen en el siglo VI a.C. —en el contexto de esta difusión de los más diversos saberes.¹² Así, estos libros no son objetos votivos que se

⁹ Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, *Cristo crucificado* (óleo sobre lienzo, 248 x 169 cm). Madrid, Museo del Prado, 1630-1632. Número de catálogo: P001167. Procedencia: Colección Real (Convento de San Plácido, Madrid; Colección Manuel Godoy, h. 1805; Colección Condesa de Chinchón; Duques de San Fernando de Quiroga, 1828).

¹⁰ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹¹ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹² Los primeros textos de los que tenemos noticia son dos comentarios a la construcción de dos obras monumentales: el de Teodoro y Roikos sobre el templo de Hera en Samos, y el de Quesifrón y Metágenes sobre el templo de Artemisa en Éfeso (véase Vitruvio *De Architectura*, 7. praef. 12). Más tarde podemos ver otro tipo de reflexión en el texto de Agatarco de Samos que explicaba la perspectiva de los decorados que él mismo había realizado para una tragedia de

dejan como regalo para el dios en su templo, ni mnemotécnicas para el poeta en su canto, sino ejemplos de libros que sirven para aprender de ellos.¹³ Es obvio que este saber sólo es accesible a los especialistas que entienden las soluciones a problemas que ellos mismos han enfrentado y que en primera instancia son ellos el público al que están dirigidos, pues alguien sin entrenamiento básico para construir edificios no entendería lo que el libro dice ni podría aplicar los métodos propuestos.¹⁴

Por otro lado, entender el concepto de belleza en un ámbito meramente moral tampoco explicaría la animadversión de Plotino ante la afirmación de que la belleza (*kallos*) reside en la *symmetría*, que es consistente con las ideas de Galeno cuando nos dice que todos los físicos y filósofos concuerdan en que la belleza del cuerpo reside en la *symmetría* de sus partes.¹⁵ La noción de *symmetría*

Esquilo. Los primeros dos tratados debieron haber sido escritos alrededor de la mitad del siglo VI a.C., iniciando una tradición de textos sobre arquitectura que se continuará en época clásica y helenística, y de los que ha sobrevivido como única muestra el *De Architectura* de Vitruvio. Por las noticias que tenemos, sabemos que tanto Teodoro como Roikos eran también escultores, cosa que no era inusual en el mundo antiguo, ya que la relación entre escultores y arquitectos era muy estrecha, debido a la importancia de la decoración escultórica de los edificios y al lugar especial de la escultura cultural al interior del templo.

Así podemos decir que Agatarco de Samos escribió un tratado sobre la perspectiva, derivado de su experiencia con los decorados teatrales que hizo para Esquilo; que Jenócrates de Atenas y Antígono de Caristo escribieron historias del arte en las que luego basó Plinio los textos que dedica a estas disciplinas, y que Eufranor de Istmo o Apeles de Cos escribieron textos —de los que lamentablemente no tenemos noticias concretas sobre sus contenidos. Es así que, salvo el *De architectura* de Vitruvio, del siglo I a.C., que se conserva íntegro, sólo conocemos noticias de la existencia de estos textos por los testimonios de otros autores como Plinio, Quintiliano, Varrón, Luciano, Plotino, Aristóteles o Platón (véase S. Settis. *op. cit.*, p. 488 y Platón, *Diálogos IV: República*. Introd., trad., y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988, 529e).

¹³ Andrew Ford, "From Letters to Literature. Reading the 'Song Culture' of Classical Greece", en Harvey Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 19.

¹⁴ Lesley Dean-Jones, "Literacy and the Charlatan in Ancient Greek Medicine", en H. Yunis (ed.), *op. cit.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 110.

¹⁵ Plotino, *Eneadas*. Trad. de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1992, I 6. "Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción (*symmetría*) de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas". Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἶπεν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τὸ τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμετρικὸν καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν· οἷς ἀπλοῦν οὐδέν, μόνον δὲ τὸ σύνθετον ἐξ ἀνάγκης καλὸν ὑπάρξει. También hay que tomar en cuenta a Galeno, *apud* Karl Gottlob Kühn (ed.), *Claudii Galeni Opera Omnia*. Hildesheim, Georg Olms, 1964, V 448-449, en donde se afirma que "Todos los físicos y filósofos ponen la belleza del cuerpo en la proporción de los miembros y la salud en la proporción de los elementos, independientemente de la relación que tengan entre ellas".

no parece ayudarnos en mucho para comprender qué es la belleza, así como tampoco explicaría la importancia del término en el desarrollo de la teoría del arte. Ahora bien, como ya ha anotado David Konstan,¹⁶ estas diferencias de significado se pueden explicar a partir de las diferencias entre el nombre *kállōs* y el adjetivo *kalón*, pues el primero se asocia con la belleza física, sensual e incluso erótica, mientras que el segundo lo podemos explicar con Aristóteles “como lo que es deseable por sí mismo y merecedor de elogio”,¹⁷ lo cual aclara ambigüedades de las que normalmente no se ocupa la crítica y despeja en parte las perplejidades que se asocian al término, al considerarlo en el contexto de la filosofía de Platón o de Aristóteles.

En el caso de la *symmetría*, los problemas de interpretación se derivan de su uso como un término técnico que la vincula con la concepción de belleza en los tratados de artes plásticas, aunque la palabra ya era usada en el sentido de tener una proporción semejante o parecida en la primera mitad del siglo V a.C.¹⁸ No obstante, este primer significado de *symmetría* no implicaría la noción de proporcionalidad y la encontramos empleada para expresar semejanza entre dos cosas, como se puede decir que dos hermanos son semejantes, pues percibimos un parecido, aunque no sean del mismo sexo o tengan la misma estatura. Es a partir del 450 a.C., que aparece ya con un significado técnico, el cual se puede traducir regularmente como proporcionalidad, balance o buena proporción, y es a partir de este cambio de sentido en el que aparecen las dificultades en su comprensión.

En primer lugar, la *symmetría*, entendida como proporción adecuada en el contexto de los tratados artísticos, implica la intención de relacionar las partes de una obra con el todo; relación que sería expresada en fracciones y que se piensa necesita de un cierto cálculo aritmético. Al mismo tiempo, su uso podía ser apreciado en la pieza misma, ya que significaba su éxito o fracaso,

¹⁶ David Konstan, “El concepto de belleza en el mundo antiguo y su recepción en Occidente”, en *Nova Tellus*, vol. 30, núm. 1. México, 2012, p. 8: “El término en cuestión es *kállōs* —el nombre y no el adjetivo, escrito con dos lambdas y con el acento en la primera sílaba en vez de la segunda— y aunque está obviamente relacionada con el adjetivo *kalós* o *kalón*, mi intuición era que su abanico de significados es bastante más restringido que el del adjetivo. Y, de hecho, una investigación más profunda del término reveló que mi intuición era correcta. Lo que también reveló, para mi gran sorpresa, es que nadie, que yo sepa, ha estudiado este término con ningún detalle, y que las discusiones de la belleza en griego antiguo, como los artículos del reciente número de *Classical Philology*, virtualmente todos omiten la palabra, o, cuando la citan, la tratan como idéntica a ‘*to kalón*’.”

¹⁷ Aristóteles, *Retórica*. Introd., trad., y notas de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1999, 1366 a 33-34.

¹⁸ Walter Burkert, “A Note on Aeschylus Choephoroi 205ff”, en *The Classical Quarterly*, vol. 13, núm. 2. 1963, p. 177. La fecha que da Burkert es 458 a.C. También menciona un pasaje de *Coéforas* 205 ss. y 229 de Esquilo, en donde se dice que Orestes es *symmetrós* de su hermana.

es decir que no es meramente reflexión teórica, sino que su resultado se refleja en eficiencia práctica. Esta noción es central en el primer tratado artístico, el llamado *Canon* de Policleto de Argos, obra peculiar y única en su género. Por ello es necesario detenernos en su análisis para poder comprender su naturaleza, pues es precisamente en la determinación de lo que es o no es en la que encontraremos la clave de la interpretación.

La característica más sobresaliente de esta obra es su división en dos partes —un texto y una escultura—, idea que encontramos solamente en dos testimonios de Galeno, ya que el resto de las fuentes que hablan del *Canon* lo consideran una u otro, pero no ambos.¹⁹ Si bien no hay duda de que el texto haya existido, no es el mismo caso con la escultura, ya que la identificación con el *Doríforo* —una de las obras más famosas del artista— es una interpretación moderna que se origina con Winckelmann y se consolida poco antes de 1863, cuando Karl Friedrich identifica la escultura encontrada en la Palestra Samnítica en Pompeya con el *Doríforo*.²⁰ Como Policleto tuvo una fuerte influencia

¹⁹ Filón Mecánico, *Belopoica* IV 49.20-50; Plinio, *Historia Naturalis* XXXIV, 55-56; Plutarco, *Moralia. De profectibus in virtute* XVII 86 a y *Moralia. Quaestiones convivales* II, 636 b-c; Luciano, *De Saltatione* 75 y *De Morte Peregrini* 9; Galeno, *Ars Medica* I 342-343, *De Optima Nostri Corporis Constitutione* IV 744, *Sanitate Tuenda* VI 126-127, *De Temperamentis* I 565-566, *De usu Partium Corporis Humani* IV 352, *De Causis pulsum* IX 92 y *De placitis Hippocratis et Platonis* V 448-449, en Kühn, *op. cit.*; Tzetzes, *Historiarum Variarum Chilades* VII 319; Ana Comena, *Alexiada* III iii 1 y *Alexiada* XIII x 4. Todas las referencias antiguas a la obra de Policleto de Argos se encuentran en el catálogo establecido en Alicia Montemayor, *La trama de los discursos y las artes. El Canon de Policleto de Argos*. México, DGP/CONACULTA, 2013, pp. 171-226.

²⁰ Hay dos posibles interpretaciones, además de la que identifica a la escultura con el *Canon*. La primera lo considera un atleta; sin embargo, no existe competencia atlética que pueda tomar en cuenta los atributos de la escultura, por lo que el contexto agonístico de la pieza es dudoso. La segunda considera que la escultura representa a Aquiles; ella nos ofrece una explicación para la lanza, dejando de lado la pregunta de quién hubiera podido comisionar una escultura de un guardaespaldas. Esta opción es la más aceptada. Vemos que Arias, Coarelli y Lorenz prefieren una interpretación mítica o incluso histórica de la pieza, mientras que Leftwich considera que no hay pruebas para sostener esta interpretación. Uno de los argumentos importantes considera que en ese momento histórico no se puede dar ese grado de abstracción en la escultura; este razonamiento se refuerza con las indicaciones que hace Coarelli, quien toma en cuenta los contextos arqueológicos en los que han sido encontradas algunas copias. Paolo Enrico Arias, *Policleto*. Milán, Edizione per il Club del Libro, 1964, p. 22, F. Coarelli., “Il Foro Triangolare: decorazione e funzione” en Guzzo, (ed.), *Pompei. Scienza e società. 250° Anniversario degli Scavi di Pompei. Convegno Internazionale. Napoli, 25-27 de novembre 1998*. Milán, Electa, 2001, p. 105. Leftwich en cambio nos dice que sólo podemos vincularla a un contexto militar, cosa con la que también concuerda Lorenz. *Vid.* Gregory Vincent Lefwich, *Ancient conceptions of the body and the canon of Polykleitos*. Princeton, Princerton University, 1987, pp. 15-16. Finalmente, es importante recordar que en Plinio, *Historia Naturalis* XXXIV, 55 se habla de dos esculturas, por ello no podemos sino concordar con Lorenz en el sentido de que nada prueba que el *Doríforo* sea la escultura del *Canon*, como tampoco tenemos la seguridad de que Policleto hubiera hecho una escultura con este nombre. Thuri Lorenz, “Der Doryphoros

en los artistas y estilos posteriores y en la forma misma en la que se creaban efectivamente las esculturas, se condiciona la forma de la interpretación al tener pocos testimonios literarios directos y al considerar la escultura como parte integrante del tratado, ya que se piensa que el estudio de las copias sobrevivientes puede dar respuesta a las lagunas que tenemos en el texto.²¹ A partir de esta concepción, en donde la escultura nos dice lo mismo que el texto, se analizan los contenidos: por ejemplo, partiendo de la idea de que el sistema usado por Policleto es exacto y que era un sistema matemático que se usaba en la construcción de toda la escultura —ya sea de las grandes masas, así como de los volúmenes más pequeños. Es obvio considerar que dicha concepción se reflejaba en toda la pieza; idea que se refuerza con el testimonio de Cicerón, quien nos dice que la perfección se mostraba en la obra misma. De este modo podemos especular que, con una adecuada reconstrucción de la escultura, se podría llegar a encontrar el número usado por el escultor.²²

Sin embargo, en los estudios dedicados a este argumento encontramos tal diversidad de posibles interpretaciones, que no pensamos que sea posible conciliar una con otra, ya que no sólo discrepan en la interpretación o en el modo en el que se piensa que haya sido usado el número propuesto, sino también en las medidas mismas, en lo que hay que medir y en las dimensiones de lo medido.²³ En conjunto con estas dificultades, que se derivan de la primera interpretación de la obra de Policleto, encontramos otra serie de consideraciones que parten del testimonio de Filón de Bizancio, el cual apunta que el *Canon* se ocupaba, entre otras cosas, de temas de geometría aplicada. Los

des Polyklet: Athlet, Musterfigur, politisches Denkmal oder mytischer Held?”, en *Nikephoros*, núm. 4. Alemania, 1991, p. 190. La fama del *Doriforo* es innegable y la identificación con Aquiles aclararía muchos problemas iconográficos.

