

GÉNERO, CULTURA Y SOCIEDAD

Colec. "Género, Derecho y Justicia"

No. 7

PRESENTACIÓN

En el año 2008, la Suprema Corte de Justicia de la Nación emprendió un programa de actividades para introducir la perspectiva de género en sus ámbitos jurisdiccional y administrativo como una de las estrategias necesarias para cumplir con las obligaciones constitucionales derivadas del principio de igualdad y del derecho a la no discriminación.

Entre los objetivos de dicho programa, se encuentra la reducción de los obstáculos para acceder a la justicia por parte de las mujeres y los grupos menos aventajados, el cuestionamiento de la supuesta neutralidad de las normas, y la visibilización de los impactos diferenciados que la interpretación de las leyes tiene en los hombres y en las mujeres.

En este marco, el Máximo Tribunal del país, a través de la Coordinación General del Programa de Equidad de Género del Poder Judicial de la Federación y la Dirección de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, estableció una alianza con la Editorial Fontamara para la realización de la serie “Género, Derecho y Justicia”.

Esta serie y los propósitos que la animan son ahora posibles gracias al decidido apoyo de la Comisión de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, integrada actualmente por el Ministro Presidente Juan N. Silva Meza, la Ministra Olga María Sánchez Cordero y el Ministro José Ramón Cossío Díaz.

Esta serie, que hoy se pone a disposición del público, pretende sistematizar algunos de los abordajes teóricos más relevantes sobre la construcción social y cultural del género y su estrecha relación con el acceso y la impartición de justicia.

Asimismo, desea articular las diversas críticas que los estudios de género han puesto sobre la mesa de la disciplina jurídica.

Partiendo del reconocimiento del pluralismo y la diversidad social en el marco de la igualdad democrática y tomando seriamente en consideración los cambios sociales y culturales ocurridos en las últimas décadas en México, resulta imprescindible abordar, desde el punto de vista teórico y práctico, los desafíos que la perspectiva de género y la no discriminación presentan a los órganos de impartición de justicia y a la labor jurisdiccional.

Con el lanzamiento de la serie “Género, Derecho y Justicia”, la Suprema Corte de Justicia de la Nación toma parte activa en los debates académicos en la materia, contribuye al intercambio constructivo de saberes y experiencias, y propicia, en última instancia, una mejoría en el acceso a la justicia.

La esperanza es que las discusiones plasmadas en esta serie abonen a la construcción de una sociedad más incluyente y diversa, y a la transformación del quehacer jurisdiccional en el sentido de adoptar la defensa efectiva de los derechos y libertades fundamentales sin discriminación.

MÓNICA MACCISE DUAYHE
RODOLFO VÁZQUEZ

INTRODUCCIÓN

Hace quince años, Avishai Margalit publicó un libro inspirador cuyo título invitaba a una lectura inmediata, *La sociedad decente*. Desde la Introducción atrapaba al lector con una definición y una distinción que serviría de *leitmotiv* para todo el libro y que conserva la frescura de las intuiciones lapidarias:

¿Qué es una sociedad decente? La respuesta que propongo es, a grandes rasgos, la siguiente: una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Y distingo entre una sociedad decente y una civilizada. Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas.¹

Las instituciones y las autoridades públicas “no humillan” cuando satisfacen las expectativas ciudadanas; cuando no ignoran, abusan o excluyen a los individuos que forman parte –por origen, elección o necesidad– del colectivo social; cuando abren los canales de participación plural para hacer exigibles, sin violencia, las innumerables demandas de bienestar y seguridad; cuando, en definitiva, contribuyen a la autoestima de la persona en el reconocimiento y promoción de su autonomía, dignidad e igualdad. La humillación, continúa Margalit:

¹ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 15. (Primera edición en Harvard University Press, 1996.)

implica una amenaza existencial y se basa en el hecho de que quien la perpetra –especialmente la institución que humilla– tiene poder sobre la víctima asaltada. Conlleva también, especialmente, la sensación de desamparo total que el matón provoca en la víctima. Este sentimiento de indefensión se manifiesta en la temerosa impotencia de la víctima de proteger sus propios intereses. [...] El concepto de humillación como pérdida de control es el concepto operativo de degradación entendido como la destrucción de la autonomía humana.²

Lamentablemente, abundan los ejemplos en los que se hace manifiesta esa perseverante degradación de la condición humana –a la que se refiere Margalit– en aquellos Estados cuyas instituciones y sus funcionarios viven al amparo de la corrupción, el servilismo, la violencia, la complicidad y la más absoluta impunidad. Y si bien el estado de degradación moral y política no es atribuible en exclusiva a las autoridades, y es legítimo que se piense en alguna participación de la ciudadanía en general, toca a los primeros cargar con la responsabilidad que supone detentar el poder público: tener en sus manos la posibilidad de construir y aplicar leyes, administrar los recursos del Estado y asegurar el orden social sancionando los actos de ilegalidad y domesticando cualquier manifestación de violencia, incluidos aquellos de los que pueden hacer uso los llamados poderes fácticos o “salvajes”, para usar la expresión de Luigi Ferrajoli.³

Una sociedad decente, una sociedad cuyas instituciones no humillan, se encuentra en un escalón superior al de las sociedades que Margalit califica de “moderadas”, y al mismo tiempo, en un escalón inferior al de las sociedades “justas”. En las moderadas se busca erradicar la crueldad física, el castigo físico; en las justas se pretende hacer valer el principio de justicia distributiva. Existe entre las tres una suerte de orden lexicográfico, acumulativo: “la sociedad decente también tiene que ser moderada y la sociedad justa también tiene que ser decente”.⁴

En 1990, Judith Shklar publicaba un libro en el que se daba a la tarea, entre otras cosas, de mostrar el lado humano del pensamiento liberal poniendo el acento, no en una teoría de la justicia, sino en *Los rostros de la injusticia*.⁵ El peor de los males es la crueldad y entendía por ésta, en uno de sus ensayos más citados: “la deliberada imposición de daños físicos –y, secundariamente, emocionales– a una persona o a un grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar

² *Ibid.*, pp. 105 y 161.

³ Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Madrid, Trotta, 2011.

⁴ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 123.

⁵ Judith Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010. (Primera edición en Yale University Press, 1990.)

algún fin, tangible o intangible, de este último”.⁶ Es tarea de una sociedad liberal, pensaba Shklar, evitar el sufrimiento y construir una sociedad libre a partir de la ausencia de temores y de la eliminación, con todos los instrumentos legales y políticos a la mano, del “miedo al miedo”. Una *sociedad moderada* se compromete con la erradicación de todo trato cruel, inhumano y degradante –tortura y vejaciones físicas–, y de esta manera, de cualquier forma de fundamentalismo violento y de terrorismo de Estado, cuya finalidad es la creación de un temor generalizado en la sociedad.

Por su parte, una *sociedad decente*, en palabras de Margalit-Shklar, pone el acento en la crueldad psicológica o mental, en la degradación de la autoestima, en la humillación a través de acciones u omisiones realizadas por seres humanos. El desempleo, la miseria y la pobreza, las enfermedades que pueden ser atendidas y curadas a tiempo, el analfabetismo, la imposibilidad de acceder a espacios públicos de recreación y cultura, la privación de futuro para nuestros jóvenes, el trato al prójimo como un ser no humano, inexistente o invisible, son situaciones humillantes. No se trata de “desgracias” o de acciones naturales incontrolables por las personas, sino de acciones u omisiones deliberadas o susceptibles de ser orientadas o reorientadas por la acción humana. Por ello se entiende que una de las formas más grotescas de humillación es pensar que todos esos males son producto de fuerzas o leyes naturales contra las que sólo cabe esperar una actitud de resignación. Los apóstoles del mercado a ultranza, por ejemplo, terminan borrando “los rostros de la injusticia”.

Una sociedad decente debe ser el preámbulo para una *sociedad justa*. En ésta no sólo se ha eliminado la crueldad física y la humillación, sino que se ejercen acciones que permiten una adecuada distribución de bienes, recursos y derechos que exigen del Estado acciones de bienestar decididamente positivas. Es cierto, como sostiene Shklar, que a fuerza de insistir en los criterios de distribución, se han descuidado en los países desarrollados las condiciones que hacen posible la moderación y la decencia entre los miembros de la sociedad. Podría darse el caso que los individuos pertenecientes a una sociedad liberal y democrática se sientan comprometidos con la justicia de sus propios ciudadanos y, al mismo tiempo, no se sientan responsables de la humillación hacia personas que no cumplen con los criterios de pertenencia a dicha sociedad pero que, por muy diversas razones legítimas, viven en ella. Tal es el caso paradigmático de los inmigrantes o de los trabajadores extranjeros, especialmente de las mujeres, que se ven en la necesidad de realizar el trabajo “sucio” que no realizan los miembros de la sociedad y a los que no se les considera ciudadanos de la misma. No se trata sólo de un problema de

⁶ Judith Shklar, “The Liberalism of Fear” (1991), en *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 11.

justicia distributiva o de eficiencia, sino de un trato excluyente, que suele acompañarse de actitudes xenófobas legitimadas política y hasta jurídicamente. Otro tanto cabe decir de las personas que distribuyen alimentos a las víctimas de una hambruna o de alguna catástrofe, que “los lanzan desde el camión como si los receptores fuesen perros”. De nueva cuenta, la distribución puede ser justa y eficiente, pero no dudáramos de que la forma de llevarla a cabo es humillante.⁷ En ambos casos se da lugar a una humillación institucional y, por tanto, a una sociedad indecente, pero “justa”. Este déficit liberal no tiene justificación alguna: “una sociedad justa debería ser, en espíritu, una sociedad decente, tanto para sus miembros como para quienes no pertenecen a ella”.⁸

Desde la posguerra hasta finales de los años setenta, del siglo pasado, escribía el politólogo Ralf Dahrendorf en 1979, el consenso socialdemócrata significó: “el mayor progreso que la historia ha visto hasta el momento. Nunca habían tenido tantas personas tantas oportunidades vitales”. No deja de ser significativo el título del ensayo del que se toma esta cita, “The End of the Social Democratic Consensus”.⁹ En efecto, las tres décadas siguientes (1980-2010) han “arrojado por la borda”, en los términos de Tony Judt, los logros paulatinos de un siglo (1880-1980), que al menos para las sociedades avanzadas de Occidente significaron una reducción significativa de la desigualdad: “Gracias a la tributación progresiva, los subsidios del gobierno para los necesitados, la provisión de servicios sociales y garantías contra las situaciones de crisis, las democracias modernas se estaban desprendiendo de sus extremos de riqueza y pobreza”.¹⁰ Hoy, sin embargo, asistimos a la más vergonzosa y humillante lacra social: la desigualdad desbordada. Judt ilustra la humillante desigualdad de los últimos decenios con el siguiente “botón” de muestra:

En 2005, el 21.2 por ciento de la renta nacional estadounidense estaba en manos de sólo el 1 por ciento de la población. En 1968 el director ejecutivo de General Motors se llevaba a casa, en sueldo y beneficios, unas sesenta y seis veces más la cantidad pagada a un trabajador típico de GM. Hoy, el director ejecutivo de Wal-Mart gana un sueldo novecientas veces superior al de su empleado medio. De hecho, ese año se calculó que la fortuna de la familia fundadora de Wal-Mart era aproximadamente la misma (90 000 millones de dólares) que la del 40 por ciento de la población estadounidense con menos ingresos: 120 millones de personas.¹¹

⁷ Véase A. Margalit, *La sociedad decente*, pp. 209 y ss.

⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁹ Ralf Dahrendorf, “The End of the Social Democratic Consensus”, en *Life Chances*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 108-109.

¹⁰ Tony Judt, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2010, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

En México, los resultados de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) 2010, publicados por el INEGI el 15 de julio de 2011, arrojan cifras muy preocupantes. El ingreso promedio de los hogares cayó 12.3% entre 2008-2010, que equivale a un ingreso promedio por familia de casi 12 mil pesos al mes, inferior a los niveles de la clase media baja. Si seguimos considerando, exclusivamente, la medición de la pobreza por ingresos, de acuerdo con las cifras oficiales proporcionadas por Coneval (29 de julio 2011), el número de pobres patrimoniales creció en 7.1 millones de personas, ya que pasó de 50.6 millones (47.7%) en 2008, a 57.7 millones (51.3%) en 2010. Recordemos que el INEGI divide los 29 millones de hogares en deciles y mientras el 10% más pobre recibe como ingreso familiar mensual un promedio de 2 054 pesos, el 10% más rico alcanza en promedio 39 476. Con cierta ironía, sugiere José Woldenberg: "(Valdría la pena aplicarle al decil de los más ricos un tratamiento similar al de todos los hogares, es decir, dividirlo en diez categorías, porque de seguro encontraríamos en él una enorme polarización)".¹²

El problema de la pobreza y, muy señaladamente, el de las patologías de la desigualdad *son* los temas de nuestra realidad latinoamericana. ¿Cuáles son algunas de esas patologías?

1. Interrupción de la movilidad intergeneracional con pocas expectativas de mejoramiento para los niños y jóvenes en condiciones de pobreza:

La desventaja económica para la gran mayoría se traduce en mala salud, oportunidades educacionales perdidas y –cada vez más– los síntomas habituales de la depresión: alcoholismo, obesidad, juego y delitos menores. Los desempleados o subempleados pierden las habilidades que hubieran adquirido y se vuelven superfluos crónicamente para la economía. Las consecuencias con frecuencia son la angustia y el estrés, por no mencionar las enfermedades y la muerte prematura.¹³

2. Incremento de la desconfianza recíproca y la falta de cooperación. La uniformidad social sustituye a la homogeneidad y favorece núcleos comunitarios endógenos, refractarios a la convivencia plural y proclive a la generación de sociedades excluyentes con poca o nula cohesión y solidaridad:

Cuanto más igualitaria es una sociedad, más confianza reina en ella. Y no sólo es una cuestión de renta: donde las personas tienen vidas y perspecti-

¹² José Woldenberg, "Malas noticias: todos pierden", *Reforma*, México, 21 de julio de 2011.

¹³ T. Judt, *Algo va mal*, pp. 28-29

vas parecidas es probable que también compartan lo que se podría denominar una “visión moral”. Esto facilita mucho la aplicación de medidas radicales en la política pública. En las sociedades complejas o divididas lo más probable es que una minoría –o incluso una mayoría– sea obligada a ceder, con frecuencia en contra de su voluntad. Esto hace que la elaboración de la política colectiva sea conflictiva y favorece un enfoque minimalista de las reformas sociales: mejor no hacer nada que dividir a la gente sobre una cuestión controvertida.¹⁴

3. Ruptura de las redes de seguridad con la consiguiente corrosividad social. La provisión de servicios sociales construida a base de mucho esfuerzo colectivo ha sufrido rupturas dramáticas en los últimos decenios. En las democracias occidentales avanzadas la enorme crisis laboral se ha visto amortiguada, en buena medida, por subsidios al desempleo y atención pública sanitaria, pero los países carentes de esas redes, expuestos a un mercado salvaje, sin contenciones, han sucumbido a un deterioro social sin precedentes en donde el rencor y el resentimiento generan un entorno propicio para la violencia:

La desigualdad es corrosiva. Corrompe a las sociedades desde dentro. El impacto de las diferencias materiales tarda un tiempo en hacerse visible, pero, con el tiempo, aumenta la competencia por el estatus y los bienes, las personas tienen un creciente sentido de la superioridad (o de inferioridad) basado en sus posesiones, se consolidan los prejuicios hacia los que están más abajo en la escala social, la delincuencia aumenta y las patologías debidas a las desventajas sociales se hacen cada vez más marcadas. El legado de la creación de riqueza no regulada es en efecto amargo.¹⁵

4. Corrupción de los sentimientos en términos de una adulación acrítica y frívola de la riqueza. No se trata sólo del olvido de las nuevas generaciones del esfuerzo de sus padres y abuelos, sino de una suerte de cultura del confort, del mínimo esfuerzo y de una injerencia mediática e informativa, necesariamente seductora, pero terriblemente complaciente:

Una cosa es convivir con la desigualdad y sus patologías; otra muy distinta es regodearse en ellas. En todas partes hay una asombrosa tendencia a admirar las grandes riquezas y a concederles estatus de celebridad (“estilos

¹⁴ *Ibid.*, p. 73

¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

de vida de los ricos y famosos”). [...] Para Smith la adulación acrítica de la riqueza por sí misma no sólo era desagradable. También era un rasgo potencialmente destructivo de una economía comercial moderna, que con el tiempo podría debilitar las mismas cualidades que el capitalismo, en su opinión, necesitaba alimentar y fomentar: “Esta disposición a admirar, y casi a idolatrar, a los ricos y poderosos, y a despreciar o, como mínimo, ignorar a las personas pobres y de condición humilde [...] [es] la principal y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales”.¹⁶

Estas patologías, y otras que no sería difícil señalar y modelar de acuerdo con las circunstancias específicas de cada región geográfica invitan a una reflexión atenta sobre el futuro de la sociedad y del Estado. Hemos dedicado este volumen de la colección “Género, Derecho y Justicia”, precisamente, a la reflexión sobre la situación de las mujeres, y de otras identidades de género, en el ámbito social y cultural, en contextos de enorme y humillante desigualdad. Nuestros países latinoamericanos son los ejemplos claros de las patologías señaladas y mientras las mujeres no sean incluidas definitivamente en la sociedad, sin discriminaciones, y con el más absoluto respeto a sus derechos de privacidad, autonomía, dignidad e igualdad, estaremos lejos de alcanzar la tan deseada convivencia en la moderación, la decencia y la justicia.

En su ensayo “Dimensiones de la diferencia”, Marta Lamas aborda el tema de la diferencia sexual y su simbolización. Para Lamas la correspondencia entre cuerpo, identidad personal y mandato cultural presenta disonancias cuando se analizan algunas expresiones de género como la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad. El reconocimiento de estas expresiones demanda una transformación jurídica de fondo que legalice y legitime tales identidades atípicas. De igual manera, la sexuación de las mujeres y los hombres, especialmente en el proceso gestacional de las primeras, exige un tratamiento jurídico diferenciado si se pretende un trato igualitario entre unos y otros. Lamas argumenta en favor de la igualdad humana básica, a pesar de las diferencias biológicas, psíquicas o culturales, pero dicha igualdad, de la mano de Luigi Ferrajoli, sólo es posible si se reivindica un derecho a la diferencia.

Arleen Salles analiza, en su ensayo “El feminismo, el liberalismo y la bioética”, la respuesta de los diversos enfoques feministas a los grandes problemas de la bioética. El propósito central de la autora es mostrar cómo la combinación de tales enfoques con los preceptos liberales fundamentales “puede producir un cambio filosófico y práctico positivo en la manera de enfocar cuestiones éticas que surgen en el ámbito de la salud”. Salles concluye que ninguno de los dos enfoques, feminismo

¹⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

y liberalismo, por separado pueden dar respuesta suficiente en sociedades donde prevalecen porcentajes altos de exclusión, discriminación y violación de derechos. “Necesitamos, dice la autora, la agudeza perceptiva que el feminismo reclama pero sin abandonar preceptos básicos. Nos hacen falta ideales como el valor de todas las personas y del respeto por sus decisiones que el liberalismo defiende pero sin caer en concepciones individualistas y ajenas a la experiencia humana”.

En “Feminismo, cultura y persona cosmopolita”, Gema Santamaría analiza y crítica el cosmopolitanismo liberal desde el enfoque feminista. La autora centra su atención en dos versiones liberales del cosmopolitanismo, la “moral” o relativa a la justicia, y la “cultural”, representadas por Martha Nussbaum y Jeremy Waldron, respectivamente. Desde la perspectiva feminista, Santamaría considera dos de sus expresiones contemporáneas, la posestructuralista, entre la que destaca Judith Butler, y la poscolonial, representada por Gayatri Chakravorty y Chandra Talpade. El propósito del ensayo es demostrar que “las concepciones liberales de la persona pueden servir para justificar políticas hegemónicas y de dominación occidental con base en la defensa de principios universales como la ‘libertad’ y la ‘justicia’” y “de qué manera el feminismo puede corregir los aspectos intervencionistas y hegemónicos del cosmopolitanismo liberal a través de una ‘ética de la responsabilidad’ que considere el poder y la diferencia como base de cualquier agenda política que intente ‘ser cosmopolita’”.

Cristina Sánchez Muñoz retoma la pregunta que en 1999 formulara Susan Moller Okin: “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, y ofrece una respuesta desde la democracia deliberativa de la mano de una de las protagonistas más sobresalientes en el debate, Seyla Benhabib. En su ensayo “Género y cultura(s): aportaciones a un debate desde la democracia deliberativa”, la autora se sitúa en una segunda fase del debate, después de “la supuestamente feliz alianza entre feminismo y multiculturalismo” y analiza “las dificultades de acomodación, los conflictos y las consecuencias indeseables para los derechos de las mujeres”, en el seno de las propias comunidades culturales. A partir de una corrección de las éticas universalistas-formalistas de corte habermasiano, Sánchez Muñoz propone un *universalismo interactivo*, “que no abstrae la identidad de los individuos involucrados en la deliberación y atiende a las narrativas culturales de autoidentificación”. Se trata, en los términos de Benhabib, de “atender a un sujeto que sería el *otro concreto*” con el fin de construir, de acuerdo con Sánchez Muñoz, “una identidad del grupo en la que el disenso estaría siempre presente”.

¿Qué tiene que ver la laicidad con la perspectiva de género o los derechos de las mujeres, particularmente los sexuales y reproductivos? Roberto Blancarte responde a este cuestionamiento en su ensayo “Género, mujeres y Estado laico”. Para el autor, el Estado laico se distingue del confesional “por el hecho de no patrocinar ni apoyar de manera alguna a determinada religión o institución religiosa

[...] La religión pasa a ser un asunto que concierne esencialmente a la conciencia de los individuos [...] La soberanía popular es la que decide en última instancia lo que es permisible y prohibido, lo que es correcto o incorrecto en una sociedad determinada”. De esta manera, el carácter laico del Estado se presenta como una condición necesaria, aunque no suficiente, para el desarrollo de la libertad de conciencia y el trato igual a las personas en el respeto a la pluralidad. Bajo estas premisas, en materia política, los derechos de las mujeres, y para el caso, los derechos sexuales y reproductivos, deben ser reconocidos, defendidos y garantizados en el ámbito público, sin discriminación alguna y, al mismo tiempo, reservar para el fuero interno las convicciones religiosas o filosóficas de cada persona. Para Blancarte, quienes defienden tales derechos “tienen la obligación de recordar de manera permanente a legisladores y funcionarios que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público...”

En su ensayo “Activismo judicial en defensa de los derechos de las mujeres. Lo que el argumento democrático no puede probar”, Roberto Gargarella cuestiona el argumento democrático en el sentido de que “es correcto que los jueces asuman un papel ‘pasivo’, ‘modesto’ o ‘prudente’ frente a las normas, en respeto de la autoridad de los órganos políticos”. Esta pasividad judicial en situaciones de discriminación, violencia y desigualdad respecto a las mujeres, convalidaría situaciones de manifiesta injusticia en aras de una pretendida deferencia hacia los órganos democráticos. Gargarella critica las versiones “pluralista” y “populista” de la democracia para proponer una concepción deliberativa que requiere que las decisiones públicas se tomen luego de un amplio proceso de discusión pública, en el que se involucre a todos los potencialmente afectados. Bajo esta concepción, el papel activo de los jueces, lejos de desalentar, contribuiría a fortalecer la discusión pública y a aportar una mayor imparcialidad política. Respecto a los derechos de las mujeres, los jueces podrían –y deberían– “ordenar medidas agresivas” frente a casos de discriminación, violencia doméstica, explotación y acoso sexual y ordenar medidas correctivas y distributivas en la familia, la política, la justicia y la empresa.

El ideal liberal de ciudadanía hace referencia, entre otras cosas, a los derechos y deberes que tienen los individuos como miembros de la comunidad política en que viven. Con esta premisa, Ana María Tepichín, en su ensayo “Ciudadanía de las mujeres y política pública en México: una reflexión desde los estudios de género”, analiza la construcción y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres en México presentando “un recorrido de las direcciones que ha tomado la política pública dirigida a ellas en el país, especialmente la social por ser fundamentalmente a través de ésta que se han atendido sus necesidades”. Para la autora se necesita ir más allá de garantizar el acceso de las mujeres al mercado laboral en condiciones de igualdad con los hombres. Se debe eliminar la lógica de subordinación en la que

los sexos siguen jugando un papel determinante en las relaciones laborales. La propuesta debe ser integral en términos de “orientar las iniciativas en el ámbito de la política social a partir de una concepción de garantías sociales, derechos sociales y reconocimiento de ciudadanía para las mujeres [...] No sólo enfocada hacia la ampliación de la cobertura sino también hacia la calidad y en donde lo fundamental sea el resultado y no la atención homogénea”.

Gisela Zaremborg y Diana Martínez, en su ensayo “Cambios y persistencias en el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres en México”, analizan el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres mexicanas desde la obtención del voto en la década de los cincuenta hasta la actualidad. Las autoras asumen “una perspectiva que va tanto desde ‘arriba hacia abajo’ (*top down*) como desde ‘abajo hacia arriba’ (*down up*)”. Desde la primera se observan más cambios en las esferas formales, es decir, en el acceso a cargos electivos, el ejercicio del voto y la legislación con la perspectiva de género; mientras que desde la segunda se observan más persistencias en el tipo de redes que subsisten en las bases locales, operando como trabas para la incorporación de las mujeres en la política social. En este proceso ha habido avances y obstáculos y los desafíos no son menores: “Compatibilizar las demandas progresistas de la agenda de género en contextos de arraigada desigualdad social y deterioro de la calidad democrática, constituye un desafío que requerirá balances y estrategias cuidadosas para incorporar la heterogeneidad de las regiones y las poblaciones mexicanas”.

De la mano de jóvenes escritoras –Ana Clavel, Adriana González Mateos, Bibiana Camacho, Cristina Rivera Garza, Guadalupe Nettel– y cineastas –María Novaro, Maryse Sistach– Luz Elena Gutiérrez de Velasco y Graciela Martínez-Zalce analizan, en su ensayo “Las narrativas de la violencia en México: literatura y cine de mujeres”, la violencia contra las mujeres y la violencia de género tanto en su carácter físico y sexual como psicológico-emocional y económico. Las autoras contraponen dos conceptos paralelos en el proceso de estudio de la violencia en las sociedades contemporáneas: la violencia de la cultura y la cultura de la violencia “como dos entidades que se tocan, se aproximan en algunos puntos de su trazado teórico”. Más allá de la violencia citadina se pone especial énfasis en la “violencia silenciosa que crece en los hogares, que surge entre los más cercanos y que desmoronan las redes sociales para convertirse luego, tal vez, en la violencia de la sangre, de las pistolas, del narcotráfico, de las venganzas y la muerte. Violencia de ida y vuelta que se acuna en los hogares”.

A partir de un repaso histórico sobre la relación de las mujeres con el arte visual, Mariana Rodríguez, en su ensayo “Las mujeres en el arte visual: de la exclusión a la construcción de una identidad contestataria”, analiza y ejemplifica la marginación a la que las mujeres han estado sometidas en términos de domesticidad, pasividad, inmovilidad y decoración: “El impulso y la acción creativa son regulados

por el modelo hegemónico vigente de la feminidad, el cual contribuye a avalar su exclusión”. En tiempos recientes se aprecia un giro en la representación pictórica que apunta “a la reparación de una herida social profunda, a disminuir el sentimiento de una impunidad monstruosa que acecha en todas partes”; las mujeres han experimentado “hasta encontrar formas para mirar, vivir y sentir sus cuerpos, para presentarlos al igual que sus vidas y el mundo que les toca vivir. [...] Poco a poco, siguen construyendo un espacio libre, autónomo, donde nada pueda dañarlas nunca más”.

Esperamos que esta antología contribuya a un mayor y mejor conocimiento de los problemas sociales, políticos y culturales relacionados con los temas de género y, especialmente, con los de las mujeres. Agradecemos una vez más a la Suprema Corte de Justicia de la Nación el apoyo y la difusión de la obra, y a Edna Guzmán por su trabajo en la edición de este volumen.

DIMENSIONES DE LA DIFERENCIA

Marta Lamas

En todo el mundo, los seres humanos enfrentan un hecho estructurante: la diferencia anatómica. En cada sociedad el cuerpo se vuelve materia básica de la cultura y la oposición macho/hembra es clave en la trama de los procesos de significación (Heritier, 1996). Hoy se denomina *género* a la forma en que las sociedades simbolizan la diferencia anatómica y esa lógica cultural es la fuerza subyacente que impide tratar a hombres y a mujeres, a heterosexuales y a homosexuales, a transexuales y a personas intersexuadas, como ciudadanos "iguales". Las diferencias que los seres humanos manifiestan en torno a su sexuación, su identidad sexual y sus prácticas sexuales se han traducido socialmente en desigualdad, discriminación, estigmatización y, en ocasiones, en linchamiento social y muerte.

En estas páginas abordo varias cuestiones vinculadas a la diferencia sexual y a su simbolización. Inicio explorando tres expresiones que introducen una disonancia en la esperada correspondencia entre el cuerpo, la identidad personal y el mandato cultural del género: la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad. Estas manifestaciones de la condición humana exhiben la necesidad de transformaciones jurídicas que legitimen sus identidades atípicas. Luego, reviso cómo la distinta sexuación de las mujeres y los hombres, en concreto el proceso gestacional de las mujeres, produce un conflicto mayúsculo en su tratamiento jurídico. Finalmente, en este breve panorama sobre el complejo entramado del cuerpo, la psique, la cultura y la ley, planteo la importancia de ver a los seres humanos como resultado de su ubicación histórica y cultural, y al mismo tiempo, de sus procesos imaginarios. Y como el asunto es argumentar de manera más eficaz la defensa de los derechos humanos de todas las personas, concluyo que, además de usar una

perspectiva que contemple su igualdad humana básica a pesar de las diferencias biológicas, psíquicas o sociales específicas que existen, hay que comprender el “dilema de la diferencia”.

1. El cuerpo, la cultura y el género

A partir del dato biológico de la sexuación, las sociedades organizan la vida social con la idea de que hay ciertas capacidades, sentimientos y conductas que corresponden a los hombres y otras a las mujeres. Hoy se denomina *género*¹ a esta simbolización de la diferencia anatómica, mediante la cual se instituyen códigos y prescripciones culturales particulares para mujeres y hombres. La lógica cultural del *género* atribuye características “femeninas” y “masculinas” a las esferas de la vida y a las actividades de cada sexo y estas atribuciones cobran forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que a su vez influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas.

El *género* construye una pauta de expectativas y creencias sociales que troque la organización de la vida colectiva y produce desigualdad respecto a la forma en que se piensa y se trata a los hombres y las mujeres. Al reproducir papeles, tareas y prácticas diferenciadas por sexo, mujeres y hombres contribuyen por igual en el sostenimiento de ese orden simbólico, con sus reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Por definición, el *género* es una construcción histórica –lo que se considera propio de cada sexo cambia de época en época– y una expresión cultural –las prescripciones y atribuciones varían de cultura en cultura. Baste recordar que la sexuación de las mujeres y los hombres que viven en países escandinavos, islámicos y latinoamericanos es la misma, mientras que el *género* –lo que culturalmente se considera propio de unas y otros– es absolutamente diferente en esas tres latitudes. Las distintas simbolizaciones de la diferencia anatómica –una constante bio-

¹ Existe gran confusión en torno al término *género* y su actual acepción académica y política. En español la confusión es aún mayor que en inglés, ya que en nuestra lengua *género* no es lo mismo que *gender* que apunta directamente a la diferencia sexual. En español, *género* tradicionalmente se refiere a la clase, especie o tipo al que pertenecen las cosas y con ese término se puede nombrar a un grupo taxonómico (género literario, género musical), a los artículos o mercancías que son objeto de comercio e incluso a las telas. La nueva categoría *género* surge en el campo de la psicología médica a finales de los años cincuenta, y su entrada al mundo de las ciencias sociales se da en los años setenta. Su consolidación, que se da con la adquisición de un perfil público por su incorporación al ámbito político, en concreto con la aplicación de la *perspectiva de género* a las políticas públicas, ocurre en los años noventa. Sin embargo, la confusión en torno al término *género* sigue vigente, pues en español se ha generalizado el uso de *género* para aludir a las mujeres y los hombres –“género femenino” y “género masculino”– sin que esto signifique comprender la lógica cultural de *género*. (Véase Lamas, 2007.)

lógica universal— producen variados esquemas de *género* que tienen consecuencias disímolas en el campo de la política, el trabajo, la educación y la salud.²

De esta manera, cada cultura engendra su propia versión de lo que le corresponde a las mujeres y a los hombres. Desde una variedad de esquemas culturales, el *género* funciona como una especie de “filtro” con el cual se interpreta al mundo, y también como una especie de armadura con la que se constriñen las decisiones y oportunidades de las personas. La diferente morfología cobra importancia en la comunicación entre los seres humanos: siempre se habla desde un cuerpo de hombre o de mujer y la recepción de lo que se dice también afecta diferencialmente a mujeres y a hombres. Además, cuando la presencia del cuerpo es ambigua y no se distingue fácilmente si se trata de una mujer o de un hombre, se provoca inquietud, rechazo o malestar. El cuerpo, un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores y pulsiones mientras la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales coercitivas. El hecho de que el cuerpo tenga un valor social previo y distinto por su sexuación y por el *género* tiene un efecto en la mente de todos los demás seres hablantes. La vivencia de lo social ocurre en el cuerpo.³

Pero la mente no es solamente conciencia, y con frecuencia se olvida que el inconsciente juega un papel crucial. Por eso, además de ser histórica y socialmente construido, el cuerpo tiene una *psique* cuyos procesos inconscientes no controla. Y así como la antropología subraya que el cuerpo humano nunca es un cuerpo “natural”, pues siempre tiene dimensiones simbólicas (Douglas, 1970, 1975), el psicoanálisis insiste en que los seres humanos producen elaboraciones psíquicas imaginarias a partir de sus cuerpos. En ese sentido, la feminidad y la masculinidad psíquicas pueden transgredir los lineamientos culturales de la socialización. Con esto quiero decir que las operaciones del inconsciente no respetan la determinación de la identidad personal que opera a nivel de la cultura.

La vivencia del propio cuerpo implica que las características que la sociedad marca (la diferencia de sexo, de pertenencia étnica, de raza, de clase social y de edad) se interpretan psíquicamente como identidad. Una antropóloga británica, Henrietta Moore, nombra “anatomía vivida” a la condición corporal de las identidades y habla de la experiencia como una forma de “intersubjetividad corporeizada” (1994a: 3). La definición del *habitus* como una “subjetividad socializada” es una

² El *World Economic Forum* mide la brecha del acceso de mujeres y hombres a la salud, la educación, el trabajo y la política de acuerdo con las estadísticas oficiales de todos los países. Las sociedades con esquemas rígidos de género tienen las brechas mayores. (Véase <www.theglobalgendergapindex>.)

³ Esto es lo que Bourdieu denomina la *hexis* corporal. *Exis* o *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito y este autor subraya la manifestación corporal. (Véase Bourdieu, 2000.)

clave interpretativa que ha sido de gran utilidad para explorar estas dimensiones (Bourdieu, 1991, 1997, 1999 y 2000).

Bourdieu advierte que el orden simbólico de *género* está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Las estructuras cognitivas perciben la *doxa*⁴ y conciben el orden social como “natural” a través de “esquemas no pensados de pensamiento”: *habitus*. Así, cada cultura consagra su orden simbólico como “natural”. Esta “naturalización” dificulta tomar distancia y reflexionar sobre la socialización de las relaciones de dominación de *género*:

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación (Bourdieu, 2000, p. 17).

Las sociedades son comunidades interpretativas que van armando un discurso social al compartir ciertos significados. Desde su infancia, los seres humanos perciben los mandatos culturales de “lo femenino” y “lo masculino” mediante el lenguaje, el trato y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etc.). En el desarrollo cognitivo infantil la información sobre el *género* antecede a la relativa a la diferencia sexual: entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino y, aunque no tengan una noción clara de en qué consiste la diferencia genital, son capaces de diferenciar la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio para un sexo y para el otro.

Al nacer dentro de una cultura determinada, con una lengua específica y en un grupo familiar donde ya están insertas las valoraciones y creencias sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, los seres humanos introyectan esos esquemas de pensamiento y acción. En la forma de concebirse, en la construcción de la propia imagen, retoman los mandatos de *género* que circulan en su entorno y adquieren las disposiciones correspondientes. La percepción de los se-

⁴ En la antigua Grecia, *doxa* era la opinión, mientras que *episteme* era el conocimiento. Bourdieu utiliza este concepto para aludir a lo que se toma por sentado, por “natural”, a opiniones prerreflexivas, que se adquieren inconscientemente y que determinan ciertas prácticas y actitudes. Textualmente dice: “Nada hay más dogmático, paradójicamente, que una *doxa*, conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo (1999, p. 29). (Véase Bourdieu, 1999.)

res humanos está condicionada por el medio que habitan y por las creencias que circulan en su ámbito familiar, pero también por sus procesos psíquicos.

Las mentes, moldeadas por la cultura y habitadas por el discurso social, realizan una operación constante de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera en que las personas apprehenden esa división es mediante las actividades diarias imbuidas de sentido simbólico. La percepción se estructura de forma inconsciente por las valoraciones de *género* existentes y retoma los marcadores de la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Desde esas pautas culturales, hombres y mujeres desarrollan un sistema de referencias comunes que contribuye al sostenimiento del orden simbólico. Los *habitus* cambian según el lugar o el momento, pero mujeres y hombres por igual reproducen el sistema de relaciones de género. Bourdieu define los *habitus*⁵ como “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu, 1995, p. 87). De esta manera se define al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales, de disposiciones adquiridas que, vía la crianza, inculcan la cultura y el lenguaje que las personas consideran “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones y se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas “encarnan” y toman forma en la actividad de la sociedad. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, suele imponer mediante mandatos y valores tácitos, los rasgos y actitudes de la “masculinidad” a los machos humanos y los de la “feminidad” a las hembras humanas.

Bourdieu documenta cómo la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad, entre las que se encuentran el sistema mítico ritual y el jurídico. Los *habitus* de género reproducen la dominación y la subordinación a través de la violencia simbólica, mecanismo sumamente eficaz que, según Bourdieu, es lo esencial de la dominación masculina. A través de la violencia simbólica, las mujeres reproducen su propia subordinación de *género*. Bourdieu afirma que no se puede comprender la *violencia simbólica*, a menos que se abandone la oposición escolástica entre coer-

⁵ Bourdieu lo retoma de Marcel Mauss, quien desde 1936 explicó el sentido que le daba a *habitus*: “lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, el ‘exis’, lo ‘adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos ‘habitus’ varían no sólo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (Mauss, 1971, p. 340).

ción y consentimiento, imposición externa e impulso interno, y se amplíe la conceptualización de Gramsci de hegemonía como dominación con consentimiento.

La lógica cultural de *género* da lugar a concepciones locales e históricas sobre lo que es lo propio de los hombres (la masculinidad) y lo propio de las mujeres (la feminidad), pero también instala la discriminación por sexo (sexismo), por prácticas sexuales (homofobia) y por identidades transexuales (transfobia). Las prescripciones normativas de *género*—lo que “les toca” a las mujeres o a los hombres— funcionan como mandatos que intentan ajustar los cuerpos al modelo hegemónico. Esto produce violencias distintas que se dan cuando la identidad psíquica no concuerda con el dato biológico, cuando el deseo se orienta hacia un cuerpo “equivocado” y cuando la anatomía rebasa el modelo binario. También la ley incorpora mandatos de género cuando les niega a las mujeres el derecho a decidir sobre sus cuerpos. Por eso, cuando se trata de establecer reglas de convivencia democrática, es indispensable saber qué es el cuerpo y cómo opera su simbolización.

En el cuerpo juegan sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. Dado que el sexo es, al mismo tiempo, sexo/sustancia y sexo/significación, el cuerpo funciona como una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Las sociedades toman al cuerpo como la característica determinante del ser humano y en todas las culturas el cuerpo, pilar básico del orden simbólico, es la fuente y el *locus* de la identidad (Moore, 1994a, p. 33). Pero como los seres humanos son seres bio-psico-sociales, esos tres elementos introducen cuestiones identitarias atípicas al orden normativo, entre las que destacan la transexualidad, la intersexualidad y la homosexualidad. Frente a estas expresiones de la condición humana se devela que no hay una correspondencia “natural” entre la identidad personal, el cuerpo y el género, lo que derrumba la suposición de que la corporeidad física es el rasgo lógico definitorio de la persona, del cual se desprenden en automático su género y su orientación sexual.

El rechazo y la discriminación de las identidades marginales o no hegemónicas remiten a *habitus* seculares, producidos por instituciones de carácter patriarcal, que troquelan las disposiciones y el psiquismo, y nutren los estereotipos de *género* vigentes. Por eso les resulta difícil a las sociedades aceptar el surgimiento de nuevas identidades vinculadas a la sexuación, como las de las personas transexuales. Sin embargo, si se toma a la *diferencia sexual* en su acepción psicoanalítica de “cuerpo con inconsciente”, es posible comprender que la elaboración psíquica de la identidad puede no corresponder al dato biológico. La psicoanalista francesa Françoise Dolto considera a la imagen del cuerpo como “*síntesis viva de nuestras experiencias emocionales*” (1986, p. 21) y también como la “*encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante*” (1986, p. 21).⁶ Ambas definiciones son cruciales

⁶ Ambas citas están en cursivas en el texto original.

para analizar por qué la imagen inconsciente del cuerpo en ocasiones no coincide con lo que se ve y se nombra.⁷ Para comprender lo que les ocurre a las personas transexuales con su cuerpo es relevante entender que una cosa es el esquema corporal (carne y hueso) y otra la imagen inconsciente que se tiene de sí mismo.

La reflexión sobre el Yo se nutre de la imagen inconsciente del cuerpo, pero tanto el cuerpo como el pensamiento son “capaces ambos de ser investidos y colonizados por fantasmas a su vez fuertemente cargados de libido sexual” (Green, 1995, p. 309). En realidad, la imagen inconsciente del cuerpo y el Yo son dos expresiones posibles para designar el sentimiento más íntimo, el de sentirse uno/a mismo/a. El Yo es una representación mental de la condición corporal, pero está siempre cruzada por elaboraciones psíquicas. Por eso la idea particular que un ser se forja de su cuerpo puede llegar a no coincidir con lo que mira en el espejo.

Concebir al cuerpo con inconsciente permite entender que el cuerpo expresa su psiquismo, incluso, en ocasiones, de forma inesperada.⁸ Para el psicoanálisis, es imposible hacer una clara división entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos, pues ambos están imbricados constitutivamente con ese lado desconocido del inconsciente. La diferente sexuación es la base de la simbolización del *género*, una densa problemática cultural que en todas las sociedades es la base de la construcción de la identidad. Pero la idea de que los machos se convierten indefectiblemente en hombres heterosexuales e igualmente las hembras en mujeres *idem* se topa con una realidad donde existen las personas intersexuadas, hay personas que sienten deseo sexual en formas que la normatividad cultural considera impropias e incluso ciertas personas reivindican pertenecer al sexo contrario al que les corresponde biológicamente hablando. La tarea epistemológica que subyace a estas situaciones es la de distinguir que una cosa es la dimensión fundante de la sexuación, otra la dimensión histórica-contingente del *género* y una más la dimensión psíquica individual.

⁷ Dolto estudia casos de niños cuyo cuerpo estaba sano, pero cuya imagen inconsciente del cuerpo estaba perturbada al grado de no permitirles funcionar corporalmente: “se trataba de niños sanos en cuanto a su esquema corporal; pero el funcionamiento de éste resultaba recargado por las imágenes patógenas del cuerpo. La herramienta, el cuerpo, o, mejor dicho, el mediador organizado entre el sujeto y el mundo, si cabe expresarse así, se hallaba potencialmente en buen estado, desprovisto de lesiones; pero su utilización funcional adaptada al consciente del sujeto estaba impedida. Estos niños eran teatro, en su cuerpo propio” (1986, p. 17). Creo que el dilema de la persona transexual, que sabe que su esquema corporal corresponde a determinado sexo, aunque ella anhele que su esquema sea del sexo opuesto, tiene que ver con la *imagen inconsciente del cuerpo*. (Véase Dolto, 1986.)

⁸ Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histeria, le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

2. El sujeto y su identidad

Para entender los procesos de construcción de la identidad hay que empezar por comprender el papel crucial que juega la manera en que se clasifica, nombra y ubica a una criatura en uno de los dos grupos normativos: mujer u hombre. El *sexo* distingue a las personas como machos o hembras de la especie a partir de elementos biológicos. Desde ese criterio se ha definido que básicamente hay dos sexos, sin embargo, en la actualidad, desde esa misma perspectiva, se registra la existencia de las personas intersexuadas. Las cinco áreas fisiológicas de las que depende lo que en términos generales se denomina el “sexo biológico” de una persona –genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales)–, arrojan más combinaciones. Estas áreas controlan distintos procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía (Fausto-Sterling, 2000). Dentro de este *continuum* se encuentra una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias, cuyo punto medio es el hermafroditismo. Las personas intersexuadas son las que conjuntan características fisiológicas que se mezclan de manera atípica. Una clasificación rápida, y aun insuficiente, de estas combinaciones obliga a reconocer por lo menos cinco “sexos” biológicos.⁹ La intersexualidad muestra que la dicotomía hombre/mujer es una realidad simbólica o cultural, y no una realidad biológica, y que aquello que suele considerarse un reflejo de la biología es en realidad una clasificación humana (Lacqueur, 1991; Dormuat Dreger, 2000).

Desde el nacimiento se distingue a los seres humanos en función de la apariencia de sus genitales y de ahí se parte para iniciar el proceso de atribución de *género*. Cuando hay cuerpos cuya ambigüedad sexual es muy evidente, el peso de la normatividad binaria es tal que los médicos realizan cirugías para “ajustar” dichos genitales atípicos al modelo dual (Kessler, 1998). Otras veces, cuando la condición intersexuada se manifiesta hasta la adolescencia, el conflicto identitario es tan grave que con frecuencia desemboca en tragedias individuales.¹⁰

⁹ Desde un punto de vista biológico, habría que hablar de por lo menos cinco sexos: 1. hombres (personas que tienen dos testículos); 2. mujeres (personas que tienen dos ovarios); 3. personas hermafroditas o *herms* (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario); 4. hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos); 5. hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos). Esta clasificación funciona sólo si se toman en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad; pero si se imaginan las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas señaladas, habría más sexos. (Véase Fausto Sterling, 2000.)

¹⁰ El suicidio de Herculine Barbin es un caso paradigmático. Se trata de una persona hermafrodita, que se convirtió en un caso médico jurídico en el siglo XIX. Un médico dictamina que hay preponderan-

Otro elemento básico de la simbolización en el proceso de atribución de *género* es la complementariedad procreativa de mujeres y hombres. Indudablemente dicha complementariedad es un hecho fundante, con consecuencias en todas las dimensiones de la vida social. Por eso no es de extrañar que la lógica de *género* haya extrapolado dicha complementariedad a otros aspectos de la vida y haya simbolizado a la mujer y al hombre con diferencias “naturales” que se “desprenden” de su actividad procreativa. Y aunque en los demás aspectos de la vida humana no existe una complementariedad igual,¹¹ la fuerza simbólica de la complementariedad reproductiva de mujeres y hombres se extiende ideológicamente a cuestiones como el amor y el erotismo. Bourdieu ha señalado que inscribir una condición humana en lo biológico es una forma eficaz de legitimación. Eso ha ocurrido con la heterosexualidad, a la que se le otorga una calidad de “natural” por su potencial procreativo. Pero al pensar la sexualidad humana a partir de dicha complementariedad, se le ha otorgado a la heterosexualidad un estatuto de “natural”. Tal visión “biologizada” de la sexualidad no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual (Freud) y envía al lindero de lo “antinatural” todo lo que no se vincule con la vida reproductiva. Unir procreación y sexualidad restringe simbólica y normativamente el espectro de la sexualidad humana, lo que provoca el rechazo a la homosexualidad y discrimina a las personas con prácticas sexuales no dirigidas a la procreación.¹²

Si la lógica cultural del *género* le ha dado fuerza y coherencia al mandato heterosexual y ha producido homofobia, ¿qué ocurrió entonces para que la Unión Europea pasara, en un lapso de 20 años, de penalizar la homosexualidad a legitimarla jurídicamente y castigar la homofobia? Bajo la presión de múltiples demandas de discriminación que las personas homosexuales formularon, varias Cortes y Tribunales tuvieron que definir si la homosexualidad era o no una conducta delictiva o patológica. Al recurrir a instancias académicas y colegios profesionales para aclarar esta cuestión, los jueces fueron comprendiendo que ni la heterosexualidad ni la homosexualidad son buenas o malas en sí mismas, sino que depende de las circunstancias y el contexto en que se ejerzan las prácticas sexuales para que se conviertan en crímenes o delitos. Y así como los hombres heterosexuales que vio-

cia de lo masculino y la ley rectifica su nombre y la obliga a asumir la identidad correspondiente. Barbin, que había sido criada como mujer, se mata. (Véase Foucault, 1980.)

¹¹ Creer que hay tal complementariedad existencial entre mujeres y hombres ha servido para limitar las potencialidades de las mujeres y para coartar el desarrollo de ciertas habilidades en los hombres. Puesto que a ellos les toca realizar ciertas tareas y funciones, a ellas se les prohíben. Como bien señala Celia Amorós, se prohíbe lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer no es necesario prohibirlo. O sea, a los hombres no hay que prohibirles que se embaracen. Eso se comprueba con las prohibiciones históricas que se les hicieron a las mujeres: leer, estudiar, votar, gobernar. (Véase Amorós, 1985.)

¹² Vale la pena recordar tanto el escándalo como los conflictos y batallas de todo tipo que se dieron al tratar de introducir los métodos anticonceptivos. (Véase Gordon, 2007.)

lan mujeres no ponen en cuestión a la orientación heterosexual *per se*, de la misma forma la conducta de ciertos homosexuales pedófilos no debería estigmatizar a la orientación homosexual en sí misma. El debate público sobre la homosexualidad que inició en los países europeos en los años setenta condujo en los noventa a cambios legales que dieron un estatuto jurídico a la homosexualidad, legalizando las uniones civiles entre personas homosexuales y, posteriormente, borrando toda referencia al sexo en los contratos matrimoniales.¹³

En México, sólo el Distrito Federal ha otorgado a la homosexualidad un estatuto legal similar al de la heterosexualidad al reglamentar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Sin embargo, dicha reforma no ha provocado una discusión pública seria que abata la ignorancia gubernamental respecto a la orientación sexual ni que erosione los prejuicios que se manifiestan cotidianamente.¹⁴ Vale la pena recordar que la tradición cultural hegemónica de México, la católica, plantea la inmoralidad intrínseca del acto sexual: el placer es malo y la sexualidad sólo se redime como un medio para reproducir a la especie. En tal concepción subyace una creencia: las prácticas sexuales tienen, por sí mismas, una connotación inmoral “natural”, expiable con culpa y sufrimiento. Además, al valorar fundamentalmente el aspecto reproductivo, se conceptualiza la sexualidad como la actividad de parejas heterosexuales, donde lo genital, especialmente el coito, tiene preeminencia sobre otros arreglos íntimos; todo esto en el contexto de una relación comprometida

¹³ El proceso arrancó cuando una comisión del Consejo de Europa hizo, en 1979, una propuesta de protección moral y jurídica a las personas homosexuales, sugiriendo suprimir las discriminaciones profesionales y garantizar el goce de los derechos y beneficios que tenían todos los demás ciudadanos. Esto condujo a modificar el artículo 14 de la *Convención Europea de los Derechos Humanos* para añadir la orientación sexual como causal de no discriminación y exigir igualdad en el tratamiento de las personas homosexuales. El proceso culmina veinte años después, cuando los 15 países miembros de la Unión Europea ratifican el Tratado de Ámsterdam, que incorpora la orientación sexual entre los motivos de discriminación que deben ser abolidos. Así, la Corte Europea, que a principios de los años ochenta castigaba las relaciones homosexuales consentidas entre personas adultas, unos años después condena la intromisión del Estado en la vida privada y, actualmente, convierte la homofobia en materia de penalización. (Véase Lamas, 2005.)

¹⁴ Un ejemplo reciente ocurrió en el Senado, en relación con la inclusión del término “preferencias sexuales” entre los motivos de no discriminación que debían quedar asentados en el artículo primero de nuestra Carta Magna. En febrero de 2011 la Cámara de Diputados propuso la redacción siguiente: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”. La bancada del PAN pidió más tiempo para revisar la propuesta, pues algunos de sus senadores consideraron inaceptable la inclusión de “preferencias sexuales”. El presidente de la Comisión de Atención a Grupos Vulnerables en el Senado, Guillermo Tamborrel (PAN) dijo: “debemos ser muy cuidadosos para no abrirle la puerta a los degenerados” (*Reforma*, 24 de febrero 2011). Finalmente, la reforma fue aprobada.

da, sancionada religiosa y jurídicamente, y dirigida a fundar una familia. Por lo tanto, cualquier ejercicio de la sexualidad sin fines reproductivos o fuera del matrimonio es definido como perverso, anormal, enfermo o moralmente inferior. Ante personas que defienden la posibilidad de una relación sexual placentera, consentida y responsable, con indiferencia de la sexuación que tenga el cuerpo de la pareja, resulta obsoleto, o al menos ineficaz, invocar una moral que restringe la sexualidad a sus fines reproductivos.

Hoy en día, las sociedades democráticas y defensoras de los derechos humanos establecen las premisas valorativas de una relación sexual en función del consentimiento voluntario y mutuo. Como la pluralidad de culturas y la diversidad humana socavan la idea de una práctica sexual “natural” y, al contrario, hacen que se desconfie de ese término —“natural”—, pues suele encubrir una definición centrada en la propia cultura, el etnocentrismo desprecia y estigmatiza a las prácticas “extrañas”. Además, una perspectiva etnocéntrica y heterocentrada conduce con frecuencia a intentos de “normalización” de los sujetos desviantes de la norma y, en algunos casos, a su represión o incluso su eliminación física.

Lo que define si un acto sexual es ético o no, radica en la relación de autodeterminación y mutuo acuerdo de las personas involucradas, y no en un determinado uso de los orificios y los órganos corporales. Desde tal visión, la gran diversidad de prácticas sexuales que existen son legítimas siempre y cuando no resbalen a manifestaciones ilegales e indignas de consumir el deseo sexual, tales como la violación, el abuso sexual, los toqueteos, el hostigamiento y la seducción a menores. Por eso un valor imprescindible es el consentimiento, definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir su vida sexual. La existencia de un desequilibrio notable de poder, de maduración, de capacidad física o mental imposibilita que se lleve a cabo un verdadero consentimiento. En el caso de los menores de edad o de personas con una fuerte discapacidad mental no existe la posibilidad real de consentir; en personas con una discapacidad física, depende de las circunstancias.

La antropología ha mostrado que la vida sexual está imbuida de un conjunto de aspiraciones y regulaciones políticas, legales y sociales que inhiben o promueven ciertas formas de expresión sexual al mismo tiempo que estigmatizan o valoran ciertos deseos y actos (Ortner y Whitehead, 1981; Herdt y Stoller, 1990; Ramet, 1996). Al diferenciar entre la sexualidad y los contenidos simbólicos que les adjudican las personas, queda en evidencia la gran variación entre las fronteras de lo normal y lo anormal, las prácticas buenas o malas, naturales o antinaturales, decentes o indecentes. Sin embargo, todavía hay quienes creen que ciertas prácticas son ilegítimas en sí mismas y no consideran que el contexto ético del intercambio es lo que las vuelve aceptables o no. Por ejemplo, el coito obligado —débito conyugal— que se da en ciertos matrimonios no es ético desde esta

postura aunque desde una perspectiva tradicional no se conceptualice la coerción marital como inmoral.

El fenómeno de la globalización de la información ha ido ampliando la aceptación de la homosexualidad en capas cada vez más amplias. El término *gay* ha ganado respetabilidad, aunque persiste la ignorancia y la desinformación sobre estas identidades no hegemónicas.

Tal vez hoy el fenómeno de la transexualidad es el que causa más desconcierto, inquietud o rechazo. La transexualidad plantea que es erróneo suponer que el cuerpo determina la identidad. Ésta es una disonancia mayúscula con la *doxa*. Pero la idea de que si un ser humano nace macho será indefectiblemente hombre y si nace hembra, mujer, es lo que la psicoanalista Virginia Goldner (1991) llama una verdad falsa: por un lado, eso es lo que ocurre en la inmensa mayoría de los casos, pero por otro lado, existen multitud de ejemplos que no se ajustan a tal definición, por lo que esta idea es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier esquema determinista.

La transexualidad resquebraja la idea de que el *sexo* determina al *género* como una relación primordial, trahistórica y esencialmente inmutable¹⁵ y perfila una nueva perspectiva sobre la maleabilidad humana. También cuestiona la vinculación de los enunciados formales sobre lo que es un hombre o una mujer con el imaginario psíquico. No todos los seres humanos que nacen machos se asumen después como hombres ni todas las hembras como mujeres. En la condición transexual, la identidad psíquica de una persona no corresponde a su cuerpo biológico, y más allá de definir si se trata de un delirio, de una patología o del resultado de una clasificación social deficiente, esta convicción es una muestra irrefutable de que no basta la biología para asumirse en correspondencia.

Tanto la transexualidad como su versión más actual, el transgénero o transgeneridad,¹⁶ hablan de que la significación de “hombre” y de “mujer” rebasa la

¹⁵ Con referencia a lo inmutable, Bourdieu dice que lo que “en la historia aparece como eterno sólo es un producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela” (2000, p. 8). El trabajo de eternizar es similar al de naturalizar: hace que algo construido a lo largo de la historia por seres humanos se vea como “eterno” o “natural”. (Véase Bourdieu, 2000.)

¹⁶ *Trans* es un prefijo derivado del latín que significa “del otro lado”; se usa para decir más allá, sobre o a través y para marcar la transformación o el paso a una situación contraria. A quienes desean “pasarse” al sexo opuesto se les llama transexuales y a quienes se pasan al género contrario, transgéneros. A diferencia de los travestidos, que ocasionalmente se ponen la ropa del sexo contrario, y de las personas transexuales, que cambian su figura física vía hormonación y cirugía, los individuos transgénero modifican permanentemente su aspecto, adoptando el aspecto y las marcas sociales del sexo opuesto, pero sin recurrir a la transformación hormonal o quirúrgica del cuerpo. Una diferencia fundamental entre quien recurre al travestismo y quien se asume como transgénero es que la primera persona suele conducir su vida cotidiana sin travestirse, haciéndolo de vez en cuando, mientras que la per-

biología. El hecho de que un número cada vez mayor de seres humanos –las personas transexuales– alegue una identidad psíquica en contradicción con su cuerpo biológico y logre “pasar por”¹⁷ hombre o por mujer, sin tener el sexo cromosómico correspondiente, introduce una distinción entre sexo, categoría sexual y género (West y Zimmerman, 1999). La “apariencia correcta” que se adecua a la *categoría sexual* requiere el despliegue y el reconocimiento de las insignias externas del sexo, tales como conducta, porte, vestido, peinado, modales, de manera muy parecida a lo que Erving Goffman plantea como la presentación del *self*: el *outlook, demeanor and orientation* (1970; 1980). O sea, la *categoría sexual* es la presentación social de la persona, a partir de la cual se infiere un sexo que biológicamente puede o no coincidir.

La relación entre la categoría sexual y el género es fundamental, pues para parecer mujer o parecer hombre, hay que asumir los mandatos de género. El ejercicio de asumir ciertas concepciones culturales vigentes de conducta exhibe la relación entre la cultura y el proceso a través del cual los humanos, en tanto seres sexuados, se convierten en personas socialmente clasificadas como “mujeres” o como “hombres”. El *género* implica cierta conducta adecuada culturalmente –femenina o masculina– que lleva a desarrollar los atributos y actividades que surgen de la exigencia de pertenecer a la categoría sexual de “hombre” o de “mujer”; en cambio, la *categoría sexual* se reconoce y se sostiene por las demostraciones socialmente requeridas de pertenecer a determinado sexo.

En algunas culturas existen formas de clasificación de los hombres y las mujeres que no priorizan la correspondencia de la identidad social con la biología.¹⁸ Estos casos señalan que los requisitos para el reconocimiento social como mujer o como hombre pueden consistir también en la realización de cierto tipo de actividades o tareas, o simplemente su deseo de pertenecer a determinado sexo (Herdt, 1994; Lang, 1998; Roscoe, 2000; Nanda, 2000). Que en ciertos grupos sociales la atribución social de la categoría “sexo” dependa del lugar social que se ocupa y del deseo personal que se manifiesta, y ya no sólo de la existencia de determinados genitales, es una forma distinta de elaborar los significados que se le otorgan a la diferencia sexual, contraria a la normatividad hegemónica. Lo que habría que subrayar es que la identidad es una construcción imaginaria que requiere la confirmación simbólica del resto de la sociedad.

sona transgénero transgrede todo el tiempo los límites del género, sea vestida como del sexo opuesto, o maquillándose, o asumiendo una apariencia bizarra.

¹⁷ Garfinkel hace una definición de “pasar por” (*passing*) como: “El trabajo de lograr y asegurar sus derechos a vivir en el estatus de sexo elegido al mismo tiempo que se toman precauciones ante la posibilidad de detección y ruina promovida dentro de las condiciones sociales estructuradas en las que lleva a cabo ese trabajo” (1967, p. 118). (Véase Garfinkel, 1967.)

¹⁸ Para el caso de los muxes de Juchitán véase, Miano Borruso, 1998 y 2002.

En nuestra sociedad cada vez más personas no se ajustan a los esquemas heteronormativos y sexistas de *género*, y se sienten violentadas en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de *género* vigentes. De ahí la necesidad de conocer las interpretaciones intelectuales y científicas que esclarecen los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas, que viven dentro de un esquema simbólico que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, lo aceptan (y se convierten en hombres y mujeres) o lo resisten, como las personas transexuales y transgéneros.

3. Del derecho a la diferencia al dilema de la diferencia

He sostenido a lo largo de estas páginas que el cuerpo humano es más que un ente biológico y que siempre tiene dimensiones imaginarias (como la transexualidad) y simbólicas (como la intersexualidad). Los cuerpos provocan, en quienes los contemplan, una variedad de reacciones y sentimientos que van desde el deseo y el amor hasta la violación y el asesinato, pasando por la admiración, el desprecio o el asco.¹⁹ Pero también suscitan reacciones y emociones en los propios Yos, pues los “cuerpos” jamás son “cuerpos” en abstracto, siempre son “cuerpo de mujer” o “cuerpo de hombre”. La articulación de la sexuación, el orden simbólico y las elaboraciones psíquicas producen una variedad inconcebible de seres humanos. Sin embargo, todavía el mundo sigue estructurado a partir de la diferencia entre mujeres y hombres, y esta diferencia tiene todo tipo de consecuencias.

Mujeres y hombres son iguales en tanto seres humanos, pero son diferentes en tanto sexos. La distinta sexuación produce una respuesta biológica absolutamente diferencial en el caso de la procreación. Aunque la creación de un ser humano requiere insumos masculinos (espermatozoides) y femeninos (óvulos), todo el proceso de concepción, gestación y parto se lleva a cabo exclusivamente en el cuerpo de la mujer. Esta actividad gestante puede ser vivida por las mujeres como algo deseado y gratificante o también como algo no deseado que produce conflictos y sufrimiento. La desigualdad procreativa entre mujeres y hombres ha sido la base material sobre la cual se ha construido la subordinación social femenina, y ha resultado muy complejo introducir una mirada que “desnaturalice” la condición femenina como esencialmente reproductora y que tome a las mujeres no como hembras paridoras, sino como sujetos en su propio derecho. Además de los alegatos del feminismo respecto al derecho a decidir sobre el propio cuerpo, desde una

¹⁹ Rocío Silva Santiesteban ha analizado el asco como una reacción de “basurización simbólica”. (Véase Silva, 2000.)

perspectiva jurídica también se argumenta la necesidad de instaurar un derecho exclusivo de las mujeres derivado de su diferencia anatómica.

El jurista italiano Luigi Ferrajoli (1999) plantea como un “derecho sexuado” que la maternidad sea voluntaria y no impuesta, lo que implica el acceso al aborto legal. Ferrajoli sostiene que, para subsanar la discriminación producida por la sexuación, especialmente la instrumentación de las mujeres como medios de reproducción, es necesario elaborar ciertas *garantías sexuadas*, que justifican tratamientos diferenciados en todas las ocasiones en que un tratamiento igual penaliza al sexo femenino. “La diferencia sexual debe traducirse en derecho desigual o, si se quiere, sexuado” (1999, p. 85). Ferrajoli declara que “la prohibición del aborto equivale a una obligación: la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo” (*idem*). Para Ferrajoli, que la maternidad sea voluntaria requiere de la instauración de la interrupción legal del embarazo. Aceptar el derecho *sexuado* de las mujeres de decidir si prosiguen o no un embarazo no pone en crisis el valor del principio de igualdad ni quiebra el paradigma de la igualdad social entre mujeres y hombres, como tampoco exime de realizar una reflexión encaminada a subsanar las situaciones de subordinación provocadas por la diferente sexuación.

Un punto clave para deconstruir la lógica del género radica en cómo se piensa la diferencia sexual. Por eso hay que pasar de la reivindicación de un derecho a la diferencia (como lo hace Ferrajoli) hacia el esclarecimiento del dilema de la diferencia. Pensar la igualdad a partir de la diferencia requiere pensar la “diferencia” no como una afirmación ontológica o esencialista, como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre, o del heterosexual opuesta a la del homosexual, sino como una variación sobre el mismo sustrato humano. De ahí que se pueda tratar a hombres y mujeres, a heterosexuales y a homosexuales, a transsexuales y personas intersexuadas como “iguales” sin que sean “idénticos”.

Al explorar vías concretas para enfrentar las discriminaciones y exclusiones que viven las personas diferentes, tales como las acciones afirmativas y las cuotas de representación política, se presenta el “dilema de la diferencia” (Minow, 1990). Éste consiste en que ignorar la diferencia en el caso de los grupos subordinados o discriminados produce una neutralidad defectuosa, pero centrarse en la diferencia puede acentuar el estigma. Tanto destacar la diferencia como ignorarla son prácticas que corren el riesgo de recrear más diferencia. Éste es el “dilema de la diferencia”.

Asumir que ignorar la diferencia o ponerla por delante implica un peligro de acentuarla convierte la definición de las acciones ante la diferencia en un desafío sumamente complejo. Joan W. Scott señala que en el debate igualdad *versus* diferencia es relativamente fácil caer en la trampa de elegir una de las dos opciones, pero cuando igualdad y diferencia se plantean dicotómicamente, estructuran una elección imposible (1992, p. 100). Si una persona opta por la igualdad, está forzada a negar su diferencia; si opta por la diferencia, parece que admite que la igual-

dad es inalcanzable. Scott dice que las mujeres no pueden negar su “diferencia” ni pueden renunciar a la igualdad, al menos mientras se refiera a los principios y valores del régimen político democrático. Su propuesta es pensar la igualdad a partir de la diferencia, sin negar la existencia de las relaciones de poder entre los sexos. En vez de permanecer dentro de los términos del discurso jurídico-político existente, ella propone realizar un examen crítico que permita comprender cómo funcionan los conceptos que construyen y constriñen significados específicos. Esto tiene que ver con reconocer, en primer lugar, que no hay que caer en las trampas de la igualdad entendida como similitud y, al mismo tiempo, saber que tratar con igualdad a personas desiguales no elimina su desigualdad.