²¹ Plinio, *Histoiria Naturalis XXXIV*, 55. “Polyclitus Sicyonius Hageladae discipulus, diadumenum fecit molliter iuuenem, centum talentis nobilitatum, idem et doryphorum uiriliter puerum. Fecit et quem canona artifices uocant lineamenta artis ex eo petentes ueluti a lege quadam, solusque hominum artem ipsam fecisse artis opere iudicatur”. La interpretación que identifica el *Doriforo* con el *Canon* implica una modificación del texto, eliminando “et” y así identificando ambas esculturas. Como apoyo a esta lectura se unen los testimonios de Cicerón, *Brutus*, 296 y *Orator*, I 5, en donde se dice que el *Doriforo* era una de las esculturas más famosas de Policleto, como el Zeus de Fidias y de la que tomaba distancia Lisipo. Estos testimonios se leen en conjunto con Galeno, quien en *De placitis Hippocratis et Platonis*, V 448-449, afirma que Policleto escribió un tratado y realizó una escultura del mismo nombre. Tomo la posición de H. Le Bonniec, quien en su edición del texto de Plinio hace una versión a partir de los manuscritos sobrevivientes (Cf. Plinio, *Histoire Naturelle. Livre XXXIV*. Trad. de H. Le Bonniec.. París, Les Belles Lettres, 1953. 324 pp).

²² A estas reflexiones se debe unir una decisión sobre el tipo de sistema en uso, es decir si era modular, relacional, o si combinaba más de una forma de componer, ya que esta premisa determina la forma en la que entendemos la obra misma.

²³ Andrew F. Stewart, “The Canon of Polykleitos: A Question of Evidence”, en *Journal of Hellenic Studies*, vol. 98. Londres, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1978, p. 123n8.

problemas de proporción de la figura humana eran un tema que interesaba a los escultores griegos desde el siglo VI a.C., por lo que no hay problema al afirmar que el *Canon* se ocupaba de estos temas.²⁴ La dificultad no estriba en que el *Canon* tuviera entre sus contenidos una teoría de la proporción, sino en la forma que usó para expresarla y los métodos que los estudiosos modernos usan para encontrarla, pues la idea dominante, que surge a partir del testimonio de Filón, es que contenía “muchos números” que expresaban un principio universal en forma matemática, de tal manera que el artista tenía en sus manos un sistema unitario —que a la vez estructuraba exactamente toda la obra— lo suficientemente flexible para ser usado en muchos tipos de esculturas y comprensible para que todos los escultores pudieran usarlo, como nos muestra su influencia en la escultura posterior. Al ser pensado como un sistema exacto, consideramos que las esculturas son estructuras geométricas que responden en cada una de sus partes a una proporción exacta que deberá regir toda la escultura.²⁵

Muchos autores, por otro lado, han encontrado también en las palabras citadas por Filón una vinculación con el pitagorismo. Fue Diels el primero que pensó en esta posible influencia y por ello incluyó a Policleto en su colección de textos de los filósofos presocráticos,²⁶ aportando la idea de que el sistema de proporción propuesto en el *Canon* tenía influencia de esta escuela. Posteriormente, Raven sugirió que Policleto influyó en los pitagóricos, aunque él mismo no fuera uno de ellos.²⁷ Como ya ha demostrado Carl Huffman, en

²⁴ Filón Mecánico, *Belopoieica* IV 49.20. “τὸ γὰρ εἶ παρὰ μικρὸν διὰ πολλῶν ἀριθμῶν ἔρη γίνεσθαι”.

²⁵ Hay muchos sistemas propuestos a partir de métodos empíricos, ya sean sistemas de fracciones, como el que usa Kalkmann; sistemas modulares en donde la discrepancia se encuentra sobre todo en el módulo usado, como lo vemos en Anti, Ferri y Lorenzen; así como varias formas de progresión matemática expuestas por Steuben y Stewart, y por último, la sección áurea, idea que ha sido propuesta por Gordon, Cunningham y Tobin. Cf. G., Leftwich, *op. cit.*, p. 9. Por otro lado, tenemos que hay desacuerdo en cómo tomar las medidas y los puntos desde los que se mide. Cf. A. F. Stewart, *op. cit.*, p. 123n8.

²⁶ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I. Alemania, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952, p. 393. Considera que el concepto de τὸ εἶ implica el bien, tanto espiritual como ético, y es resultado de la armonía numérica. La fuente en la que se apoya esta interpretación es Aristóteles, *Metaphysica*. Introd., trad., y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994, N 6, 1092b 26. “ἀπορήσειε δ’ ἂν τις καὶ τί τὸ εἶ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν τῶ ἐν ἀριθμῶ εἶναι τὴν μῆξιν”.

Pollit parte de la noción de que el tratado de Policleto es pitagórico, lo que le da una dignidad filosófica, al tiempo que explica la importancia que los fragmentos atribuyen al uso de cálculos aritméticos. Jerome Jordan Pollitt, *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 105-110.

²⁷ J. E. Raven, “Polyclitus and Pithagoreanism”, en *The Classical Quarterly. New Series*, vol. 1, núm. 45. Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 149. “(...) it is interesting to learn

realidad no se puede probar que Policleto tuviera influencia de los pitagóricos debido a que no hay nada en el texto que indique que τὸ εὖ fuera un término técnico, así como tampoco el hecho de hablar de πολλῶν ἀριθμῶν implique una relación con esta escuela filosófica. Por otro lado, la relación que se hace entre esta frase y el testimonio de Galeno en *De placitis Hippocratis et Platonis* puede sugerir que la medida que se usa para estructurar la pieza es una fórmula matemática simple, pero esto no quiere decir que estuviera relacionada con las matemáticas que practicaban los pitagóricos ni que, como se ha sugerido, haya tenido relación con la *tetraktis*.²⁸

De esta forma, si leemos la frase que califica a διὰ πολλῶν ἀριθμῶν, que es παρὰ μικρόν sin considerar una posible interpretación pitagórica, nos ayudará a comprender el significado que tiene *symmetría* en este contexto.²⁹ Estos “numerosos cálculos” nos hablan de las dificultades prácticas de realizar la escultura, pues al crearla debemos tomar en cuenta numerosos factores que pueden ayudar o perjudicar la creación de la obra. Sabemos que no hay una fórmula segura que nos lleve de la mano y que nos resuelva los problemas en su creación; no había, pues, una mística numérica que indicara al escultor cómo proceder en cada caso, ni una filosofía que explicara en la exterioridad de la obra la forma de la creación.

El tratado de Policleto parte de la práctica: el problema de comprender qué sea *symmetría* y su relación con lo bien hecha que resulte o la belleza obtenida está precisamente dentro de la práctica que reglamenta. De este modo no debe sorprendernos que, al buscar una definición de lo que sea *symmetría* en el *Canon*, no encontremos un sistema de fracciones explícitas y diferenciadas, una serie de “muchos números”.³⁰ No se trata de muchos números, sino de

that Polyclytus not only practiced his Canon in his art but also expounded it in writing. It is at least very probable that the Pythagoreans would have been acquainted, if only indirectly, with his theory; and that be granted, it is surely beyond dispute that, with their passion for number and proportion, they would have very greatly interested in it”.

²⁸ La relación se hace a partir del testimonio de Plinio, *Historia Naturalis* XXXIV, 56, en donde comenta que las esculturas de Policleto eran *quadrata*. Esto se toma como una traducción de *tetrágono*, que a su vez se conecta con la *tetraktis*. A lo anterior se une el testimonio de Vitruvio, *De Architectura* III 1.7 quien, como ya hemos dicho, no hace referencia a una fuente pitagórica. Cf. G. Leftwich, *op. cit.*, pp. 35, 322-325.

²⁹ “Por ello hay que tomar en cuenta las palabras de Policleto el escultor, quien decía que un trabajo exitoso se logra con certeza a través de numerosos cálculos” Cf. Carl Huffman, “Polyclète et les Présocratiques”, en André Laks y Claire Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is presocratic Philosophie?*. París, Presses universitaires du septentrion, 2002, pp. 312-321. No pretendemos presentar todo el argumento de Huffman, sino atender a sus conclusiones. Παρὰ μικρόν como calificativo es difícil de interpretar, y ha dado lugar a malas traducciones en numerosos textos.

³⁰ Andrew Baker, “Mathematical Beauty Made Audible: Musical Aesthetics in Ptolemy’s Harmonics”, en *Classical Philology*, vol. 105, núm. 4. Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 407. “But when one comes to examine how these authors use the term, it turns out in most cases

explicitar que es a través de muchos cálculos, de modelar la arcilla y corregir la cera —que es parte del proceso de la elaboración de un bronce—, en donde encontraremos finalmente un buen resultado. Éste no se va a medir por medios precisos, sino en un juicio subjetivo —desde el punto de vista del crítico— que para el artista expresa la mayor de las exactitudes. No sorprende por ello que el término no esté asociado al pitagorismo, ya que no hay testimonios de su uso en los pitagóricos más tempranos como Filolao o Arquitas; el término expresa de forma abstracta reglas que son difíciles de enunciar, pero al mismo tiempo nos proporciona una definición de belleza en la que los dos términos han sido comprendidos en muy diversos contextos. Es, pues, precisamente por la amplitud de la idea de proporcionalidad, por su flexibilidad para normar pero no para limitar la creación, que todavía estamos tratando de comprender su relación con la belleza y el arte.³¹

El término *symmetría* comienza a usarse en la segunda mitad del siglo V a.C., dentro de un ámbito técnico, específicamente en el de la proporción de la figura humana en la escultura. Si consideramos la cronología de Policleto, situando su nacimiento en 490, el inicio de su carrera en 465 a.C. y el final en 425 o 423 a.C., podemos considerar que para fines del siglo el término era usado con la acepción que hemos visto en el *Canon*, que traduzco como proporcionalidad.³² Esto no quiere decir que el término se haya mantenido

to be disconcertingly vague. One thing that it almost never designates is the notion suggested by a direct transliteration, 'symmetry'. 'Balance' and 'due proportion' are nearer the mark, but we rarely find any precise specification of the proportions that are to count as *σύμμετρα*, still less any explanation of why those proportions and no others are the right ones."

³¹ C. Huffman., "Response to Barker", en *Classical Philology*, vol. 105, núm. 4. Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 421. En p. 422 nos dice que aparece finalmente en el tratado de Aristoxeno *Preceptos pitagóricos*, pero no como un término técnico, sino en una explicación sobre la dieta de los jóvenes, que tampoco es definido.

³² La fecha de nacimiento se establece a partir del testimonio de Platón, "Protagoras" en *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Trad. de W. R. M. Lamb. Massachusetts-Londres, Harvard University Press-The Loeb Classical Library, 328b-c, en donde dice que los hijos de Policleto y los de Pericles son contemporáneos. La fecha de nacimiento de Pericles ha sido establecida en 495 a.C., pero es probable que Policleto se hubiera casado antes, pues la esposa de Pericles tenía dos hijos de su primer matrimonio con Hipónico, lo que hace suponer que Policleto debería ser un poco más joven que él. También se considera la fecha de nacimiento de Fidias en 490 a.C., de quien se consideraba contemporáneo. Por ello se puede establecer el nacimiento de Policleto en 490 a.C. Cf. Pierre Amandry, "A propos de Polyclète: Statues d'olympioniques et carrière de sculpteurs", en K. Schauenburg, (ed.), *Charites: Studien zur Altertumswissenschaft*. Bonn, Athenäum-Verlag, 1957, p. 79n 60. No obstante, la datación de Plinio de su acmé *Historia Naturalis XXXIV*, 35 en 420-417 a.C., ha motivado que autores como Donnay propongan como fecha de nacimiento 462 a.C., lo que extiende su actividad hasta el 435-395 a.C., e incluye la *Hera*, pero deja fuera la obra anterior a 450 a.C. Podemos estar seguros que entre el 410-405 a.C. Policleto ya no estaba activo, pues son sus alumnos los que aceptan la comisión para el monumento a la

idéntico: sabemos por Plinio que en los últimos decenios del siglo V, Parrasio de Éfeso introduce la *symmetría* en la pintura,³³ lo que nos lleva a un famoso pasaje de las *Memorables* de Jenofonte, quien nos presenta al pintor en diálogo con Sócrates en un trabajo por definir la pintura como la imitación de las cosas visibles, ya sea lo claro y lo oscuro, los colores, las formas o las texturas de los objetos. Incluso se expone que la pintura puede presentarnos figuras inexistentes de perfecta belleza (*kalá*), y que como no hay “hombres sin imperfección”, se puede tomar de muchos las partes más bellas y hacer con ellas un cuerpo completamente bello (*kalílista*). A continuación sugiere que lo más amable y atrayente es el alma, a lo que Parrasio contesta que no es posible imitarla puesto que no tiene *symmetría*, ni color, ni forma, ni luz o sombra.³⁴ Si bien el término no es explicado, pues aparece como un tecnicismo, es claro que no se confunde con los otros elementos, lo que nos indica que sigue estando limitado a las proporciones de la figura humana. Incluso el hecho de que Parrasio fuera un dibujante consumado, apreciado por críticos y artistas, indica este uso, pues sus pinturas sirvieron más tarde como referencia para los orfebres de época romana. Como lo que interesa en el repujado y el grabado es que las líneas de contorno de las figuras estén bien delimitadas y comprendidas, podemos suponer, con Moreno y Robertson, que el dibujo sería semejante al del famoso lecito del Grupo del Cañaverl, en donde las líneas delimitan la forma e insinúan el volumen.³⁵ El uso de contornos definidos y claros deja a la vista las proporciones usadas, y es por ello que otros artistas pueden seguir o copiar el modelo. Incluso podemos decir que es éste el tipo de pintura que

victoria de Lisandro en Delfos. Cf. A. Stewart, *Greek Sculpture: An exploration*, (2 volúmenes). Yale, Yale University Press, 1990, p. 238.

³³ Plinio, *Historia Naturalis XXXV*, 67-72. “Parrasios, who was born in Ephesos, contributed much to the art. He first gave *symmetria* to painting, and was the first to give liveliness to the face (...)”.

³⁴ Jenofonte, “Memorabilia”, en Jenofonte, *Memorabilia and Oeconomicus*. Trad. de E. C. Marchant. Massachusetts-Londres, Harvard University Press-The Loeb Classical Library, 1959, III, 10. “Pero Sócrates ¿Cómo sería imitable? —dijo—, si no tiene ni simetría, ni color ni nada de lo que tú acabas de decir, si, en una palabra, no es visible?”

³⁵ M. Robertson, *The Great Centuries of Painting. Greek Painting*. Ginebra, Skira, 1959, pp. 149, 153-155. Paolo Moreno, *Pintura griega. De Polignoto a Apeles*. Madrid, Mondadori, 1988, p. 93, y John Boardman, *Athenian Red Figure Vases, the Classical Period: a Handbook*. Londres, Thames & Hudson, 1989, ff. 280 y 281. Moreno atribuye el vaso al Pintor del Cañaverl, mientras que Boardman y Robertson lo consideran como parte del Grupo de Pintor del Cañaverl. El lecito es un vaso de figuras blancas que fue pintado con temple, pero que conserva parte del color. Las líneas de contorno están cocidas, por lo que las figuras son discernibles. Tanto el lado A, como el B retratan a un joven sentado delante de una tumba en compañía de otro joven de pie. Se considera que la figura sentada retrata al difunto, mientras que el acompañante es quien está haciendo las honras fúnebres. El joven está retratado de tres cuartos, lo que le da a la figura un leve escorzo. Atenas. Lecito de Eubea. Fin de siglo V a.C. “Joven sentado en una tumba” ARV 828, Grupo R, No. 12.

Aristóteles considera más bella, ya que —como nos dice en la *Poética*— al estar estructurada en el dibujo deja ver exactamente sus formas, más que una serie de bellos colores sin sentido.³⁶

En la primera mitad del siglo IV a.C, los desarrollos más interesantes en la teoría artística y los cambios de significado en la *symmetría* son parte de la práctica de los pintores y ya no de los escultores; ejemplo de ello es Eufranor de Istmia, uno de los artistas más importantes de este periodo. Escultor, pero también pintor, Eufranor fue alumno de Cefisodoto y por ello condiscípulo de Praxíteles. Se le atribuye con seguridad el *Apolo Patroos*, cuyos restos se encontraron en el Ágora de Atenas, y se piensa que también es obra suya la célebre *Atenea del Pireo*, lo que lo haría uno de los pocos escultores de los que conservamos un original en bronce.³⁷ Si bien como escultor es una figura interesante del final del clasicismo, cuyo estilo es cercano al trabajo de los mármoles del Partenón, como pintor es menos conservador, pues no sólo es autor de comisiones importantes en Atenas como la *Batalla de Mantinea* y el grupo de *Demos coronado por la Democracia*, sino que también es un teórico de la proporción y del color —se le atribuye un tratado sobre la *symmetría* y otro sobre los colores—, ya no en el contexto de la escultura, sino en el de la pintura. Introdutor de refinamientos ópticos, que tienen en cuenta el punto de vista del espectador, usó en sus figuras la anamorfosis, distorsionando deliberadamente las proporciones consideradas correctas, para sustituirlas con otras que se verían adecuadas desde un cierto punto de vista.³⁸

De los tratados de Eufranor no tenemos ningún fragmento sobreviviente, lo que ha limitado su estudio a los comentarios que aparecen sobre el tema de la distorsión de la imagen y su uso en la pintura en la obra de Platón;

³⁶ Aristóteles, *Poética*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992, 1450b.

³⁷ Jerome Jordan Pollitt, "Review: Euphranor by Olga Palagia", en *American Journal of Archaeology*. vol. 88, núm. 3. Estados Unidos, Archeological Institute of America, julio, 1984, p. 418. "Using the Apollo Patroos as the one trustworthy index of Euphranor's style, Palagia proceeds in ch. 4 to attribute two further works to him: the bronze Athena from Peiraeus, which she takes as 'either the original statue itself, or at least a good later reproduction of a type created in 350/340 B.C.', and the type of the Uffizi Hygieia. The attribution of the Peiraeus Athena to Euphranor, originally made in AAA 6 (1973) 328-29, is perhaps Palagia's major original contribution to the study of his sculpture."

³⁸ Plinio, *Historia Naturalis XXXV*, 128-129. "Después de éste (Pausias) el que sobresale muy por encima de todos los demás es Eufranor de Istmia, que vivió en la olimpiada 104, al que hemos mencionado entre los escultores. Hizo estatuas colosales, estatuas de mármol y figuras de terracota; de carácter flexible y de una actividad superior a la de cualquier otro, sobresale en todos los géneros y en todos se mantiene igual a sí mismo. Parece que fue el primero en representar la nobleza de los héroes y en aplicarles las proporciones, pero en el conjunto de sus cuerpos sus cabezas resultan demasiado pequeñas y las articulaciones demasiado grandes: También escribió libros sobre las proporciones y los colores."

así, la mayoría de los comentaristas se limitan al pasaje del *Sofista*, que trata de las diferentes técnicas figurativas. En él, Eufrantor afirma que si las obras monumentales reprodujeran las verdaderas proporciones de las cosas bellas, las imágenes resultantes aparentemente serían incorrectas, cuando lo que en realidad sucede es que los pintores crean apariencias que no se preocupan por la verdadera proporción.³⁹ Es difícil establecer si en estos comentarios críticos Platón se refiere realmente a Eufrantor o algún otro artista; por ejemplo Fidias, que es el iniciador de este tipo de distorsión anamórfica, no es mencionado en este diálogo sino en el *Menón*, en una sección que no guarda ninguna relación con estos temas. Es difícil entonces determinar los elementos particulares de cada teoría artística que usa en sus ejemplos, ya que son pocos los artistas que menciona explícitamente y cuando lo hace no es en el contexto de un comentario crítico.⁴⁰ Por otro lado, tampoco podemos afirmar con certeza, incluso en el mismo *Sofista*, que realmente condene la pintura monumental de inicios del siglo IV, en el sentido de que repruebe las prácticas surgidas de estas nuevas propuestas artísticas como degeneradas, porque no respetan las prácticas antiguas, o como mal arte, porque no se ajustan a los criterios proporcionales o temáticos. No parece que Platón le diera la misma importancia a la pintura o la escultura que le da a la poesía, por lo que tampoco podemos pensar que hubiera una deliberada deformación de las ideas y por ello podamos tomar en cuenta sus reflexiones sobre las nuevas propuestas de los pintores que le eran contemporáneos.⁴¹

Platón utiliza la palabra *symmetría* —o un derivado de ella— veintiocho veces en su obra, aunque como observa Barker, sólo ocho de estos pasajes relacionan la palabra efectivamente con la belleza, mientras que el resto de los testimonios parecen tener un significado acorde con los usos de principios del siglo V a.C., que no se refieren a la proporcionalidad sino a una suerte de concordancia o semejanza entre dos objetos.⁴² En los ocho pasajes restantes la palabra se refiere claramente a la noción de proporcionalidad, aunque sólo en

³⁹ Platón, “Sofista”, en *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2010, 235e-236c.

⁴⁰ Platón, “Menón”, *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Entidemo. Menón, Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2010, 91d. “(...) Fidias —tan famoso por las admirables obras que hacía (...)”.

⁴¹ Eva Keuls, “Plato on Painting”, en *The American Journal of Philology*, vol. 95, núm. 2. Estados Unidos, John Hopkins University Press, verano, 1974, p. 109. “Of the artists associated with the techniques here discussed only Phidias and Zeuxis are mentioned by name in the dialogues. Phidias, the probable originator of the “optical proportions” in freestanding sculpture, is the recipient of the warmest accolade Plato gives to any artist”.

⁴² Andrew Barker, “Mathematical Beauty Made Audible: Musical Aesthetics in Ptolemy’s Harmonics”, en *Classical Philology*, vol 105, núm. 4. Chicago, University of Chicago Press, Octubre, 2010, p. 408.

tres haya una relación específica con la belleza. Si bien hay diferencias con la propuesta de Policleto, es difícil saber hasta qué punto Platón nos muestra la auténtica reflexión de Eufanor y cuándo ya es parte de su propia elaboración.⁴³

Como ya he indicado, la *symmetría* es para Policleto la forma de lograr que una obra tenga belleza (*kállos*). También reglamenta la proporción usada en la figura humana, tanto en la escultura como en la pintura. Es pues un término técnico que nombra una serie de procedimientos prácticos que tienen que ver con la composición efectiva de obras plásticas. Platón utiliza el término como proporcionalidad, pero se sale de los confines de la teoría del arte como cuando en *República* nos dice que los más bellos dibujos no nos pueden mostrar la verdad de las relaciones, de la misma manera que el cielo visible no es más que el reflejo de las verdaderas figuras.⁴⁴ Platón parece entender la *symmetría* como algo más que las relaciones del todo con sus partes, pues la obtención de belleza no pareciera que se limitara a ella. Tampoco es explícito en cuanto a las matemáticas que esto involucraría.⁴⁵ Es por ello por lo que hay que considerar que el uso de cálculos matemáticos, en la obra de Policleto, no es necesariamente indicativo de que todos los autores usaran los mismos números o que buscaran explícitamente desarrollar un sistema alternativo matemático o armónico que reglamentara la obtención de belleza tanto en lo abstracto de las matemáticas, como en la práctica misma del arte, como más tarde hizo Ptolomeo.

En realidad, las ambigüedades del uso del término se explican porque Platón convierte esta proporcionalidad en parte de una teoría que explica no sólo la relación entre partes y todo, sino también la relación entre “toda la realidad

⁴³ Platón, “Filebo”, en *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2010 64d-66b. “Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección”. *Timeo* 67c y 87 c-e, “Por cierto, todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado; por tanto, hay que suponer que un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado. Sin embargo, de las proporciones distinguimos con claridad y calculamos las pequeñas, pero las más potentes e importantes no son incomprensibles. En efecto, para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo (...) Como cuando un cuerpo tiene miembros demasiado largos o algún otro exceso que lo hace desproporcionado consigo mismo, es no sólo feo sino también, al realizar esfuerzos en los que debe emplearse todo, recibe muchos golpes y torceduras (...)”. Platón, *Diálogos IV: República*, 529e-530a; Platón, “Teeteto”, en *Diálogos V...*, d-148b y 156d; Platón, “Parménides”, en *Diálogos V...*, 140c; Platón, “Menón”, en *Diálogos II...*, 76d.

⁴⁴ Platón, *Diálogos IV: República*, 529e-530a. “(...) si se hallaran dibujos que sobresalieran por lo excelentemente trazados y bien trabajados por Dédalo o algún otro artesano o pintor: al verlos, un experto en geometría consideraría que son sin duda muy bellos (*kállista*) en cuanto a su ejecución, pero que sería ridículo examinarlos con un esfuerzo serio para captar en ellos la verdad de lo igual, de lo doble y de cualquier otra relación (*symmetría*).”

⁴⁵ A. Barker, *op. cit.*, p. 410.

en cuanto reflejo del mundo de las ideas y en particular de la idea del Bien”,⁴⁶ donde la *symmetría* ya no es lo fundamental, sino una característica entre otras de las cualidades que se necesitan para lograr, como dice el mismo Platón en el *Gorgias*, “(...) que el todo resulte un objeto bien ensamblado, y por ello ordenado y embellecido”.⁴⁷ Es por ello que no pareciera explicar qué significa *symmetría* en los contextos en los que aparece la palabra, al mismo tiempo en que emplea otros términos, como es el caso de *systasi*, que no se refiere tan sólo a la proporcionalidad, sino al acto de componer mismo; de este modo podemos traducir el término —como lo hace Antonio López Eire— como entramado, ensamblaje o trabazón, que implica el orden, la limitación y el carácter orgánico de la obra.

Es por esta razón que la obra debe tener orden, *symmetría* y un carácter orgánico, y sólo entonces será bella; sin embargo, Platón no abunda sobre el cómo con precisión, ya que su interés no está centrado en las *téchnai* aun cuando las bases de la estética clasicista ya estén dadas.

La coherencia, lo verosímil, necesarios para que la obra esté bien tramada, serán desarrollados por Aristóteles, aunque por otros caminos. La necesidad de la unidad que está presente en la *Poética* tiene su deuda con la filosofía platónica y a su vez con la teoría desarrollada por Policleto. Hay que destacar que, en este caso, si bien esta teoría es aplicable a las artes plásticas —y lo fue durante mucho tiempo—, la diferencia en el medio no permite que las prescripciones que funcionan en el ámbito de la poesía o la retórica funcionen del mismo modo en la escultura y la pintura.

Como hemos visto, los problemas para comprender el significado de *symmetría* se derivan de su uso técnico en los tratados artísticos de la mitad del siglo V; los análisis del término en las que se enfatiza el aspecto matemático no parece que tuvieran respuestas satisfactorias en este periodo, incluso el mismo Huffman considera probable que el *Canon* de Policleto no presentara números racionales y mucho menos una justificación de ellos.⁴⁸ El problema en este análisis no es que Policleto no hubiera usado razones, sino que los números no eran lo importante, y sí el cambio de concepción en la forma de la estructuración del cuerpo, en el que se deja atrás el sistema modular usado en la escultura arcaica y se comienza a estructurar la figura como un todo orgánico.

Es así que este concepto, si bien abstracto, va a marcar de manera concreta, y en la práctica, todo el modo de la composición de la obra, dirigido

⁴⁶ Antonio López Eire, “Reflexiones sobre la Poética de Aristóteles”, en Adolf M. Hakkert (ed.), *Lexis. Poetica, retorica, e comunicazione nella tradizione classica*. núm. 19. 2001, p. 235.

⁴⁷ Platón “*Gorgias*”, en *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2010, 503e. Sigo la traducción de Antonio López Eire en *op. cit.*, p. 236.