Para desechar la idea “tramposa” de que las mujeres tienen que igualarse con los hombres²⁰ (o de que los homosexuales deben desear de manera heterosexual, las personas intersexuales ajustar sus genitales a los de los dos sexos reconocidos y las personas transexuales conformarse con su cuerpo y renunciar a su identidad psíquica), algunas sociedades democráticas avanzadas han adaptado sus leyes incorporando esa nueva formulación del género. El resultado ha sido la despenalización del aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo, las leyes de reconocimiento de la identidad de género de las personas transexuales y la normatividad que prohíbe intervenir quirúrgicamente el cuerpo de las personas intersexuales sin su consentimiento. Pero aunque reconocer las diferencias y abordarlas jurídicamente ha abierto el camino a una mayor equidad,²¹ centrarse en la diferencia identitaria ha producido los efectos perversos de la política de la identidad. La exclusión sociopolítica y económica de las personas con identidades distintas a las hegemónicas y normativas ha conducido a una participación política identitaria que con frecuencia favorece un discurso ideológico cercano al esencialismo (Bondi, 1996) y cuyas reivindicaciones se limitan generalmente a acciones afirmativas y otras medidas nivelatorias como las cuotas de representación política.²² Ése es otro aspecto del dilema de la diferencia. Y aunque la política de la

²⁰ El proceso de “igualación” de las mujeres en el mundo público no ha alentado a los hombres a un proceso similar de entrada al espacio privado.

²¹ Equidad es una palabra que ingresó hace poco al vocabulario democrático, pero que tiene orígenes muy antiguos. Proviene del latín *aequus*, que quiere decir igual, y su acepción está vinculada totalmente al ámbito de la justicia: equidad es la cualidad de los fallos, juicios o repartos en que se da a cada persona según corresponda a sus méritos o deméritos. O sea, es la cualidad por la que ninguna de las partes es favorecida de manera injusta en perjuicio de otra. Lograr equidad es lograr igualdad con reconocimiento de las diferencias.

²² Recuérdese el caso de las “juanitas”, las diputadas que en la LXI Legislatura (2009) entraron por cuota de género para inmediatamente renunciar en favor del suplente hombre. El apelativo “juanita” se les puso por el caso de Rafael Acosta “Juanito” el candidato del PT a la Delegación de Iztapalapa, que previo a la elección aceptó dejar el puesto a Clara Brugada. Las “juanitas” fueron inicialmente 9 diputadas y luego se sumaron dos más.

identidad nace como respuesta a la exclusión y como demanda de un trato igualitario, también tiene consecuencias negativas cuando se encierra en un razonamiento autorreferencial.

Benjamín Arditi (2009) plantea que así como el debate sobre la diferencia reubicó a la izquierda igualitaria en la defensa de las identidades particulares, ubicándolas en el marco de la opinión pública y de la política democrática liberal, los grupos que reivindicaron la diferencia alimentaron su reverso: el “esencialismo de la diferencia”. Así se sustituyó un esquema de exclusión por otro y el “esencialismo de la diferencia” provocó obstáculos a una postura política incluyente tales como la victimización, la autorreferencia y el relativismo. El riesgo inminente de dicha perspectiva es el de no encontrar un espacio de articulación política común. Arditi reflexiona sobre cómo construir códigos compartidos que transformen las reglas de la democracia y así lograr una participación activa, con ciudadanas y ciudadanos sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes. Por eso propone “recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia a un grupo particular” (2009, p. 70).

Arditi reconoce que las subjetividades desempeñan una función dinámica en la *agency* humana, pero piensa que para quebrar la dominación es indispensable que los activistas se conviertan en auténticos agentes políticos. Este politólogo formula una pregunta fundamental: ¿Hasta qué punto la demanda de derechos especiales para grupos especiales es compatible con la reivindicación de derechos iguales para todos?

Indudablemente la política es una actividad donde se pueden alentar procesos de significación más abiertos que en otros ámbitos sociales, como lo demuestran las recientes reformas de la Asamblea Legislativa del DF. Sin embargo, es indispensable impulsar líneas sólidas de reflexión contra la persistencia de la discriminación. Dar cuenta de la complejidad humana a nivel conceptual no es fácil y el potencial emancipador de una vía hacia una transformación democrática radical requiere, además de una mirada crítica e incluyente, estar sustentada intelectualmente. Es muy duro reconocer que la acción de la sociedad civil, con sus luchas acerca de las identidades de sus activistas organizados, es insuficiente para eliminar las desigualdades.

Quizás una política dispuesta a partir de la identidad ciudadana sería capaz de reconocer objetivos comunes más amplios, superar las autorreferencias y estimular la acción colectiva hacia un proyecto democrático radical. Aunque la mera existencia de las personas “atípicas” denuncia la rigidez de la lógica tradicional de género, hay que desatar procesos de reflexión que erosionen el simplismo de quienes, sea por rechazo o ignorancia, reiteran que sólo hay dos formas tradicionales de ser humano. Por eso un elemento básico para la construcción de una sociedad verdaderamente democrática requiere entender que las identidades sexua-

les y de género no se construyen voluntariamente, sino que están cruzadas por procesos psíquicos inconscientes. Cuando la particularidad de la diferente sexualidad, identidad de género u orientación sexual se convierte en el aspecto central de la identidad, lo más probable es que las personas que se movilizan políticamente por dicha particularidad queden encerradas en su gueto.

Por lo pronto hay que difundir y defender una idea: ningún ser humano debe ser discriminado ni perseguido por los mandatos culturales del *género*. El *género* es cultura, y la cultura se transforma con la intervención humana. Las personas reciben y transmiten significados culturales, pero también los pueden reformular. Y cuando las normas de *género* recibidas son discriminatorias, cuestionar la lógica cultural que las valida es una tarea impostergable. La exigencia democrática de igualdad de trato y de oportunidades lleva a enfrentar la discriminación de las personas en función de su sexo, de su orientación sexual o de su identidad de género. Actualizar la forma en que se concibe la relación entre los cuerpos y las identidades conduce a encarar críticamente los efectos discriminatorios de la simbolización y a interpretar positivamente las resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo.

La indiferencia generalizada ante el sufrimiento y la desigualdad de recursos y poder sigue provocando rabia e indignación en las personas y grupos que la padecen. ¿Qué hacer? Para empezar, comprender la fuerza de la *doxa* y aprovechar las herramientas intelectuales que explican los insidiosos mecanismos de exclusión, como la violencia simbólica. Una herramienta principalísima es la perspectiva de género, que permite comprender los procesos culturales que otorgan legitimidad a ciertas identidades y prácticas. Al deconstruir la determinación situacional y relacional de los seres humanos se muestran los procesos de representación y de producción de conocimiento cruzados por los *habitus* de género. Es imperativo seguir la propuesta de reflexividad de Bourdieu a este respecto. Con la reflexividad se obtiene una mirada autocrítica capaz de, por ejemplo, comprender el “dilema de la diferencia”. Si tanto centrarse en la diferencia como ignorarla puede recrearla, ¿cuál es la estrategia para lograr incidir en una transformación social? Es evidente que no basta con la crítica y la deconstrucción de las creencias, prácticas y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del *género*. Es necesario formular, simbólica y políticamente, una nueva definición del ser humano y ello significa plantear como dato crucial que el sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente su diferencia de sexo y de género. Reformular así la lógica cultural de *género* llevaría a trascender las rígidas definiciones tradicionales de qué es ser mujer y qué es ser hombre.²³

²³ Ése es el caso justamente del movimiento cultural *trans* que está poniendo en cuestión la normatividad de género al introducir variaciones atípicas y no estereotipadas de identidades y categorías

Ahora bien, no es nada fácil lograr esta perspectiva libertaria. La sociedad no se cambia por decreto. La sociedad se constituye y modifica mediante los significados y valores de quienes viven en ella, por lo cual hay que formular modos de razonamiento y estrategias de acción para que la sociedad pueda cambiar ciertas conductas y actitudes hacia comportamientos colectivos más libres y solidarios, más democráticos y modernos. Por otro lado, las resistencias subjetivas hacen que los seres humanos no comprendan un amplio número de cuestiones vitales que les afectan. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en desconocer los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no entiendan cuestiones de su vida cotidiana. Este desconocimiento “involuntario” –o alienación– es una parte funcional del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social.

Uno de los anhelos más antiguos del ser humano es construir un mundo más justo y equitativo. Al igual que en la Edad Media, los seres humanos que se salen de los parámetros (en este caso los de sexo y género) despiertan furias y terrores. Por eso, para Paolo Flores D'Arcais (1990) un objetivo principalísimo de las democracias es que los “herejes” puedan vivir sin riesgos. Ante el rechazo irracional, la indignación moral y el miedo visceral que despierta una persona que desea vivir en una categoría sexual diferente de la que le corresponde por su sexo o una que desea a personas de su propio sexo hay que garantizar su derecho a vivir sin riesgos. Cuando el orden simbólico deje de ver a las personas atípicas como herejes, el riesgo se eliminará.

La realización de este sueño también requiere transformaciones de tipo socioeconómico, pero el cambio político puede iniciarse al comprender que el cuerpo abarca tres dimensiones: la carne, la *psique* y la mente. Es crucial desechar la idea arcaica de una esencia de *mujer* y otra de *hombre*, y adoptar una concepción moderna del ser humano como un sujeto *relacional*, que perpetúa la *doxa* y reproduce los *habitus* de su cultura (de su género y clase social). Entender así la condición humana es un primer paso para atisbar otras identidades y maneras de estar y ser en el mundo, y así legitimar la multiplicidad de posiciones de sujeto y de nuevas identidades humanas existentes. De esta manera, el desafío político de las distintas dimensiones de la diferencia humana se perfila un poco más claro: hay que construir un piso común de igualdad ciudadana que, reconociendo todas las diferencias (además de las sexuales, identitarias y culturales también las étnicas, religiosas, etarias y de clase), sea capaz de trascenderlas. La reivindicación de la condición de humanidad que comparten todas las personas es lo que finalmente lleva a reconocer sus derechos humanos y también obliga a dar oportunidades y trato iguales a todas.

sexuales. Al contrario, la mayoría de las personas transexuales confirma con su estereotipo que sólo hay dos sexos: las mujeres “femeninas” y los hombres “masculinos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia (1985), *Crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- Arditi, Benjamín (2009), *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa.
- Bondi, Liz (1996), "Ubicar las políticas de la identidad", en *Debate Feminista*, núm. 14, octubre 1996, México.
- Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Caplan Pat (ed.) (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, Nueva York, Tavistock Publications.
- Csordas, Thomas J. (1994), "Introduction: the Body as Representation and Being in the World", en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Dolto, Françoise (1986), *La imagen inconsciente del cuerpo*, Buenos Aires, Paidós.
- Domurat Dreger, Alice (2000), *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.
- Douglas, Mary (1970), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Londres, Routledge.
- Evans, David (1993), *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Nueva York, Routledge.

- Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
- Ferrajoli, Luigi (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- Flores D'Arcais, Paolo (1990), *El individuo libertario*, Barcelona, Seix Barral.
- Foucault, Michel (1980), *Herculine Barbin*, Nueva York, Pantheon.
- Freud, Sigmund (1983) (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981) (1931), "El malestar en la cultura", en *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Néstor A. Braunstein (ed.), México, Siglo XXI.
- Garfinkel, Harold (1984) (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Los Angeles, University of California.
- Goffman, Erving (1970), *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- (1980), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goldner, Virginia (1991), "Toward a Critical Relational Theory of Gender", en *Psychoanalytical Dialogue*, núm. 1, pp. 249-272.
- Gordon, Linda (2007), *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America*, Chicago, University of Illinois Press.
- Green, André (1995), *La causalité psychique. Entre nature et culture*, París, Editions Odile Jacob.
- Herdt, Gilbert y Robert J. Stoller (1990), *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*, Nueva York, Columbia University Press.
- Herdt, Gilbert (1994), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books.
- Héritier, Françoise (1996) *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Madrid, Ariel.
- Izard, Michel y Pierre Smith (1989), *La función simbólica*, Madrid, Júcar Universidad.
- Kessler, Suzanne J. (1998), *Lessons from the Intersexed*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Lamas, M. (2000), "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril de 2000.
- (2005), "Orientación sexual, familia y democracia" en *Nexos*, núm. 335, noviembre de 2005.
- (2007), "Complejidad y claridad en torno al concepto género", en *¿Adónde va la antropología mexicana?*, Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), México, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Lang, Sabine (1998), *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Texas, University of Texas Press.

- Laqueur Thomas (1990), *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Mauss, Marcel (1971) (1936). "Técnicas y movimientos corporales". Conferencia impartida el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, publicada en el *Journal de Psychologie* XXXII núms. 3-4, 15 marzo-15 abril, 1936. Incluida en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
- Minow, Martha (1990), *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*, Ithaca, Cornell University Press.
- Moore, Henrietta (1994a), *A Passion for Difference*, Cambridge, Polity Press.
- (1994b) "Gendered Persons. Dialogues Between Anthropology and Psychoanalysis" en *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter Through Culture*, editado por Suzette Heald y Ariane Deluz, Londres, Routledge.
- Nanda, Serena (2000), *Gender Diversity: Crosscultural Variations*, Illinois, Weave Land Press Inc.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.) (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ramet, Sabrina Petra (ed.) (1996), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, Londres, Routledge.
- Roscoe, Will (2000), *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, Nueva York, St. Martin's Griffin Editorial.
- Scott, Joan W. (1992), "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *Debate Feminista*, núm. 5, marzo de 1992, México.
- Silva Santisteban, Rocío (2008), *El factor asco*, Lima, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Turner, B. S. (1994), *The Body and Society*, Oxford, Blackwell.
- Walzer, Michel (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books.
- West, Candace y Don H. Zimmerman (1999) (1987), "Haciendo género", en *Sexualidad, género y roles sexuales*, Marysa Navarro y Catherine Stimpson (comps.), Buenos Aires, FCE.

EL FEMINISMO, EL LIBERALISMO Y LA BIOÉTICA*

Arleen Salles

El pensamiento feminista se ha caracterizado por defender la idea de que no existe diferencia moralmente significativa entre las mujeres y los hombres, y de que en una sociedad justa debe existir la igualdad de género. El pensamiento liberal toma como uno de sus principios básicos el de la igualdad moral de las personas. En los últimos años, el debate sostenido entre posturas de impronta liberal y distintas vertientes feministas sobre cómo alcanzar una sociedad justa donde las mujeres sean genuinamente iguales ha concentrado una parte significativa de la producción teórica en filosofía política. Este debate lentamente está adquiriendo un rol en el área de la bioética. Pensadores/as feministas cuestionan seriamente el foco acotado de la bioética de impronta liberal que aún cuando discute temas que están estrechamente vinculados con las experiencias de las mujeres no tematiza su situación desigual o trata de reivindicar su agencia moral. La mayoría de las discusiones sobre temas bioéticos se caracterizaron en su inicio por su grado de abstracción, su falta de contextualización y su visión despolitizada de la sociedad civil en la que surgen y por ende olvidaron tomar en cuenta cómo las diversas cuestiones de las que se ocupa impactan a las mujeres, especialmente en tanto históricamente ellas han carecido de la autonomía necesaria para decidir sobre su cuerpo, sus proyectos reproductivos y hasta sus planes de vida.¹ Las posturas de orienta-

* Agradezco a María Julia Bertomeu por sus muy valiosas sugerencias a una versión previa de este trabajo.

¹ Susan Sherwin, "Feminism and Bioethics", en *Feminism and Bioethics*, Susan Wolf (ed.), Oxford University Press, 1996.

ción feminista proponen una visión diferente que tome al sexo, al género y a otras características marginalizadas como categorías de análisis que se entrecruzan con las relaciones de poder dentro del ámbito de la medicina y las ciencias biológicas. La bioética feminista intenta así integrar “la penetración del movimiento de salud de las mujeres con un análisis interdisciplinario de las relaciones estructurales que dividen y marginalizan a las personas y las perspectivas de aquellos que no encajan dentro de las categorías abstractas de los marcos bioéticos dominantes”.²

En el presente artículo me concentro en la visión diferente que brinda el feminismo y de cómo ésta, combinada con ciertos preceptos liberales fundamentales, puede producir un cambio filosófico y práctico positivo en la manera de enfocar cuestiones éticas que surgen en el ámbito de la salud.³ Con tal objeto, en la primera parte de este trabajo ofrezco una caracterización del feminismo en función de sus críticas más importantes a la tradición liberal, en particular su rechazo de ciertos supuestos involucrados en la concepción de la persona privilegiada por el liberalismo, para resaltar, en la segunda parte, que muchas de las objeciones feministas antiliberales pueden ser acomodadas por un enfoque de impronta liberal.⁴ Finalmente, en la tercera parte muestro la importancia de una mirada que combine elementos liberales y consideraciones de género para la reflexión y resolución de algunas de las cuestiones que tematiza la bioética.

1. El enfoque feminista

El feminismo es un enfoque en filosofía política y moral que trata de visibilizar y dar una respuesta a la “cuestión de la mujer,” es decir, su situación de subordinación, de discriminación y de desventaja social (virtualmente presente a lo largo de la historia) frente al varón.⁵ El pensamiento feminista pide una forma distinta de percibir a la realidad, donde se hagan evidentes las jerarquías de género y se denuncien sus consecuencias opresivas.⁶ Asimismo, intenta ubicar al análisis teó-

² Anne Donchin, “Feminist Bioethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004, disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminist-bioethics/>>

³ No es mi intención concentrarme en la cuestión de la falta de derechos de las mujeres (tema ampliamente debatido), sino más bien en la invisibilidad de las mujeres y las consecuencias que ésta ha tenido en la reflexión ética. La falta de derechos de las mujeres es justamente una consecuencia más de tal invisibilidad.

⁴ Dentro del feminismo existe un debate interesante entre la vertiente liberal y otras más radicales. En la actualidad, las diferentes vertientes feministas se unen en su rechazo del feminismo liberal.

⁵ Para un repaso de algunas de esas desigualdades, véase Samantha Brennan, “Feminist Ethics and Everyday Inequalities”, en *Hypatia* 24,1 (2009).

⁶ El concepto de género es social, alude al conjunto de factores y aspectos socioculturales atribuidos a las personas a partir de su sexo. Por medio de esta noción, se trata de subrayar cómo la diferen-

rico dentro de un marco político y social particular, planteando la necesidad de repensar y modificar a las prácticas, estructuras sociales y culturales y los supuestos escasamente cuestionados pero profundamente arraigados que han llevado a minimizar y desvalorizar a las mujeres y su capacidad de accionar moralmente.⁷ El feminismo tematiza disparidades, articula teóricamente a la discriminación, muestra la justicia de los reclamos de las mujeres y concientiza sobre cómo operan las categorías de género y sexo. Pero esto no es todo: trata de ofrecer enfoques que ayuden a revertir la distribución y el uso de poder (tanto a nivel público como privado) y así se eliminen desigualdades moralmente injustificadas.

El feminismo no es un sistema monolítico, sino que constituye una familia de perspectivas, muchas veces bastante divergentes entre sí.⁸ Por ello, no existe un consenso sobre el grupo de requisitos básicos que deben cumplirse para que un enfoque ético pueda ser considerado feminista o sobre cómo se pueden actualizar los ideales feministas. Para ilustrar, desde el feminismo radical, Alison Jaggar argumenta que todo enfoque feminista debe ser sensible a las desigualdades de género, situar a las acciones individuales en el contexto de estructuras y prácticas más abarcadoras, ocuparse de los problemas morales en los ámbitos privados a donde generalmente se relega a las mujeres y considerar seriamente la experiencia y la agencia moral de las mujeres, explicando cómo pueden superar su mentalidad subordinada.⁹ Sin embargo, otras vertientes feministas no acuerdan respecto de la importancia de la segunda condición o sobre qué implica la cuarta. Mínimamente, sin embargo, es razonable decir que para que una postura merezca ser catalogada de feminista debe partir de la base de que las mujeres se encuentran en posición de desigualdad frente a los varones, poseen la capacidad de vivir vidas tan valiosas como ellos, y merecen respeto no sólo por parte de los individuos sino también por parte de instituciones públicas y políticas.¹⁰

cia sexual se construye de manera sociocultural. La noción de sexo, en cambio, se refiere a las características biológicas, incluyendo perfiles hormonales, cromosomas y órganos sexuales internos y externos que definen a un individuo como varón o como mujer. El sexo de una persona es independiente de la cultura en la que se críe, mientras que el significado social del sexo de cada uno puede variar de acuerdo con la sociedad en la que uno se encuentra.

⁷ Por ejemplo, sobre el instinto de maternidad, el altruismo o la tendencia al sacrificio “natural” de las mujeres.

⁸ Para una buena descripción de los distintos tipos de pensamiento feminista, véase Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998.

⁹ Alison Jaggar, “Feminist Ethics”, en Lawrence Becker y Charlotte Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Nueva York, Garland Press, 1992.

¹⁰ Michele Moody-Adams, “Reclaiming the Ideal of Equality”, en *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, Andrew, Keller y Schwartzman (eds.), Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 2005.

Un punto sugerente del feminismo contemporáneo tiende a ser asociado con una fuerte crítica a la tradición liberal anglosajona influida por el kantismo y el utilitarismo y sus ideales, hasta el punto de que muchas veces aparece definido en contraposición con los rasgos liberales que marcaron sus propios comienzos.¹¹

Una de las tesis centrales del liberalismo es que el gobierno debe ser imparcial frente a las creencias sobre el bien y la buena vida humana de sus ciudadanos. Esta postura parte de una concepción determinada de la persona, de la cual derivan, por medio de un método fundamentalmente racional y argumentativo, ciertos principios a los que considera normativamente reguladores. El liberal parte de la intuición de que las personas son agentes morales con capacidad para elegir, lo cual les confiere dignidad o valor intrínseco.¹² Para el liberal, las características como el sexo, la raza o la cultura de una persona son moralmente irrelevantes a la hora de decidir sobre su agencia moral y su valor: la dignidad humana que todos los seres humanos poseen de igual manera es previa a cualquier característica empírica. De ahí que se considere que los principios de respeto por la autonomía de las personas y de igualdad formal son normativamente básicos y deben regular la conducta de las personas. Tales principios son independientes de una concepción particular del bien, y no están sujetos a variaciones históricas ni locales, ni dependen de las inclinaciones o deseos humanos. Para el liberalismo, las personas tienen igual derecho de elegir libremente. Esta idea históricamente ha resultado valiosa para luchar por igual tratamiento de todos los seres humanos, y ha sido particularmente útil en promover los derechos sociales y políticos que les corresponden a las mujeres.¹³

Sin embargo, es común escuchar que existe tensión entre los enfoques feministas y los de sesgo liberal, o incluso que el liberalismo es incompatible con enfoques que tratan de reivindicar a la experiencia de las mujeres. Por ejemplo, desde la ética del cuidado, Virginia Held afirma que los presupuestos básicos de la teoría liberal generalmente están en conflicto con la reflexión feminista.¹⁴ Y desde el feminis-

¹¹ Piénsese, por ejemplo, en el feminismo de sesgo liberal que plantea Mary Wollstonecraft en *Vindication of the Rights of Women*, Carol H. Poston (ed.), Nueva York, W.W. Norton, 1975.

¹² Para un análisis cuidadoso de la concepción liberal de persona véase Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed. Buenos Aires, Astrea, 1989. También Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999; *id.*, *Hiding from Humanity*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Jean Hampton, "Feminist Contractarianism", en *Varieties of Liberal Feminism*, Amy Baehr (ed.), Lanham, Rowman and Littlefield, 2004.

¹³ Véase Virginia Held, "Feminism and Political Theory", en *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Robert L. Simon (ed.) (2002):.

¹⁴ Véase Virginia Held, *Feminist Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; V. Held, "Feminism and Political Theory", en *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Robert L. Simon (ed.), (2002), y *The Ethics of Care*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

mo radical,¹⁵ Jaggar afirma que “la concepción liberal de la naturaleza humana y de la filosofía política no puede constituir fundamento filosófico para una teoría de la liberación femenina adecuada”.¹⁶ Ahora bien, si el objetivo liberal es el de valorar y reconocer a las personas como agentes morales iguales, y el feminista el de reivindicar la agencia moral de las mujeres, ¿por qué afirmar que están en tensión o que incluso son incompatibles?

La respuesta tiene que ver con el “androcentrismo” que varias pensadoras feministas atribuyen a la tradición liberal, y con las consecuencias nocivas que este androcentrismo tiene sobre las mujeres y su bienestar. Ahora bien: ¿existen efectivamente elementos androcéntricos en la tradición liberal? Y si existen, ¿son éstos esenciales o la tradición liberal puede sobrevivir sin ellos?

2. ¿Existen elementos androcéntricos en la tradición liberal?

Las preferencias adaptativas y la opresión

Una de las críticas feministas más fuertes a la tradición liberal es que sus conceptos reguladores básicos, especialmente la idea de que se debe respetar la libertad de elección de las personas, no fomentan la libertad de las mujeres sino que perpetúan la opresión de género, reforzando y legitimando desigualdades. Veamos cómo arriban a tal conclusión.

De acuerdo con el liberalismo anglosajón, la autoridad del Estado debería estar limitada por el respeto que le debe a la persona y su área de privacidad, donde la persona es libre de tomar las decisiones que considere apropiadas y de buscar su propia concepción de la buena vida sin interferencia por parte de otros. El énfasis en el respeto por las decisiones de las personas se funda en la idea de que tales decisiones reflejan la concepción del bien de cada uno.

Ahora bien, es indudable que las elecciones de las personas no ocurren en un vacío: están relacionadas con sus preferencias, las cuales a su vez son moldeadas por el contexto social. En verdad, en cierta medida no se pueden entender las elecciones de las personas sin entender las convicciones de la sociedad en la que están situadas. Pero si en ese contexto social rigen creencias equivocadas, por ejemplo, sobre el valor de las mujeres y de los varones, o sobre la superioridad de

¹⁵ Entendido como aquel que “se concentra en la subordinación sexual de las mujeres y tiende a ver a la violencia y a la explotación sexual como los puntos fundantes de la opresión femenina”. Samantha Brennan, “Feminist Ethics and Everyday Inequalities”, *Hypatia*, 24, 1, 2009.

¹⁶ Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Nueva Jersey, Rowman and Allanheld, 1983, pp. 47-48.

ciertas razas sobre otras, entonces es muy posible que las preferencias de las personas en tal contexto traten de adaptarse a tales convicciones.

El feminismo plantea que a lo largo de la historia las mujeres han sufrido instancias de opresión no sólo material, en el sentido de que han tenido menos acceso a los bienes y oportunidades a los que acceden los varones, sino también psicológica, en tanto han vivido en sociedades que sistemáticamente refuerzan concepciones equivocadas sobre las personas y su valor. Pese a las diferencias existentes en distintas culturas respecto del papel de la mujer, el tema común es que éstas no se encuentran en igual posición que los varones y han sido socializadas para creerse menos capaces que ellos. Por ende, no es inusual que las mujeres mismas tiendan a elegir actividades tradicionalmente asociadas con lo femenino. Si lo primero es cierto, las pensadoras feministas críticas del liberalismo concluyen que las elecciones de las mujeres no son verdaderamente propias: su mentalidad “subordinada” las está llevando a elegir fines que de otra manera no elegirían. En tanto el liberalismo pide respeto por la esfera personal de creencias y decisiones, sería incompatible con la necesidad que ve el feminismo de cuestionar algunas elecciones de las mujeres y repensar la legitimidad de algunas de sus preferencias subyacentes, para así recuperar su agencia moral. Y es allí donde el feminismo antiliberal ve el elemento androcéntrico: el liberalismo estaría perpetuando prácticas y creencias que victimizan aún más a las mujeres, al no permitir que se cuestionen decisiones que han sido deformadas por las circunstancias en el ámbito privado y personal.¹⁷

Sobre ideales sesgados

La segunda crítica importante de las feministas antiliberales es que encuentran en dicha tradición elementos androcéntricos en sus mismos ideales: argumentan que los ideales de igualdad, privacidad y la misma concepción de la persona moral están contruidos de manera tal que o bien no parecen aplicables a las mujeres, o bien son poco apropiados para percibir instancias de opresión y ser utilizados en los contextos específicos en los que se mueven las mujeres. Comencemos con la concepción de persona.

En general, en la ética y la filosofía política de impronta liberal se asume una concepción de persona como antológicamente anterior a sus propios fines, compromisos e intereses, pero con la capacidad de elegir fines y adoptar intereses. En la medida en que el liberalismo aísla el concepto de persona de cuestiones contingentes, la noción de persona moral presupone una cierta separación, individualis-

¹⁷ Por ejemplo, Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

mo, independencia, autosuficiencia y hasta un cierto grado de invulnerabilidad frente al mundo. Esto es lo que en las ciencias sociales se conoce como “individualismo metodológico” que las feministas antiliberales rechazan porque suponen que implica la negación de cualquier influencia social o política sobre el individuo o la persona.

Para el pensamiento feminista, esta imagen de la persona como descarnada, separada de sus propios intereses y afectos, alejada de otras personas y de la comunidad es ilusoria. Pero además es moralmente peligrosa, dado que el individualismo e independencia que esta imagen presupone resulta especialmente dañino para las mujeres.

En verdad, la relación del feminismo con el ideal de persona autónoma y la asociación directa de la persona autónoma con el individualismo es al menos ambivalente. Por un lado, reclamar respeto por la capacidad de las personas de tomar decisiones y señalar que cada una tiene valor intrínseco independientemente de cuestiones empíricas (tales como sus relaciones con los demás y su posición en la sociedad) pareciera constituir un buen punto de partida para combatir la opresión y la subordinación de las mujeres en el plano normativo. Pero por el otro, el pensamiento feminista está fuertemente comprometido con la idea de que el “yo inmerso en relaciones” es primario y fundamental en la vida moral y que celebrar una concepción de persona demasiado individualista lleva a denigrar actividades sociales y valores que son esenciales para los humanos y que surgen precisamente de esa relacionalidad que los caracteriza. Dado que históricamente se ha identificado en particular a las mujeres en función de sus relaciones con otros, ya sea cuidando y educando niños o brindando apoyo emocional a otros, la noción de persona descarnada con su foco en el individualismo estaría denigrando las experiencias mismas de las mujeres y los valores que surgen de ellas.¹⁸

Lo mismo se puede decir de la asociación de la noción de persona moral con la independencia.¹⁹ La crítica feminista nota que, pese a que el concepto de dependencia tiende a utilizarse sólo en relación con niños, personas ancianas, enfermas o discapacitadas, la dependencia es inherente a la condición humana, es una característica intrínsecamente universal: todos somos dependientes. Tal vez en algunas etapas de la vida seamos dependientes en ciertos aspectos, y en otras en aspectos diferentes, pero en definitiva el desarrollo mismo de nuestras capacidades y personalidades depende de los otros. Es en ese sentido que se deben entender

¹⁸ Para excelentes discusiones sobre el feminismo, la autonomía y concepciones individualistas de la persona, véase Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Nueva York, Oxford University Press, 2000 y Marilyn Friedman, *Autonomy, Gender, Politics*, Nueva York, Oxford University Press 2003.

¹⁹ Véase Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Nueva York, Routledge, 1999.

las palabras de Annette Baier cuando afirma que “las personas son esencialmente segundas-personas”.²⁰ Por ello, considerar que la persona moral es independiente porque no necesita de los otros, resultaría en una visión equivocada. Pero además, el feminismo mantiene que tal concepción ha llevado a que se devalúen actividades que son específicamente relacionales, como aquellas que ocupan a numerosas mujeres y que tienen que ver con el cuidado y la educación de los niños y la atención de personas ancianas o enfermas.

Esta devaluación del “trabajo del cuidado” conduce a otro ideal cuestionado desde el feminismo: la importancia de la privacidad. La tradición liberal parte de la base de que el Estado debe respetar y proteger los intereses y las decisiones (relativas a lazos familiares, reproducción, religión y asociación política, entre otras) dentro de la esfera privada de las personas. Con ello presupone una distinción importante entre la vida privada y la pública. Aunque no se trata de un bien absoluto, el respeto por la privacidad se justifica por medio de razones consecuencialistas y deontológicas: beneficia a las personas y a la sociedad en general y además implica respeto por su dignidad.²¹ Sin embargo, el feminismo considera que la noción liberal de privacidad padece serios problemas. Ello resulta del papel que ha desempeñado en la subordinación y sumisión de las mujeres y en la preservación de sus roles “naturales” tradicionales. Es en el ámbito doméstico donde históricamente se han mantenido con más fuerza estereotipos sobre la naturalidad de la inferioridad y subordinación femenina; es en esa misma esfera donde la mujer ha sido históricamente asociada con el cuidado de otros y con su vocación por el sacrificio; y es ésta la esfera a la que se la suele relegar y donde sufre una disminución del ejercicio de capacidades en relación con el varón.²² Esta crítica se expresa de manera ejemplar en la famosa frase feminista: “lo personal es político”.²³

Muchas feministas también se han manifestado en contra del concepto liberal de igualdad. A partir de los años setenta, las mujeres comenzaron a blandir tal principio a la hora de discutir las cuestiones éticas que confrontaban en el ámbito doméstico (supuestamente privado e impolítico) y el político. La idea de igualdad prometía un futuro donde el sexismo desaparecería y se reconocería que los varones

²⁰ Annette Baier, *Postures of the Mind Minneapolis*, University of Minnesota Press, 1985.

²¹ Por supuesto, este ideal aun si es aceptado en teoría, no siempre se lleva a cabo estrictamente en la práctica dado que la esfera privada en general se encuentra bastante regulada por el gobierno, que determina, por ejemplo, quién se puede casar, en qué condiciones, y cómo los padres deben ejercer sus obligaciones para con sus hijos. (Véase Anita Allen, “Coercing Privacy”, en *Varieties of Feminist Liberalism*, Amy Baehr, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004.)

²² Para una discusión útil sobre el feminismo y la privacidad, véase Anita Allen, “Privacy”, en *A Companion to Feminist Philosophy*, Alison Jaggar e Iris Marion Young (eds.), Malden Mass., Blackwell, 2000.