⁴⁸ C. Huffman, “Response to Barker”, en *op. cit.*, p. 421.

a construir un todo compuesto por partes que funcione del modo en que lo hacen los organismos vivos. Esta forma de estructurar las figuras “alrededor de un eje central que sirve de pivote para un movimiento libre, y sin embargo equilibrado, de la cabeza, hombros, pelvis y extremidades”,⁴⁹ se aleja definitivamente de la proporcionalidad arcaica marcando nuevas formas de idear, componer y ejecutar una escultura, de las que resultan nuevas reglas y maneras de concebir qué es una escultura y quién es un escultor. No queremos decir con esto que el saber del pasado se olvide, sino que pasa a ser parte de una nueva estructura, en la que encontramos preocupaciones semejantes, pero con resultados totalmente diferentes.⁵⁰

El énfasis en la exactitud de los modelos nos lleva a comprender la *symmetría* de formas que no son funcionales en la elaboración de obras plásticas. Esto no quiere decir que los artistas griegos usaran los sistemas proporcionales de forma subjetiva y que ésta sea la razón de que no podamos encontrar los números racionales usados, ya que sería la personalidad o el genio del artista el fundamento último de la forma de componer la obra. En realidad, en principio no encontramos el sistema usado en una escultura porque el artista esconde deliberadamente el sistema que usa, además que este tipo de cánones no se utiliza en la etapa creativa sino en el momento en que se pasa del boceto al material definitivo. Por ello su uso no es sistemático e incluso es posible encontrar más de uno usado en una obra —en ocasiones en franca contradicción entre sí, pero coherentes con la obra misma—, pues recordemos que estos sistemas no condicionan la obra, sino que ayudan al artista a crearla.

Éste tal vez sea el principal impedimento para explicar el *Canon* de Policleto y el significado de la *symmetría*, pues explicar con palabras el cómo se debe

⁴⁹ Erwin Panofsky, “El movimiento neoplatónico y Miguel Ángel”, en *Estudios sobre iconología*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 242 “Las figuras del pleno Renacimiento están, por regla general, construidas alrededor de un eje central que sirve de pivote para un movimiento libre, y sin embargo equilibrado, de la cabeza, hombros, pelvis y extremidades. Su libertad, sin embargo, está restringida según lo que Adolf Hildebrand ha llamado principio de *Reliefanschauung* y que tomó por una regla general del arte, siendo meramente una norma especial aplicable al arte clásico y clasicista (...)”

⁵⁰ Mark Wilson Jones, “Doric measure and architectural design 2: a modular reading of the classical temple”, en *American Journal of Architecture*, vol. 105, núm. 4. New York, octubre, 2001, p.105. “Contrary to a popular prejudice, as we have seen, modules and proportions could reinforce one another. Different architects may have stressed one aspect more than the other, but the ideal was for both to work together, as is especially clear in the temples at Sounion, Delos, Segesta, and of Juno Lacinia at Agrigento. In fact Vitruvius often shows some difficulty in neatly separating the two concepts. And it seems that the way modules in fifth-century practice tended to be selected with proportional harmony in mind also reconciles a perceived opposition between the design principles of adding the parts to create the whole on the one hand, and subdividing the whole to create the parts on the other”.

hacer una escultura o una pintura es, como diría Cenino Cennini a finales del siglo XIV, como aprender sin maestro; no importa cuántos libros se lean, ni cuanto tiempo se dedique, el esfuerzo resulta infructuoso.⁵¹ Esta misma idea se expresa en los tratados hipocráticos, pues de la misma manera que los textos médicos se usaban en conjunto con un entrenamiento práctico para realizar una cirugía, así Policleto no sólo escribió que la belleza reside en la proporcionalidad de las partes, sino que las reglas y normas están también en su obra misma para aquellos que puedan seguirlas.⁵²

⁵¹ *Vid. supra*, p. 5, n. 12.

⁵² El problema al que se enfrenta el escultor es la ejecución, pues a diferencia de la escultura arcaica, la cual tenía un vocabulario establecido de formas para componer —por ejemplo, tenían diversas soluciones para el abdomen, las cuales se podían adaptar a diferentes posturas y figuras—, la definición de Policleto es tan abstracta que sin su obra podríamos pensar que es sólo reflexión teórica. Es así que podemos preguntarnos cómo se cumple esta regla y bajo qué premisas podemos decir que algo es bello, que tiene *symmetría*, en el sentido de Policleto. Otro factor es que los artistas ven como algo evidente esta norma, pues no se presenta como algo mensurable y objetivo, sino como algo que se muestra. La única manera de acceder a este conocimiento es por medio del ensayo y el error, el maestro aprueba o desaprueba la obra, mostrando al estudiante si se acerca o se aleja de la norma. Una vez adquirido este conocimiento, el alumno es capaz de ver en su propia obra los defectos o aciertos que ésta tenga. Esto no quiere decir que no sea objetiva, sino que la enunciación de la regla debe ser algo general, mientras que los problemas con que se enfrenta un artista en una obra son particulares. Para la relación entre experiencia y los tratados en el corpus hipocrático, *Cf.* L. Dean-Jones, “Literacy and the Charlatan in Ancient Greek Medicine”, en H. Yunis. (ed.), *op. cit.*, pp. 108-121.

La vida psíquica del poder A partir del caso Yndira Sandoval

Zenia Yébenes Escardó

Pero el final de una pesadilla no siempre significa un alivio. puede ser que al despertar se dé uno cuenta de lo terrible que era lo que estaba soñando, quizá incluso de la terrible verdad que le ha revelado el sueño.

Bernhard Schlink, *El lector*

En torno al Estado [...] mostrar, más allá de la reificación de una idea, la vida social y las dinámicas psíquicas que sustentan esta idea como realidad política última.

Joseba Zulaika

El proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado y su genealogía masculina se revela cotidianamente.

Rita Laura Segato

Resumen:

El caso de Yndira Sandoval contribuye a dilucidar tres aspectos cuya relevancia pretendemos mostrar en estas páginas. En primer lugar, de qué forma el Estado moderno, como construcción social que contiene un exceso que no puede controlar, anima tecnologías de control que se aplican a los cuerpos marcados por la diferencia étnica y sexual. En segundo lugar, cómo esa tecnología de control está respaldada por una fantasía de violencia sexual que autoriza un escenario real vinculado con el rol del Estado-Nación. Finalmente, cómo el caso devela el escenario que atraviesa el concepto –fantasmático– del Estado-Nación en relación precisamente con las diferencias que se hicieron acuciantes entre las filas del activismo feminista mexicano en torno al desarrollo de los acontecimientos.

Palabras claves: Estado moderno, diferencia étnica y sexual, tecnologías de control, violencia-sexual, activismo feminista mexicano.

Abstract:

The case of Yndira Sandoval contributes to elucidate three aspects whose relevance we intend to show in these pages. First, how the modern state, as a social construction contains an excess that encourages control technologies applied to bodies marked by ethnic and sexual difference. Second, how this control technology is supported by a fantasy of sexual violence that authorizes a real scenario linked to the role of the nation-state. Third, how the case unveils the scenario that crosses the fantasmatic concept of the nation-state in relation to the differences that became pressing among the Mexican feminist activism.

Keywords: Modern state, ethnical and sexual difference, technologies of control, sexual violence, mexican feminist activism.

El 16 de septiembre de 2017 la activista y antropóloga social, Yndira Sandoval Sánchez, defensora de los derechos de las mujeres, denunció que fue presuntamente torturada y violada por la policía Claudia Juárez Gómez, en la cárcel municipal de Tlapa de Comonfort, en Guerrero.¹ Más allá de las vicisitudes del caso, que expondré brevemente, me interesa dilucidar las condiciones de posibilidad que hicieron que se suscitara una movilización amplia de colectivos y movimientos feministas en su defensa, así como una enorme perplejidad teñida de desconcierto ante el desarrollo de los acontecimientos. Efectivamente el testimonio de Sandoval fue posteriormente puesto en entredicho. De la movilización desencadenada al desencanto suscitado se articulan preguntas complejas que intentaremos desentrañar. ¿Qué es lo que supone en nuestro imaginario la violación de una mujer por parte de otra mujer? ¿Qué supone el que una de estas figuras femeninas se asocie a la fuerza policial como agente del Estado? ¿Cuáles son las implicaciones en ese imaginario de que esa figura femenina agente del Estado se asuma a sí misma como mujer y como madre, así como víctima de una injusticia cometida por otra mujer, activista de los derechos de las mujeres?

Me interesa subrayar que lo que se pone en juego en este asunto es la producción institucional de cuerpos sexual y racialmente diferenciados, las permutaciones de género en el desempeño de la autoridad, los hilos entrelazados de las cambiantes tecnologías de control, y el rol de las clases y las estructuras de la diferencia sexual en la producción de identidades políticas.

¹ Véase Sanjuana Martínez, “Defensora de los derechos de las mujeres violada por la policía en Tlapa, Guerrero”, en *La jornada*, 22 de octubre de 2017, p. 13.

Al escribir sobre el síntoma en *Moisés y la religión monoteísta*, Sigmund Freud recurre a una analogía política: los síntomas son, “por así decir, un Estado dentro del Estado, un partido inaccesible, invariable para el trabajo conjunto, pero que puede llegar a vencer al otro, llamado normal, y constreñirlo a su servicio”.² Revirtiendo la analogía de Freud, Jacqueline Rose señala que el Estado moderno puede leerse como un síntoma, esto es, como una construcción social que contiene un exceso que no puede controlar y que descansa en la fantasía de una autoridad que no puede ser plenamente justificada. Siguiendo a Max Weber, Rose argumenta que el poder del Estado depende de los significados subjetivos que las personas le atribuyen, de las esperanzas y el miedo al poder mágico que la gente le otorga.³

El carácter fantasmático del Estado ha sido advertido por varios teóricos sociales que han visto en él la reificación de una idea,⁴ un poderoso fetiche⁵ o el efecto de las modernas tecnologías de poder.⁶ En cualquier caso, esta idea reificada se constituye a sí misma como una realidad omnipotente cuyo poder depende de algo que la razón no puede explicar por completo y que nos alerta sobre lo que Judith Butler ha llamado “los mecanismos psíquicos del poder”.⁷ La fantasía aparece entonces como un componente principal de la vida política y un factor clave de estructuración de las relaciones de poder.

En estas páginas entiendo la fantasía en su sentido freudiano, es decir, no como una construcción puramente ilusoria, sino como una forma de realidad en sí misma, una escena cuya estructura atraviesa la frontera entre lo consciente y lo inconsciente,⁸ interviniendo así en la vida de los sujetos con una punzante materialidad. La fantasía en este sentido pertenece a lo que Slavoj Žižek llama “lo objetivamente subjetivo”.⁹ No se opone a la realidad social, sino que constituye lo que a su vez Jacqueline Rose define como su “pegamento

² Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas XXIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 73.

³ Jacqueline Rose, *States of Fantasy*. Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 8.

⁴ Phillip Abrams, “Notes of the Difficulty of Studying the State”, en *Journal of Historical Sociology*, vol. 1. Reino Unido, Wiley-Blackwell, 1988, pp. 58-89.

⁵ Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Trad. Silvia Galperin. Barcelona, Gedisa, 1995; también *vid.* Michael Taussig, *The Magic of the State*. New York, Routledge, 1997.

⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

⁷ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la subjetivación*. Trad. Jacqueline Cruz. Madrid, Cátedra, 1997.

⁸ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, “Fantasy and the Origins of Sexuality”, en Victor Burgin *et al.* (ed.), *Formations of Fantasy*. New York, Routledge, 1989, pp. 5-39.

⁹ Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*. Trad. Clea Braunstein Saal. México, Siglo XXI, 2007, p. 143.

psíquico”.¹⁰ Entiendo por “ideología” el modo en que la sociedad lidia con la imposibilidad fundamental de ser una totalidad cerrada y armoniosa. La realidad social siempre está atravesada por alguna imposibilidad fundamental, por “un antagonismo” que le impide replegarse plenamente sobre sí misma y aprehenderse en su totalidad. La fantasía intenta llevar a cabo esta aprehensión y ocultar la inconsistencia última de la sociedad. Veamos un ejemplo.

La fantasía de la nación como comunidad imaginada –a la Benedict Anderson– es un sueño que presupone una homogeneidad y una consistencia altamente dudosa cuyos efectos reales, sin embargo, han engendrado la pesadilla de los peores totalitarismos. Asimismo, la fantasía del Estado como instancia consistente de control absoluto provoca que las ideologías de la diferencia tomen la forma de signos corporales diacríticos que abastecen la obsesión de hacer legibles los cuerpos de los ciudadanos considerados potencialmente amenazadores. Estas prácticas intensas de legibilidad a menudo fracasan en su tentativa y producen más opacidad. Los agentes de seguridad trabajan con estereotipos, de modo que pueden ver todo y nada al mismo tiempo. Ello no evita, sin embargo, que los efectos que se extienden en el campo social como en un juego de espejos produzcan el terror y sean dañinos y perversos.

El caso de Yndira Sandoval contribuye a dilucidar dos cosas: de qué forma el Estado, como construcción social que contiene un exceso que no puede controlar, anima tecnologías de control (por ejemplo, la policial) que se aplican a los cuerpos marcados por la diferencia étnica y sexual; y permite observar cómo esa tecnología de control está respaldada por una fantasía de violencia sexual que autoriza un escenario real vinculado con el rol del Estado-nación. En segundo lugar, el caso pone en evidencia el escenario que atraviesa el concepto –fantasmático– del Estado-nación en relación precisamente con las diferencias que se hicieron acuciantes entre las filas del activismo feminista mexicano a la hora de comprenderse dentro de la categoría “mujer”. Volvamos sin embargo a una breve relatoría de los acontecimientos.

En la exposición de los hechos que posteriormente denunciaría, Yndira Sandoval narró a la periodista Sanjuana Martínez, para el diario *La Jornada*, que durante su estancia en el municipio de Tlapa se accidentó con un clavo que le lastimó una zona cercana a su seno, por lo que acudió, acompañada por un compañero, a la Clínica San Antonio. Sandoval intentó pagar la consulta con su tarjeta, pero el médico le explicó que sólo aceptaba dinero en efectivo, por lo que salió de la clínica para buscar un cajero. Sin embargo, la activista volvió de inmediato al percatarse que había olvidado su teléfono celular.

Según su versión, Sandoval vio en ese momento cómo seis policías municipales intentaban detener a su compañero por supuestamente haberse

¹⁰ J. Rose, *op cit.*, p. 3.

negado a pagar la cuenta del médico. Al intentar intervenir y exigir el debido proceso, un policía le dijo que ella estaba detenida y fue obligada por una agente a subirse a la camioneta oficial. “Todo el trayecto hacia la comandancia municipal me tuvo de rodillas, jalándome el cabello hacia atrás, apretándome la herida y me preguntaba, riéndose: ‘¿Te duele?’”, narró la activista. Según sus declaraciones, una vez instalada en la comandancia municipal, la policía Claudia Juárez Gómez le tocó los senos, le bajó el pantalón e introdujo sus dedos de manera violenta en su vagina, todo en presencia de otra policía que vigilaba la entrada a la celda. Tras el abuso sexual, Yndira fue liberada.

Sandoval presentó su denuncia ante la Fiscalía Especializada en Delitos Sexuales de la Procuraduría de Justicia guerrerense. La instancia hizo muy poco para esclarecer lo ocurrido. La fiscal argumentó que no contaba con personal para hacer los dictámenes médicos, psicológicos ni toxicológicos. Yndira tuvo que esperar horas y hasta un día más para documentar su testimonio. Esto la motivó a presentar una denuncia ante la Fiscalía Especializada para los Delitos de Violencia Contra las Mujeres de la Procuraduría General de la República. Lo hizo el 13 de octubre, casi un mes después del incidente.¹¹ Colectivos feministas y asociaciones a favor de los derechos de las mujeres se pronunciaron y movilizaron públicamente a su favor. La exigencia por aclarar los hechos se convirtió en un reclamo expresado tanto por la secretaria general del PRD como por la presidenta de la Comisión de Derechos Humanos del Senado. Promovido con el hashtag #TodasSomosYndira, el caso provocó indignación en las redes sociales. Sin embargo, posteriormente circuló en las mismas un video, integrado en el expediente, en el que la activista en estado de ebriedad insulta y denigra a los policías con comentarios racistas y discriminatorios. Se evidenciaron además los vínculos que unían a Yndira Sandoval, hija de una diputada local, con periodistas y con personalidades políticas prominentes.

Claudia Juárez Gómez, policía de Tlapa, Guerrero, acusada de agredir sexualmente a la activista, aseguró ser inocente de los cargos: “No se me hace justo que ella invente cosas de tal gravedad –señaló– yo también soy mujer, yo también soy madre de tres niños, yo soy padre y madre para mis hijos”. En su narración de los hechos ella misma relató: “Ese día me encontraba en la comandancia y me pidieron que atendiera un incidente en la Clínica San Antonio local, donde estaban dos personas alterando el orden en estado de ebriedad”. La policía afirmó que se trataba de “la señora que ahora conozco como Yndira Sandoval, alterada, exigiendo que bajara a su amigo de la unidad porque ella era una activista, feminista, luchadora de derechos humanos y tenía el poder de que bajara a su amigo. Ella de forma grosera se burló de mí diciéndome que era una policía indígena ignorante, que no sabía con quién yo

¹¹ S. Martínez, *op. cit.*, p. 13.

me estaba metiendo”, agregó. “Me dijo que me callara, que era una ‘pendeja’, que yo no era nadie de decir nada”. Al ser cuestionada respecto al motivo por el cual Yndira Sandoval se encontraba sin ropa interior, Juárez Gómez señaló que la presunta víctima se encontraba en estado de embriaguez y sin ropa interior al momento de ingresar a la clínica, lugar al que se le llamó precisamente para atender el escándalo. Claudia Juárez reiteró que nunca agredió o tocó de manera lasciva a Yndira Sandoval como ésta lo había denunciado días atrás.¹²

Es fácil señalar, en primera instancia, la racialización y discriminación de la mujer indígena, policía y madre soltera, frente a la posición de privilegio de la mujer activista que cuenta con recursos e influencias, algo que se hizo notar en algunos medios tras salir a la luz el video que exponía a Sandoval en estado de ebriedad insultando de manera vejatoria a los policías. Según el vocero del Grupo de Coordinación Guerrero, Roberto Álvarez Heredia, Yndira Sandoval no se presentó posteriormente ante la autoridad ministerial para ampliar su declaración, por lo que resulta imposible ejercer la acción penal contra la oficial de policía.¹³ Frente a la movilización ciudadana suscitada entre activistas y defensores de los derechos de las mujeres ante el reclamo de Yndira Sandoval, llama la atención el silencio posterior de colectivos y grupos. Una petición de change.org (que solo suscribieron 35 personas apoyando a Claudia Juárez), y una manifestación con la misma finalidad llevada a cabo en Tlapa son algunas de las escasas reacciones señaladas.¹⁴ Imperó un silencio desconcertado, perplejo, y una discreta llamada a investigar con neutralidad los hechos. Este silencio fue aprovechado por los detractores habituales de los movimientos de mujeres.¹⁵

La verdad de los hechos en el caso Sandoval permanece elusiva y no es el objeto principal de estas páginas. El hilo conductor de mi reflexión pretende

¹² Ciro Gómez Leyva, “Yo también soy madre. Yo también soy mujer” Entrevista a Claudia Juárez, policía de Tlapa, acusada de agredir sexualmente a la activista Yndira Sandoval, en YouTube [canal: Grupo Fórmula]. México, 24 de octubre, 2017. <<https://www.youtube.com/watch?v=94kRfBRVivE>>.

¹³ Sergio Ocampo Arista, “Yndira Sandoval no ha ampliado denuncia por agresión, dice el gobierno de Guerrero”, en *La Jornada*. México, 24 de octubre de 2017, p. 16.

¹⁴ Mericia Morales Curiel lanzó la petición “Justicia para Claudia Juárez policía indígena de Tlapa Guerrero”, dicha petición está cerrada, véase <https://www.change.org/p/derechos-de-los-pueblos-y-comunidades-indigenas-justicia-para-claudia-juarez-gomez-policia-indigena-de-tlapa-guerrero>. Sobre la manifestación en Tlapa a favor de la mujer policía puede consultarse: Nicasio de Jesús Chepe y José Francisco Zorroza, “Claudia Juárez encabeza marcha tras acusaciones de violación a Yndira Sandoval”, en *El Sol de México* [en línea], secc. Justicia. México, 31 de octubre, 2017. <<https://www.elsoldemexico.staging.oem.cue.cloud/república/justicia/claudia-juarez-encabeza-marcha-tras-acusaciones-de-violacion-a-yndira-sandoval-306486.html>>.

¹⁵ Véase por ejemplo la opinión simplista y escasamente reflexionada de Arturo Baños Lemoine, “Mujer contra mujer”, en *Arsenal: Diario Digital* [en línea], secc. Ciudadano Cero. México, 30 de octubre, 2017. <<https://www.elarsenal.net/2017/10/30/yndira-sandoval-mujer-contra-mujer/>>.

discurrir a partir de la fantasía, no como un suplemento de las relaciones de poder ‘reales’, sino como la agencia que desde el inicio estructura y vertebrata estas relaciones y que tiene además constatables efectos materiales. Tras presentar su relatoría de los hechos Yndira Sandoval declaró: “A mí me violó el Estado. Más allá de que [sean] hombres o mujeres, es un sometimiento totalmente institucional. Quiero decir que los agresores están también en las instituciones, no sólo en las calles o en las casas”.¹⁶ Claudia Juárez por su parte aseveró: “No se me hace justo que ella invente cosas de tal gravedad. Yo también soy mujer. Soy padre y madre para mis hijos”.

En estas aseveraciones podemos distinguir entre un nivel de significado explícito y un nivel de suposición. Entiendo por suposición lo no-dicho en el enunciado que el oyente ha de descifrar a partir de lo dicho. Lo no-dicho es lo que concierne a la fantasía. El efecto significante de un discurso halla su soporte en el marco de una fantasía que no desautoriza, sino que autoriza –o sirve de soporte a– la realidad. En el caso de Sandoval, esta fantasía tiene que ver con el poder del Estado; en el caso de Juárez, con el del papel de la mujer en el contexto mexicano y con cómo se articulan las mujeres dentro del activismo feminista. Esto no-dicho fue reconocido por las oyentes del mensaje que pasaron de la movilización ante el abuso denunciado a la perplejidad y el desconcierto por la conducta de Sandoval. Veámoslo más despacio.

Lo no-dicho

*El campo de los modos populares de acción política es el de la
movilidad, de la ambivalencia, de lo alusivo, de lo no-dicho, de lo
inasequible.
Michel de Certeau*

En la teoría del acto de habla, éste es concebido como una totalidad cerrada en la que la intencionalidad corresponde con el acto: “hago cosas con palabras”, se advierte en este caso, si mi intención corresponde plenamente con el acto mismo. Un acto de habla exitoso presupone toda una serie de condiciones cumplidas: la sinceridad de mi intención, la verdad del contenido proposicional, el respeto por las reglas de autoridad que aseguran que mi palabra logrará su propósito performativo. Por ejemplo, para declarar casada a una pareja yo debo ser juez o sacerdote, ellos no deben estar ya casados, etcétera.

¹⁶ Paola Rojas, “A mí me violó el Estado, afirma la activista Yndira Sandoval”, en *Radio Fórmula*, secc. Audio y Video. México, 23 de octubre, 2017. <<http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=720528&idFC=2017>>.

Renata Salecl, a quien sigo en esta aproximación, ha explorado a través de la obra de Oswald Ducrot, *Le dire et le dit* (1984), cómo podríamos comprender de manera más compleja la teoría del acto de habla.¹⁷ El punto de partida de la crítica de Ducrot es la irrelevancia de la sinceridad del hablante para la efectividad del efecto ilocucionario de la expresión. Ello me interesa particularmente, en el caso Sandoval, porque permite observar que podemos entender la eficacia del efecto ilocucionario de su mensaje, sin pretender establecer la verdad de los hechos ni enjuiciar o no su sinceridad. Según Ducrot, si digo “prometo venir”, la fuerza ilocucionaria de esta proposición de ninguna manera se ve disminuida si al mismo tiempo pienso, sin decirlo: “No vendré porque nada realmente me obliga a hacerlo”. Solo hablaríamos de contradicción (paradoja pragmática) si se dice expresamente al oyente: “Prometo venir, pero no tengo intención de venir”. Tales consideraciones llevan a Ducrot a dividir la entidad del hablante en tres agencias distintas: el hablante como individuo empírico; a nivel de la estructura semántica, la posición del hablante (la entidad abstracta y no empírica responsable de la enunciación), y, finalmente, la posición del enunciante (la entidad cuyo punto de vista supuestamente se expresa en un enunciado). Sin embargo, lo crucial no es solo que Ducrot divide la agencia aparentemente unitaria del emisor del discurso –desestabilizando la idea de un sujeto unitario y mostrando por el contrario una subjetividad escindida–, sino que, asimismo, asevera que el acto ilocucionario refiere a un oyente estrictamente determinado como figura discursiva y no a un oyente identificado como persona empírica.

La figura del receptor es una figura discursiva en cuanto construida en el acto ilocucionario. Una persona empírica se transforma en receptora del mensaje solo cuando asume la interpelación dirigida hacia ella en el acto ilocucionario y es capaz de construir una escena en la que ella misma juega un papel. Por ejemplo, la orden: “regrésame mi dinero”, establece un espacio intersubjetivo en el que el oyente es situado en la posición de deudor. La persona empírica puede reconocerse en esta posición (y devolver el dinero o rechazar hacerlo mediante excusas, por ejemplo), o ignorar la demanda y comportarse como si no le hubiera sido dirigida, es decir como si no fuera el destinatario del mensaje. El discurso no se dirige a un individuo dado, sino que crea el lugar del receptor por sí mismo. A su vez, está en manos de aquél construir una escena y reconocerse a sí mismo o no en dicho lugar. Este marco nos permite observar cómo los colectivos en defensa de los derechos de las mujeres pudieron construir una escena en la que ellas mismas tienen un papel a partir del mensaje de Yndira Sandoval .

¹⁷ Renata Salecl, *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. London-New York, Routledge, 1994, pp. 31-37.

Efectivamente, según la lectura que Salecl hace de Ducrot, es necesario introducir en el acto de habla el papel de la implicación y el de la suposición. La implicación es parte integral del acto de habla; la responsabilidad por ella radica en el hablante (es el hablante –la entidad abstracta y no empírica responsable de la enunciación– el que al sostener una proposición garantiza lo que esta implica). Por ejemplo, si yo digo “prometo castigar al culpable de la desaparición de tu hijo”, asumo en teoría una red de relaciones intersubjetivas y simbólicas, así como una posición en ellas. Acepto como un hecho que la desaparición de tu hijo fue una injusticia, y asumo que estoy en posición de reparar en cierta medida el daño, etcétera.

La suposición, sin embargo, no corresponde al hablante sino al oyente. Es este el que asume responsabilidad por ella. La suposición emerge como una respuesta que el oyente se hace necesariamente a sí mismo: “¿por qué dice el hablante lo que dice? ¿Por qué dice esto?” La suposición concierne a la manera en la que el oyente imagina y descifra –en este caso, los colectivos y grupos defensores de los derechos de las mujeres– lo que el hablante dice –Yndira Sandoval–. La suposición imbrica entonces con la fantasía que, una vez más, no constituye lo opuesto a la realidad, sino el factor estructurante de las relaciones de poder. En el discurso de Yndira Sandoval detectamos entonces una separación entre la proposición “A mí me violó el Estado” y lo no-dicho que supone esta proposición. Esta separación permitió construir una escena (la escena del crimen, podríamos decir) cargada de sentido. Veámoslo más despacio.