²³ Véase Herta Nagl-Docekal, “Modern Moral and Political Philosophy”, en *A Companion to Feminist Philosophy*, Alison Jaggar e Iris Marion Young (eds.), Malden Mass., Blackwell, 2000.

y las mujeres tienen el mismo estatus moral. Sin embargo, con el tiempo las feministas vieron, no sin parte de razón, que la misma noción de igualdad era parte del problema. La crítica fundamental, como también lo fue la crítica comunitarista al liberalismo anglosajón, apuntaba a la formalidad y abstracción del principio liberal de “igualdad de oportunidades” y a su supuesta “neutralidad” liberal también formal, que no llevan verdaderamente a tratar a las personas de igual manera sino a preservar jerarquías y valores masculinos. Por ejemplo, son las mujeres las que se embarazan y pueden necesitar un aborto y esto supone que en este aspecto no tienen igualdad de oportunidades para trabajar, acceder a un servicio de salud, o planear sobre su vida. La realización de la igualdad de oportunidades, entonces, no debería partir de la premisa de que los hombres y las mujeres se encuentran similarmente situados, debe en cambio tomar en cuenta que las diferencias biológicas, sociales y políticas entre ellos resultan moralmente más costosas para las mujeres que para los varones.

La tradición liberal y el razonamiento moral

El proyecto normativo liberal anglosajón apuesta por una concepción particular del ser humano (entendido como autónomo, racional y autosuficiente) y del razonamiento moral (entendido como un procedimiento racional). Por ello privilegia la imparcialidad, entendida como la tesis que sostiene que la moralidad requiere que consideremos que nuestros proyectos e intereses tienen el mismo peso que los proyectos e intereses de los demás, y que exige reglas estrictas de universalización de las acciones moralmente correctas. La moralidad requiere que se adopte un punto de vista imparcial y que se reconozca que si existe alguna consideración que se puede utilizar como razón para actuar de una manera determinada en un contexto, la misma puede ser utilizada como razón para actuar en todos los contextos similares en aspectos relevantes. Gran parte de la inquietud que expresa el feminismo frente a este ideal está motivada por el temor de que la imparcialidad no deje lugar para un grupo de elementos que son moralmente significativos, tales como los afectos, las relaciones personales y otros elementos particulares.²⁴ Más aún, varias

²⁴ Bernard Williams, entre otros, ya había criticado el ideal de imparcialidad y lo que éste requiere. La diferencia entre la crítica feminista y la crítica de Williams es su punto de partida. Williams rechaza la idea de que los proyectos individuales de las personas sean siempre secundarios frente a principios imparciales, mientras que para el feminista, no existe el individuo con proyectos individuales sino que el carácter relacional de la persona hace que no tenga sentido decir que sus afectos sean siempre secundarios a consideraciones de justicia. Para la discusión de este tema, véase Virginia Held, “Caring Relations and Principles of Justice”, en James Sterba, *Controversies in Feminism* Lanham, Rowman and Littlefield, 2001.

feministas argumentan, al igual que los comunitaristas al estilo de MacIntyre, que el ideal de imparcialidad fomenta la aplicación de reglas generales racionales, cuando en verdad en algunas ocasiones las lealtades, compromisos y respuestas afectivas de las personas también deberían contar desde el punto de vista moral.²⁵

Existe otro riesgo asociado con el principio de imparcialidad, según varias feministas, en tanto tal principio no valora de manera adecuada los aspectos emocionales, relegándolos a un mero fenómeno privado asociado con aspectos particulares de la subjetividad. Históricamente se ha tendido a identificar al accionar imparcial con el accionar racional, y a privilegiar a la racionalidad por sobre lo afectivo desde el punto de vista moral. Si a esto se suma que en general la supuesta emocionalidad de la mujer se ha utilizado para justificar o legitimizar la desigualdad de oportunidades entre los géneros y la escasa presencia de las mujeres en espacios laborales, científicos, políticos y culturales, entonces el foco en la imparcialidad lleva indirectamente a la desvaloración de la agencia moral de las mujeres.²⁶

El énfasis liberal en lo racional es muy consistente con la concepción de persona moral como esencialmente pensante. Lleva a contraponer la razón a las emociones, a las cuales ve como fenómenos típicamente parciales y transitorios, primitivos y menos racionales. Por ello se les considera obstáculo y fuente de problemas morales.

Gran parte del feminismo desconfía de lo “racional” porque lo considera una manera de privilegiar valores típicamente masculinos que denigran rasgos de la personalidad comúnmente asociados con las mujeres. Numerosas feministas consideran que la dicotomía razón-emoción no es genéricamente neutral. Por el contrario, notan que se ha asociado a lo cultural, imparcial y racional con lo masculino y a lo natural, parcial e irracional con lo femenino. Por ello la devaluación moral de las emociones llevó, a su vez, a la devaluación de la vida moral de las mujeres, a las cuales con frecuencia se ha juzgado como moralmente deficientes.²⁷

En última instancia, la mayoría de las críticas tienen en común algunos puntos a pesar de las diferencias entre ellas, a saber: que las concepciones de las que parte el liberal, los principios que respeta, el tipo de razonamiento moral que propone, su manera de teorizar fundada en consideraciones abstractas, imparciales y racionales fácilmente asociables con los modos de desarrollo y crecimiento masculino, no hacen más que mantener a las mujeres en situación de inferioridad.

²⁵ Véase, por ejemplo, V. Held, 2004, p. 80.

²⁶ Marilyn Friedman, “Impartiality”, en Alison Jaggar e Iris Marion Young (comps.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden, Mass., Blackwell, 2000.

²⁷ Para una discusión sobre el tratamiento feminista de las emociones véase, Arleen Salles, “Reinvindicando a las emociones: contribución de la ética feminista”, en *Mora, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 8, 2002.

3. Acomodando a las objeciones

¿Qué recursos quedan frente a las objeciones discutidas? Una posibilidad es aceptarlas plenamente y concluir, como lo hace Jagggar, que si el objetivo es liberar a las mujeres y darles el reconocimiento que merecen, las objeciones muestran que se debe abandonar la tradición liberal.²⁸ Pero no todos estamos dispuestos a descartar sin más a la tradición liberal anglosajona, y más aún si se trata de un liberalismo igualitario al estilo de Rawls o Dworkin, por poner dos ejemplos muy significativos. Para aquellos que sentimos afinidad con las premisas básicas del liberalismo igualitario nos quedan al menos dos opciones: una es rechazar las objeciones, mostrando que no están justificadas. Otra es apropiarnos parcialmente de las objeciones, es decir, aceptar que están diciendo algo importante, pero también mostrar que estos elementos significativos que introducen no son incompatibles con una postura liberal. A mi parecer, éste es el camino correcto que ensayaré en lo que sigue, teniendo en cuenta las objeciones antes expuestas.

Como vimos, la primera objeción plantea que la socialización de las mujeres las excluye del grupo de los agentes morales, y que la tradición liberal no tiene recurso alguno para enfrentar tal situación.

Ahora bien, es indudablemente cierto que las preferencias de las mujeres están marcadas por el contexto social en el que se desarrollan y que ese contexto suele ser “machista”, pero también lo es que toda preferencia resulta modelada por las convicciones e ideales de la sociedad en la que surge. Sin embargo, esto no necesariamente implica que no exista ser humano al cual se le pueda atribuir ejercicio de agencia moral. Para empezar, porque si existe una capacidad para adoptar preferencias, ésta implica la facultad de revisarlas, aceptarlas o rechazarlas, por lo cual es razonable pensar que aún si inicialmente uno tiene preferencias que fueron formadas sin el propio control, posteriormente y en una sociedad liberal y democrática igualitaria la gente tiene la posibilidad de aceptarlas o rechazarlas. Es cierto que uno estaría eligiendo de entre un grupo de preferencias acotado, pero el ejercicio de la agencia moral puede ser acotado sin que esto nos permita decir que no existe agencia moral alguna, o que los individuos no tienen la posibilidad de formar preferencias de segundo o incluso de tercer orden. Más aún, considero que sugerir que sus circunstancias hacen de las mujeres seres pasivos incapaces de ejercer su agencia moral es particularmente peligroso. Por un lado, retratarlas simplemen-

²⁸ Lisa H. Schwartzman, por su lado, argumenta que aunque probablemente el liberalismo pueda acomodar algunas de las críticas feministas, no constituye un instrumento valioso para *descubrir e identificar* instancias de opresión, por lo cual, sigue siendo un enfoque irremediamente inadecuado. (Véase “A Feminist Critique of Nussbaum’s Liberalism”, en *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, Barbara Andrew, Jean Keller y Lisa H. Schwartzman [eds.], Lanham, Rowman and Littlefield, 2005.)

te como víctimas cuyas decisiones están irremediabilmente deformadas no es compatible con la evidencia empírica que muestra que numerosas mujeres viviendo en absoluta pobreza en sociedades claramente patriarcales pueden reflexionar sobre sus propias preferencias e incluso cambiarlas.²⁹ Pero además, afirmar que debido a sus circunstancias las mujeres no pueden ejercer su agencia moral podría ser incluso moralmente repugnante, si dicha afirmación reiterada trajera como consecuencia quitarles poder y capacidad a seres que, como las mujeres, se han considerado históricamente como pasivos.³⁰ Por otro lado, tampoco parece correcto insinuar que toda elección en un contexto de inequidad es por necesidad moralmente sospechosa o muestra irracionalidad. Preferir quedarse en casa con los chicos en lugar de trabajar en una oficina o seguir la carrera de enfermería en lugar de la de medicina no tiene por qué necesariamente interpretarse como resultante de la creencia que uno es menos capaz y por ello ser intrínsecamente problemático.³¹ Es posible valorar genuinamente algunas opciones, aún si ellas parecen aceptar como algo dado la inequidad de género: tal aceptación puede ser objetable, pero sin duda no es justo considerarla irracional.³²

Ahora bien, ¿qué se puede decir respecto al punto que dice que el liberalismo no posee los recursos adecuados para intervenir cuando las preferencias de las mujeres perpetúan las mismas prácticas opresivas que las crean? Efectivamente, algunas feministas argumentan que en tanto las preferencias basadas en creencias equivocadas “operan a través de acciones y actitudes que es difícil entender como dañinas y que parecen ser producto de la elección voluntaria de las personas”, la postura liberal requiere que las toleremos.³³ Sin embargo, existe disenso respecto de este punto. Para Anne Cudd, pensadora feminista de orientación liberal, la opresión constituye un tipo de daño material y psicológico perpetrado por algunos grupos sociales sobre otros de manera directa e indirecta.³⁴ Esto implica que mientras que en verdad existe un tipo de preferencias que un Estado liberal debe tolerar, el

²⁹ Martha Nussbaum, *Women and Human Development*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, esp. capítulo 2.

³⁰ Diana Tietjens Meyers, *Being yourself: Essays on Identity, Action and Social Life*, Rowman and Littlefield, 2004. También Moody Adams, “Reclaiming the Ideal...”, en *op. cit.*

³¹ Ann Levey, “Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality”, en *Hypatia* 20, 4, 2005. Levey nota que “asumir que estas elecciones están basadas en creencias falsas sobre la igualdad de valor denigra tales elecciones de una manera que no parece reflejar de manera clara las relaciones de las mujeres con sus elecciones”, p. 137.

³² Para el desarrollo de este tema, véase Moody-Adams, “Reclaiming the Ideal...”, en *op. cit.*

³³ A. Levey, “Liberalism, Adoptive Preferences...”, en *op. cit.*, p. 139.

³⁴ Ann Cudd, “The Paradox of Liberal Feminism”, en *Varieties of Feminist Liberalism*, Amy Baehr, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004, p. 54.

Estado liberal está justificado en interferir con aquellas que causan o reproducen la opresión.³⁵

Consideremos ahora la objeción que gira alrededor de la idea de que los ideales liberales de persona moral, igualdad y privacidad son sesgados. En verdad, pensadores contemporáneos que se declaran liberales tienden a reconocer que existen problemas con la definición de persona en la tradición liberal.³⁶ Notan que el concepto de persona en la tradición liberal parece poner demasiado énfasis en la racionalidad en desmedro de otras características plenamente humanas. Más aún, también objetan que la tradición liberal concibe a la noción de dignidad de manera tal que excluye la animalidad y materialidad de las personas, al mismo tiempo ignorando que la racionalidad misma es obstaculizada por la enfermedad, la vejez y los accidentes. Tales pensadores/as proponen que se parta de una concepción de persona diferente como un ser con capacidades, pero al mismo tiempo con necesidades, interesada en promover sus intereses, pero al mismo tiempo interesada en satisfacer las necesidades de quienes dependen de ellas, donde el crecimiento y la decadencia se vean como parte de la trayectoria de una vida plenamente humana.³⁷

Para ser justos, aun si muy críticos de concepciones ideales de la persona y de su autonomía, la mayoría de las pensadoras feministas recomiendan que se reformulen y enriquezcan las nociones, no que se les repudie. Éste es el motivo por el cual distintas vertientes feministas son fructíferas en la construcción de conceptos y propuestas relacionales.³⁸ El punto en común es que la persona debe ser entendida no sólo como esencialmente capaz y racional, sino también como esencialmente necesitada y vulnerable, su dignidad anclada no sólo a su racionalidad, sino también a su corporalidad, su autonomía entendida de manera relacional y contextual, moldeada tanto por sus propios compromisos y elecciones como por fuerzas sociales que a veces no se eligen.³⁹

Partir del carácter esencialmente vulnerable de las personas también impacta la forma en que se entienden los ideales de igualdad y privacidad. En efecto, para muchas pensadoras feministas, la igualdad y el respeto por la privacidad son ideales valiosos que dan sentido a muchos reclamos fundamentales de las mujeres. Pero esto no implica que los ideales deben ser aceptados de manera acrítica. Para

³⁵ A. Cudd, "The Paradox of Liberal Feminism", en *op. cit.*

³⁶ Por ejemplo, Martha Nussbaum, Amy Baehr y Jean Hampton.

³⁷ Martha Nussbaum, "The Future of Feminist Liberalism" en *Varieties of Feminist Liberalism*, Amy Baehr, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004..

³⁸ Por ejemplo, Diana Tietjens Meyers, *Feminist Rethink the Self*, Boulder, Colorado, Westview, 1997.

³⁹ Para un desarrollo de estos temas, véase Sue Campbell, Letitia Meynell y Susan Sherwin, *Embodiment and Agency*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2009.

ser útil, la noción de igualdad debería reconocer que no todos los seres humanos están igualmente situados, que existen asimetrías de poder en la mayoría de las sociedades entre los hombres y las mujeres (e incluso entre distintas mujeres pertenecientes a grupos sociales distintos), y que estas diferencias están insoslayablemente vinculadas con la identidad de las personas. Para que exista igualdad genuina de oportunidades frecuentemente es necesario un trato desigual en favor de los que están peor situados.

Algo similar podría decirse sobre la privacidad. Sin duda tiene sentido profesar un cierto escepticismo y ser vigilante respecto de la privacidad y cómo se utiliza, en particular cuando vemos que ha sido utilizada para posibilitar la subordinación de las mujeres y fomentar su confinamiento y obediencia. Sin embargo, la privacidad física, informacional y decisional es importante y fomenta que los seres humanos logren más control sobre sus proyectos de vida. En el caso de las mujeres, el respeto por la privacidad parece implicar darles poder y responsabilidad por sus decisiones.⁴⁰ El desafío es, entonces, el de concebir a la privacidad de manera tal que sea consistente con la igualdad de género y que promueva la dignidad e igualdad de todos y no de un grupo de personas selectas.⁴¹

Para concluir, nos detenemos en la crítica feminista que acusa al liberalismo de no tener en cuenta de manera acabada a las emociones y su posible contribución para la reflexión y el juicio moral.⁴² Uno de los ejes del análisis feminista de las emociones tiene que ver, en efecto, con el papel que cumplen en la cognición moral. La ética feminista rechaza la separación entre emoción y cognición moral, argumentando que la presencia de lo emocional en la cognición no sólo es inevitable, sino también que puede contribuir de manera significativa a nuestro conocimiento moral. Pero cabe notar que también algunos pensadores con claras simpatías con el liberalismo anglosajón concuerdan en este punto. Por ejemplo, Nussbaum considera que nuestras vulnerabilidades emocionales nos permiten percibir rasgos morales, y que tales emociones contribuyen al reconocimiento de las diferencias individuales y de los determinantes contextuales, que serían desatendidos si no se incluyera a las emociones. En verdad, Nussbaum define a la percepción moral como la capacidad de *ver una realidad compleja y concreta de forma altamente lúcida y*

⁴⁰ Anita Allen, "Privacy", en Alison Jaggar e Iris Marion Young (comps.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden, Mass., Blackwell, 2000.

⁴¹ Anita Allen, "Coercing Privacy", en *Varieties of Feminist Liberalism* Amy Baehr, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004.

⁴² Cabe recordar que tal crítica no es exclusiva del pensamiento feminista (véase Arleen Salles, *op. cit.*, nota 27). Por otro lado, también es cierto que no toda postura feminista opta por reivindicar lo emocional. Para algunos pensadores, las emociones pueden convertirse en instrumento para alienar a las mujeres ética y epistémicamente. (Véase, Sandra Bartsky, "Emotional Exploitation", en *Ethics in Practice*, Hugh LaFollette [ed.], Oxford, Blackwell, 1997.)

*reactiva: apreciando lo que está allí, con la imaginación y con los sentimientos.*⁴³ En suma, afirmar que lo emocional tiene valor, cuando al mismo tiempo se abandona la postura no cognitivista de las emociones, no es inconsistente con una noción liberal rica de persona moral.⁴⁴

4. La bioética y las mujeres

Uno de los méritos de la disciplina que conocemos con el nombre de “bioética” es haber promovido una discusión interdisciplinaria sobre cuestiones de ética social. Dentro de estas cuestiones se encuentran algunas que atienden en particular a las mujeres, como la permisibilidad moral del aborto y de la reproducción asistida o, más recientemente, el debate sobre la investigación con células madre. La bioética nació en la década de los setenta y desde entonces se ha caracterizado por su impronta liberal.⁴⁵ Frente a la inadecuación de una discusión ética basada en el sentido común o en la religión, la bioética se presentó en sus orígenes como un tipo de reflexión que trató específicamente de no convertirse en un medio para justificar las creencias religiosas predominantes o para legitimar la opinión moral de la mayoría. En cambio, se concibió como una respuesta viable a la necesidad de aclarar elementos moralmente significativos en el contexto de la medicina y las ciencias biológicas y de lograr acuerdos mínimos sobre valores básicos. Tal vez

⁴³ Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, p. 152.

⁴⁴ Respecto de la naturaleza de las emociones, existe una concepción que ha sido históricamente influyente, de acuerdo con la cual éstas son simplemente afecciones, sensaciones frente a las cuales los seres humanos son pasivos. Concebidas de este modo, carecen de contenido conceptual. Son perturbaciones que el sujeto padece y de las que (en tanto autor de sí mismo) debe cuidarse. En cambio, la postura cognitivista mantiene que las emociones son intencionales, es decir, están dirigidas hacia algo. Cuando uno está enojado, el enojo es con una persona o situación. Este “algo” o “alguien” sería el objeto intencional de la emoción y una de las características que la distinguen de las sensaciones corporales (como una picazón) que no tienen intencionalidad. El cognitivismo afirma, además, que tal intencionalidad está íntimamente relacionada con algún tipo de estado cognoscitivo que puede ser una creencia, un juicio, una evaluación o una apreciación.

⁴⁵ En verdad, en la actualidad se pueden observar dos tendencias discursivas distintas dentro de la bioética: la progresista y la neoconservadora. Cada una refleja concepciones contrapuestas sobre cómo entender a la disciplina y su rol en la deliberación pública. La bioética progresista tiene lazos estrechos con la bioética liberal de los años setenta: desde el punto de vista moral, acuerda con la bioética liberal respecto de la importancia de respetar la capacidad de elección de las personas, y concede gran valor al acto mismo de elección. Desde un punto de vista político, acepta que el Estado no debe imponer a sus ciudadanos concepciones de la buena vida ni imponer reglas morales, sino asegurarse de respetar sus derechos a ejercer su capacidad de elección. En el ámbito anglosajón predomina este enfoque, aunque la bioética neoconservadora, fuertemente influida por consideraciones religiosas, parece ganar terreno, especialmente en la discusión sobre la biotecnología.

por ello, gran parte de sus discusiones inicialmente se caracterizaron por su carácter abstracto, descontextualizado y universalista, carente de especificidad. A través del tiempo, la bioética fue cambiando,⁴⁶ pero aun cuando en la actualidad la disciplina está más abierta a la incorporación de elementos particularistas, no necesariamente ha otorgado a las mujeres y sus experiencias un papel más significativo (exceptuando, por supuesto, a las pensadoras feministas que trabajan en bioética).⁴⁷ Todavía se puede acusar a la bioética de una cierta ceguera respecto de las muchas maneras como algunos presupuestos de género operan social e individualmente.⁴⁸ Para ilustrar, en general pone gran énfasis en la noción de autonomía entendida como independencia y separación (hecho especialmente sorprendente si consideramos que la bioética se ocupa de cuestiones en contextos de personas dependientes y vulnerables). Todavía dedica mucho espacio a la discusión sobre si los pacientes son autónomos, racionales y razonables, sin notar que debido a la conversión de la atención de la salud en un bien más que se adquiere en el mercado y la consecuente debilitación de programas sociales, la libertad de decidir sobre, por ejemplo, cursos de tratamiento en el caso de miembros de grupos marginalizados y sin seguros de salud es muy acotada. Tampoco cuestiona de manera clara la expansión del poder médico y especialmente la medicalización de procesos naturales tales como el reproductivo. La bioética tiende a entusiasmarse especulando sobre cómo tal medicalización promueve la capacidad de decisión de las personas en el ámbito reproductivo, pero en su entusiasmo a veces olvida que tal medicalización puede tener un efecto contrario, ejerciendo presión en las mujeres para que se reproduzcan de la manera que sea.

En suma, la bioética sigue moviéndose con comodidad en un marco tradicional de nociones conocidas pero abstractas. El costo es un análisis muchas veces insuficiente. Ahora bien, tomando en cuenta la discusión de la primera parte, ¿cuál debería ser la contribución de un enfoque bioético que respete ideales liberales, pero que al mismo tiempo esté atento a las preocupaciones feministas? A mi modo de ver, este enfoque debería ser capaz de reconocer y teorizar de manera concluyente que las elecciones de las personas pueden ser sesgadas o acotadas sin por ello concluir que las personas dejan de ser agentes morales; debería aceptar la impor-

⁴⁶ Para una discusión provocativa sobre las etapas por las que ha pasado la bioética, véase María Julia Bertomeu, "Bioethics, Globalization and Politics", en *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 2:1, 2009.

⁴⁷ Para una discusión de elementos particularistas en la bioética contemporánea, veáse Arleen Salles, "Enfoques éticos alternativos", en F. Luna, A. Salles, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008. También T. Beauchamp, J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 6ta ed., Nueva York, Oxford University Press, 2008.

⁴⁸ Véase Hilde Lindemann Nelson, "Feminist Bioethics: Where we've been, where we're going", en *Metaphilosophy*, 31, 5, 2000.

tancia de la autonomía, la igualdad y la privacidad sin concebirlas de manera individualista y ahistórica, reconociendo instancias en las cuales estas nociones se utilizan para promover instancias de opresión, y debería estar dispuesto a dar espacio a lo particular y a lo emocional, sin por ello dejar de tener en cuenta la importancia de ciertas consideraciones objetivas.

Podemos poner a prueba este modelo de bioética deseable desde un punto de vista feminista, considerando un debate que es particularmente relevante en América Latina: el del aborto.⁴⁹ Pese a que en todas partes del mundo las mujeres sufren distintas formas de exclusión y trato discriminatorio, en la mayoría de los países de Latinoamérica la desigualdad entre hombres y mujeres se hace más evidente en tanto las mujeres no poseen el derecho de tomar decisiones reproductivas, especialmente la de terminar un embarazo.⁵⁰ Este hecho afecta considerablemente sus proyectos de vida, especialmente en el caso de mujeres de clases bajas. Consideraciones culturales todavía promueven la idea de que la función natural de las mujeres es procrear y ser madres, y se enaltecen la sumisión, el cuidado de otros y la capacidad de sacrificio como las virtudes femeninas supremas. A esto se debe sumar la influencia de la Iglesia católica y su cruzada por imponer la idea de que los embriones son personas, con la consecuencia de que en nuestras sociedades se tiende a privilegiar el bienestar del embrión por encima de los intereses de la mujer portadora de tal embrión.

Frente a estos hechos, no es sorprendente que en gran parte de la región todavía no se hayan dado las transformaciones sociales y jurídicas necesarias para que las mujeres puedan ejercer su capacidad de elegir de manera plena y que aun en contextos donde formalmente está consagrada alguna indicación despenalizadora (como cuando el embarazo es resultado de una violación o la salud de la mujer corre riesgos serios) frecuentemente, o bien los médicos presentan objeción de con-

⁴⁹ No me ocupo aquí de la discusión sobre el tema de la permisibilidad o impermisibilidad moral del aborto, sino de cómo un enfoque feminista cambia la discusión sumando elementos diferentes. (Véase Arleen Salles, "El debate moral sobre el aborto", en *Debate Feminista* 17, 34, 2006.)

⁵⁰ Debe destacarse, sin embargo, que aun en países como los Estados Unidos donde el aborto es legal, existe una tendencia a restringirlo. Como ilustración puede considerarse una nueva ley en el estado de Dakota del Sur que estipula que toda mujer que busca un aborto debe primero visitar un "Pregnancy Help Center" (centros cuya función es convencer a la mujer embarazada de que no aborte) para recibir información sobre cuáles son los recursos que tiene para llevar el embarazo a término y cuidar al niño resultante. Para este tema y otras discusiones relacionadas, véase A. G. Sulzberger, "Women Seeking Abortions in South Dakota to get Anti-Abortion Advice", en *The New York Times*, marzo 23, 2011; "The New Abortion Wars", editorial en *The New York Times*, 30 de enero 2011. Para una discusión sobre el papel que están comenzando a jugar algunos médicos en defender el derecho a tomar decisiones sobre terminación del embarazo, véase por ejemplo, Emily Baze "The New Abortion Providers", en *The New York Times Magazine*, Julio 18, 2010.

ciencia o los jueces retrasan la autorización para practicarlos o directamente se desalienta el pedido de terminación del embarazo.⁵¹

En el marco de la bioética de impronta liberal no feminista, quienes defienden el derecho de la mujer a abortar se fundan en las concepciones de la persona (que mostrarían que el feto carece de los requisitos necesarios para ser considerado como tal, y por lo tanto no posee los mismos derechos que la mujer), la noción de privacidad y el derecho al propio cuerpo (que poseen todas las personas adultas). ¿Qué consideraciones aportaría a la discusión sobre el aborto un enfoque bioético de impronta liberal pero al mismo tiempo sensible a las consideraciones de género?

Tal enfoque se detendría más tiempo en la decisión de abortar como una que resulta del ejercicio de la agencia moral de la mujer. Consideremos algunas de las razones por las cuales una mujer puede desear abortar. A veces se trata de cuestiones de salud, en otras oportunidades, el embarazo es producto de una violación, y aun en otras el deseo de abortar tiene que ver con factores económicos y sociales. En cualquiera de estos casos, este enfoque bioético diría que no se puede reducir la cuestión sobre el aborto a una que gira alrededor de la noción de privacidad y el derecho de la mujer a su propio cuerpo. Invocar la privacidad es insuficiente porque la decisión de abortar abarca mucho más, incluyendo consideraciones sobre calidad de vida y la determinación de no asumir las obligaciones que conlleva un embarazo y una maternidad no elegida. Tampoco se trata simplemente de invocar el derecho al propio cuerpo, dado que esto equivocadamente sugiere que la mujer constituye simplemente el “lugar de residencia” del feto.⁵² Una perspectiva atenta a consideraciones de género entiende la gestación como un tipo de tarea o

⁵¹ Por ejemplo, en la República Argentina las leyes pertinentes al aborto manifiestan una perspectiva mayormente religiosa y por ende son restrictivas. En general el aborto es ilegal. El Código Penal lo considera un delito contra la vida y contra la persona, y establece penas de encarcelamiento para quien lo realiza y para toda mujer que consintiera al mismo. La ley admite dos excepciones a esa punibilidad genérica del aborto que se acepta como punto de partida: 1. Si se ha hecho para evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios (aborto terapéutico) 2. Si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En ese caso el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para el aborto (aborto humanitario). Sin embargo, no es inusual que se ignoren estas excepciones en la práctica. Al respecto, véase Mendoza, “Rechazan un aborto para una menor que había sido violada”, en *La Nación*, 16 de septiembre, 2008; “La justicia anuló un fallo que justifica un aborto terapéutico”, en *La Nación*, 17 de abril de 2010.

⁵² Abordar el tema de los derechos dentro del pensamiento feminista extendería demasiado este artículo. Existe literatura abundante al respecto. Se puede consultar, por ejemplo, Anne Donchin, “Converging Concerns: Feminist Bioethics, Development Theory and Human Rights”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29:2, 2004; Rosemarie Tong, Anne Donchin y Susan Dodds, *Linking Visions: Feminist Bioethics, Human Rights, and the Developing World*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004; Mary Rawlinson y Anne Donchin, “The Quest for Universality: Reflections on The Universal Draft

labor, no sólo biológica,⁵³ sino también social, que involucra a la mujer plenamente y que requiere del ejercicio de su agencia moral.⁵⁴ Por ello, aun si en algunos casos el aborto es más difícil de justificar moralmente que en otros, un enfoque bioético liberal sensible a las consideraciones de género debe mantener que la persona más competente para tomar la decisión sobre la terminación de un embarazo es la mujer porque éste la involucra plenamente, tanto a nivel corporal como a nivel psicológico y social.⁵⁵

Además, tal enfoque debe reconocer no sólo la necesidad de promover la agencia moral de las mujeres en general, sino también poner especial atención en la de ciertas mujeres en particular. El tema de quién decide abortar es relevante, en tanto los recursos necesarios para respetar o promover la capacidad de agencia moral de las mujeres depende fundamentalmente de la situación social y económica de cada una de ellas. Así como las mujeres se encuentran en general en una posición de desventaja frente a los hombres, existen muchos casos de mujeres que por motivos diversos tienen aún menos posibilidades de ejercer su agencia moral que otras, es decir, están en posición de desventaja también frente a otras mujeres. Esa desigualdad es moralmente relevante a la hora de discutir sobre el estatus del aborto. Puede ser que haya casos relativamente “simples” en los que se pueda justificar moralmente un aborto sobre la base de consideraciones que tienen que ver con el respeto por la autonomía de la mujer de clase media, educada. Pero puede haber otros en los que la justificación deba ser basada en consideraciones diferentes, por ejemplo, la idea de que es moralmente incorrecto exigir que miembros de grupos oprimidos se sacrifiquen cuando tales sacrificios tienden a socavar aún más su capacidad de tomar decisiones y así agravar su situación de subordinación. En tales casos, respetar el derecho a tomar una decisión reproductiva se convierte en una manera de promover la capacidad de ejercer la agencia moral de las mujeres pobres, capacidad que de por sí ya se encuentra disminuida por condicionamientos

Declaration on Bioethics and Human Rights”, en *Developing World Bioethics* 5, 3, 2005; Samantha Brennan, “The Liberal Rights of Feminist Liberalism”, en *Varieties of Feminist Liberalism*.

⁵³ Al respecto, Dickenson presenta un argumento en favor de la idea de que las mujeres en verdad son dueñas de tal labor —a diferencia de la postura que dice que las mujeres tienen derecho a su propio cuerpo—. (Véase Donna Dickenson, *Property, Women and Politics*, Cornwall, Polity Press, 1997 y Donna Dickenson, *Property in the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.)

⁵⁴ Para un desarrollo de esta idea, véase Hilde Lindemann, “But I could never have one: the abortion, intuition and moral luck”, en *Hypatia* vol. 24, 1, 2009. Para Lindemann, mantener un embarazo requiere un tipo de acción, no es algo frente a lo cual las mujeres son pasivas.

⁵⁵ En verdad se podría decir que justamente por el tipo de actividad que es un embarazo, los costos de la reproducción recaen mayormente sobre las mujeres. Un compromiso serio con la idea de igualdad debería garantizar, entonces, que las mujeres puedan realizarse un aborto.

sociales y económicos que les impiden realizar sus planes de vida en una situación de menor poder que los hombres.⁵⁶

Finalmente, un enfoque bioético liberal atento a consideraciones de género debe mostrar una comprensión acabada del hecho de que las personas viven en, y en parte son moralmente definidos por sus, contextos sociales. Como vimos, se debe dar crédito al feminismo por insistir en que la autonomía de las personas no debe concebirse como descarnada y egoísta, sino que debe pensarse en situaciones concretas y que incluya un reconocimiento de las obligaciones hacia otros que las personas asumen de acuerdo con sus posibilidades. En dicha perspectiva, la mujer que opta por un aborto no aparece concebida en términos de independencia y reclamos de derechos. Esto se debe a que en este enfoque ninguna persona puede ser verdaderamente concebida de esta manera, todos somos potencialmente dependientes, nos encontramos en relaciones con los demás y tomamos decisiones que reflejan tal dependencia. Sin embargo, reconocer la dependencia no implica que se deba entender a las personas como necesariamente dispuestas al sacrificio o poco interesadas en sí mismas. Tanto los hombres como las mujeres desean promover y enriquecer su capacidad de elegir. Por ello el desafío radica en cómo compatibilizar dicha demanda de autonomía con el hecho de que el ser humano es un ser social anclado en relaciones personales, sociales y políticas.

Esto a su vez también implica que el aborto debe ser evaluado dentro de una perspectiva más amplia que no se limite a la mujer, sus derechos, deseos y obligaciones, sino también que asuma una perspectiva institucional del problema, es decir, que sea capaz de valorar el impacto causal de las instituciones sobre las condiciones de vida de esa mujer y el modo en que esas instituciones lesionan sus oportunidades y su capacidad de ejercer su agencia moral. En ese sentido, la discusión sobre el aborto debe darse de un modo no sólo social sino políticamente contextualizado. Esto implica preguntarse por el tema del acceso a un aborto legal y seguro y en qué medida la ausencia de tal posibilidad en el caso de las mujeres juega un papel central para agudizar su desigualdad.⁵⁷

Conclusión

En un artículo reciente, Nussbaum afirma que el pensamiento feminista ha revitalizado la reflexión filosófica sobre la justicia, planteando diversas cuestiones con

⁵⁶ Sally Markowitz, "Abortion and Feminism", en *Social Theory and Practice* 16, 1990.