A mí me violó el Estado

El hecho que sea una mujer mi agresora, me hace confirmar que nuestros enemigos no son los hombres: es el machismo, es el sistema, es el patriarcado, son las prácticas, es el Estado con rostro de hombre o con rostro de mujer.

Yndira Sandoval

Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres.

Rita Laura Segato

La cualidad arbitraria y excesiva de la violencia podría comprenderse, siguiendo la pista proporcionada por Jacqueline Rose, como un síntoma del Estado, un signo del exceso que, siendo intrínseco a su realidad, no puede ser contenido dentro del simbolismo de una racionalidad calculada. Si el Estado es un síntoma, ¿es un síntoma de qué? Foucault lo vinculó a su estudio de la

prisión como forma moderna de castigo, algo que me interesa particularmente dado que el abuso señalado por Yndira Sandoval habría acaecido en una celda y porque entronca directamente con una de las funciones que Max Weber le asigna al Estado: el monopolio del uso legítimo de la fuerza.¹⁸

En *Vigilar y castigar* Foucault argumenta que las formas modernas de castigo pertenecen a una tecnología política del cuerpo que pretende la formación y transformación de las “almas”, es decir de las subjetividades. Lo que es relevante es que en el estilo moderno de castigo la vinculación de los sujetos al Estado no se produce a partir del temor a un castigo espectacular, sino a través de la producción de diversos estados mentales, inclinaciones, disposiciones y sentimientos que implican una interiorización de la ley. Para llevar a cabo este propósito el castigo estaría regulado por una racionalidad económica que prestaría atención a sus efectos en el cuerpo social y en el cuerpo de los prisioneros. Para Foucault se trata de un arte de los efectos que no es sino un uso político, estratégico y táctico, de ciertas tecnologías del control (formas de conocimiento, procedimientos y disciplinas) aplicadas en el cuerpo que deviene el campo de las relaciones de poder.¹⁹

Tiene razón sin embargo Begoña Aretxaga, a quien sigo detenidamente en esta aproximación, cuando advierte que el soporte de este poder del que habla Foucault es la fantasía. De hecho, las tecnologías mismas constituyen una pantalla, una fantasía de objetividad desapegada en el manejo de los cuerpos que enmascara un deseo de control total que excede, de manera salvaje, la racionalidad calculada del castigo. Esto es lo que está supuesto en la aseveración de Yndira Sandoval.

De hecho, las tecnologías del cuerpo que usan las fuerzas de seguridad del Estado implican un contacto íntimo entre la policía, en este caso, y los supuestos infractores. Foucault advierte esta intimidad: “El agente de castigo debe ejercer un poder total, que ningún tercero puede venir a perturbar; el individuo al que hay que corregir debe estar enteramente envuelto en el poder que se ejerce sobre él. Imperativo del secreto. Y, por lo tanto, también autonomía al menos relativa de esta técnica de castigo”.²⁰

Esta intimidad que recuerda Yndira Sandoval en su testimonio, cuando advierte haberse quedado en la celda a merced de su agresora mientras otra policía se limitaba a vigilar la puerta: “lloraba, pero sus gritos no se escuchaban, porque tenía la boca tapada. Sintió que algo peor ocurriría y confirmó que al

¹⁸ Max Weber, *La política como vocación*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 2009, pp. 83-84.

¹⁹ Begoña Aretxaga, *States of Terror*. Reno, Universidad de Nevada, Center for Basque Studies, 2005, p. 107.

²⁰ M. Foucault, *op cit.*, pp. 79-80.

ser tan vulnerable incluso podían desaparecerla o asesinarla”.²¹ Esta intimidad, decíamos, amenaza el supuesto cálculo racional del castigo penal moderno, es decir, lo que según lo haría ser moderno y distinto de otras prácticas “bárbaras” punitivas: “El poder que aplica las penas amenaza ser tan arbitrario, tan despótico como lo era aquel que antaño decidía en cuanto a aquéllas”.²²

Tal y como señala Aretxaga, esta amenaza desde dentro, esta fantasía de control total sobre otros, esta arbitrariedad de la violencia no es solo un cálculo fallido, sino que es una parte intrínseca al funcionamiento del Estado. ¿No constituye esta amenaza a la racionalidad del sistema penal moderno no tanto una amenaza externa sino el síntoma de su locura, un índice de que el dominio de la ley (y del Estado) no es uno de adjudicación formal y neutral, sino que se halla permeado de la obscenidad inherente a su concepción del poder?²³ Lo que además permite ver el testimonio de Yndira Sandoval es que la convergencia entre la fantasía de control total y la tecnología de poder inscrita en el cuerpo con la finalidad del sometimiento, adopta formas de violencia que replican literal o simbólicamente el escenario de la violación, como he señalado con anterioridad.

Las vicisitudes del cuerpo Estado-nación

Pensemos en el Estado-nación y recordemos que hay que pensarlo imbricado, pero sin descuidar que el guion que une ambos conceptos “Estado” y “nación” es más un interrogante que una certeza válida por sí misma. Pensemos en el Estado como el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional, y en la nación, como el espectro completo de los sectores administrados por ese Estado y que, por el efecto de la historia, y bajo presiones estatales, adquiere una configuración propia e identificable de relaciones entre sus partes; finalmente, pensemos también en los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés –de género, de orientación sexual, religiosos, etcétera-. Pues bien, hay una dimensión de género en la inestabilidad del vínculo entre el Estado y la nación que no debemos pasar por alto.

Presentado de forma somera, para Rita Laura Segato la historia y constitución del Estado participa y se entrama con la historia del propio patriarcado y su mutación estructural a partir de la captura colonial-moderna del mundo-aldea. Desde esta lectura, el sujeto de la esfera política estatal será por marca

²¹ S. Martínez, *op cit.*, p. 13.

²² *Ibid.*, p. 80.

²³ S. Žižek, *op cit.*, p. 9.

de origen y genealogía: 1) masculino; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) blanco o blanqueado; b) propietario; c) letrado; y d) *pater familias*. A pesar de sus atributos particulares, todos los enunciados del sujeto paradigmático del Estado serán considerados como de interés general y poseerán valor universal. Es a partir de ese proceso que se puede afirmar que el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado, y su genealogía masculina se revela cotidianamente.²⁴

Este proceso devalúa abruptamente otros espacios, que se perciben en contraposición a la masculinidad del Estado, como femeninos, es decir como necesitados de la tutela, guía y defensa del estatal en sus tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. Estos espacios son considerados el Otro del Estado por el que el Estado debe velar frente a enemigos exteriores, pero también, de manera paradójica, frente a enemigos interiores. El Estado que ostenta el uso legítimo de la fuerza se arroga el derecho de ejercer dicha fuerza sobre aquellos que dice tutelar y defender.

El Estado moderno se piensa idealmente imbricado a una nación. Ernst Gellner advierte una decepción inherente en la idea de nación en cuanto que, siendo una invención reciente (coincidente con la genealogía del Estado), invoca un pasado inmemorial.²⁵ Para Benedict Anderson el hecho de que las naciones sean imaginadas no les resta autenticidad puesto que todas las comunidades en cierta medida lo son. Lo relevante es entender las características de ese imaginario. Anderson ve tres características básicas que definen a la nación como una comunidad imaginada. En primer lugar, la nación es imaginada con límites más o menos flexibles más allá de los cuales hay otras naciones; en segundo lugar, la nación se concibe como soberana, y su soberanía está legitimada por su misma existencia. Finalmente, la nación se concibe como una comunidad en sí misma porque, a pesar de las desigualdades que pueda tener, la comunidad nacional se representa como una de comunidad horizontal y fraterna.²⁶ Sin embargo, este boceto constitutivo de la nación no explica su extraordinaria capacidad para suscitar emociones.

La metáfora, como James Fernández ha argumentado, tiene el papel de unir dos campos de experiencia dentro de una sola dimensión, creando así no solo significados nuevos, sino también estados afectivos.²⁷ La metáfora genera así un efecto cognitivo y emocional simultáneo que siempre tiene lugar dentro

²⁴ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de sueños, 2016, pp. 94-95.

²⁵ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. New York, Ithaca-Cornell University Press, 1983.

²⁶ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México, FCE, 1993.

²⁷ James Fernández, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington, Indiana University Press, 1986.

de un contexto social y político que la imbuje de sentido. La contradicción entre su invención reciente y su apelación a un pasado inmemorial han caracterizado a la nación desde su concepción (en el doble sentido de origen e idea) como una formación esencialmente ambivalente. No es sorprendente entonces que la nación intente resolver esta ambivalencia apelando a otras construcciones, concebidas como naturales y fijas, tales como la familia o la diferencia de género.²⁸

La persistencia de la metáfora de género en la construcción de la nación como realidad ontológica es sin embargo más problemática de lo que en primera instancia podríamos dilucidar. El género es una construcción cultural que no obstante se concibe como parámetro de lo natural y fijo. Es por lo tanto una metáfora ideal para legitimar y otorgar a la nación una cualidad naturalizada. La nación, con tal de afirmar su identidad en términos esencialistas, intenta estabilizar y definir la categoría de género en la que descansa desde su concepción y de cuya realidad ficticia ciertamente depende. Esta alianza tiene efectos imprevisibles, pero ciertamente constatables. Jean Franco ha subrayado cómo la feminización de la nación fue un proceso clave en el imaginario de la Conquista puesto que el lugar de los conquistados era el de lo “femenino”. Para lograr la integración de los indígenas a un sistema a la vez pluralista y jerárquico, éstos tenían que volverse como mujeres o niños (infantes-carentes de lenguaje).²⁹

El Estado es representado a través del performance y el despliegue militar de la masculinidad, mientras que la nación es feminizada en un imaginario materno idealizado y desexualizado que la convierte en madre, pero madre que ha de mantenerse intacta, impenetrable y replegada sobre sí misma.³⁰ En las narrativas heroicas nacionales la tierra a conquistar se metaforiza a menudo como el cuerpo de una mujer. La guerra misma (interna o externa) es percibida como la violación de la tierra (materna) del enemigo. En el performance incesante del control violento del cuerpo de la nación, por parte del cuerpo del Estado, la violación forma parte de un código que comparten tanto los invasores como los invadidos, “es el acto alegórico por excelencia de la definición *schmittiana* de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro considerado como anexo de dicho territorio”.³¹ Esta fantasía de escenario de violación se actualiza en cuerpos de carne y hueso.

²⁸ Veena Das, “Sexual Violence: Discursive Formations and the State”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 31, núm. 35-36. Bombay, 1996, pp. 2411-2425.

²⁹ Jean Franco, “La malinche: Del don al contrato sexual”, en *Debate Feminista: Sexualidad, Teoría y Práctica*, vol. 11, año 6. 2005, pp. 251-270.

³⁰ B. Aretxaga, *op cit.*, pp. 257-259.

³¹ R. L. Segato, *La guerra contra las mujeres*, p. 38.

En el peritaje antropológico de género que Segato realizó para el Caso Sepur Zarco (en donde se relata el sometimiento a esclavitud sexual y doméstica de un grupo de mujeres maya q'eqchi'es de Guatemala), la antropóloga advirtió cómo ese «método» de destrucción del cuerpo de la nación, a través de la profanación del cuerpo femenino, tuvo un papel importante en la guerra genocida del Estado autoritario en los años ochenta en la que se apelaba a un enemigo interno. Esta estrategia «de manual de guerra», programada por los estrategas en sus laboratorios y ejecutada quirúrgicamente por una secuencia de mandos, le reveló ese papel de la posición femenina en las guerras mafiosas o represivas, que expanden la esfera de control paraestatal sobre las poblaciones.³² Lo que Segato no señala explícitamente, y que es necesario reconocer, es que estas estrategias señalan la inestabilidad entre el Estado, que supuestamente ha de proteger a la nación, y la nación misma que, de ser considerada madre de una comunidad de hermanos, es develada como llena de “elementos indeseables” en el interior. Elementos a los que un poder viril ha de disciplinar.

El Estado es irrevocablemente patriarcal, constitutivamente patriarcal por esa gestión a distancia que se basa en una fracción de igualdad de un sujeto enunciador de verdades universales, de interés general, y sus otros. El patriarcado, advierte Segato, es el nombre del sistema que insta un diferencial de prestigio y de poder entre posiciones masculinas y femeninas.³³ Esto quiere decir que un cuerpo sexo-genéricamente asignado como mujer puede ocupar una posición masculina solo si satisface ciertos requisitos ligados a la masculinidad hegemónica, aunque le cueste mucho más trabajo y predominantemente ésta sea ocupada por cuerpos sexo-genéricamente asignados como hombres. Asimismo, individuos caracterizados sexo-genéricamente como hombres pueden situarse en la posición femenina si no satisfacen las condiciones de la masculinidad hegemónica.

Para Rita Laura Segato, la posición masculina hegemónica es una posición de potencia de varios tipos: capacidad de control bélico, político, sexual, intelectual, económico y moral. Esas potencias, que permean la idea de poder del Estado y de su efectividad, han sido la definición de la virilidad. Ese mandato de masculinidad filtra lógicas institucionales y políticas al mismo tiempo que penaliza a los hombres de carne y hueso al exigirles permanentemente una prueba de potencia.³⁴ Las mujeres que ocupan una posición masculina también

³² R. L. Segato, *Juicio Sepur Zarco: Peritaje antropológico cultural de género, partes 1, 2 y 3*, 2016, http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte1-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10549052_1.html; https://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte2-peritaje-antropologico-cultural-genero-audios-mp3_rf_10548803_1.html; https://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte3-peritaje-antropologico-cultural-genero-audios-mp3_rf_10491443_1.html.