⁵⁷ Para el desarrollo de esta idea véase A. S. Lloyd, "Towards a Liberal Theory of Sexual Equality", en *Varieties of Feminist Liberalism*.

“un sentido profético de urgencia” generalmente ausente en la filosofía.⁵⁸ Las palabras de Nussbaum pueden también aplicarse al impacto que está teniendo el feminismo en la reflexión bioética. Teniendo en cuenta la medida en que muchos de los temas de los que se ocupa la disciplina afectan a las mujeres y la actitud de apatía de la bioética respecto de cuestiones de género, la mirada feminista está cumpliendo un rol fundamental y está dando un nuevo vigor a este tipo de reflexión. Por un lado, ha hecho evidente que aun si la bioética se ocupa de temas anclados en la inexorable realidad del contexto médico, no siempre ha estado alerta a los contextos sociales y políticos moralmente significativos. Por otro lado, los planteamientos feministas han servido para dar cuenta de cómo las cuestiones expuestas por desigualdades de género han sido invisibilizadas, y con ello han puesto en evidencia la necesidad de revisar supuestos y conceptos clave de la disciplina.

Ahora bien, ¿es el pensamiento feminista suficiente? ¿Qué hacer con la tradición liberal que históricamente ha moldeado a la bioética? Considero que ambos enfoques pueden y deben ser complementados. Ni el feminismo ni el liberalismo pueden erigirse como única respuesta en las sociedades contemporáneas donde todavía existe una gran dosis de injusticia social, porcentajes altos de exclusiones y discriminación y poca atención a los derechos de las personas en general (aun si esto es más evidente en el caso de las mujeres en particular), derechos que, aun cuando reconocidos como legítimos en la teoría, son aplicados de manera arbitraria y jerarquizante en la práctica y son sistemáticamente subordinados a consideraciones culturales y religiosas. Necesitamos la agudeza perceptiva que el feminismo reclama, pero sin abandonar preceptos básicos. Nos hacen falta ideales como el del valor de todas las personas y del respeto por sus elecciones que el liberalismo defiende, pero sin caer en concepciones individualistas y ajenas a la experiencia humana. Su complementación tiene el potencial de realizar contribuciones significativas al área de la filosofía moral en general y la bioética en particular.

⁵⁸ Martha Nussbaum, “The Future of Feminist Liberalism”, en *Varieties of Feminist Liberalism*.

FEMINISMO, CULTURA Y PERSONA COSMOPOLITA

Gema Santamaría

The exercise of bringing feminisms to bear on cosmopolitanism [...] remains. Cosmofeminism is a space yet to be well inhabited...

POLLOCK, BHABHA, BRECKENRIDGE y CHAKRABARTY
(2000, p. 585)

First and foremost, we ought to keep in mind that if there ever was a philosophical school of tricksters, then one might call to the fore the Cynic tradition...

KLOPPE (2009)

Desde sus orígenes en la tradición filosófica antigua de los cínicos, el pensamiento cosmopolita ha estado atravesado por una irremediable tensión entre lo local y lo global que le ha dado sentido y forma a sus planteamientos. “Soy un ciudadano del mundo”, afirmó Diógenes el cínico, y con ello dio inicio una escuela de pensamiento basada en la imposibilidad, intrínseca a la idea antigua, de pertenencia a la *polis*, de ser un ciudadano de una comunidad universal: *kosmou politês*-ciudadano del mundo (Nussbaum, 1996, pp. 6-7). Los términos de esta tensión continúan rondando, como espectro persistente, los debates actuales en torno a la idea de una persona cosmopolita. ¿Quién es la persona cosmopolita?, ¿quién puede serlo?, ¿es ésta una noción de ciudadanía reservada a aquellos que pueden darse el lujo de ser

“pasajeros frecuentes” (Calhoun, 2002) o constituye más bien *la* forma de pensar la ciudadanía y la persona en lo que se ha dado a llamar la “era global”? La tensión entre ciudadano local o global se vuelve más aguda cuando se pone la cultura y la nación, así como la identidad cultural y nacional de la persona, al centro de la discusión, pues, ¿cómo se ha de ser ciudadano del mundo (ergo, cosmopolita) y pertenecer, al mismo tiempo, a una comunidad cultural específica delimitada por lo que sigue siendo la organización predominante de lo político (léase, el Estado-nación).

No obstante sus orígenes griegos y antiguos, en la actualidad ha sido el pensamiento liberal el que ha reclamado como propio el carácter global y antiprovincial de esta tradición como respuesta a patriotismos cerrados y a concepciones ahistóricas y estáticas de la cultura (Douzinas, 2007; Scheffler, 1999; Waldron, 2000). El pensamiento feminista, por su parte, se ha establecido en las últimas dos décadas como una de las corrientes más sólidas y fructíferas para pensar la cultura en relación con la construcción social, discursiva y simbólica de la diferencia sexual. Pero también, y en especial a partir de la intensificación de la “guerra contra el terrorismo” iniciada por Estados Unidos y apoyada por el resto de Europa occidental, el feminismo se ha dado a la tarea de pensar la cultura de manera crítica en términos del tipo de discursos e intervenciones que pueden ser justificados en aras de una “cultura democrática” o liberal (Butler, 2008; Mahmood, 2005). A pesar de, o justo porque, el diálogo entre el feminismo y el cosmopolitanismo (liberal o no) está lejos de ser exhaustivo (Pollock *et al.*, 2000), el presente artículo busca subrayar las tensiones que subyacen la idea del *kosmou politês* a través de una crítica feminista. Dado el lugar predominante del pensamiento liberal para pensar el cosmopolitanismo hoy en día, dicho diálogo se presentará justamente entre el feminismo y el cosmopolitanismo liberal.

El enfoque central del presente artículo es explorar las bases teóricas y políticas de lo que podría ser una crítica feminista al pensamiento cosmopolita, así como delinear los posibles principios de una perspectiva “cosmofeminista”. Con tal fin, se presentarán algunos de los principales argumentos que caracterizan al cosmopolitanismo liberal, particularmente en lo que respecta a su concepción de persona, usualmente expresada en el término “persona cosmopolita”. Tomando como punto de partida la pregunta: ¿es el feminismo bueno para el pensamiento cosmopolita?, se argumentará que una de las posibles contribuciones del feminismo al pensamiento cosmopolita yace en la capacidad de éste de redefinir, de manera radical, el entendimiento de persona cosmopolita que ha permeado hasta el momento el cosmopolitanismo liberal. La cuestión de por qué es esta redefinición “buena”, o incluso necesaria, se argumentará con base en los posibles usos discursivos del cosmopolitanismo liberal, identificados ya por la crítica feminista poscolonial y postestructuralista, en la justificación de una política hegemónica occidental e intervencionista.

El objetivo final de este trabajo será entonces delinear los principios que podrían guiar una agenda cosmopolita planteada desde la concepción de persona establecida por el feminismo. Para efectos de este artículo, se considerarán solamente aquellas ramas del feminismo conocidas como el feminismo posestructuralista y el feminismo poscolonial, por considerarlas las más pertinentes para la tarea de ofrecer una crítica a la noción liberal de persona, basada en la imagen abstracta de un individuo libre, autónomo y racional.¹ El feminismo posestructuralista está influido por la concepción de persona planteada por el filósofo francés Michel Foucault, de acuerdo con la cual el poder constituye y produce, es decir, no meramente reprime, las condiciones de existencia de la persona (Butler, 1993, p. 2). Entre las pensadoras consideradas usualmente feministas posestructuralistas se han incluido aquí los trabajos de Judith Butler, Saba Mahmood e Ien Ang. La segunda perspectiva, el feminismo poscolonial, haciendo eco de otras teorías poscolonialistas, establece que la persona que habita el espacio geopolítico y simbólico de la poscolonialidad ha sido, tanto epistemológica como políticamente hablando, subsumida por un discurso hegemónico occidental y etnocentrista. Este discurso produce a la persona poscolonial como una “otredad” que puede y debe ser dominada. En esta perspectiva, se discutirán los trabajos de Gayatri Chakravorty Spivak y Chandra Talpade Mohanty. No obstante sus diferencias, para efectos de este ensayo, se considerarán ambas ramas a partir de aquellos elementos que tienen en común.

En cuanto al pensamiento liberal cosmopolita, se analizarán las ramas conocidas como el “cosmopolitanismo moral” o relativo a la justicia y el “cosmopolitanismo cultural” representadas por los autores Martha Nussbaum (1996, 2008) y Jeremy Waldron (1992, 2000), respectivamente. Dichas perspectivas serán discutidas en la primera parte de este ensayo. En específico, se presentarán las limitantes de la noción de persona cosmopolita defendida por cada una de estas perspectivas con base en su carácter abstracto y universal (Nussbaum) o en su carácter voluntarista *vis à vis* estructuras sociales, culturales y de poder (Waldron). En la segunda parte del artículo y siguiendo los argumentos del feminismo posestructuralista y poscolonial, se analizará de qué manera estas concepciones liberales de la persona pueden servir para justificar políticas hegemónicas y de dominación occidental con base en la supuesta defensa de principios universales como “la libertad” y “la justicia”. Finalmente, se discutirá de qué manera el feminismo puede corregir los aspectos intervencionistas y hegemónicos del cosmopolitanismo liberal a través de

¹ Sería pertinente indicar que no todas las ramas del feminismo son críticas de la noción liberal de persona. El feminismo liberal, por ejemplo, suscribe sustancialmente esta noción, aunque se distingue del liberalismo “tradicional” al colocar cuestiones referentes a género y diferencia sexual al centro de su análisis de justicia y equidad. La filósofa y académica estadounidense Martha Nussbaum pertenece a esta tradición de feminismo liberal, así como otras teóricas como Anne Phillips, Susan Moler Okin y Seyla Benhabib.

una “ética de la responsabilidad” que considere el poder y la diferencia como base de cualquier agenda política que intente “ser cosmopolita”.

1. La persona cosmopolita de acuerdo con el liberalismo

*Convertirse en un ciudadano del mundo es, las más de las veces, un asunto solitario*²

NUSSBAUM (1996, p. 15)

En su libro *¿Por amor al país? (For Love of Country?, 1996)* la filósofa liberal Martha Nussbaum define a la persona cosmopolita como aquella cuyo compromiso y lealtad más importante se debe a la comunidad mundial compuesta por seres humanos.³ En este sentido, el término cosmopolitanismo se refiere a una posición ética y moral que requiere que los individuos reconozcan en la noción de humanidad su primera y más importante fuente de lealtad, respeto y obligación moral. “Humanidad” se define de manera implícita como la comunidad de seres que comparten, de manera universal, ciertos elementos fundamentales como razón y capacidad moral. Esta posición ética y moral rechaza la posibilidad de que aquellas diferencias basadas en membresías particularistas, como nacionalidad, clase, etnia o género, puedan convertirse en fuentes de compromiso moral legítimas que actúen en detrimento del compromiso universal hacia otros seres humanos (pp. 7, 9). Esta concepción de cosmopolitanismo y de la persona cosmopolita se inscribe dentro de lo que MacIntyre (1995) ha llamado la “posición moral impersonal” del paradigma

² Todas las citas o conceptos usados en este artículo han sido traducidas del inglés por la autora.

³ Estoy consciente de que Nussbaum (2008) cambió su posición acerca del cosmopolitanismo años más tarde en su artículo “Hacia un patriotismo global sensible”. En este artículo, Nussbaum sostiene que se ha alejado de la postura cosmopolita “rígida” que niega la legitimidad de cualquier obligación particularista que no derive de una responsabilidad hacia la comunidad global de seres humanos. En lugar de esta posición, la autora dice reconocer el valor que los sentimientos particulares tienen en relación con los universales, específicamente aquellos relacionados con sentimientos nacionales, en la formación de sentimientos morales comunes dentro de una comunidad (pp. 2-3). Sin embargo, para Nussbaum, estos sentimientos particulares son reconocidos como legítimos en la medida que estén sujetos a una versión “purificada” de patriotismo que presupone, entre otras cosas, defender un modelo democrático y liberal de sociedad que proteja la libertad de expresión y de asociación y que se apegue a los principios generales del “enfoque de capacidades” propuesto por la misma autora (pp. 4-5, véase también Nussbaum, 1995, 2003). Como espero quede demostrado en este artículo, el aparente cambio en la posición de la autora respecto al cosmopolitanismo rígido deja intacta la noción de persona en Nussbaum; una noción que, como se verá, está estrechamente ligada a una posición occidental y asimilacionista de cosmopolitanismo.

moderno liberal, misma que sostiene que “juzgar desde un punto de vista moral es juzgar impersonalmente [...] como cualquier persona racional lo haría, independientemente de sus intereses, sentimientos y posición social [...] abstrayéndose de cualquier posición parcial o particularismo social” (p. 212).

De acuerdo con Waldron (1992), “los liberales enfatizan la importancia de que *cada individuo adopte una visión particular del bien*, una visión acerca de lo que hace a la vida digna de vivirse”; asimismo, los derechos de la persona son considerados esenciales para proteger la capacidad de decidir y de llevar a cabo de manera práctica dicha visión (p. 2; el énfasis es mío). Sin embargo, en la definición de Nussbaum sobre la persona cosmopolita, e incluso de acuerdo con su discusión más reciente de nacionalismo o patriotismo “purificado”, esa *visión particular del bien* debe basarse en principios universales tales como justicia global, libertad, dignidad, y en el bienestar de toda la humanidad (2008, pp. 2-3).⁴ Es decir, su concepción de persona no sólo establece que cada individuo sea libre de elegir su visión sobre lo que es bueno, sino que prescribe, basándose en una posición normativa, cuál debe ser el contenido de dicha visión. En otras palabras, a los dos elementos usualmente identificados con la concepción liberal de persona, *libertad* y *capacidad de decidir* (Scheffler, 1999, p. 272; Waldron, 1992, p. 2), Nussbaum agrega un requisito normativo acerca del contenido de dicha decisión moral, así como de los principios que deben regir a una sociedad para poder ser considerada “justa”. De acuerdo con Nussbaum, “algunos asuntos humanos son demasiado importantes como para ser dejados al capricho de unos cuantos o incluso a los dictados de una tradición cultural” (2000, p. 47).

Siguiendo la clasificación que Scheffler (1999) ha establecido sobre las distintas vertientes del pensamiento cosmopolita, es posible ubicar a Nussbaum dentro de la rama conocida como “cosmopolitanismo moral”, con una salvedad. Scheffler, basándose en el trabajo anterior de Nussbaum de 1996, la ubica en la versión más

⁴ La concepción de Nussbaum de bienestar de la humanidad está basada en su planteamiento sobre las capacidades de los seres humanos. De manera breve y sólo para enfatizar de qué manera Nussbaum privilegia principios universales sobre especificidades culturales, resumiré su enfoque de la forma siguiente: El concepto de “capacidades” se refiere a lo que una persona puede “hacer” y “ser” *efectivamente* a lo largo de su vida (Nussbaum, 2003, p. 33). El contenido de dicho “hacer” y “ser” está definido por una lista de diez principios que indican un “nivel apropiado” debajo del cual una sociedad sería considerada como deficiente desde el punto de vista de la provisión de justicia social (Nussbaum, 2000, p. 40). Estos principios incluyen: 1. Ser capaz de vivir; 2. Ser capaz de tener una vida saludable; 3. Ser capaz de moverse libremente; 4. Ser capaz de usar los sentidos, imaginar, pensar y razonar; 5. Ser capaz de desarrollar apegos hacia personas y cosas fuera de nosotros mismos; 6. Ser capaz de tener una concepción del bien (capacidad de reflexión crítica); 7. Ser capaz de vivir con otros y ser tratado como una persona digna; 8. Ser capaz de vivir con un sentido de responsabilidad hacia animales, plantas, etc.; 9. Ser capaz de reír, jugar; 10. Ser capaz de participar efectivamente en decisiones políticas así como poseer una propiedad, un trabajo, etc. (Nussbaum, 2000, pp. 41-42).

“rígida” de dicha corriente. Sin embargo, basándonos en el trabajo que, en 2008, publicara la misma autora, es más pertinente ubicarla dentro de lo que Scheffler llama la “visión moderada” del cosmopolitanismo moral. De acuerdo con esta última visión, la persona puede tener compromisos, obligaciones y membresías particularistas que no se deriven directamente de su compromiso y lealtad hacia el resto de la humanidad. Sin embargo, estos sentimientos y obligaciones deben estar “siempre balanceados y limitados” de acuerdo con los principios que dicta la justicia global (Scheffler, 1999, p. 260). Así pues, esta visión moderada reconoce la validez de membresías y lealtades nacionales o comunitarias; sin embargo, los principios universales de moralidad, justicia y derechos humanos deben siempre “balancear” y “evaluar” la pertinencia de los sentimientos de responsabilidad y lealtad “cultivados” a nivel local o nacional (Nussbaum, 2008, p. 3). Aunque Nussbaum declaró, en el mismo artículo de 2008, que había dejado de considerar al pensamiento cosmopolita como “una doctrina correcta y completa” del mundo (2008, p. 2), el presente trabajo seguirá considerándola como una pensadora del cosmopolitanismo, dada la importancia que principios universalistas y abstractos siguen teniendo en su pensamiento sobre la persona en relación con lo local y global. Se diferenciará, cuando sea necesario, entre su posición más “rígida” (1996) o más “moderada” (2008).

A este entendimiento de la persona cosmopolita y siguiendo de nuevo la clasificación que Scheffler ofrece sobre el cosmopolitanismo podemos agregar una segunda corriente: cosmopolitanismo cultural. Como lo indica su nombre, esta perspectiva considera la cultura, en lugar de la justicia o la moralidad, como el elemento constitutivo de la persona cosmopolita. Scheffler explica que esta corriente:

Se opone a cualquier postura que sugiera que el bienestar de los individuos, su identidad o su capacidad emocional está determinada por su pertenencia a un grupo cultural cuyos límites se piensen razonablemente claros o cuya estabilidad o cohesión se piensen razonablemente seguras (1999, p. 256).

Waldron, por ejemplo, define a la persona cosmopolita como una persona que posee una pluralidad de compromisos y membresías cuyo origen está en una *variedad* de culturas (p. 18). Para Waldron, la persona cosmopolita deriva sus alianzas “de aquí, allá y todos lados” como un resultado natural del mundo interconectado e interdependiente en el que vivimos hoy día todos los seres humanos (p. 17).⁵ Así

⁵ Es difícil establecer si Waldron estaría de acuerdo con la perspectiva que sostiene Nussbaum, particularmente en lo referente a la visión normativa y universalista de ésta sobre lo que es bueno y justo. En todo caso, pareciera que Waldron tiene un concepto de justicia menos normativo. No obstante, en su artículo publicado en 2000, Waldron parece sugerir que como resultado de la mezcla y el diálogo entre distintas “estructuras inteligibles” de cultura, las personas alcanzarán un acuerdo común sobre justicia y moralidad. Es decir, un acuerdo menos particularista y más generalizable (pp. 241-242).

pues, en lugar de tener como lealtad principal o única un compromiso hacia la humanidad concebida de manera abstracta, la persona cosmopolita “cultural” construye dichas lealtades de acuerdo con significados y alianzas culturales concretas (pp. 15-16). No obstante, y es aquí donde el cosmopolitanismo de Waldron se opone a la perspectiva teórica comunitarista, la cultura no es concebida como una comunidad homogénea, única y cerrada a la cual la persona está atada de *manera exclusiva (idem)*. De hecho, Waldron propone lo opuesto. Para él, el mundo globalizado e interconectado supone la comunicación entre las distintas culturas y su eventual “hibridación”, de tal suerte que la “vida cosmopolita” que acepta como natural dicha mezcla y multiplicación de culturas representa la “respuesta más auténtica al mundo en el que vivimos” (p. 17).

Para Waldron, la persona no está constituida por un “Yo” que *administra* las distintas lealtades y compromisos culturales; la persona cosmopolita es dichos elementos. En otras palabras, Waldron se opone a la noción “administrativa” de la persona que suele caracterizar otras expresiones del liberalismo. De acuerdo con esta noción administrativa, la persona es una entidad que precede o existe “antes” de estos compromisos culturales. Waldron, siguiendo la crítica de Saldron a esta noción (p. 17), explica que esto implicaría pensar que la persona carece de valores o preferencias fundamentales que le permitan tomar una decisión o discriminar entre las distintas opciones disponibles. No obstante, consciente de que su concepción “multifacética” de la persona podría ser rechazada como una entidad plural (y quizás esquizofrénica) carente de valores sustanciales, Waldron explica que la persona logra regular sus distintas lealtades o membresías culturales de la misma manera que un gobierno democrático, basado en una “población plural”, logra “autogobernarse” (p. 18). Es decir, la persona autogobierna el conflicto y diálogo entre las distintas lealtades culturales que posee y logra regular sus opciones y preferencias desde *dentro de dichas lealtades*, no desde fuera (*idem*).

Hasta el momento, y dada la visión plural y “multi”-cultural⁶ de la persona cosmopolita ofrecida por Waldron, todo parecería indicar que esta rama del cosmopolitanismo cultural se opone a la visión abstracta, universalista y homogeneizante defendida por el paradigma liberal. No obstante, hay al menos dos aspectos que “revelan” el espíritu liberal de Waldron: el papel que le otorga a la libertad de elección y, relacionado con esto, la interpretación “voluntarista” de cultura que atraviesa su propuesta. Este último aspecto es analizado por Scheffler (1999), quien con-

Sin embargo, en ningún momento explica qué condiciones garantizarán que dicho acuerdo sea alcanzado o cómo podría evitarse que un grupo cultural imponga su visión de justicia sobre la de otros.

⁶ Pongo el término *multicultural* entre comillas para evitar confundir la visión de Waldron con la del multiculturalismo. De hecho, Waldron critica y se opone a esta última perspectiva (véase Waldron, 2000, p. 242). Lo que se busca indicar es que Waldron celebra la coexistencia de *múltiples* culturas dentro de las preferencias o lealtades que caracterizan a una persona.

sidera que la concepción liberal de cultura reduce las lealtades culturales y las membresías comunitarias a una cuestión totalmente opcional. De acuerdo con esta crítica, los liberales interpretan las lealtades y lazos culturales desde una perspectiva voluntarista que niega el significado moral o sustantivo de estas lealtades y lazos en tanto suponen que la pertenencia y compromiso hacia un grupo cultural depende de una decisión o voluntad enteramente individual (pp. 272-273). En este sentido, el liberalismo establece que la persona *es o debe ser* libre de elegir sus compromisos y lazos culturales y, en tanto persona cosmopolita, *es o debe ser* capaz de mantener múltiples filiaciones culturales.

Esta perspectiva voluntarista aparece claramente en el artículo de Waldron (2000) “¿Qué es cosmopolita?” En este artículo, Waldron argumenta que la pertenencia de una persona a una cultura no se debe a que esta persona esté convencida de su carácter único o a que se sienta orgullosa de “seguir las normas de *mi* comunidad” (p. 235). La persona se adhiere a una cultura porque, basada en los aspectos internos de su cultura, puede entender las “razones y el razonamiento” que caracterizan a su y a *otras* culturas (p. 234). En otras palabras, para Waldron, el concepto de cultura se refiere a una serie de normas inteligibles que pueden ser racionalizadas y clasificadas por los individuos. Dado esto, cada persona, al entrar en contacto con las estructuras “inteligibles” de razonamiento de otras culturas (p. 242) será capaz de negociar, renunciar o adoptar nuevas o viejas lealtades culturales (p. 243).

Es claro entonces que Waldron retiene una noción de la persona que considera que ésta es, en última instancia, libre de elegir sus lealtades culturales, capaz de ejercer un juicio racional acerca de dichas lealtades y que es libre de elegir y decidir los aspectos que desee retener o rechazar de ciertas culturas. A pesar de rechazar una noción “administrativa” de la persona, lo que Waldron plantea al final, es simplemente una visión de persona que, aunque “culturalmente constituida” es, siempre, capaz de decidir sobre una u otra lealtad cultural. En este sentido, Waldron parece asumir que valores tales como “libertad” y “capacidad de elección” no se encuentran sujetos a ninguna consideración o construcción cultural. Estos valores son concebidos por este autor como valores que se hallan *fuera* de la cultura. Así pues, la teoría de Waldron no permite concebir esquemas o contextos culturales en los cuales dichos valores se construyen de manera distinta o se encuentran excluidos de los valores que se consideran centrales para el desarrollo satisfactorio de la persona. La única diferencia de Waldron en relación con otras ramas del liberalismo es que su concepción de persona considera que la o las culturas (bajo el esquema cosmopolita) son fundamentales en la constitución de la persona. Pero retiene, a final de cuentas, la idea de que la persona es autónoma, racional y libre de elegir sus lealtades culturales. Finalmente, dado que de acuerdo con este autor, en este mundo globalizado y “culturalmente híbrido” las personas no están consti-

tuidas por una cultura única u homogénea, sino por múltiples culturas que se mezclan más allá del ámbito de lo nacional, la persona cosmopolita tiene una “deuda con el mundo y con la comunidad y civilización global” (1992, p. 12). Aquí podemos observar cómo el cosmopolitanismo cultural y el cosmopolitanismo moral coinciden en cuanto ambos consideran que la persona debe, en última instancia, su lealtad a la “comunidad mundial de seres humanos” (Nussbaum, 1996, p. 4). Éste es el caso, a pesar de que ambas perspectivas llegan a dicha conclusión por distintas vías. En lugar de tomar la perspectiva abstracta o rígida de humanidad de Nussbaum, Waldron llega a la misma conclusión tomando como punto de partida la existencia concreta y actual de un mundo globalizado y de culturas híbridas.

2. Entonces, ¿qué hay de malo en todo esto?

Un mito yace escondido en el concepto emancipatorio de modernidad...

DUSSEL (1995, p. 19)

En su artículo “Patriotas cosmopolitas” (“Cosmopolitan Patriots”), Appiah (1996) explica que el cosmopolitanismo no debe ser confundido con la postura humanista, pues mientras el primero promueve la pluralidad y diversidad de las “diferentes formas de ser humano a nivel local”, el humanismo consiste justamente en defender formas de vida homogénea a nivel mundial (p. 25). Sin embargo, en ese mismo artículo, Appiah contradice y traiciona el supuesto pluralismo del cosmopolitanismo al afirmar que:

Nosotros valoramos la variedad de formas humanas de vida cultural y social [...] nosotros sabemos que esto significa que habrá también diferencias locales [...] En tanto estas diferencias cumplan con ciertos mínimos generales éticos—en tanto, en particular, las instituciones políticas respeten derechos humanos básicos— nosotros aceptamos gustosos dichas diferencias (p. 26; el énfasis es mío).

En esta frase, ¿quién representa o encarna el “nosotros”?, y ¿quiénes son los “otros” cuyas formas de vida cultural y social serán valoradas y aceptadas?, ¿quién establecerá los “mínimos generales éticos” bajo los cuales dichas formas serán aceptadas o, posiblemente, rechazadas? Traigo a colación el trabajo de Appiah porque me parece que tanto el supuesto reconocimiento de Nussbaum (2008) hacia la validez de las membresías y lealtades nacionales o comunitarias, como la apertura con la que Waldron (1992, 2000) celebra la mezcla e hibridación de distin-

tas culturas, padecen de las mismas limitantes. Por ejemplo, si de acuerdo con Nussbaum (2008) la pertinencia de las lealtades particularistas de la persona cosmopolita *debe* ser juzgada de acuerdo con una noción universal sobre lo que es justo y si dichas lealtades *deben* siempre permitir que la persona tenga la libertad y capacidad de elegir sus compromisos, ¿podemos realmente decir que Nussbaum acepta la validez, y más aún, la preeminencia, de sentimientos o compromisos morales que se apegan a una cultura política estrictamente local? (p. 3) Si Nussbaum considera que la persona siempre estará “mejor” cuando sus tradiciones y costumbres son “balanceadas” o “evaluadas” de acuerdo con principios *universales* de justicia y moralidad, entonces cabe preguntarse si los sentimientos morales y alianzas *locales* deben ser consideradas siempre como secundarias a la formación de la persona. Si éste es el caso, la postura rígida de Nussbaum no parece ser tan distinta de su postura moderada. Más aún, dado que la “concepción normativa” de Nussbaum sobre lo que debe ser una sociedad aceptable o deseable corresponde al modelo de democracia liberal (p. 4) y dado que este modelo es para ella el que debe servir como base de los principios universales con los cuales otras sociedades serán interpretadas o juzgadas, ¿qué lugar ocupan en su teoría las sociedades y naciones que siguen otros valores y modelos políticos? Por ejemplo, ¿debemos considerar a aquellas comunidades políticas no democráticas y no liberales fuera del proyecto cosmopolita de Nussbaum?

Asimismo, cuando Waldron afirma que la persona cosmopolita debe y puede, con base en el mundo globalizado e interconectado que caracteriza la actualidad, celebrar y adherirse a la mezcla de distintas culturas y ser capaz de elegir sus compromisos culturales con libertad, ¿está realmente reconociendo la existencia de prácticas culturales que limitan o rechazan precisamente esa “libertad de elegir”? ¿Debemos aceptar la interpretación de Waldron y entender las lealtades culturales como decisiones que se derivan de un acto meramente voluntario, decidido de forma autónoma e individual por cada persona?, ¿es el deseo de ser libre, de decidir nuestras lealtades culturales una inclinación o capacidad universal *no* sujeta a cierta formación cultural? Más aún, ¿qué hay de aquellos aspectos “no negociables” de la persona que el mismo Waldron menciona como raza, género (y yo agregaría, clase, etnia)?, ¿qué papel juegan estos aspectos en su concepción “híbrida” de la persona?, ¿qué papel juegan en la versión rígida de Nussbaum, la cual establece que la persona cometería un mal moral si privilegiara alianzas basadas en diferencias raciales, étnicas o religiosas por encima de los “valores universales” de justicia y bien común? (1996, p. 5).

Las perspectivas feministas que serán discutidas en las siguientes líneas han tratado de analizar, deconstruir y revelar quién está detrás de los “nosotros” y “otros” que caracterizan los discursos de reconocimiento y pluralidad de la tradición liberal, y revelar la pretensión universalista que atraviesa al liberalismo, aun cuan-

do trata de ser “plural” e “híbrido” (Pollock *et al.*, 2000, p. 583). Feministas como Mohanty (2003), Spivak (1988) y Ang (2001), por ejemplo, han reflexionado acerca de los peligros de un discurso que promete reconocer el valor de la “diferencia”, pero termina por promover y ejercer una política de “asimilación” que describe siempre al “otro” o a la “otra” como una persona que carece de agencia y que requiere ser representada bajo “la mirada occidental”. Más aún, estas autoras han demostrado, basándose en ejemplos concretos, las consecuencias políticas y pragmáticas que tienen algunas de las afirmaciones normativas sostenidas por liberales como Nussbaum y Waldron. A la luz de una geopolítica del poder caracterizada por la hegemonía de Occidente, éstas y otras feministas como Butler (2008) y Mahmood (2005, 2006) han establecido que la concepción liberal de persona ha sido usada para defender una supuesta universalidad que está realmente basada en valores y principios occidentales. En aras de defender la libertad y autonomía de los “otros” o de la “otra” persona, ciertos principios liberales han sido utilizados discursivamente para justificar intervenciones políticas, e incluso militares, a nivel global.

Antes de continuar con la crítica ofrecida por estas autoras, vale la pena analizar dos conceptos clave para la concepción de persona representada por estas corrientes del feminismo y para el establecimiento de los posibles principios de una agenda cosmofeminista. Me refiero a los conceptos de *diferencia* y *poder*.

De acuerdo con el feminismo posestructuralista, el concepto de *diferencia* es entendido como el resultado concreto de relaciones de poder que definen tanto la posición como la identidad de la persona, dentro de una cierta estructura social. La *diferencia* se refiere entonces a la serie de normas e instituciones sociales que sirven para localizar e identificar a una persona dentro de un cierto género o sexualidad. Además de estas diferencias sociales, esta perspectiva considera también las diferencias basadas en raza, etnia, clase, cultura y ubicación geográfico-política (Mohanty, 2003, p. 36). Dichas diferencias son consideradas construcciones sociales; es decir, no se consideran ni diferencias biológicas ni esenciales de la persona. Esta interpretación “sociológica” de la diferencia no niega, sin embargo, que la persona pueda desarrollar ciertas preferencias identitarias basadas en estas diferencias; empero, dichas preferencias son observadas como parte del entramado de poder que precede la voluntad o identidad de la persona. Más aún, dado que esta perspectiva considera que la persona es constituida mediante múltiples estructuras sociales y de poder, y no a través de principios abstractos o diferencias biológico-esenciales, cualquier identidad o categoría social que califique a la persona es asumida como inestable, histórica y sujeta siempre a negociaciones políticas (Mohanty, 2003, p. 37).⁷

⁷ Por ejemplo, en relación con la categoría social “mujer”, Ang (1995) explica que dentro de las distintas ramas del feminismo es “ahora ampliamente reconocido que las diferencias entre las mujeres

Este concepto de diferencia contradice la interpretación voluntarista de cultura que ofrece Waldron e ilumina de qué manera la pertenencia a cierta cultura nacional o local está atravesada por otras marcas sociales tales como raza, clase o etnia. Ninguna de estas diferencias sociales es considerada como una identidad “opcional” que la persona puede aceptar o rechazar de manera aislada o como resultado de su voluntad individual. Es decir, esta perspectiva no considera a la persona como una entidad que puede *elegir ser* una mujer, una ciudadana mexicana, o una persona indígena; más bien reconoce que dicha entidad se constituye como una persona del género femenino, de nacionalidad mexicana y etnia indígena como resultado de estructuras sociales y de poder que forman al sujeto. Asimismo, esta perspectiva se opone al entendimiento de la diferencia presentado por Nussbaum, según el cual las diferencias de nacionalidad, raza, etnia y género, y los compromisos morales derivados de las mismas, son simplemente una “desviación” en relación con el compromiso moral que la persona cosmopolita le debe a la humanidad (1996, p. 5; 2008, p. 3). Desde el punto de vista del feminismo poscolonial y posestructuralista, la idea de diferencia implícita en el trabajo de Nussbaum, según la cual, diferencias de raza, nacionalidad, etcétera, son presentadas como un signo de identidad que la persona puede definir o abandonar en aras de su “verdadero” compromiso moral hacia la humanidad, sería inaceptable. Especialmente porque Nussbaum nunca reconoce que dichas diferencias pueden operar como estructuras de poder concretas que la persona no elige, sino que más bien, determinan la posición y capacidad de actuar de la persona.