³³ R. L. Segato, *La guerra contra las mujeres*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, pp. 109-126.

han de mostrar esta posición y someterse al mandato. Tal y como ha mostrado Adriana Cavarero en su análisis sobre las soldados norteamericanas de Abu Grahیب, las mujeres asumen una posición de masculinidad hegemónica y fungen como torturadoras, es decir como agentes de poder en ejercicio de la fuerza.³⁵

La policía, que es integrada por hombres y por mujeres, implica igualmente asumir una posición de masculinidad hegemónica: a menudo los agentes encubiertos parecen indistinguibles, y ello se intensifica por el hecho de que suelen usar números y no dirigirse entre ellos por su nombre, acentuando así el anonimato, la distancia jerárquica y el antagonismo entre los detenidos y el corporativismo de grupo entre los agentes del orden.

Yndira Sandoval, recordemos, declaró no conocer el nombre de su agresora sino hasta después, y ella misma señala de alguna manera su borramiento al hacer hincapié en que la cuestión le parece indistinta: “más allá de hombres y de mujeres, es un sometimiento institucional”, señaló. Al actuar como sus compañeros, las mujeres policía o las mujeres soldado no parecen a las detenidas como distintas a sus contrapartes masculinos. Aquí el género se devela como una cuestión performativa, lo que recuerda la aseveración de Judith Butler: “Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es un estilo corporal, un «acto», por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde performativo indica una construcción contingente y dramática del significado)”.³⁶

Hemos visto como la violación es concebida desde la masculinidad hegemónica como el acto alegórico por excelencia de la definición *schmittiana* de la soberanía. La violación implica someter y transformar cuerpos sexo genéricamente vinculados a lo femenino, rebeldes o insubordinados, en cuerpos sumisos. La penetración de estos cuerpos es una penetración de sus identidades políticas para llamarlos al orden. Lo no-dicho, lo que provocó la condición de posibilidad de que el mensaje de Yndira Sandoval movilizara a los demás de manera inmediata, tiene que ver con cómo en sus palabras se reconoció que la disociación entre, por un lado, una dinámica intersubjetiva de violencia, humillación y control y, por otro lado, su racionalización institucional, encubría la dimensión obscena de un Estado que, en su fantasía de control total, excedía su funcionalidad racional. Lo que se mostraba sin decirse era cómo en este goce obsceno la diferencia sexual articulaba de manera problemática

³⁵ Adriana Cavarero, “Torturadoras que sonrían al objetivo”, en *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Trad. Saleta de Salvador Agra. Barcelona, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 2009, pp. 171-187.

³⁶ J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. Ma. Antonia Muñoz. Barcelona, Paidós, 2007, p. 271.

el guion Estado-nación y estructuraba la violencia irracional que encubre el eufemismo: uso legítimo de la fuerza.

“yo también soy mujer, soy padre y madre para mis hijos”

No hay LA mujer
Jacques Lacan

Al salir a la luz los videos en los que Yndira Sandoval, en estado de ebriedad, insulta a los policías, y después del pronunciamiento de Claudia Juárez, el silencio, la perplejidad, la llamada a investigar más detenidamente la cuestión y el pasar de puntitas sobre el asunto fueron algunas de las respuestas dispersas que se produjeron entre los colectivos defensores de los derechos de las mujeres. Estas posiciones tibias, si pensamos en la movilización que suscitó la denuncia de Sandoval, aparecen como una manifestación de ansiedad en torno a la ruptura de los movimientos feministas y como una tentativa de reparar (pasando página) esta ruptura. En este sentido estas posiciones funcionan como una forma de ocultamiento. Lo que ocultan es que la intersección entre el género, la clase, la orientación sexual y la condición étnico-racial implica diferentes pensamientos y sentimientos sobre lo que se considera la mujer. Esta alteridad en el núcleo de los movimientos feministas se traduce en proyectos políticos (implícitos o explícitos) divergentes. La aseveración de Claudia Juárez “yo también soy mujer, yo soy padre y madre para mis hijos”, perturba la narrativa aceptada hasta el momento y apunta a lo no-dicho después de los acontecimientos dentro de las filas del activismo mexicano.

Esto no-dicho se relaciona, en primer lugar, con que la mujer a quien se borraba, puesto que ocupaba una posición de poder en la que tenía que actuar “como lo haría un hombre” según el mandato de masculinidad, reafirma su posición femenina y señala: “yo también soy mujer”. En segundo lugar, lejos de ocupar una posición de potencia vinculada a la capacidad de control, ella se define, como policía, en una posición de vulnerabilidad: es madre soltera, indígena y carece de recursos económicos, no muy distinta de la mayoría de las trabajadoras de maquila que fueron víctimas de feminicidio en Ciudad Juárez. En tercer lugar, señala, y apunta al video extraído del expediente, haber sido ella la agredida y vejada por los comentarios discriminatorios de la activista Yndira Sandoval. Las declaraciones de Claudia Juárez constituyen el residuo traumático de una unidad imaginaria en los movimientos feministas que se vería profundamente cuestionada. Efectivamente esta unidad soslaya que ella misma está atravesada por la forma hegemónica de hacer política, la cual engendra una tensión constante entre la lógica de la nación, entendida

como una comunidad utópica, fraterna y sustentada por actos imaginarios de identificación, y la práctica del Estado como fuerza de Ley sustentada por múltiples relaciones de poder.

Si comprender la historia del patriarcado es entender la historia de la esfera pública y del Estado-nación, si la producción de la diferencia sexual estructura las formas de hacer política, los movimientos feministas se ven entonces atravesados por el ideal de comunidad utópica a semejanza de la nación (ese imaginario materno intacto y replegado sobre sí mismo) y por el del Estado (ese despliegue que tiene que ver con relaciones de fuerza manifestadas por ejemplo en la interseccionalidad y en los distintos posicionamientos en relaciones de poder entre distintos grupos, personas y colectivos). Pensar la tensión y la vinculación entre quienes, por un lado, subrayan la pertenencia colectiva bajo el signo “mujer” y quienes, por el otro, hacen hincapié en la diferencialidad de las posiciones en las relaciones de poder, es pensar el atravesamiento y la inestabilidad del guion que une al Estado-nación; una inestabilidad que tiene una dimensión genérica que he procurado evidenciar con anterioridad. Las oyentes de las declaraciones de Claudia Juárez debemos asumir la responsabilidad de descifrar lo no-dicho durante y después de los acontecimientos por las protagonistas y entre nuestras propias filas. La presencia de las estructuras patriarcales presentes en el modelo Estado-nación no está solo fuera, por el contrario, son mecanismos psíquicos de poder que nos habitan y habitan nuestra manera de pensarnos políticamente. Es en el espacio entre lo dicho y lo no-dicho donde podemos vislumbrar la complejidad de la lógica que articula una arqueología de heridas, deseos e identificaciones que finalmente constituyen la densidad de nuestra intimidad social. Reconocerlo y encontrar los intersticios es nuestra tarea.

*The scars of the past are slow to disappear
The cries of the dead are always in our ears
Only the very safe
Can talk about right and wrong...*

Paul Doran

Traducciones,
reseñas y notas

El esfuerzo de pensar la subjetividad

María del Pilar Sánchez Barajas

Pedro Enrique García Ruiz y Rosa Esther López
García, coords. *Teorías de la subjetividad. Crisis y replanteamientos del sujeto*. México, Facultad de Filosofía y Letras,
DGAPA, UNAM, 2016. 232 pp.

“¿Qué es el yo?” “¿Quién es el yo?” Se trata de los dos extremos del planteamiento filosófico sobre la subjetividad. La primera pregunta se ubica mejor en el campo de las neurociencias y, en general, del naturalismo filosófico. La segunda, dentro de posturas no-reduccionistas, como la fenomenología y la hermenéutica. “¿Qué es el yo?” implica buscarlo en el mundo de los objetos de investigación científica, “¿Quién es el yo?” significa no encontrarlo en ese mundo de objetos y exigir para él un estudio específico. En el libro *Teorías de la subjetividad. Crisis y replanteamientos del sujeto* se analizan de manera crítica y creativa diversas posturas en el espectro entre estos dos polos.

Como el título lo indica, el eje transversal del libro consiste en un análisis de las teorías y planteamientos más sobresalientes en torno al sujeto desde el idealismo de los siglos XVII y XVIII hasta el actual desarrollo de las ciencias cognitivas y las neurociencias. La obra contiene tres partes: “Replanteamientos”, “Configuraciones éticas” y “Crisis”. La división no sigue un orden cronológico del debate sobre la subjetividad, ni tampoco se atiene a una elección específica de autores para cada aparato. Esto puede considerarse un acierto puesto que la discusión filosófica no es históricamente lineal, y tampoco es necesariamente progresiva (aunque es precisamente este aspecto el que criticarán las posiciones naturalistas a favor de un estudio científico, cuyos avances, en otras áreas, son indiscutiblemente palpables). Más bien, la división permite tres acercamientos distintos a las teorías de la subjetividad.

La primera parte, “Replanteamientos”, se enfoca en la doble cuestión sobre el sustento metafísico del “yo” (“¿qué es el yo?”) y el método más apropiado para su estudio (“¿Cuál es la aproximación más adecuada al estudio del sujeto?”), de cara al *ego* cartesiano como *res cogitans*, con su dualismo de las sustancias (mente-cuerpo) y su crítica a la filosofía clásica. La segunda parte, “Configuraciones éticas”, aborda la subjetividad desde la acción moral y la práctica política en tiempos modernos, y sobre todo, en la contemporaneidad. Las actitudes y disposiciones éticas y políticas frente al sujeto (como ser moral y responsable) han desafiado todas las teorías. La globalización, el libre mercado, el desarrollo científico, pero también la guerra, las migraciones, el racismo, son los tópicos más destacados que inspiran los ensayos de esta sección. Por último, en “Crisis” se analiza la subjetividad por vía negativa: lo que se ha dicho que no es el “yo” desde el punto de vista metafísico, metodológico e histórico. Esta parte, intencionadamente o no, sugiere un método para abordar la subjetividad, no obstante, concede lo mismo a las teorías no reduccionistas que a las reduccionistas, pues si por un lado unas afirman que el sujeto no sólo es su cerebro (o ideas semejantes), las otras se quedan seguras en “reducir” al sujeto e indicar qué no es o qué no se puede decir de él.

A continuación se comentan algunos de los elementos más sobresalientes de cada una de las tres secciones con la doble finalidad de introducir al lector en el tema que nos ocupa y de hacer ver su centralidad en el panorama filosófico y en la práctica ética y política. Se hace énfasis en la primera y segunda parte para invitar al lector a seguir con la exposición de la obra en primera persona y con libro en mano, y permitir así que su lado más crítico y reflexivo se adelante a los problemas y soluciones que se revisan en la tercera sección. Sin duda, en ella aparecen las inquietudes más agudas, como la aparición del hombre de la mano del extrañamiento del hombre de sí mismo (en sentido nietzscheano) y los residuos del sujeto que la ciencia deja para la filosofía (en atención a la propuesta de Searle).

Los artículos de Pedro Enrique García Ruiz, Moisés Flores López, Axel Rivera Osorio y Mario Rojas Hernández conforman la primera parte. En el artículo “Subjetividad y neurociencias”, García Ruiz expone cómo la perspectiva neurocientífica surge en oposición a los planteamientos dualistas de la realidad, en concreto, el dualismo mente-cuerpo que se desprende de la filosofía cartesiana. Para el autor, lo que está en juego en estas explicaciones es el *self*, el yo, o la autoconciencia, es decir, el sujeto de experiencias y acción. Sin embargo, las respuestas filosóficas a este problema no se limitan a los diferentes tipos de reduccionismos neurocientíficos. La fenomenología, por ejemplo, sostiene que el yo es irreductible a sus partes o condiciones de posibilidad.

En el texto se hace evidente el conocimiento y dominio de los autores y de las obras más destacadas del reduccionismo neurocientífico, como son Paul

y Patricia Churchland, Francis Crick, Julien Offray de la Mettrie (*El hombre máquina*), Steven Pinker (*Cómo funciona la mente*), Richard Dawkins (*El gen egoísta*), Douglas R. Hofstadter (*Yo soy un extraño bucle*), Tim Crane, (*La mente mecánica*), Cristof Koch (*La conciencia. Una aproximación neurobiológica*), Antonio Damasio (*El error de Descartes*), Stephen P. Stich (*From Folk Psychology to Cognitive Sciences*). A través de estas referencias se analizan los principales argumentos que conducen a afirmar que “lo mental es resultado de complejos sistemas nerviosos, redes neuronales, sinapsis y otros procesos fisiológicos, y que la falsedad de las concepciones de sentido común sobre lo mental radica en que son prácticamente irreducibles a los criterios de la neurociencia” (p. 27).

John R. Searle es tratado por García Ruíz como el ejemplo de una postura intermedia entre el reduccionismo neurocientífico y las teorías fenomenológicas de la subjetividad, pues este filósofo, siendo partidario del naturalismo, no obstante, busca responder a la cuestión de “cómo hacemos para acomodar la realidad de los fenómenos mentales *subjetivos* con la concepción científica de la realidad como algo totalmente *objetivo*” (Searle, citado por García Ruíz, p. 28). Las obras citadas en esta exposición son: *Mentes, cerebros y ciencia*, *El redescubrimiento de la mente* y *Libertad y neurobiología*.