El poder, por otro lado, se entiende como una serie de líneas de fuerza que constituyen a la persona; de tal forma que la persona no precede dichas relaciones de poder, sino que dichas relaciones de poder establecen las *condiciones de posibilidad* para la formación de la persona (Mahmood, 2005, p. 13). Siguiendo un enfoque “foucauldiano”, la capacidad de actuar de la persona debe entenderse *dentro o como resultado de* dichas relaciones de poder, de tal suerte que incluso cualquier acto subversivo o de resistencia debe ser entendido como un proceso que deriva sus capacidades simbólicas y materiales de dichas relaciones de poder (Butler, 1993, p. 2). En este sentido, la persona no es considerada una entidad autónoma e independiente cuya capacidad de juzgar y actuar yace fuera de las estructuras sociales o de poder. De acuerdo con este enfoque, las obligaciones y compromisos morales de la persona, están definidos y moldeados por las relaciones de poder que constituyen a la persona. Con lo cual la interpretación rígida de Nussbaum (1996) acerca de las alianzas o compromisos hacia la nación o hacia la cultura local como algo meramente accidental o secundario que no debería afec-

merman la homogeneidad y continuidad de la categoría social ‘mujer’: diferencias tales como las producidas por la intersección de diferencias de clase, raza, etnicidad, nacionalidad, etcétera...” (p. 58).

tar los juicios y compromisos morales de la persona, sería también rechazada (p. 11). Para estas autoras, el espacio geopolítico, cultural y social que ocupa la persona moldea y determina, de forma inexorable, los juicios y compromisos morales de la misma. Y las relaciones de poder se plantean justamente como aquello que provee las *condiciones de posibilidad* para construir nuestros compromisos morales y como la *fuerza* que definirá el contenido de las mismas (Mahmood, 2005, p. 18). Más aún, porque cualquier acto que busque cambiar o alterar dichos compromisos morales se entiende *dentro* del juego de fuerzas que define las relaciones de poder, cualquier intento de la persona de “ser cosmopolita”, ya sea a la manera de adoptar un juicio moral “impersonal” (a la Nussbaum) o de ir más allá de las limitaciones o reglas establecidas por la cultura, sociedad o comunidad política a las que la persona pertenece (Waldron), estará permeado inevitablemente por los elementos de dicha cultura, sociedad o comunidad política. Dichos elementos aparecerán como signos del juego de fuerzas que constituyen y determinan la subjetividad de la persona.

El hecho de que estos feminismos consideran la posición cultural, social y geopolítica de la persona como ineludible no significa, sin embargo, que mantengan una opinión positiva en relación con formas de identidad y de alianza política exclusivamente provinciales, aisladas y culturalmente cerradas. De hecho, tanto el feminismo poscolonial como el posestructuralista son altamente críticos de cualquier perspectiva que defina a la cultura como un sistema uniforme, cerrado y estático en sus valores y prácticas y como un sistema libre de negociaciones a nivel interno (Butler, 2008, p. 5). Las autoras que serán discutidas en breve han denunciado, por ejemplo, la forma en que concepciones estáticas y ahistóricas de la cultura han conllevado a una imagen de “la mujer del tercer mundo” como una persona atada a su tradición *vis á vis* la imagen de “la mujer occidental” como una persona educada, moderna y libre de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2003, p. 22). De acuerdo con estas autoras, esta concepción de cultura, proyectada usualmente hacia geografías no occidentales, ha sido usada para legitimar un tipo de intervencionismo político que busca supuestamente liberar a “la mujer del tercer mundo” de su “opresión cultural”, puesto que esta mujer carece de agencia y capacidad para liberarse por sí misma. Este tipo de intervencionismo está usualmente predicado bajo la “misión”, expresada persuasivamente por Spivak (1988), de “hombres blancos salvando a las mujeres de color de los hombres de color” (p. 92).⁸

⁸ Mahmood (2005), por ejemplo, ha identificado cierto discurso promovido por la política exterior de Estados Unidos en la última década, de acuerdo con el cual la “mujer árabe” requiere ser rescatada de un “gran plan patriarcal” (p. 1). De acuerdo con esta imagen, “la mujer árabe”, de ser “realmente” libre de decidir sobre sus acciones, rechazaría las “tradiciones morales islámicas que han sido usadas para encadenarla” (p. 2).

En este sentido, estos feminismos se oponen no sólo al cosmopolitanismo liberal, sino también a la concepción de cultura que suele caracterizar a los multiculturalistas y al tipo de actitud nacionalista y cerrada defendida por el “patriota”. El multiculturalismo sería rechazado con base en su concepción estática y ahistórica de cultura. Para estos feminismos la cultura es un sistema de valores y creencias, cuyos aspectos simbólicos están siempre en proceso de formación y cambio. Pero, a diferencia de Waldron, esta concepción rechaza la idea de que la persona es libre de elegir sus alianzas de “aquí, allá y acullá” (Waldron, 1992, p. 17). La cultura, en tanto estructura que opera dentro de una matriz de relaciones históricas, sociales y de poder, atraviesa y subyace las percepciones, capacidad de actuar y condiciones de existencia de la persona (Mahmood, 2005). En este sentido, las acciones, deseos y preferencias de una persona no pueden ser “autorreguladas” consciente y libremente por la persona, sino que están predeterminadas por una larga historia que define justamente qué acciones, deseos y preferencias pueden ser siquiera imaginados por la persona. Por otro lado, la posición aislacionista del patriota sería rechazada, no sólo por la visión ahistórica de cultura que ésta comparte con el multiculturalismo, sino también por suponer que los valores nacionalistas y aislacionistas deberían ser entendidos como deseables, no negociables y con validez universal. Para los feminismos posestructural y poscolonial no es posible determinar que los deseos y preferencias de la persona estarán, *invariablemente*, limitados a un sistema cultural cerrado o a una nación con fronteras rígidas. Dado que la formación de la persona es siempre el resultado de la intersección de múltiples estructuras sociales que no están limitadas por las fronteras de ninguna nación (léase clase, etnia, género, sexualidad, entre otras), estos feminismos imaginan como *posible*, aunque *no prescriben como siempre deseable*, la formación de alianzas y compromisos que vayan más allá de las fronteras nacionales. Estas alianzas y compromisos pueden justamente estar organizados de acuerdo con intereses de género, clase, etnia, etcétera.

Sin embargo, para estos feminismos, lo opuesto puede también ser cierto. Es decir, ciertas formaciones culturales, políticas o identitarias pueden determinar que el deseo, interés o posibilidad de “ser cosmopolita” de la persona, esté excluido del ámbito de lo posible, de tal suerte que la formación de alianzas, más allá de lo local no llegue nunca a concretarse. Más importante aun, porque las acciones de la persona están siempre, de manera ineludible, definidas por las estructuras sociales y geopolíticas de poder en las que se encuentran inscritas, la posibilidad de hacer efectivos nuestros compromisos morales hacia la “humanidad” pueden no ser del todo deseables bajo ciertas circunstancias.⁹ O, en todo caso, pueden requerir o de-

⁹ Ang (1995), por ejemplo, ha defendido la idea de un feminismo transnacional más modesto, capaz de reconocer que existen diferencias que no pueden ser superadas e incluso capaz de aceptar que el

mandar de parte de la persona, una actitud crítica y cautelosa, especialmente cuando dichos compromisos morales están basados en principios que se piensan universales y que pueden tener, por tanto, efectos homogeneizantes.¹⁰

Con base en lo anterior, es posible afirmar que estos feminismos proveen una alternativa que permite superar la dicotomía entre el patriota cerrado y el cosmopolita híbrido o desarraigado que, al parecer, ha capturado y limitado la imaginación cosmopolita de los liberales. Más aún, es posible vislumbrar que ni el feminismo poscolonial ni el posestructural rechazarían por completo el proyecto político del cosmopolitanismo. Aunque sí rechazarían las condiciones y términos bajo los cuales ha sido imaginada la persona y el proyecto cosmopolita hasta el momento.

3. Hacia una persona cosmo-feminista

Todo cosmo-feminismo tendría que crear un espacio crítico y comprometido que no busque ser solamente una cortina de humo para la globalización o un antídoto para el nacionalismo...

POLLOCK, BHABHA, BRECKENRIDGE Y CHAKRABARTY
(2000, p. 584)

En esta última sección se plantearán, de forma más concreta, algunas de las posibilidades que, desde la crítica feminista, se han abierto para construir e imaginar un proyecto cosmopolita radicalmente distinto. Para empezar, las nociones de poder y diferencia establecidas por el feminismo pueden establecer las bases de una “ética de la responsabilidad” que, considero, deben anteceder a la formación de cualquier agenda política que intente “viajar” más allá de las fronteras de lo na-

feminismo puede no ser el proyecto político más deseable para defender ciertas causas o intereses a nivel global (p. 67). Por ejemplo, ciertos movimientos sociales organizados por mujeres podrían beneficiarse más, quizás, de alianzas transnacionales basadas en intereses de clase o etnia.

¹⁰ Butler (2008) no plantea, por ejemplo, abandonar la posibilidad de formular discursos de emancipación política, pero sí advierte que debemos ser cautelosos en relación con los usos (y abusos) que se le pueden dar a conceptos universalistas como la libertad al ser usados para justificar políticas hegemónicas transnacionales. Butler ha sugerido que la persona inscrita dentro de la posición geopolítica de Occidente, incluso la persona feminista, activista y que defiende la libertad sexual, debe preguntarse siempre: “¿Es ésta una defensa liberal de mi libertad que debe satisfacerme, o es ésta ‘libertad’ libertad, o está siendo mi libertad usada como un instrumento de coerción, un instrumento que buscan mantener a Europa blanca, pura y ‘secular’ de tal forma que no se cuestiona la violencia que hay detrás de esta defensa de la libertad?” (p. 5)

cional y más allá de normas y valores culturales.¹¹ Esta ética de la responsabilidad serviría para contrarrestar la “ética de la convicción” que tiende a caracterizar el espíritu cosmopolita. Dado que el feminismo, particularmente el feminismo poscolonial, considera que las estructuras del poder determinan y definen los términos desde los cuales se forman alianzas políticas, la localización de la persona dentro de cierta estructura de poder es considerada central para cualquier proyecto político; especialmente para aquellos proyectos políticos que buscan “ser cosmopolitas”. Mohanty (2003), por ejemplo, refiriéndose a las posibilidades de construir alianzas políticas transnacionales entre mujeres, reconoce que “más allá de la solidaridad entre mujeres persiste aún el racismo, colonialismo e imperialismo” (p. 36).

En otras palabras, el reconocimiento de la persona de su propia ubicación, en una estructura social y geopolítica de poder determinada, debe preceder cualquier intento de diseñar y construir un proyecto político cosmopolita. Sólo desde este ejercicio es posible superar, o al menos aminorar, los riesgos de una agenda, en principio bien intencionada, que termina por asimilar, en lugar de reconocer, las diferencias bajo las cuales cierto discurso del “nosotros” es considerado emancipatorio.¹² El llamado hacia esta ética de la responsabilidad se plantea como urgente en un mundo en el cual ese “nosotros” tiende a hablar desde una posición de privilegio y hegemonía que se presenta como moralmente impersonal, neutral y universalista (Mohanty, 2003, p. 41). Una posición sostenida por aquellos “defensores” del cosmopolitanismo que dicen sostener una visión, como explica Calhoun (2004), “desde ninguna parte” y sin referencia alguna a su posición social; a pesar de que, en realidad, suelen estar situados en una posición social y económica privilegiada inscrita en los circuitos académicos o corporativos de Occidente (p. 873).

¹¹ Los términos “ética de la responsabilidad” y “ética de la convicción” están basados en la cátedra ofrecida por el sociólogo Max Weber y que tiene como título *The Profession and Vocation of Politics* (1919). Para Weber, la ética de la convicción es aquella bajo la cual actúan aquellos políticos apasionados que, inmersos en sus ideales, son incapaces de rendir cuentas de las consecuencias de sus acciones. La ética de la responsabilidad, en cambio, caracteriza el espíritu de aquellos políticos que *están* dispuestos a rendir cuentas y tomar responsabilidad de sus acciones y cuyo juicio político reconoce la relación entre medios y fines que existe en el ámbito político.

¹² Ang (1995), por ejemplo, explica que algunas feministas occidentales han tratado de “idiar con” las diferencias que atraviesan la categoría “mujeres” a través de un discurso que promueve el diálogo, el reconocimiento y el entendimiento de dichas diferencias. En su opinión, sin embargo, este enfoque, aunque bien intencionado, suele ignorar el papel que juega el poder en los términos y reglas bajo las cuales dicho diálogo puede llevarse a cabo. Asumen, por ejemplo, que un diálogo entre mujeres del “primer” y “tercer mundo” puede ocurrir en un ambiente exento de dinámicas de dominación y poder, y asumen que el feminismo es y debe ser la “casa natural” de todas las movilizaciones sociales de las mujeres, independientemente de su clase, raza o preferencia sexual (pp. 59-60). La consecuencia es, pues, que dicho diálogo termina por promover una política que busca asimilar en lugar de reconocer las diferencias.

A continuación se presentarán dos ejemplos concretos de cómo el feminismo puede servir para transformar y corregir el entendimiento liberal de la persona cosmopolita y las razones por las cuales esta transformación se considera pertinente y necesaria. Dado que el concepto de libertad es central para el entendimiento de persona ofrecido tanto por Nussbaum como por Waldron, nos concentraremos en la crítica feminista al concepto de libertad planteada desde el liberalismo.

Judith Butler, la filósofa feminista que cuestionó y propuso subvertir la categoría “mujer” en los años noventa, se ha dedicado en los últimos años¹³ a denunciar los usos y abusos de los principios universalistas de libertad y progreso defendidos por el liberalismo y por ciertas ramas del feminismo, mismos que han sido usados para justificar medidas intervencionistas y políticas excluyentes por parte de Europa y Estados Unidos dirigidas hacia países árabes o hacia minorías árabes-musulmanas.

En su artículo “Sexual Politics, Torture and Secular Time”, Butler (2008) explica que estas políticas construyen una imagen de Europa y Estados Unidos como los principales bastiones de la libertad y modernidad (p. 2), una imagen que está basada, entre otras cosas, en la idea de que estos países toleran los derechos y libertades sexuales de los individuos, mismos que constituyen un aspecto central de las agendas políticas del liberalismo y de algunas ramas del feminismo.¹⁴ Bajo este entendimiento, Europa y Estados Unidos se han convertido en los representantes por excelencia de una posición cultural “avanzada” y “progresista” (p. 3) frente a una imagen que construye a los países árabes-musulmanes como representantes de una cultura patriarcal, homofóbica y, sobre todo, premoderna. Más aún, Occidente es considerado como representante de la etapa más avanzada dentro de una idea homogénea y lineal de humanidad y progreso. De acuerdo con Butler, una noción específica de libertad, en este caso de libertad sexual, sirve de base para justificar políticas coercitivas y excluyentes por parte de Europa y Estados Unidos dirigidas a ciertas categorías de seres humanos.¹⁵ Estas políticas, plantea Butler, dicen re-

¹³ En particular, tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos y tras la “guerra antiterrorista” iniciada por el ex presidente estadounidense George W. Bush, Butler ha publicado varios artículos que analizan de manera crítica la política exterior de Estados Unidos hacia los países árabes, así como las medidas de emergencia y de seguridad implementadas dentro y fuera de dicho país. Además del artículo ya citado, véase Butler, 2004 y 2007 en la bibliografía.

¹⁴ Como se mencionó anteriormente, algunas ramas dentro del feminismo comparten algunos de los valores tradicionales del liberalismo, especialmente en lo referente a la defensa de una idea universalista de libertad. Como ha sido señalado por la feminista posestructuralista Mahmood (2005), esta noción de libertad es normativa tanto para el feminismo liberal como para el liberalismo y, por tanto, aquellos que buscan cuestionar la idea de libertad son sometidos a un importante escrutinio, mientras que aquellos que buscan expandir dicha libertad a toda costa no son criticados del todo (p. 10).

¹⁵ Butler se refiere aquí a dos ejemplos en los que cierta noción de libertad es usada para justificar políticas excluyentes o intervencionistas. El primero está basado en la política migratoria de los Países

conocer la pluralidad de culturas y la idea de que cada cultura es un “todo”, a la vez que establecen como problema central de sus medidas intervencionistas el lograr que culturas no occidentales logren superar sus “barreras culturales” (p. 2). Así pues, cuando reconocen la existencia de diferencias culturales (como cuando atribuyen cierta modestia o recato sexual, así como cierto rechazo a la homosexualidad a los valores intrínsecos del “mundo musulmán”), estas políticas establecen dicha diferencia cultural como signo de la mentalidad primitiva e irracional (p. 14), así como de las tradiciones antidemocráticas e incivilizadas que caracterizan dichas culturas (p. 15). De acuerdo con Bulter, cierta concepción occidental de libertad sexual es presentada como ideal universal y es utilizada para medir el progreso o retraso de otras culturas o naciones. Porque esa libertad sexual es, supuestamente, defendida y representada satisfactoriamente por el mundo occidental, dicha concepción ha sido usada para justificar políticas intervencionistas y de exclusión que reiteran la hegemonía occidental en el juego de fuerzas global.¹⁶

La versión más rígida presentada por Nussbaum (1996) afirma que la principal fuente de lealtad y compromiso moral de la persona cosmopolita reside en un concepto universal de humanidad que debe ignorar toda diferencia basada en nacionalidad, religión o etnicidad. Sin embargo, ¿qué sucede cuando este compromiso cosmopolita hacia la humanidad es utilizado para defender principios abstractos de libertad y justicia que terminan por justificar o impulsar políticas hegemónicas que actúan en detrimento de la concepción de libertad y justicia propia de ciertas comu-

Bajos hacia individuos musulmanes que solicitan permiso para ingresar como inmigrantes. Butler explica que el proceso de ingreso dictado por el gobierno de los Países Bajos requiere que dichos solicitantes “observen fotos de dos hombres besándose” y que expresen su opinión y reacciones hacia dichas fotos. La pregunta de si están dispuestos a vivir en una democracia que “valore los derechos de las personas gays” es crucial en los cuestionarios de solicitud de ingreso migratorio (p. 3). En este sentido, el respeto a la homosexualidad es tomado como sinónimo de valores como democracia y libertad, lo cual tiene como efecto que aquellos que no muestran tolerancia o respeto hacia dichas preferencias e identidades sexuales son calificados como antidemocráticos, premodernos y son rechazados como inmigrantes (p. 5). Cabe mencionar que esta política está dirigida particularmente a los solicitantes de origen musulmán y que excluye a europeos, estadounidenses, canadienses, japoneses y suecos. El segundo ejemplo se refiere a la guerra antiterrorista de Estados Unidos y la manera en la que la guerra contra Irak y Afganistán, así como el uso de mecanismos de tortura en las prisiones de Abu Ghraib y Guantánamo, han sido justificados bajo la misión “civilizatoria” para reformar, corregir y castigar las prácticas homofóbicas y misóginas del “árabe” (p. 17). El concepto de libertad, entendido como libertad sexual y emancipación de la mujer en relación con prácticas como el uso de la burka o el velo, ha sido usado para justificar la coerción, tortura e incluso muerte de cientos de ciudadanos en dichos países (p. 18).

¹⁶La crítica hacia una idea lineal y unívoca de progreso histórico que coloca a Europa y a Occidente como representante de la etapa más desarrollada de la historia ha sido discutida también por Dussel (1995), Chakrabarty (2000) y Mignolo (2000). Un elemento común que une a estos tres autores es el planteamiento de que el eurocentrismo u occidentalismo depende en gran medida de la construcción de un “otro”. Esta alteridad se manifiesta en la formación de un “otro-oriental”, un “otro no occidental” o un “otro inmaduro dentro de las Américas”.

nidades políticas, religiosas o culturales?, ¿cuáles son los usos y abusos de una noción de “humanidad” que es utilizada para excluir a ciertas comunidades de seres humanos?, ¿cuáles son las consecuencias de aquellas instancias en las que “un grupo de personas son convertidas en una amenaza” a las prácticas culturales asociadas con el concepto de humanidad y de ciudadanía plena (Butler, 2008, p. 18)? Éstas son justamente las preguntas centrales que motivan el trabajo de Butler y que se encuentran totalmente ausentes de la discusión que sobre cosmopolitanismo ofrece Nussbaum. Al plantear su modelo de “educación cosmopolita”, por ejemplo, Nussbaum (1996) afirma que los estudiantes estadounidenses deberían aprender a reconocer sus obligaciones morales para con el resto del mundo, partiendo del reconocimiento del derecho a ser libres de otros seres humanos (pp. 13-14). En una primera lectura, esta aseveración suena políticamente “inofensiva”; sin embargo, dado que la visión rígida de Nussbaum no reconoce la validez de ningún entendimiento culturalmente específico de libertad, el reconocimiento de dicho derecho no es asumido como un acto parcial, cultural o político, sino como un acto universal, moralmente imparcial y políticamente neutral. En otras palabras, el cosmopolitanismo propuesto por Nussbaum es incapaz de reconocer el hecho de que un concepto universalista de libertad puede ser utilizado para defender la cultura política de cierto Estado o nación y que puede, por tanto, comprometer o amenazar ciertas prácticas consideradas libres o justas por otras culturas o comunidades políticas. Dado esto, los compromisos universalistas y supuestamente “aculturales” defendidos por la persona cosmopolita que presenta Nussbaum pueden, directa o indirectamente, justificar prácticas de dominación y violencia hegemónica.

Saba Mahmood (2006) presenta, por su parte, una crítica similar a la de Butler, en el contexto de las políticas que Estados Unidos ha desarrollado en relación con los países árabes tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. Mahmood plantea que una noción particular de libertad religiosa, construida desde una posición liberal y secular, ha producido una imagen de los países musulmanes como premodernos y como representantes de una perspectiva retrógrada sobre el papel que la religión *debe* tener en la sociedad (léase la visión “moderna” del secularismo occidental) (p. 333). Mahmood explica que el tipo de secularismo defendido por las políticas de Estados Unidos hacia estos países no implican necesariamente el abandono total de las creencias religiosas, sino su reacomodo dentro de un modelo que privilegia la libertad de elección y ciertos modos de razonamiento interpretativo (pp. 334-335). Por ejemplo, este tipo de secularismo dicta que la persona debe ser capaz de interpretar los textos religiosos como productos culturales e históricos (p. 336). En sus palabras:

este proyecto hermenéutico implica una concepción secularizada de la religión en la cual dicha religión es entendida como una categoría abstracta que incluye creen-

cias y doctrinas que el creyente debe ser capaz de aislar en aras de examinarlas, compararlas y evaluarlas en todas sus manifestaciones. *La religión es considerada entonces un objeto que puede elegirse libremente y cuyas verdades abstractas tienen valor universal –en tanto no contradigan los dictados de la razón y la ciencia* (p. 341; el énfasis es mío).

Para Mahmood, esta concepción secularizada de la libertad religiosa está estrechamente vinculada con una perspectiva que considera que los fundamentalismos religiosos o los enfoques no interpretativos de la religión conllevan a un tipo de actitud política extremista que no cuestiona el uso de la violencia con fines religiosos y que puede justificar el uso potencial de acciones terroristas (p. 333).

De acuerdo con la interpretación voluntarista de cultura presentada por Waldron, la persona es siempre capaz de entender las “razones y el razonamiento” de su cultura y de elegir, libremente, sus alianzas culturales (2000, p. 234). Podríamos entonces afirmar que desde este punto de vista, aquellos compromisos religiosos basados en una visión no interpretativa de los textos de una religión dada, serían simplemente impensables o rechazados como no suficientemente “cosmopolitas”. Cabe preguntarse aquí, ¿cómo actuaría la persona cosmopolita concebida por Waldron en relación con aquellas personas que sostienen un sistema de creencias que no es asumido como voluntario o intercambiable en relación con otras creencias o formas de identidad, sino como una forma de “doctrina religiosa, un edicto divino, o una forma de práctica ética” (Mahmood, 2006, p. 343)?, ¿qué tipo de acciones pueden, potencialmente, ser legitimadas con base en una perspectiva que afirma que *todos los individuos debe ser capaces* de discernir de manera racional e interpretativa las normas de su cultura? Como afirma Mahmood, esta perspectiva ha servido para justificar el uso de un discurso occidental e imperialista que representa a las comunidades musulmanas como ignorantes, tradicionalistas, premodernas, y por tanto, como comunidades que *deben ser forzadas* a adoptar y reconocer los beneficios de una concepción más racional y moderna de la religión (p. 334).¹⁷

Mahmood y Butler nos presentan una crítica de los principios del liberalismo occidental escrita desde una “ética de la responsabilidad” que, estoy convencida, es pertinente y necesaria para lograr reconocer las consecuencias concretas que el cosmopolitanismo liberal puede tener. Esta crítica y esta ética implican una reflexión y un análisis profundo sobre los posibles escenarios que se presentan cuan-

¹⁷ Mahmood explica que la corporación Rand, una organización que tiene entre sus miembros figuras como Donald Rumsfeld y Condolezza Rice (p. 332; nota 21), publicó un reporte que asevera que “El tradicionalismo es antitético a los requerimientos básicos de una mentalidad democrática y moderna: [es decir] pensamiento crítico, resolución creativa de problemas, libertad individual, secularismo” (p. 334). No hace falta decir que dicho reporte ha influido la posición de políticos y diplomáticos en el gobierno de Estados Unidos.

do un discurso académico occidental “viaja” hacia otras geografías o cuando es subsumido por los discursos de una política hegemónica y global planteada desde Occidente. Reconocer los riesgos y las posibles violencias hegemónicas que la postura cosmopolita liberal puede tener en la práctica no implica necesariamente el abandono total del cosmopolitanismo como un proyecto político que busca construir alianzas, compromisos y formas de identificación, más allá de la esfera de lo local. Sí implica, sin embargo, el fin del cosmopolitanismo como proyecto político que opera a través de una política que busca asimilar en lugar de reconocer las diferencias; una política que se presenta bajo un discurso que promueve nociones de justicia, libertad y persona basadas en ideales universalistas y homogéneas, incapaces de reconocer sus propios orígenes culturales. Asumir la crítica planteada por estos feminismos y pensar a la persona cosmopolita en el mundo global a partir de dicha crítica implica, por tanto, el abandono del cosmopolitanismo liberal.

Costas Douzinas (2007) afirma que el cosmopolitanismo pertenece a “una de las tradiciones más nobles de Occidente, aquella de la utopía”. Sin embargo, el mismo autor afirma que en aras de recuperar la radicalidad que le caracterizaba en sus orígenes clásicos, es necesario liberar esta tradición de sus representantes contemporáneos (léase, de los defensores del liberalismo) (p. 148). A través del presente artículo, hemos buscado, justamente, recuperar dicha radicalidad a partir de la crítica feminista y del cuestionamiento a la concepción de persona cosmopolita del pensamiento liberal. Sirvan estas líneas pues, como una humilde aportación al diálogo incipiente entre cosmopolitanismo y feminismo y al ejercicio de pensar los principios y prácticas de esa agenda cosmofeminista que debe “aún ser habitada” (Pollock *et al.*, 2005, p. 585).

BIBLIOGRAFÍA

- Ang, Ien (1995), "I'm a Feminist but... 'Other' Women and Postnational Feminism", en Barbara Caine y Rosemary Pringle, *Transitions; New Australian Feminisms*, Nueva York, St. Martin's Press, pp. 57-73.
- Appiah, Anthony (1996), "Cosmopolitan Patriots", en *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, pp. 21-29.
- Butler, Judith (1993), "Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault", en *The Psychic Life of Power Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- (2004), "Violence, Mourning, Politics" e "Indefinite Detention", en *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*, Londres y Nueva York, Verso, pp. 19-49 y 50-100.
- y Gayatri Chakravorty Spivak (2007), *Who Sings the Nation-State?*, Londres, Nueva York, Calcutta, Seagull Books.
- (2008), "Sexual Politics, Torture and Secular Time", en *The British Journal of Sociology*, 59 (1), pp. 1-23.
- Calhoun, Craig (2002), "The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", en *The South Atlantic Quarterly*, 101:4, Otoño 2002, pp. 869-896.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), "The Idea of Provincializing Europe", en *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, pp. 3-26.
- Dussel, Enrique (1995), "Eurocentrism", en *The Invention of the Americas. Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*, Continuum, pp.19-26.

- Kloppe, Andrew (2009), "How Many Philosophers does one need to get out of the Cosmopolitan Rabbit Hole?" artículo presentado en el seminario "*Cosmopolitanism and its Discontents*" dirigido por el profesor Andreas Kalyvas. Wrocław, Polonia, junio de 2009, inédito.
- Mahmood, Saba (2005), "The Subject of Freedom", en *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, pp. 3-39.
- (2009), "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", en *Public Culture*, 18, 2, pp. 323-347.
- Mignolo, Walter D. (2000), "Border Thinking and the Colonia Difference", en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, pp. 49-90.
- (2002), "The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", en *Cosmopolitanism*, Duke University Press, pp. 157-188.
- Mohanty, Chandra Talpade (2004), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Durham: Duke University Press, Part 1.
- Nussbaum, Martha, (1995), "Human Capabilities, Female Human Beings", en M. Nussbaum y J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, pp. 61-155.
- (1996) "Patriotism and Cosmopolitanism", en Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, pp. 3-17.
- (2003), "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice", en *Feminist Economics*, 9(2-3), pp. 33-59.
- (2008), "Toward a Globally Sensitive Patriotism", en *Daedalus*, 137:3, pp. 78-93.
- Pollock, Sheldon; Homi K. Bhabha; Carol A. Breckenridge y Dipesh Chakrabarty (2000), "Cosmopolitanism", en *Public Culture*, 12 (3), pp. 577-89.
- Scheffler, Samuel (1999), "Conceptions of Cosmopolitanism", *Utilitas*, vol. 11, núm. 3, pp. 255-276.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak?" en Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, pp. 271-313.
- Waldron, Jeremy (1992) "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative".
- (2000) "What is Cosmopolitan?", en *The Journal of Political Philosophy*, 8:2, pp. 227-243.

GÉNERO Y CULTURA(S): APORTACIONES A UN DEBATE DESDE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA*

Cristina Sánchez Muñoz

1. Los términos de un debate inacabado

Desde que en 1999 Susan Moller Okin planteara su pregunta “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”,¹ no han dejado de multiplicarse las voces en el interior de la teoría feminista contemporánea, intentando dar respuesta a esta cuestión. Así, se han reexaminado las relaciones entre cultura y patriarcado, los roles de género dentro de las culturas y la normatividad cultural respecto a éstos, los límites de lo tolerable, o la misma noción de cultura que adoptan ciertas versiones del multiculturalismo. Dada la centralidad de la normatividad respecto a la esfera privada en la mayoría de las culturas (relaciones sexuales, parentesco, herencias...), las mujeres, con más frecuencia de la deseable, son objeto de rígidos controles a fin de mantener intacta la identidad cultural del grupo, representando en ellas, en sus cuerpos, vestimentas, comportamientos etc., la “esencia” de la cultura. En este sentido, el debate multiculturalismo-feminismo ha puesto de manifiesto, mucho antes de que lo hiciera el liberalismo, los conflictos entre las culturas y los derechos individuales, en este caso, los derechos de las mujeres.

* Este trabajo se inserta dentro del proyecto I+D BJU2002-00467 “Los derechos: entre la teoría jurídica y la filosofía política”, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España. Una primera versión del mismo apareció publicado en Ramón Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009, 2ª edición, con el título “Seyla Benhabib. Un universalismo interactivo y globalizado”.

¹ Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.

Sin embargo, si bien el artículo de Okin plantea un claro punto de inflexión en el debate entre multiculturalismo(s) y feminismo(s), éste no ha sido lineal, sino que presenta distintas fases, y por ende, repuestas diversas. De acuerdo con María José Guerra, podemos identificar al menos dos etapas en el debate:² una primera, sería la liderada por la publicación del libro de Iris Marion Young *La justicia y la política de la diferencia*.³ En esta obra, Young plantea las insuficiencias del paradigma distributivo y el olvido por parte de las teorías de la justicia contemporáneas de las prácticas sociales de dominación y opresión. Para Young, la política de la diferencia debería dar cuenta de las demandas *grupales* de los grupos oprimidos, de tal manera que la cuestión de la *identidad grupal* pasa a un primer plano del debate.⁴ En esta primera fase, la alianza entre feminismo y multiculturalismo quedaría claramente asentada, afirmando las políticas del reconocimiento como un camino transitable para el feminismo, camino que, además, no presentaba obstáculos ni tensiones. La segunda fase del debate, a finales de los años noventa, por el contrario, supone precisamente la apertura al cuestionamiento de la supuestamente feliz alianza entre feminismo y multiculturalismo, develando las dificultades de acomodación, los conflictos y las consecuencias indeseables para los derechos de las mujeres. En este sentido, intervendrían la propia Moller Okin,⁵ Nancy Fraser,⁶ Martha Nussbaum⁷ y Seyla Benhabib⁸ detectando la violencia interna de muchas comunidades culturales hacia las mujeres y defendiendo, desde un marco teórico universalista, la autonomía individual de las mujeres.

² María José Guerra, "Algunas notas sobre feminismo global: mujeres, culturas e igualdad", en María Luisa Femenias, *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

³ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Nueva Jersey, University Press, 1990 (trad. de Silvina Álvarez, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Valencia, 2000).

⁴ La obra de Young realmente supuso un nuevo *tour de force* en la teoría de la justicia y en la teoría política del siglo XX, desatando fuertes polémicas tanto con autores de las filas del liberalismo, como Brian Barry (véase especialmente de este autor *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Oxford, Polity Press, 2001), como en las filas de la teoría feminista (véase las contestaciones a Young que realiza Nancy Fraser en *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Nueva York, Routledge, 1997, (trad. de Magdalena Holguin e Isabel Cristina Jaramillo, *Justicia interrumpida*, Bogotá, Siglo del Hombre Ed., 1997).

⁵ Además de su libro ya citado, *Is multiculturalism Bad for Women?*, también habría que incluir su artículo "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, vol. 108, núm. 4, julio, 1998.

⁶ En *Justicia interrumpida* y en "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*", *Journal of Political Philosophy*, 3, núm. 2, junio de 1995.

⁷ Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁸ Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2002 (trad. de Alejandra Vassallo, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006. Se cita a partir de ahora como RC).

Por otro lado, la aceptación por parte de muchos Estados de un pluralismo jurídico por la vía constitucional, vino a sumarse a esa sospecha acerca de la colisión de una justicia etnocultural con los derechos individuales de las mujeres, reavivando el debate. En este sentido, algunas autoras han señalado cómo estaríamos asistiendo a un auge del argumento culturalista para justificar la sumisión de las mujeres, poniendo de manifiesto, una vez más, cómo el mensaje cultural estaría fuertemente generizado. Si hasta no hace poco las desigualdades de género se naturalizaban, en la práctica del pluralismo jurídico esas desigualdades aparecerían ahora revestidas bajo la forma de la cultura o la tradición (inamovible e inmutable). Así, por ejemplo, Virginia Maquieira señala en este sentido cómo nos encontraríamos frente a discursos que mantendrían lo que ella denomina *sexismo cultural*, esto es, un tipo de retórica que utiliza las diferencias culturales consideradas como inmutables y representativas de todos los miembros de una comunidad y su historia, para justificar las diferencias entre mujeres y hombres y su desigual posición en el orden social, de tal manera que las iniciativas de cambio de las mujeres son interpretadas como una amenaza a la identidad cultural y a las tradiciones.⁹ En este sentido, hacer visible el “subtexto de género” de la identidad cultural, aparece de una manera muy clara en esta fase del debate como una de las tareas fundamentales de la crítica feminista. De esta manera, si Celia Amorós se refería al *test de la Ilustración*, mediante el cual examinaríamos las tensiones presentes en el discurso ilustrado de la igualdad, a la luz de la situación de las mujeres en la Ilustración, dando como resultado una visión de la Ilustración mermada en cuanto a la igualdad e inclusión de las mujeres;¹⁰ respecto al multiculturalismo, podemos decir, junto con María Luisa Femenías, que una parte importante de la teoría feminista contemporánea plantea la necesidad de aplicar el *test de la situación de las mujeres* a la propuesta teórica multiculturalista, a fin de medir el grado de avance o relegación de las mujeres en ese grupo cultural, y por tanto, su adecuación o no a un proyecto de alcance democrático.¹¹

En esa segunda fase del debate entre feminismo y multiculturalismo, sin embargo, también podemos observar una evolución en el mismo. La pregunta de Okin, “¿es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, provocó una polarización innecesaria en las posiciones, tal y como señala Benhabib, presentando erróneamente a las culturas –de una manera muy parecida a como lo hacen los mismos multicult-

⁹ Virginia Maquieira, “Cultura y derechos humanos de las mujeres”, en Pilar Pérez Cantó (ed.), *Las mujeres del Caribe en el umbral del siglo XXI*. Dirección General de la Mujer, Ed. de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 193, y también en “Mujeres, globalización y derechos humanos”, en Virginia Maquieira (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Valencia, Cátedra, 2006.

¹⁰ Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1997, pp. 142 y ss.

¹¹ María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 16 y 64 y ss.

turalistas— como totalidades unificadas, cohesionadas y homogéneas.¹² Podríamos decir que las mujeres integrantes de los distintos grupos culturales se encontrarían enfrentadas a una reedición de lo que Carole Pateman denominó *el dilema Wollstonecraft*. Según este dilema, los dos caminos que han seguido las mujeres en su lucha por la ciudadanía plena son problemáticos: por un lado se busca la extensión a las mujeres de los derechos de los ciudadanos varones, aceptando una ciudadanía basada en características masculinas, y por otro, se defendería que las mujeres “como mujeres” poseen habilidades, intereses y necesidades que requieren una ciudadanía distinta a la de los varones, definiéndose de una manera diferenciada frente a la norma masculina, pero tal diferencia es precisamente lo que la ciudadanía excluye. El dilema, señala Pateman, “es que los dos caminos hacia la ciudadanía que han tomado las mujeres son incompatibles dentro del Estado patriarcal, y dentro de ese contexto, resultan incompatibles”.¹³ De igual manera, las mujeres en los grupos culturales se verían sometidas a fuerzas contrapuestas, a elegir en ocasiones entre su cultura (seguir formando parte del grupo) o sus derechos como persona, lo que lleva a la ruptura con el grupo identitario ya que esos derechos representan, precisamente, los límites simbólicos del grupo. Para Benhabib, la postura de Okin conduciría a un *impasse* que, además, puede llevar a un desarraigo y exclusión social de las mujeres que luchan por sus derechos.

Los nuevos escenarios de la globalización han propiciado, sin embargo, otras formulaciones del debate entre género y cultura(s) que permiten articular respuestas para salir de esa polarización e *impasse* señalados. Como señala María José Guerra, la nueva discusión parece desplazarse hacia la construcción intercultural de demandas de justicia y equidad en el marco de un feminismo transnacional.¹⁴ No han faltado voces, en ese sentido, que han reclamado un diálogo intercultural feminista¹⁵ que se plasmaría a su vez en un feminismo de corte transnacional en el que se intentaría superar las fragmentaciones locales, en aras de establecer una agenda global.¹⁶ Apuntar hacia un diálogo intercultural complejo sería el camino

¹² S. Benhabib, RC, p. 151.

¹³ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 196-197.

¹⁴ María José Guerra, “Algunas notas sobre feminismo global: mujeres, cultura e igualdad”, en *op. cit.*, p. 93. En el mismo sentido, M. L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, pp. 251 y ss.

¹⁵ Una de las primeras autoras en hablar de un “diálogo práctico feminista” fue ya tempranamente, en 1998, Alison Jaggar, en “Globalizing Feminist Ethics?”, *Hypathia*, vol. 13, núm. 2, primavera, y en “Toward a Feminist Conception of Moral Reasoning”, en J. Sterba, *Ethics: The Big Questions*, Blackwell, Oxford, 1998.

¹⁶ Como nos recuerda María José Guerra, el adjetivo “transnacional” se aplica aquí para referirse a un cruce consciente de las fronteras nacionales —y diríamos que también identitarias— y una superación de las orientaciones nacionalistas, sin olvidar también que “transnacional”, de la mano del feminismo poscolonial, significa la ruptura con la ficción de la identidad nacional y cultural por medio de las narrativas específicas de desarraigo, desplazamiento y migración. (Véase María José Guerra, “Feminismo

que permitiría buscar acuerdos entre los derechos y las culturas. Autoras como Alison Jaggar, Nancy Fraser y, sobre todo, Seyla Benhabib encontrarían en la estrategia deliberativa, en la apertura de espacios públicos de diálogo, una vía adecuada. Si otras teóricas, como Susan Moller Okin, Martha Nussbaum o Ayelet Shachar, se centran más en abordar la cuestión desde lo que sería un diseño institucional de los conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales de las mujeres, estas otras autoras, desde el giro dialógico que plantean, proponen una reformulación desde la sociedad civil, y más concretamente, haciendo presente la voz a las mujeres implicadas, teniendo en cuenta que, por regla general, carecen de representación. Con ello rescatarían algo consustancial al feminismo: la agencia de las mujeres, su capacidad como agentes transformadores de la cultura, su capacidad para resignificar las prácticas culturales y no contemplarlas como meros sujetos pasivos. Por el contrario, estas autoras abordan la capacidad de las mujeres para negociar las identidades en conflicto en el marco deliberativo. En palabras de Celia Amorós, se trataría de pasar de ser “las heterodesignadas”,¹⁷ ya sea por la propia cultura, como por otras posiciones que asumen la figura de la mujer del Tercer Mundo o a la mujer indígena como sujetos pasivos, dóciles y acrílicos con su propia cultura, a la posibilidad de autodesignación, y por tanto, de resignificación y desestabilización de las identidades culturales. Sin duda, a lo que apuntan estas autoras es también a la comprensión, en todo caso, de los procesos culturales como procesos negociadores, en donde se ponen en juego identidades e identificaciones múltiples. Esto era algo que ya estaba presente, por ejemplo, desde los años ochenta, en el feminismo chicano, de la mano de autoras como Gloria Anzaldúa o María Lugones, quienes reclamaban el entendimiento de la identidad como algo negociable, inestable y contestado, de tal manera que no podríamos seguir concibiendo las identidades culturales como constructos fijos e inamovibles. Por el contrario, la noción de “impureza” utilizado por estas autoras nos mostraría esa capacidad negociadora de las propias fronteras de la identidad, dando lugar a identidades híbridas o mestizas.¹⁸

transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y autoridad”, en *Cuaderno Gris*, núm. 9, 2007, *Democracia, deliberación y diferencia*, edición a cargo de Mariano Melero.)

¹⁷ Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Valencia, Cátedra, 2000, pp. 65 y ss.

¹⁸ Véase Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, 2a. ed., Aunt Lute Books, 1999 y María Lugones, “Pureza, impureza y separación”, traducido en N. Carbonell y M. Torras (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999. Publicado por primera vez en la revista *Signs*, núm. 19 (1994). En ese diálogo intercultural feminista, sin embargo, es necesario evitar lo que ya puso en tela de juicio, precisamente, el feminismo chicano y el feminismo negro en los años ochenta, y es que unas mujeres dictaminen, desde su posición social, económica y cultural hegemónica, el modo correcto de comportamiento de otras, alertándolas de su situación de “falsa conciencia”. Evitar una reedición de ese debate y

Igualmente es importante señalar que las demandas de un diálogo intercultural complejo se realizan dentro de un marco *universalista*, moral y jurídico. Tanto Seyla Benhabib como Nancy Fraser entroncan el feminismo con su raíz ilustrada universalista,¹⁹ aunque reformulando el alcance del universal, corrigiendo las carencias de las éticas universalistas-formalistas de corte habermasiano, y postulando, en el caso de Benhabib, *un universalismo interactivo*, que no abstrae la identidad de los individuos involucrados en la deliberación y atiende a las narrativas culturales de autoidentificación. Frente al tipo de sujeto presente en las éticas universalistas, al que Benhabib denomina el *otro generalizado*, esta autora introduce como corrección frente a la abstracción y la desatención a los contextos (pensando en restricciones epistémicas tipo “velo de la ignorancia” rawlsiano o “situación ideal del habla” habermasiano) la necesidad de atender a un sujeto que sería el *otro concreto*. Las relaciones entre el “otro generalizado” y el “otro concreto” deberían verse como el modelo de un continuo, en el que, por una parte, estuvieran los aspectos universales de la justicia y, por otra parte, los aspectos del “otro concreto” serían los implícitos en las relaciones éticas en las que estamos sumergidos en nuestras vidas cotidianas, perteneciendo a una familia, a una comunidad determinada, a un género, etc.²⁰ Este universalismo corregido, contextualizado, que promulga la interacción con los otros, entretelado en una red de narrativas, le permitirá mantener un modelo narrativo de las identidades culturales, en donde los individuos redefinen los límites de las culturas, contestan las normas hegemónicas, introducen narraciones de contestación interna y definen, por tanto, una identidad del grupo en la que el disenso estaría siempre presente.²¹

plantear una redefinición más inclusiva de la agenda feminista es precisamente lo que subyace también al planteamiento del feminismo transnacional.

¹⁹ Iris Young se alejaría de estas raíces al alimentarse de otras fuentes, principalmente del pensamiento de Simone de Beauvoir, de la fenomenología y del marxismo.

²⁰ S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism*, Cambridge, Polity Press, pp. 158 y ss. El análisis de este universalismo interactivo lo he desarrollado *in extenso* en “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado”, en Ramón Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, 2ª ed. revisada y ampliada, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009. Véase igualmente, Neus Campillo, “Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib”, en Celia Amorós y Luisa Posada (eds.) *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer/Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007.

²¹ Recordemos en este punto que ya Javier Muguerza señalaba en su momento el “imperativo del disenso” como una obligación moral frente a la injusticia. Indudablemente, las mujeres en no pocas ocasiones han actuado como disidentes de sus propias culturas, desafiando los mandatos culturales de su propio grupo (véase Javier Muguerza, “La alternativa del disenso”, en Gregorio Peces Barba y Javier Muguerza (eds.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

2. Cultura(s) y narraciones en conflicto

Entrando en el análisis de las propuestas de Seyla Benhabib, esta autora comienza por revisar el mismo concepto de “cultura” que mantienen los movimientos multiculturalistas, detectando los “usos” y abusos” del mismo.²² Siguiendo algunos lineamientos que ya había anticipado en artículos suyos anteriores, Benhabib reexamina críticamente la idea subyacente en muchas de las propuestas multiculturalistas: el *holismo cultural*. Esta visión holística *de las culturas*, de resonancias románticas herderianas, entendería a las mismas como totalidades significativas diferenciadas, inamovibles, reificadas, no susceptibles a cambios y sin fisuras internas. Pero además, esa visión esencialista de las culturas, que suelen compartir los multiculturalistas preservacionistas, ya sean conservadores o progresistas, parte, a juicio de Benhabib, de la afirmación de unas premisas epistémicas falsas, a las que tacha de ser una “sociología reduccionista de la cultura”.

Dichas premisas son: en primer lugar, sostener que las culturas son totalidades claramente delineables. En segundo lugar, afirmar que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano. Por último, afirmar que, aún cuando no se diera la correspondencia entre cultura y grupo y hubiese más de una cultura dentro de un grupo, y más de un grupo que pueda compartir los mismos rasgos culturales, esto no supone problemas significativos para la política.²³ Son estas falsas premisas reduccionistas las que han teñido en gran medida el debate filosófico-político acerca del multiculturalismo y han conducido a errores que también han permeado el debate género/cultura.

Frente a los modelos esencialistas y preservacionistas de las culturas, Benhabib sostiene una visión de las mismas desde el *constructivismo social*.²⁴ Esto significa entender la cultura como un conjunto de prácticas no homogéneas divididas internamente por relatos en conflicto: “Deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre nosotros y los otros”.²⁵ Las culturas estarían formadas tanto por relatos *de primer orden* (relatos acerca de lo que hacemos, que se integrarían en una “red de relatos”), como por relatos de *segundo orden*, esto es, relatos valorativos acerca de los relatos de primer orden, y son esos relatos de segundo orden los que forman lo que denominamos “cultura”. Los relatos a menudo están en conflicto, a veces recreados, otras negociados y, no pocas veces, sometidos a procesos de mestiza-

²² S. Benhabib, RC, pp. 1 y ss.

²³ *Ibid.*, p. 4.

²⁴ *Ibid.*, pp. 5 y ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

je e hibridación con otras culturas. Pero, en cualquier caso, sostener este modelo constructivista y narrativo de cultura implica tener en cuenta el punto de vista del *participante*. Por el contrario, la concepción holística de la cultura es más bien la propia de la visión de los *observadores* de la misma –ya sean personas antropólogas, filósofas o cronistas– que remarcan las continuidades de las prácticas, una visión, en sus propias palabras “desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar”.²⁶

De acuerdo con David Peritz, el modelo de cultura que propone Benhabib podría desglosarse en las siguientes premisas.²⁷ En primer lugar, las culturas, además de estar narrativamente constituidas, constituyen *comunidades de conversación*, esto es, comunidades definidas no por el *ethnos* o un “nosotros” homogéneo, sino por el tema de conversación que se mantiene, que puede ser cambiante a lo largo de nuestra vida, y constituir diferentes comunidades de conversación. Estas conversaciones que componen una cultura son esencialmente híbridas, en donde los participantes escuchan y se ponen en el lugar de otras narraciones, se producen cuestionamientos, desafíos y aprendizaje mutuo. Pero además, la situación de interdependencia global, tanto económica como política, hace que esas comunidades de conversación sean también *comunidades de interdependencia*. Que una comunidad de interdependencia sea, además, una comunidad moral, implica que los conflictos se resolverán atendiendo a las reglas procedimentales dialógicas ya explicitadas en otras obras suyas anteriores: *el respeto universal* y *la reciprocidad igualitaria*.²⁸ Benhabib adelanta ya con ello uno de los temas importantes de su siguiente obra, *The Rights of Others* (2004) y es que esa comunidad de interdependencia engloba a toda la humanidad, lo que le conducirá a afirmar una ciudadanía cosmopolita. En segundo lugar, apunta Peritz, la heterogeneidad *intra* cultural, el dinamismo y la contestación son inherentes a la cultura como tal. Las redes de interlocución que se crean dentro de ellas son plurales y, en no pocas ocasiones, antagónicas, tal y como Benhabib expone del análisis del caso de la construcción de una nación laica turca por Ataturk. En tercer lugar, los movimientos de personas y contenidos entre y a través de las culturas son una constante, de tal manera que las culturas tienden a ser porosas e híbridas. Más que nunca, el modelo de una cultura “pura” e incommensurable pertenece al catálogo de las “comunidades imaginarias” referidas por Benedict Anderson.

²⁶ *Ibid.*, p. 5.

²⁷ David Peritz, “Toward a Deliberative and Democratic Response to Multicultural Politics: Post Rawlsian Reflections on Benhabib’s The Claims of Culture”, en *Constellations*, vol. 11, núm. 2, 2004, p. 270.

²⁸ Expuesto en S. Benhabib, *Situating the Self. Gender...*, pp. 158 y ss.

Pero, en cualquier caso, el enfoque no debería dirigirse a determinar el “qué” son los grupos, sino el “quién” habla, participa y es escuchado en esa conversación. En ello, Benhabib observa la diferencia de enfoques y de marcos teóricos respecto a las reivindicaciones culturales (con consecuencias normativas) de los multiculturalistas, por un lado, y de los teóricos de la democracia deliberativa, por otro. Mientras que los primeros (entre los que Benhabib señala a Charles Taylor y a Will Kymlicka) tendrían un interés claramente preservacionista de las identidades culturales, poniendo el énfasis en la categorización y clasificación, en la taxonomía, las teóricas deliberativas, como la misma Benhabib o Nancy Fraser, no serían partidarias de la preservación de la particularidad cultural como valor en sí misma considerada; la preocupación se centraría más bien en la expresión pública de las identidades en los espacios cívicos, defendiendo la incorporación para ampliar el diálogo democrático en la esfera pública y dar cabida a voces no escuchadas hasta el momento, como es el caso de las mujeres.

Atender esas exigencias en un marco democrático, tal y como exige ese diálogo multicultural complejo, implica que pueden aceptarse situaciones de *pluralismo legal*. Pero esa aceptación del pluralismo jurídico requiere que las estructuras pluralistas respeten tres principios normativos básicos: 1) el principio de la *reciprocidad igualitaria*: los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría; 2) la *autoadscripción voluntaria*: una persona no debe ser asignada automáticamente a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de una persona debe admitir las formas más amplias de autoadscripción y autoidentificación posibles; 3) *libertad de salida y asociación*, en la que “la salida puede ir acompañada de la pérdida de cierto tipo de privilegios formales e informales”.²⁹ Estos tres principios constituirían el compromiso normativo infranqueable de las demandas culturales a fin de cumplir con las exigencias de la igualdad democrática, de tal manera que la aplicación de estos principios salvaguardaría los derechos de los miembros menos aventajados en las propias culturas, como el caso de los derechos de las mujeres y de las niñas. Una vez que las demandas culturales respetasen estos tres principios, el pluralismo jurídico sería compatible con las aspiraciones igualitarias de la democracia. Benhabib, por tanto, acepta un pluralismo moderado que resulta tamizado por las exigencias de la democracia deliberativa. Frente a defensas multiculturales de corte esencialista del pluralismo legal, Benhabib está más interesada en la profundización de la democracia deliberativa a través de la inclusión de minorías no escuchadas hasta el momento, que en determinar cuáles son las identidades y qué rasgos deberían tener. La igualdad democrática, sostiene, y las prácticas deliberativas “son compatibles con

²⁹ S. Benhabib, RC, p. 19.

la experimentación cultural y con los nuevos diseños jurídicos e institucionales que dan cabida al pluralismo legal”.³⁰

Frente a la respuesta que desde la teoría liberal se da a los dilemas multiculturales, la cual se centra en las medidas jurídicas a adoptar, Benhabib defiende el enfoque de la democracia deliberativa para resolver las reivindicaciones multiculturalistas, ya que ese enfoque nos permitiría, en primer lugar, actuar tanto en el nivel de las instituciones como en las actuaciones desde la sociedad civil; en segundo término, podríamos comprender y evaluar los procesos de formación de la opinión y la voluntad en la sociedad civil, atendiendo a las condiciones normativas de la reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y asociación. Por último, el enfoque deliberativo ampliaría y redefiniría la agenda pública, alentando el mismo discurso sobre lo que es público y lo que es privado, cuestión ya clásica dentro de la crítica feminista a la democracia liberal.³¹

En su examen de otras propuestas teóricas que tratan de dar cuenta de los conflictos multiculturales, Benhabib se sitúa más cerca de las posiciones de Brian Barry que de las de John Rawls. En su opinión, el consenso superpuesto rawlsiano no es capaz de dar respuesta a los conflictos entre las diferencias culturales y religiosas en el ámbito privado, mermando de esta manera la autonomía de las personas situadas en dicha esfera, y dejándolas expuestas al dominio de las normas culturales y religiosas. Por el contrario, comparte con Barry la idea de que las identidades grupales no pueden ser culturizadas, así como una política de acciones afirmativas. Sin embargo, no comparte con este autor su descalificación generalizada de las demandas multiculturales. Si el modelo liberal se centra en la respuesta jurídica en términos de atribución de derechos, el modelo deliberativo que sostiene Benhabib enfatiza los procesos de comunicación, contestación y resignificación que se producen en el nivel de la sociedad civil: “la comprensión intercultural se fomenta principalmente mediante los procesos de comprensión y comunicación dentro de la sociedad civil”.³² Como veremos más adelante, esa resignificación de los códigos culturales se plasman en lo que va a denominar “procesos de iteraciones democráticas”.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ Véase en este sentido, el artículo de Carole Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Carme Castells, *Perspectivas críticas en teoría feminista*, Barcelona, Paidós, 1996.

³² S. Benhabib, RC, p. 80.

3. Género y cultura

Frente a los conflictos que amenazan seriamente los derechos de las mujeres, el liberalismo político no es capaz de solventarlos satisfactoriamente en opinión de Benhabib, dado que la separación que mantiene entre esfera pública y privada y la salvaguarda de la privacidad, hace difícil que considere las vulneraciones de derechos de las mujeres, situados en el ámbito de lo privado, de las regulaciones sexuales, reproductivas, familiares y matrimoniales. Benhabib analiza algunos casos famosos ya dentro de la literatura sobre multiculturalismo, como el de la demandante Shah Bano en la India³³ o el denominado “*affaire del foulard*” en Francia. En todos estos escenarios, las mujeres salen perdiendo: o bien porque como ocurrió con Shah Bano, finalmente las mujeres volvieron a depender de la comunidad cultural de origen, o bien porque, como sucedió en el caso del *foulard*, las mujeres se convierten “en objeto de normativización y castigo para darle una lección a la nación”.³⁴ De otro lado, el examen de la legislación reciente de algunos casos en los tribunales de Estados Unidos, también nos pondría en alerta sobre la vulneración de derechos de las mujeres, al emplear para la defensa en casos penales la denominada estrategia de la “defensa cultural”.³⁵ Según este tipo de defensa, la culpabilidad de un inmigrante debía juzgarse de acuerdo con sus propios estándares culturales. Como señala irónicamente otra autora feminista, Bonnie Honnig, parece que lo que se sostenía era que cabía alegar el mandato “mi cultura me obligó a

³³ Shah Bano, una mujer musulmana de la India, solicitó, conforme a la ley, su derecho a la pensión de alimentos a su ex esposo. Antes de este caso, las mujeres musulmanas habían accedido a esta ley y no a su ley personal para conseguir la manutención. La principal disputa legal se centraba en si podía aplicarse el Código Penal a los musulmanes de la India. La Corte Suprema aprobó su derecho a la manutención, pero también opinó sobre la naturaleza retrógrada de la ley personal musulmana que se lo negaba. Esta sentencia provocó un gran debate acerca de la conveniencia del pluralismo legal, de la posición jurídica de las mujeres musulmanas en la India, y sobre el significado jurídico de las prácticas culturales. Tras la sentencia se promulgaría la Ley de Mujeres Musulmanas (1986) que estipulaba que una mujer divorciada debía ser mantenida por los familiares varones o, en su defecto, por la comunidad. Finalmente, y debido a las presiones de la comunidad musulmana, Shah Bano retiraría su demanda. (S. Benhabib, RC, pp. 91 y ss.)

³⁴ S. Benhabib, RC, p. 101.

³⁵ Benhabib recoge aquí los casos presentados por Doriane Lambelet Coleman en “Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberal’s Dilemma”, *Columbia Law Review*, 96, 5, 1996. Entre los casos que expone, cabe resaltar el de una joven laosiano-americana residente en California que fue secuestrada y violada por un inmigrante *hmong* (refugiados que huyeron de Camboya y Laos durante la guerra de Vietnam). El acusado argumentó que en su cultura ese comportamiento era aceptado como forma tradicional de escoger novia, por lo que fue sentenciado a 120 días de prisión. El tribunal no tuvo en cuenta la nacionalidad estadounidense de la víctima, sino que la reinscribió en su comunidad de origen (S. Benhabib, RC, p. 87).

hacerlo”.³⁶ Las críticas a esa argumentación no se hacen esperar: desde el punto de vista jurídico, supone una vulneración de la legislación antidiscriminatoria, al aplicar la ley desigualmente a las personas, dependiendo de su origen, ya que “la identidad legal se define primero y principalmente, según su pertenencia a las comunidades de origen”.³⁷ De otro lado, deja desprotegidas a las víctimas, usualmente mujeres y niñas, ya de por sí vulnerables en la mayoría de las culturas. Desde el punto de vista de las interpretaciones culturales, al aplicar la “defensa cultural”, los jueces afirmaron una visión monolítica de las culturas, en la que primaron los aspectos más regresivos de las mismas, sin tener en cuenta, precisamente, los aspectos narrativos y las negociaciones culturales en el seno de las mismas. Por otra parte, también puede objetarse la aplicación de estereotipos culturales en donde los sujetos de otras culturas son vistos como sujetos irracionales y primitivos, que no poseen capacidad reflexiva frente a sus propias pautas culturales, deslizándose así el argumento de la defensa cultural en el etnocentrismo que, precisamente, pretende combatir.

Pero, sin duda, tal y como Benhabib pone de manifiesto a través de los casos expuestos, las mujeres de culturas minoritarias se ven atrapadas en un dilema que Ayelet Shachar resume de la siguiente manera: “tu cultura o tus derechos”.³⁸ ¿Cómo hacer compatibles, entonces, la vigencia de los derechos de las minorías con los derechos de las mujeres? ¿Significa esto que, necesariamente, el universalismo de los derechos tiene que plasmarse en una cultura jurídica unificada? ¿Cuál es el papel que juegan las mujeres, en este caso, en esas negociaciones culturales? Para Benhabib, el modelo deliberativo de democracia es el que puede ofrecer respuestas convincentes frente a otros modelos, como el rawlsiano del consenso superpuesto. Frente a este último, la democracia deliberativa no restringe la agenda de la conversación pública; por el contrario, permite e impulsa la misma redefinición de lo que es público y lo que es privado: no hay restricción a temas “privados”, por lo que el modelo deliberativo estaría mejor pertrechado para resolver los conflictos que atañen a los derechos de las mujeres, dado que éstos se sitúan mayoritariamente en la esfera privada. Por otro lado, como hemos visto, la propuesta deliberativa mantiene un modelo narrativo de las prácticas culturales que, además, también se negocian deliberativamente. A esto, Benhabib lo denomina *la reconstitución reflexiva de las identidades colectivas*,³⁹ y respondería a las complejas categorías de identificación –raciales, étnicas, de género– que los individuos

³⁶ Bonnie Honig, “My Culture Made me do it”, en Susan Moller Okin *et al.* (eds.), *Is Multiculturalism bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

³⁷ S. Benhabib, RC, p. 89.

³⁸ Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

³⁹ S. Benhabib, RC, p. 70.

hacen de sí mismos y de otros. Por último, el modelo democrático deliberativo supone un *modelo de doble vía*.⁴⁰ Esto supone que, mientras que el modelo rawlsiano se centra en el debate institucional sobre los imperativos constitucionales y el cálculo de derechos, el modelo deliberativo (Benhabib, Fraser) pone el énfasis en la importancia de la esfera pública no oficial, compuesta por “la conversación y la controversia anónima y entrelazada que resulta de las actividades de los movimientos sociales, asociaciones civiles, culturales, religiosas, artísticas y políticas. Es en este terreno donde se producen los conflictos multiculturales y la política multicultural”.⁴¹ La argumentación pública no sólo tiene, entonces, resultados normativos institucionales, sino que articula un punto de vista cívico que pone en marcha la “mentalidad ampliada” de los participantes en las controversias.⁴² El enfoque de doble vía implica no sólo el nivel institucional, sino la interacción con aquellos espacios en los que los/as participantes puedan articular y negociar múltiples narrativas identitarias, desarrollando lo que Benhabib denominará *prácticas de iteraciones democráticas*, como veremos más adelante.

Una crítica atinada al modelo que propone Benhabib es la que señala Max Pensky. Para este autor, el pluralismo jurídico pondría a los sujetos bajo lo que él denomina el “dilema de Yoder”,⁴³ apelar a la protección y reconocimientos de la identidad cultural de uno/a sobre la base de normas universales que protegen el derecho de todas las personas a un sistema igual de derechos supone el siguiente dilema o bien abandonar las demandas holísticas sobre la propia identidad, reconociendo que es una entre muchas otras, compitiendo por igual reconocimiento, o bien adoptar una actitud estratégica a través de las normas y concebir la propia cultura como un bien más que puede ser conseguido estratégicamente. Puesto en estos términos, el precio por la protección democrática de la diferencia cultural sería

⁴⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 21 y 115.

⁴² La mentalidad ampliada (*enlarged mind*) o pensar representativo aparece en la *Crítica del juicio* kantiana, y es tomada por Benhabib –siguiendo en ello a Hannah Arendt– como el modo de pensamiento que nos permite ponernos en el lugar de los demás, de los otros concretos, proyectando una idea universalista de respeto moral hacia los otros. El objetivo final de ese pensar extensivo no sería en todo caso el consenso o la unanimidad, sino la anticipada comunicación con otros. Implica la capacidad para negociar perspectivas y lealtades contradictorias y así poder considerarlos desde una perspectiva universalista. (Véase Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.)

⁴³ Max Pensky, “Comments on Seyla Benhabib The Claims of Culture”, en *Constellations*, vol. 11, núm. 2, 2004. El dilema hace referencia al caso *Wisconsin vs. Yoder* (1972), en el que la Corte Suprema de Estados Unidos falló en favor de una familia amish que no quería inscribir en la escuela estatal a su hijo, alegando la Primera Enmienda.

el desencantamiento o el cinismo estratégico.⁴⁴ Sin embargo, para Benhabib, cabe una tercera opción al dilema, y es la resignificación narrativa y la reapropiación de la cultura dentro de un marco más reflexivo. En definitiva, se trataría de dar cabida a una pluralización de razones dentro de los mundos de vida de las sociedades civiles a escala mundial. Si el fundamentalismo es una de las opciones posibles, también lo es la liberalización reflexiva y el pluralismo de las religiones.

Como hemos visto, Benhabib condiciona la posibilidad de una aceptación del pluralismo jurídico al respeto de los tres principios normativos de reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de salida; y asociación. Sin embargo, si bien esos tres principios normativos expuestos nos permitirían establecer los límites de las demandas del reconocimiento identitario, no están exentos a su vez de problemas. En ese sentido, autoras como Ann Phillips y Susan Moller Okin se han centrado en el principio de “libertad de salida y asociación”, señalando las dificultades reales para las mujeres en su concreción. De nuevo, es necesario aplicar el enfoque de género a estos principios. Si, como señala Moller Okin, la posibilidad de movilidad dentro del grupo es casi exclusiva de los varones, resulta difícil pensar cómo las mujeres van a poder tomar esa decisión, ser “dueñas de su propio destino”.⁴⁵ Pero además, salirse del grupo supone un alto costo para las mujeres ¿Por qué deberían ser ellas las que abandonen el grupo cuando no ven reconocidos sus derechos individuales? ¿No sería el grupo el que tendría que reconocerles sus derechos?⁴⁶ Parece que estaríamos de nuevo ante el dilema, trágico en muchos casos, “tu cultura o tus derechos”, y que al fin y al cabo los derechos individuales, en caso de conflicto, significan la salida del grupo. Ante lo que parecen ser los costos inevitables para las mujeres, al tener que optar por elecciones excluyentes, autoras como Ayelet Shachar plantean mediaciones culturales, mediante acomodos institucionales, en lo que denomina *modelo de administración compartida o acomodación transformativa*.⁴⁷ Esta versión feminista del pluralismo jurídico⁴⁸ mantendría la posibilidad de reconocer una jurisdicción condicional y compartida entre el Estado y las autoridades religiosas. Éstas se tendrían que comprometer a ajustar sus decisiones a unos mínimos de igualdad de género, promoviendo por tanto

⁴⁴ Seyla Benhabib, “Is European Multiculturalism a Paper tiger?”, *Philosophia Africana*, vol. 8, núm. 2, 2005, p. 761.