García Ruíz favorece la aproximación fenomenológica al problema de la subjetividad.¹ Desde su lectura, la propuesta fenomenológica sobre la subjetividad tiene una ventaja explicativa, y consiste en la superación del dualismo mente-cuerpo, problema del que no se libran, en su opinión, las teorías reduccionistas. La oposición mente-cuerpo, interno-externo, subjetivo-objetivo, únicamente se supera en la experiencia de uno mismo, en la autorreflexión, que es propia de un ser con una perspectiva de primera persona capaz de considerar significativamente al mundo, a los otros y a sí mismo, pues la experiencia de sí es inseparable de las otras instancias, esto es, hay una copertenencia entre mundo y subjetividad. El aparecer del yo es simultáneo al aparecer del mundo. En palabras de Merleau-Ponty, el sujeto “es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (citado por García Ruíz, p. 35).

Axel Rivera Osorio, en “Subjetividad y autorresponsabilidad”, también recurre a la perspectiva fenomenológica (Husserl, Eugen Fink y Levinas) para argumentar a favor de la irreducibilidad de la perspectiva de la primera persona frente a una perspectiva objetiva. El autor nos lleva a reconocer que cuando

¹ El autor destaca las obras de Henri Bergson (*Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *La energía espiritual*), Edmund Husserl (*La filosofía como ciencia estricta*, *Ideas relativas a una fenomenología pura* y *una filosofía fenomenológica*), Gerald M. Edelman (“Memory and the individual soul: against silly reductionism”), Dieter Sturma (“Self and reason: a nonreductionist approach to the reflective and practical transitions of self-consciousness”), Dieter Henrich (*Vida consciente*) y Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*).

preguntamos por el mundo buscamos algo que nos explicita “la posibilidad de existencia de todo el entramado significativo en el que estamos inmersos y a partir del cual los objetos reciben su sentido. Es decir, del horizonte de sentido que tiene que estudiar la fenomenología y que está vetado para una ontología reduccionista” (p. 57). Es imposible eliminar la perspectiva de la primera persona (sin renunciar a la investigación sobre el origen del mundo), pues el sentido del mundo acontece para cumplir con las necesidades que, en primer lugar, son subjetivas. Es decir, la subjetividad es la que revela el sentido del mundo.

Pero la fenomenología no es la única alternativa al reduccionismo científico en torno al sujeto. Moisés López Flores, en “El teatro de la conciencia”, explora propuestas no reduccionistas pero “metafísicamente ligeras”, esto es, posturas que evitan concebir el yo como unidad independiente pero sin desecharlo como sujeto de responsabilidad. El autor examina las aportaciones de Daniel C. Dennet, Christine M. Kosgaard y David Velleman, y las sitúa como posturas intermedias.

Tomemos como ejemplo la postura de Dennett. Su propuesta conceptual es el “centro de gravedad narrativa”: así como el centro de gravedad de un cuerpo no posee una existencia espacio-temporal pese a explicar su movimiento, así el yo es un centro de gravedad narrativo. Esto quiere decir que las personas contamos historias de quiénes somos; sin embargo, hay que comprender que ese yo narrativo es un producto, no la fuente de las historias. A través del lenguaje nos auto-representamos; somos intérpretes e interpretables en la medida en que nuestra comunicación no está determinada. Así, el yo es co-creado en un proceso narrativo. Esta corriente será muy recurrente en los planteamientos éticos sobre la subjetividad (como se verá con el artículo de Greta Rivara).

Mario Rojas Hernández, en “Subjetividad. El concepto idealista objetivo de Hegel”, explora la teoría del sujeto del idealismo alemán, en concreto, el “yo” hegeliano. Como lo plantea Rojas, el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) trata de comprender, justificar y desarrollar filosóficamente la categoría del sujeto como *ser pensante*. Rojas ofrece claves para comprender el itinerario hegeliano para determinar y justificar el contenido conceptual racional que nos define, es decir, la autoconciencia o subjetividad. En este artículo destaca la crítica a la noción de “sustancia” (desde el planteamiento de Spinoza) y de inmediatez, ligado a ella en el sujeto. Para Hegel, tal concepto no es adecuado para expresar lo verdadero del sujeto, porque en él la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) desaparece. Más bien, el sujeto es “autorreflexividad pura”, acto de reflexión sobre la reflexión, reflexión sobre sí del pensar. Este sujeto se constituye como tal en tres momentos. El primero, inmediato, sin contenido. Segundo, la negación de lo inmediato, porque la unidad inmediata inicial contiene una diferencia en sí misma. El tercero, la negación de la ne-

gación y así la unidad mediada; es acto reflexivo de mediación. De esto modo entendemos que el pensar no es algo estático, sino un acto de diferenciar.

Pero, ¿qué luces nos dan estas teorías en la vida práctica del sujeto? Y ¿qué preguntas plantean las vivencias del sujeto como ser ético, político e histórico, a la teoría filosófica? Este es el motivo de la segunda sección, “Configuraciones éticas”, en el que participan Graciano González Arnaiz, Greta Rivara Kamaji, Erika Salinas de la Torre y Francisco Xavier Sánchez Hernández. Destaco los trabajos de los dos primeros autores, uno por la originalidad del tema en el presente libro (sujeto e interculturalidad) y otro por la contextualización de las teorías narrativistas.

Rodríguez Arnaiz, en “Un sujeto moral entre culturas. Apuntes para un concepto de ciudadanía intercultural”, propone reconocer un nuevo giro o paradigma en la reflexión filosófica moral que hace referencia a fenómenos como la migración, la globalización, la identidad y diversidad cultural y los Derechos humanos. En este escenario, surge la necesidad de hablar de una “ciudadanía intercultural”, cuyo reto es proponer “universales en contexto” o “universales potenciales” (Paul Ricœur, citado por el autor, p. 91), que superen el particularismo europeo y occidental. Destaca la crítica de Max Weber a la Razón como criterio, pues no hay tal cosa que nos dé cuenta del por qué determinada visión vale más o menos que otra. El criterio de la sociedad de consumo, es decir, que toda cultura necesita corroborarse económicamente, tampoco tiene esta prerrogativa. Por su parte, el criterio multicultural, sostiene Rodríguez Arnaiz, ha fallado en la comprensión del sujeto en su diversidad cultural debido a su enfoque político propuesto desde una cultura urbana, en la cual se asimilan los prototipos de extranjeros y migrantes. Rodríguez Arnaiz propone comprender el criterio de interculturalidad como metáfora de la comprensión de la identidad personal. La interculturalidad tiene como lugar de referencia el espacio moral, un espacio que tiene que ser traducido como reivindicación y exigencia de un lugar que un sujeto o una cultura necesitan para poder decirse y hacerse, es un espacio de respeto y atención, de responsabilidad.

“La configuración de la identidad por la escritura: el relato testimonial”, artículo de Greta Rivara, problematiza el rol del silencio en la configuración de la identidad personal. La apología del silencio realizada por Heidegger deja fuera escenarios en los cuales el silencio es negativo, pero Greta Rivara nos brinda una bellísima apología de la voz y el testimonio. Su argumentación parte de las teorías narrativistas de identidad personal (como la de Daniel Dennett, expuesta anteriormente). María Zambrano y Paul Ricœur, por ejemplo, señalaron que “la narratividad es una forma de configuración de la identidad; hacerse un ser es contar una historia. Hay una necesidad de decirse para ser, estamos siempre entramados [...] la identidad personal es siempre una historia contada” (p. 112). Muestras ejemplares de estas prácticas narra-

tivas son los testimonios de Primo Levi, Elie Wiesel, Robert Antelme, Jean Améry, Violeta Friedman. Ellos nos descubren un silencio impuesto por el sufrimiento, y una escritura de la degradación (como la de los números en serie en la piel de las víctimas del holocausto). En estos contextos, salir del silencio significa liberación, y la escritura, una evocación de la identidad recobrada, es reinsertarse a la historia, y también, honrar a los muertos, sobre todo, a quienes murieron en el silencio.

Otros problemas éticos son la transición de una ética del deber y la virtud a una ética de la responsabilidad, que nace de la configuración del sujeto mismo en el reconocimiento del otro. Esta visión la tratan Ericka Salinas en “Del sujeto a sí mismo: la teoría de la subjetividad ética de Paul Ricœur” y Francisco Xavier Sánchez en “Subjetividad e infinito en Emmanuel Levinas”. Para el pensador judío, antes de la verdad del ser está la verdad del otro. Él es “una verdad que no pide ser pensada sino servida, pero es paradójicamente por este olvido de sí en favor del otro que el sujeto se constituye” (p. 143). Y aclara: “cuando el otro se dirige a mí, la primera cosa que él busca no es la sabiduría de mi lenguaje sino la bondad de mi escucha. Antes de hablar [...] es importante darle a entender que estoy listo para escucharlo y obedecerlo” (p. 150).

Por último, en la tercera parte, sobre lo que el sujeto no es, se revisan varias teorías críticas de la subjetividad clásica. La primera corre a cargo de Ricardo Horneffer con “Que el hombre es originalmente sujeto: Heidegger”, en la cual analiza la noción de *Dasein* y el panorama que inaugura para la acción del sujeto. Horneffer explica que el trato con las cosas del “ser ahí”, al contrario del ego cartesiano, no se sustrae de lo que lo rodea; en tanto que es un ser existente, se las ve o se interrelaciona de manera inmediata y atórica con entes que no son él mismo pero sin los cuales no es. En el absorbente día a día reconocemos lo que somos: seres finitos, abiertos, posibles, ontológicamente indefinibles. Desde esta postura, el sujeto no es definible.

“¿Cómo comprender el cuerpo?”, es la pregunta incómoda que no aparece en todo el texto sino hasta el estudio de María Dolores Illescas Nájera en “La crítica de Michel Henry a la fenomenología del tiempo de Husserl”. Ella argumenta por qué el cuerpo no se comprende desde el mundo de los objetos, sino desde la vida y la afectividad que le es inherente.

Por su parte, Paula Lizeth Mora Castillo en “Cartografía del otro en Eduardo Nicol”, analiza la relación del “yo” y el otro. Para Nicol, nos dice la autora, el otro no entra en el campo vital propio como un mero objeto que se ante-pone, sino siempre de manera inmediata como otro sujeto que, como yo, es afección, apertura y arraigo en su situación vital y, habría que agregar, interlocutor.

Stephanie Goytortúa Alarcón, en “Foucault y Nietzsche: hacia una comprensión de la muerte del hombre”, muestra el rostro pesimista del debate.

En consonancia con los dos filósofos mencionados sostiene que el fin de la metafísica es solamente una cara de un evento mucho más complejo: la aparición del hombre. La episteme ahora apunta hacia una antropología que habla de un hombre convertido en un extraño para sí mismo.

Si en este momento parece que hemos llegado a un rincón sin salida, todavía queda una nueva crisis. Corre a cargo de Rosa Esther López García en “Antirrealismo y ontologización”. Ella argumenta, a través de la obra de John Searle, que la tesis de la excepción humana, aunque forma parte de una tradición ontológica occidental, ya no es útil porque sus presupuestos cuestionan la realidad al hacerla dependiente del sujeto que la construye. Sin embargo, “ya no puede haber la menor duda de que el hombre es un ser biológico y social, y no un sujeto auto-fundado, a menos que se consideren nulos y sin valor los innumerables trabajos convergentes de numerosas generaciones de investigadores en las disciplinas más diversas” (Schaffer, citado por la autora, p. 229). Sólo en el realismo, que no es una teoría en absoluto, es posible encontrar el marco dentro del cual es posible tener cualquier teoría.

Si hubiera que extrañar algo en el libro *Teorías de la subjetividad. Crisis y replanteamientos del sujeto*, sería la referencia a otras teorías en torno al sujeto que no surgen dentro del supuesto canon filosófico pero que sí cuestionan algunas de sus posturas o se alimentan de ellas. En concreto, me refiero a las posturas psicológicas y en particular al psicoanálisis. El “yo” psicoanalítico es ocasión para reflexionar, por ejemplo, en la memoria, el silencio, la verdad, el lenguaje, la narración, el poder, la cultura y la intersubjetividad.²

En conclusión, este análisis de las teorías del sujeto nos muestra la necesidad de dialogar con otras disciplinas científicas, e incluso, con las artes. Un sujeto abierto y accesible, como se propone en todas las teorías del sujeto expuestas, exige una filosofía igualmente abierta y accesible. El empuje científico sin precedentes (junto con sus recursos casi ilimitados) y los cambios culturales acelerados demandan una filosofía socrática: crítica, creativa, capaz de acercarse a la realidad y de comprometerse con la verdad, ahí donde se la encuentre.

² El lector interesado en estas temáticas puede recurrir a la obra *Teorías de la subjetividad. Concepciones clásicas y nuevas perspectivas*, que antecede a nuestro libro en cuestión y que surge en el marco del mismo proyecto de investigación. Ahí encontrará títulos como “El arte y la constitución de la subjetividad moderna” (Alexandra Villegas), “La ciudad moderna en la subjetividad estética” (Xóchitl Mayorquín), “El sujeto convulso: apuntes sobre Freud y los surrealistas” (Frida Monjarás) y “El cuerpo estético: en defensa de lo contingente” (Karol Sánchez).

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 35, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La composición en tipos Adobe Garamond y Palatino, así como el diseño de cubierta fue elaborado por Alejandra Torales. El cuidado de la edición estuvo a cargo del Comité Editorial.



CONTENIDO

Artículos

La cruel animalidad

Sergio Andrés Hernández Delgadillo

Un mirada crítica a la perspectiva de género desde las coordenadas de otros feminismos

Karina Ochoa Muñoz

Lisboa y el fin de las Teodiceas. El mal entre la confianza y el dolor

Carlos David García Mancilla

Feminismo anticapitalista o Marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo

Ana María Miranda Mora

Aspectos y problemas en la concepción de la symmetría en la Grecia antigua.

De Policleto a Eufranor

Alicia Montemayor

La vida psíquica del poder. A partir del caso Yndira Sandoval

Zenia Yébenes Escardó

Traducciones, reseñas y notas

El esfuerzo de pensar la subjetividad

María del Pilar Sánchez Barajas