⁴⁵ Susan Moller Okin, “Mistresses of their own Destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit”, *Ethics*, núm. 112, 2002. En el mismo sentido, véase M. L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, pp. 156-165.

⁴⁶ En el mismo sentido se manifiesta Ann Phillips en *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

⁴⁷ Véase A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions*.

⁴⁸ Así la denomina Jean Cohen en un artículo muy crítico respecto a las posiciones de Shachar y del pluralismo jurídico en general: Jean L. Cohen, “Jurisdicción multicultural en el Estado liberal: una visión crítica”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 1, septiembre 2011.

la transformación del grupo hacia reglas no discriminatorias, al tiempo que reconocerían formas de salida del grupo (su derecho a acudir a los tribunales estatales, por ejemplo) no onerosas para las mujeres. De esta manera, frente a la opción de “todo o nada”, tendríamos una concepción del poder y de la jurisdicción más dinámica y fluida, promoviendo el diálogo intercultural.⁴⁹ Sin embargo, tanto Jean Cohen como Seyla Benhabib encuentran insuficiencias en esta alternativa de Shachar. En primer lugar, puede temerse cierta refeudalización de la ley, en palabras de Benhabib, si no se trazan claramente las líneas entre los imperativos constitucionales no negociables –recordemos aquí la idea de “coto vedado” propuesta por Ernesto Garzón Valdés⁵⁰ y las prácticas y derechos administrados por los distintos grupos.⁵¹ En segundo término, según apunta Cohen, la propuesta de Shachar implicaría un precio demasiado alto a pagar por las mujeres: la sumisión obligatoria a la jurisdicción del grupo, al menos en una primera vuelta. Por último, de nuevo con Cohen, con esta jurisdicción híbrida se reforzarían aún más las autoridades religiosas al adquirir éstas el poder legislativo del Estado, y en este sentido, no deberíamos olvidar que en la mayoría de las jerarquías religiosas las mujeres están excluidas, con lo que el reconocimiento de esas jerarquías masculinas reforzaría aún más de hecho la falta de participación de las mujeres del grupo en cuestión.⁵² Frente a estas importantes objeciones, la alternativa pasaría por conceder al Estado un importante papel en el reforzamiento de contextos que favorezcan la autonomía, la autoestima y la confianza de las mujeres, tal y como apunta Okin, como requisitos previos para que éstas puedan tomar la decisión de salir del grupo. En la misma línea, Jean Cohen postula por una acción efectiva del Estado, que no tiene por qué identificarse con una coerción estatal fuerte hacia los grupos, sino que supondría más bien la regulación *indirecta* de la autorregulación de los grupos.⁵³ De este modo, por ejemplo, debería dejarse de financiar con presupuesto estatal o aplicar exenciones fiscales o beneficios de algún tipo a aquellas escuelas que no cumplen con los principios constitucionales. Esto no significaría, en palabras de Cohen, “la pérdida de la libertad de asociación religiosa, o para los grupos religiosos la privación de sus derechos como comunidades autogobernadas [...]. Lo que se prohibiría es la complicidad del Estado, mediante exenciones fiscales y otros beneficios, con jerarquías sociales de género y prácticas discriminatorias justificadas en nombre de la religión”.⁵⁴ Así, por ejemplo, en España, en 2009, el gobierno tomó la de-

⁴⁹ A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, p. 424.

⁵⁰ Ernesto Garzón Valdés, “El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías”, en *Isonomía*, núm. 12, abril, 2000.

⁵¹ S. Benhabib, RC, p. 211.

⁵² Jean Cohen, “Jurisdicción multicultural en el...”, en *op. cit.*, pp. 45-47.

⁵³ *Ibid.*, pp. 52 y ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

cisión de no financiar a los colegios privados –mayoritariamente colegios del Opus Dei– que practicaban la segregación por sexo en las clases.

4. Iteraciones democráticas

El énfasis que Benhabib pone en la acción de los agentes en el nivel de la sociedad civil para renegociar sus propias narrativas se articula en su noción de iteraciones democráticas, que encontramos enunciado en *The Claims of Culture* y plenamente desarrollado en *The Rights of Others* (2004)⁵⁵ y *Another Cosmopolitanism* (2006).⁵⁶ Su propósito es analizar cómo pueden darse procesos deliberativos que permitan la inclusión de las voces excluidas en la pertenencia cultural y nacional, especialmente la voz de las mujeres, a fin de renegociar, desde el interior mismo del *demos*, la práctica de los derechos de ciudadanía, en lo que denomina una “dialéctica de los derechos y las identidades”.

Los procesos discursivos en los que se renegocian los derechos universales de pertenencia son denominados por Benhabib *procesos de iteraciones democráticas*, definidos como “Procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil”.⁵⁷ Benhabib toma el término “iteración” de Derrida, en el ámbito de la filosofía del lenguaje, para el que

...en el proceso de repetir un término o un concepto nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original: cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece. La reiteración es la reapropiación del ‘origen’; es al mismo tiempo su disolución como “el original” y su preservación a través del despliegue continuo. Cada acto de iteración involucra encontrar un sentido a un original revestido de autoridad en un contexto nuevo y diferente.⁵⁸

Frente a la visión estática y cohesionada de la identidad colectiva como requisito para la ciudadanía, estas prácticas nos proporcionarían una visión dinámica, en construcción permanente, negociada o contestada desde aquellos sujetos que,

⁵⁵ Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (Trad. *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005. Se cita por esta edición, como LDO).

⁵⁶ *Another Cosmopolitanism. Con comentarios de Jeremy Waldrom, Bonnie Honig y Will Kymlicka*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁵⁷ S. Benhabib, LDO, p. 130.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

precisamente, todavía no forman parte del *demos*, no son miembros de la comunidad política. Como señala Benhabib, son, en este caso, los “derechos de los otros” los que provocan transformaciones autorreflexivas en las democracias actuales, y es en el debate político y jurídico que afirma en última instancia cuáles sean esos “derechos de los otros” donde se define y negocia la identidad de “nosotros el pueblo” en un escenario poswestfaliano. La iteración democrática, en tanto que transformadora de la ciudadanía, nos mostraría, a su vez, lo que algunos autores, como Frank Michelmann, han denominado una política “iurisgenerativa”, esto es, una política compuesta por actos iterativos a través de los cuales un pueblo democrático que se considera sujeto a unas normas y principios constitucionales se reapropia y reinterpreta los mismos, incorporándolos en procesos democráticos de formación de voluntades mediante la argumentación, la contestación y la revisión.⁵⁹ Supone, en este sentido, una autorrevisión normativa desde la praxis política de la sociedad civil en la esfera pública. De nuevo, el modelo deliberativo *de doble vía* que veíamos anteriormente aparece con fuerza: el diálogo cultural y nacional complejo, así como las respuestas al mismo tiene lugar tanto en el nivel de las instituciones como en la esfera de la sociedad civil.

Benhabib pone algunos ejemplos para ilustrar estas prácticas de iteraciones democráticas. El *affaire* del *foulard* en Francia, una vez más, sale a relucir como ejemplo. Para Benhabib, este caso representa los dilemas de la identidad nacional francesa en la era de la globalización y el multiculturalismo. El principio aceptado en la República francesa como parte constituyente de su identidad es la neutralidad y laicidad de la esfera pública. Sin embargo, las acciones de unas adolescentes pusieron en cuestión la fragilidad de este principio. Lo que se cuestionaba era ¿Qué significa ser una ciudadana francesa? ¿Se puede ser ciudadana y practicante musulmana? ¿Podemos mantener la separación público-privado en la manifestación de la identidad cultural o religiosa? Las mujeres y adolescentes musulmanas visibilizaron la composición real del cuerpo político francés: varones blancos de clase alta.⁶⁰ Lo que plantearon estas jóvenes en realidad era decir en voz alta: nosotras también deliberamos y queremos ser visibles en la esfera pública. El *affaire* puso de manifiesto las negociaciones simbólicas complejas de las mujeres en el terreno identitario: el velo simbolizaba por un lado, y de cara a la familia y la comunidad, una ilusión de continuidad con las tradiciones, pero al mismo tiempo era también un elemento de discontinuidad que hacía posible la transición a la modernidad en la dinámica de relaciones con la sociedad receptora.⁶¹ Esta actuación de las jó-

⁵⁹ Frank Michelman, “Law’s Republic”, en *Yale Law Journal*, vol. 97, núm. 8, 1988.

⁶⁰ S. Benhabib, LDO, pp. 134 y ss.

⁶¹ *Ibid.*, p. 134. Una expresión del alcance trágico de esas tensiones lo encontramos en el libro de Fadela Amara, *Ni putas ni sumisas* (Cátedra, Valencia, 2004), en el que narra las vicisitudes del movi-

venes, entendida como un proceso de prácticas de iteraciones democráticas, no sólo tuvieron consecuencias hacia el interior de la República, cuestionando su homogeneidad identitaria, sino que también provocó negociaciones en el seno de la comunidad musulmana de la que provenían las jóvenes: los integrantes de esta comunidad, al reclamar respeto igualitario hacia sus creencias, debieron argumentar cómo pensaban tratar las creencias de otros con credos diferentes a los suyos. Y de otro lado, también las mujeres y jóvenes musulmanas aprendieron a constituirse a sí mismas como agentes políticos: aunque lucharan por retener sus identidades tradicionales, aprendieron a contestar al Estado y a aparecer en la esfera pública reclamándose como sujetos de derechos. De esta manera, estas iteraciones democráticas procuraron significados nuevos acerca de la identidad y los derechos, mostrando en la esfera pública “sujetos inesperados”, no previstos, sujetos antes “dóciles” según la terminología foucaultiana, que ahora se transforman en “sujetos públicos” que quieren ser vistos y oídos⁶² en la esfera pública.

Las iteraciones plantean reivindicaciones de derechos que, al mismo tiempo, reformulan el contenido de los mismos y a los mismos sujetos de derechos. Frente a las narrativas identitarias colectivas homogéneas y estables, tendríamos entonces, narrativas plurales que renegocian su misma identidad y la de los otros, de la misma manera que las adolescentes musulmanas francesas plantean a la sociedad francesa si su símbolo, la Marianne, puede estar representado por una mujer de origen musulmán, también estas muchachas tuvieron que plantearse su identidad como mujeres musulmanas y los posibles límites a dicha identidad.

Las iteraciones democráticas aparecen, pues, como procesos complejos de interrelación entre los tribunales, los movimientos sociales y la esfera pública. Suponen reformular e impulsar prácticas discursivas democráticas e intensificar la esfera pública. En este sentido, las iteraciones introducen en la esfera pública las voces subalternas frente a la hegemonía discursiva y las interpretaciones de los derechos de los grupos dominantes. Frente a la creación de un falso universalismo que puede enmascarar el carácter constitutivo de las exclusiones, los procesos de iteraciones democráticas plantean la irrupción de los “otros/as concretos” que se reclaman como sujetos que renegocian nuestra comprensión de la ciudadanía.

Los ejemplos que Benhabib propone hacen referencia a casos de narrativas individuales de mujeres que *ya son* miembros de la comunidad política.⁶³ En alguna

miento del mismo nombre que el título del libro, creado en 2000 en París, ante la violencia intra grupal ejercida contra las jóvenes de origen musulmán en las *banlieus* parisinas.

⁶² S. Benhabib, LDO, p. 148.

⁶³ Concretamente, los ejemplos son el llamado “*affaire del foulard alemán*”, de 2000, en el que a una maestra de escuela primaria pública de origen afgano y ciudadanía alemana no se le permitió dar clases por querer acudir a las mismas con la cabeza cubierta. El otro caso es el referido a la ciudadanía alemana y los criterios de pertenencia a ésta. Análisis más en detalle estos ejemplos en “Renegociando

de las contestaciones posteriores a sus comentaristas, Benhabib introduce otros ejemplos que quizás puedan corresponder más adecuadamente a su idea de “iteraciones democráticas”. En este sentido, Benhabib señala como ejemplo las manifestaciones de los últimos años en favor de las demandas de derechos de los trabajadores inmigrantes (mayoritariamente latinos) en Estados Unidos, o el caso de los “sin papeles” en Francia. Ambos ejemplos nos muestran cómo en la actualidad los no miembros se transforman en agentes políticos activos con independencia de su estatus legal, generando nuevas formas de activismo que crean esferas públicas transnacionales de comunicación y acción, en donde participan todos aquellos cuyos intereses se ven afectados por la legislación. Así, las iteraciones democráticas realizadas por inmigrantes han generado un debate público en el que se han involucrado no sólo los países concernidos por la cuestión fronteriza (México y Estados Unidos), sino también los líderes locales de ambos países. Al mismo tiempo, organizaciones locales e internacionales de derechos humanos han tomado parte también en las demandas de los derechos, trascendiendo por tanto, la esfera pública nacional.⁶⁴ Son los sujetos que estaban situados en los márgenes del Estado-nación (inmigrantes, refugiados y apátridas) los que ahora se han desplazado al centro del debate y de la práctica política al contestar mediante las iteraciones las distinciones entre “ciudadanos vs. extranjeros”, y plantearlo como un proceso continuo de transformación reflexiva. Reclaman, en definitiva, las *iteraciones del universal*, considerando la universalidad no como algo ya dado, sino resignificado desde los márgenes. Las iteraciones democráticas, entonces, permiten configurar una conversación moral abierta, como un procedimiento que aspira a la universalización. Los otros que entran en conversación con nosotros pasan a ser lo que Benhabib denomina nuestros *asociados hermenéuticos*,⁶⁵ al reinterpretar nuestras instituciones renovando su comprensión y demandando el *respeto moral universal* y la *reciprocidad igualitaria* como principios de una ética discursiva. Las “asociadas hermenéuticas” vendrían a proponer una “comunidad discursiva feminista global”, como es el caso de Alison Jaggar, en donde se establecieran voces dialógicas teniendo en cuenta a las mujeres que no están representadas,⁶⁶ y haciendo efectiva la interacción con las otras en la narrativa de las transacciones culturales.

la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas”, en Celia Amorós y Luisa Posada (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, pp. 64-70.

⁶⁴ Seyla Benhabib, “Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of ‘Just Membership’ and Prospects of Cosmopolitan Federalism”, en *European Journal of Political Theory*, núm. 6, 2007.

⁶⁵ S. Benhabib, LDO, p. 123.

⁶⁶ Alison Jaggar, “Toward a Feminist Conception of Moral Reasoning”, en J. Sterba, *Ethics: The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1998 y “Arenas of Citizenship: Civil Society, State and the Global Order”, en *International Feminist Journal of Politics*, núm. 7, 1, 2005. En el mismo sentido, María José Guerra,

Y de la misma manera, podemos observar cómo desde el feminismo contemporáneo esas iteraciones se han ido desplazando del ámbito nacional al ámbito transnacional, reclamando un universalismo interactivo que implica una construcción intercultural. Buena expresión de ello han sido las distintas reformulaciones de los derechos humanos –expresión máxima del universalismo– que ha planteado el feminismo transnacional desde los años noventa, y que se ha plasmado en las declaraciones internacionales como Viena (1993) o Beijing (1995) reformulando el sesgo androcéntrico de los derechos.

5. Algunas correcciones al modelo deliberativo

Lo expuesto anteriormente nos mostraría cómo el marco interpretativo de la deliberación y la participación en la esfera pública resultaría más adecuado para intentar reformular el diálogo cultural complejo y las tensiones entre género y cultura. Sin embargo, desde distintas teóricas feministas, sobre todo pertenecientes a la teoría crítica, también se ha alertado sobre las correcciones que debería adoptar el modelo deliberativo, señalando los problemas de la deliberación pública, sobre todo para las mujeres, de tal manera que se dificulte su inclusión en la esfera pública y en el diálogo.

En este sentido, Iris Marion Young ha señalado las dificultades que presenta la deliberación en la esfera pública y la inclusión efectiva en dicho ámbito de sujetos que no han sido vistos y oídos hasta el momento. De acuerdo con Máriam Martínez, podemos articular estas correcciones a la democracia deliberativa, en su versión habermasiana, en torno a tres preguntas: ¿Quién delibera? ¿Cómo se delibera? ¿Sobre qué se delibera?⁶⁷ Atendiendo a la primera pregunta, Young señala cómo las desigualdades estructurales, que afectan a grupos como las mujeres y, especialmente a mujeres de minorías étnicas, dificultan gravemente la participación en el debate público.⁶⁸ Por ello, parece oportuno mantener que la deliberación requiere necesariamente la igualdad de oportunidades, o dicho en otros términos, que esa deliberación sobre identidades culturales en el espacio público por parte de la sociedad civil requiere un a sociedad civil igualitarista, que permite y posibilita el igual acceso de todos y todas las participantes, cosa que, en el caso de las mujeres, dista mucho de la realidad de la mayoría de los grupos culturales. Por el con-

“Feminismo transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y pluralidad”, en Eduardo Melero (ed.), en *Democracia, deliberación y diferencia*, Cuaderno Gris, núm. 9, 2007.

⁶⁷ Máriam Martínez, “¿Puede la deliberación ser democrática? Una revisión del marco deliberativo desde la democracia comunicativa”, en *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 24, diciembre, 2010.

⁶⁸ Véase Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

trario, lo que algunas autoras han observado es cómo en las negociaciones interculturales son las élites masculinas (ya sean religiosas o políticas) las que negocian entre sí, y las mujeres, por el contrario, sus derechos, su identidad etc., son el objeto de transacción y a menudo el precio a pagar en las políticas del reconocimiento.⁶⁹ En consecuencia, la sociedad civil debería articular mecanismos que permitan esa inclusión efectiva, como las cuotas entre otras, además del empoderamiento de los sujetos vulnerables. El feminismo, sin duda, ha puesto la atención sobre ello, señalando cómo el acceso a la esfera pública está marcado por el género.

En segundo lugar, ¿cómo se delibera? plantea la identificación de la discusión pública con una separación entre lo público y lo privado, entre razón por un lado y sentimientos, deseos y necesidades por otro, esto es, con la identificación del participante con un *self* desapasionado y descorporeizado. En este sentido, desde la ya clásica crítica de Carole Pateman a la distinción público-privado,⁷⁰ pasando por la de Iris Young a la oposición entre razón y afectividad en la construcción de la imparcialidad cívico-pública,⁷¹ o la de Benhabib,⁷² han coincidido al señalar el subtexto de género de la concepción del discurso identificado con normas abstractas y desapasionadas. Por ello, Young introduce la necesidad de incorporar otras figuras deliberativas que nos hablarían desde lo que Benhabib denominaba “el otro concreto”. Así, la *narrativa (storytelling)* jugaría un importante papel en la comunicación democrática, mostrando experiencias que, si bien responden a “un problema que no tiene nombre, puede ser nombrado e identificado gradualmente [...], hasta desarrollar ese lenguaje normativo que nombre la injusticia”.⁷³ Mediante la inclusión de esas narrativas en el espacio público se articularían los posibles significados colectivos de pertenencia a un grupo, se revelarían las fuentes de los significados culturales, y se permitiría ejercer la mentalidad ampliada, facilitando ese ejercicio del juzgar ciudadano que se plasma en el “ponerse en el lugar del otro/a”. De tal manera que, frente a las narrativas trascendentes de un sujeto de corte kantiano, la manera de aparecer ante los demás en el espacio público sería contando una

⁶⁹ Celia Amorós, “Feminismo y multiculturalismo”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Minerva, 2005. En gran medida ésta es la situación que relata Fadela Amara en *Ni putas ni sumisas: la negociación de poder político entre la élite francesa masculina y los clérigos y élite de origen musulmán, también masculina*, donde los derechos de las mujeres de origen musulmán se convirtieron en la moneda de transacción para obtener un mayor reconocimiento político.

⁷⁰ C. Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público-privado”, en *op. cit.*

⁷¹ Iris Marion Young, “Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1990.

⁷² S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

⁷³ I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, p. 72.

historia, un testimonio, mostrando ante los otros nuestros deseos y esfuerzos, nuestras carencias y esperanzas, nuestras oportunidades y necesidades. Desde la teoría feminista contemporánea se ha enfatizado ese papel de las narrativas como un medio privilegiado para construir las identidades de género, como relatos que contienen no sólo experiencias concretas, sino también un argumento normativo. Como señala María Pía Lara, para las mujeres cada nueva interpretación de una autobiografía provee un espacio en el que poder mostrar performativamente nuevos significados de la historia narrada. “En suma –señala– las biografías han llamado la atención de las mujeres porque son instrumentos de autopresentación y han desempeñado importantes transformaciones culturales que nos han hecho conscientes de la importancia de las prácticas discursivas dirigidas a redefinir la justicia sobre la base del reconocimiento de los proyectos de vida”.⁷⁴ Así, por ejemplo, la autobiografía de Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, resulta un claro ejemplo de esa autorrepresentación del sujeto colectivo marginado, en donde se identifica el destino personal de la protagonista con la de un pueblo. Pero otros testimonios, sin embargo, nos hablarían de importantes resignificaciones de las identidades, de negociaciones complejas y también de pérdidas, como la autobiografía de la escritora egipcia Nawal al Saadawi.⁷⁵ Son estas narraciones las que mostrarían una concepción de las culturas respetuosa de la pluralidad de la que se nutren, estableciendo el reconocimiento de una diversidad de identidades.

Por último, el ¿Sobre qué se delibera? nos remite a las sospechas enunciadas desde el feminismo acerca de la exclusión de los temas relacionados con la esfera privada del ámbito de lo público. Como señala Máriam Martínez: “una acción comunicativa genuinamente contextual e intersubjetiva implicaría ensanchar los márgenes de lo que son las pretensiones normativas como expresión de necesidades, sentimientos y deseos particulares”.⁷⁶ Frente a la imagen de un *self* que alcanza una idea del bien común abstraído del contexto, tanto Benhabib como Young inciden en la necesidad de incorporar las experiencias vitales en la esfera pública, de tal manera que la participación abierta y plural preceda a la universalización. Si el feminismo de los años sesenta, el llamado “feminismo de la Segunda Ola”, ponía de manifiesto que “lo personal es político”, demostrando que las relaciones de poder impregnaban la vida familiar, personal y sexual, en el debate entre género y culturas debería tenerse en cuenta que, precisamente, la intervención de las mujeres en la resignificación de sus identidades, en gran medida implica también la re-

⁷⁴ María Pía Lara, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 45.

⁷⁵ Nawal el Saadawi, *Prueba de fuego*, Barcelona, Del Bronce, 2005.

⁷⁶ M. Martínez, “¿Puede la deliberación...”, en *op. cit.*, p. 25.

negociación de lo que es público y lo que es privado, cuestionando esa distinción que es, no lo olvidemos, cultural.

Lo apuntado anteriormente no agota sin lugar a dudas las tensiones, dilemas y fracturas de un debate inacabado, al que han ido sumándose nuevas intervenciones desde el feminismo transnacional en la defensa de los derechos de las mujeres como derechos humanos, tal y como se puso de manifiesto en la Conferencia de Naciones Unidas de Beijing en 1995. Pero además del reconocimiento de los derechos es necesaria la apertura de espacios de diálogo que permitan las iteraciones democráticas y la elaboración de un diálogo global intercultural que esté atento no sólo a la palabra y a las acciones, sino también a la escucha.

GÉNERO, MUJERES Y ESTADO LAICO

Roberto Blancarte

Introducción

¿Qué tiene que ver algo aparentemente tan alejado y abstracto como es la laicidad con la perspectiva de género y los derechos de las mujeres? Aparentemente nada o muy poco. Sin embargo, llama la atención la creciente preocupación de las mujeres, los homosexuales y otras minorías en materia de género y preferencia sexual, por enterarse de su significado, alcances y consecuencias. No pocos entre ellos y ellas saben que, en el fondo, algo les concierne y que mucho repercute la sola permanencia de ésta en sus vidas, comportamientos cotidianos y libertades para tenerlos; pero no todo mundo acierta a establecer la liga entre un determinado tipo de régimen, como es el de la laicidad, y la perspectiva de género o los derechos de las mujeres, particularmente los sexuales y reproductivos.

Hay por lo menos dos maneras distintas de apreciar la manera como se establece primordialmente la relación entre el Estado laico, la perspectiva de género y los derechos de las mujeres. La primera está ligada al fundamento mismo de la laicidad, en tanto que ésta se presenta como un modelo de convivencia social basado en la soberanía popular (y ya no en elementos religiosos), como forma de legitimación de las instituciones políticas de una determinada sociedad. La segunda corresponde al comportamiento de los individuos (y en particular de las mujeres, así como de las minorías en materia de preferencia sexual) frente a los valores éticos y morales predominantes en una sociedad plural.

El principio de la laicidad está emparentado, pero no es idéntico al de separación. El Estado laico se diferencia de su antecesor, el Estado confesional, por el

hecho de no patrocinar ni apoyar de manera alguna determinada religión o institución religiosa. Eso significa que la separación entre los asuntos eclesiales y los del Estado es un elemento esencial para la laicidad, aunque no el único. En realidad, lo que da fundamento al Estado laico es el hecho de que la religión deja de ser la fuente de legitimación del poder soberano (sea éste monárquico o de otro tipo) y el pueblo se constituye en la referencia última que fundamenta y legitima los poderes públicos. La religión pasa a ser un asunto que concierne esencialmente a la conciencia de los individuos, aun si ello no elimina el eventual papel social que la religión pueda cumplir en la vida de las naciones. La soberanía popular es la que decide en última instancia lo que es permisible y prohibido, lo que es correcto e incorrecto en una sociedad determinada.

Por supuesto, esta idea choca con la posición doctrinal de algunas Iglesias (como la católica), las cuales consideran que la soberanía popular no puede estar por encima de la verdad divina (o la ley natural). Algunas dirigencias eclesiales rechazan así, al mismo tiempo, lo que denominan relativismo moral y la noción de la voluntad popular como fuente del poder legítimo. En muchas ocasiones, estos liderazgos religiosos, curiosamente compuestos en su totalidad por varones, consideran que su moral y particular doctrina debe imponerse como modelo de acción para las mujeres, para las familias y para el conjunto de la sociedad. Algunas tendencias religiosas, como ciertas corrientes fundamentalistas evangélicas, radicales islámicas o integristas católicas incluso dicen defender "la dignidad" de las mujeres y reclaman en algunos países escuelas acordes con su cultura propia. En muchas ocasiones, la defensa de una moral católica, evangélica o musulmana conduce a algunos a la reproducción de un modelo social en el que las mujeres son marginadas, consideradas ciudadanas de segunda clase, o incluso como menores de edad a las que hay que proteger de ellas mismas.

La constitución del Estado laico ha significado en consecuencia la generación de un espacio de libertad para todos aquellos que no compartían la visión doctrinal impuesta por las dirigencias religiosas y la posibilidad para hombres y mujeres de existir cívicamente, con derechos y obligaciones, independientemente de la afiliación religiosa. La creación del registro civil, del matrimonio como un contrato civil (que le permitió casarse a usted y a sabe quién) y la secularización de los cementerios, por ejemplo, son parte importante de las leyes que permitieron precisamente la posibilidad de una existencia ciudadana no normada por una moral religiosa.

Los derechos de las mujeres pueden ser por supuesto respetados en distintas formas de gobierno. Por ejemplo, en algunos países escandinavos donde no hay una separación y existe una Iglesia nacional (la luterana), donde los derechos de la mujer son garantizados por el Estado, aun si éste no es formalmente laico. Sin embargo, en la experiencia de los países latinos, una buena parte de los derechos y libertades (incluida la libertad religiosa) se han conquistado y garantizado por el Es-

tado, después de una lucha en contra del monopolio religioso que no sólo impedía el disfrute de libertades esenciales (la de expresión, la de culto y creencias), sino también la reivindicación de derechos específicos, como los de la mujer, en la medida en que la visión doctrinal de esa Iglesia era impuesta al conjunto de la sociedad.

Aun así, se debe reconocer que la relación entre el Estado laico y los derechos de las minorías no siempre ha sido fácil. Así, la creación del Estado laico no implicó de manera automática los derechos de la mujer o la perspectiva de género. Aunque el principio de igualdad establecido en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, durante la Revolución francesa, contenía la semilla para la reivindicación posterior de los derechos de las mujeres y de las minorías, el universalismo de valores que el liberalismo pretendía, también ocultó las necesidades específicas de muchos. El liberalismo, que no es más que la expresión de la modernidad política, iniciada con la Reforma Luterana, proseguida por la Revolución inglesa y la Ilustración francesa, habría de regatearle la igualdad legal y real a muchos y a muchas; a los esclavos, a las mujeres, a los desposeídos, a los indígenas y prácticamente a todos aquellos que no fueran hombres propietarios. En ese sentido, la cultura pesaba todavía más que el ideal liberal, de igualdad de todos y todas ante la ley. Fueron necesarias otras revoluciones para alcanzar en la práctica y siempre de manera relativa, dicho horizonte filosófico. La mujer, a lo largo del siglo XIX y buena parte del siglo XX (y en cierta medida, así como en muchos lugares, todavía hoy), siguió considerándose un ser dependiente del hombre, además de portadora de una serie de valores tradicionales, clave según cierta lectura de los tiempos, para la preservación de la sociedad. El resultado fue un sometimiento jurídico, cultural y social que evidentemente iba en contrasentido a los ideales libertarios de la mayor parte del mundo occidental, transmitidos posteriormente a todas las regiones del mundo.

Las religiones, y en particular las judeocristianas, para referirnos al contexto occidental, de acuerdo con una lectura tradicional, proponían una visión patriarcal y por lo tanto paternalista del papel de la mujer en la sociedad. En el siglo XIX, la burguesía triunfante cuestionaría otros elementos de la cosmovisión religiosa, particularmente en los ámbitos de la política, de la economía y de la ciencia, pero no la concepción patriarcal de la sociedad. La religión, por un lado, dejó de ser la que enmarcaba todas las esferas de la acción humana y, por el otro, fue confinada a la esfera privada, es decir, a la de la conciencia, para preservarla de cualquier forma de coacción. Sin embargo, al mismo tiempo, una vez que el liberalismo se estableció como régimen victorioso y el ideal del orden y del progreso hizo también su camino, la religión organizada fue rescatada como cemento social y elemento crucial de la estabilidad política. En ese esquema, la alianza entre el poder político y los liderazgos religiosos tuvo un efecto negativo en la consecución de la igualdad y las libertades de las mujeres.

Desde finales del siglo XIX se estableció así una paradoja. El liberalismo, a pesar de su conflicto con la Iglesia, sobre todo en el contexto latino, se fue volviendo cada vez más conservador. Las transformaciones económicas y sociales produjeron la llegada de las masas al escenario social. La llamada cuestión obrera empujó a los regímenes liberales hacia un conservadurismo que detestaba el desorden y buscaba la estabilidad social y el progreso económico. La mujer cumplía un papel esencial en el orden privado, en el cual estaba recluida, al igual que la religión. La estructura patriarcal de las sociedades que dieron origen a las principales religiones monoteístas se ajustaba bien a esas necesidades sociopolíticas, aunque permanecía vigente el conflicto filosófico esencial entre el liberalismo y el cristianismo. El surgimiento del Estado secular o laico constituirá el marco legal y político necesario para ahondar en esas diferencias y establecer los mecanismos formales para la separación de esferas y la autonomía de la gestión pública respecto a las religiones. De cualquier manera, eso no será suficiente para la emancipación de las mujeres, en la medida en que éstas no tendrán acceso a la esfera pública. Es en medio de ese conflicto crucial, combinado con los intereses pragmáticos de los regímenes liberales, que se inscribe en términos generales la lucha de las mujeres por su liberación social y política, así como por la búsqueda de derechos específicos. De allí que el liberalismo aparezca con una doble faceta a las mujeres. Por un lado significa el marco filosófico, legal y político para su eventual liberación, pero por el otro constituye parte fundamental de ese régimen que las sigue oprimiendo y considerando menores de edad, incapaces de tener un estatus igualitario al de los hombres. La laicidad constituirá la llave que permitirá resolver la contradicción, en la medida en que constituirá una esfera pública desligada de las doctrinas religiosas. Pero el camino de comprensión de este mecanismo será largo.

De esa manera, los derechos de las mujeres fueron conquistados mucho tiempo después del surgimiento del Estado laico. Los derechos civiles de las mujeres se reconocieron apenas en la primera mitad del siglo XX. El reconocimiento de los derechos sexuales y de salud reproductiva es todavía más reciente. Pero en el caso de México, como en el de otros países latinos, su defensa ha sido posible en la medida en que ha existido un Estado laico, que ha acompañado la creciente secularización de las costumbres en la sociedad.

Lo anterior significa que, al relegarse lo religioso a la esfera de la conciencia individual (insisto, aun si la religión no deja de tener una expresión social), ninguna Iglesia o agrupación religiosa puede pretender imponer su doctrina y específica norma moral al conjunto de la sociedad, incluso si la mayoría de los creyentes pertenece a una determinada confesión o denominación religiosa. En otras palabras, los creyentes (y en este caso las mujeres, los homosexuales o los transexuales creyentes) no consideran que sus dirigencias religiosas deban tener injerencia en asuntos que solamente cada persona puede decidir de acuerdo con su conciencia.

Cuestiones como la planificación familiar, la vida sexual, el aborto y otras materias ligadas a los derechos de las mujeres son reguladas por un principio distinto al de la doctrina religiosa o la norma moral de cualquier agrupación confesional. Este principio, en cualquier sociedad democrática, como la mexicana, es el de la soberanía popular. En otras palabras, la única forma de dirimir de manera civilizada las diferencias entre perspectivas éticas y morales es a través del principio de mayoría. Sólo lo que ésta decida puede imponerse al conjunto de la sociedad, siempre y cuando no afecte los derechos legítimos de las minorías.

De lo anterior se puede deducir la importancia del Estado laico para los derechos de las mujeres, particularmente en los casos donde una agrupación religiosa hegemónica pretende imponer al conjunto de la sociedad sus preceptos religiosos y normas morales. Es claro que en estas circunstancias, el Estado laico se constituye en el dique de las pretensiones de cualquier grupo por imponer su verdad al resto de la sociedad y en el mejor garante de las libertades de todos, en el respeto a la pluralidad de ideas y de visiones del mundo. Ésa es la razón por la cual el Estado laico se presenta, por lo menos para quienes desean una sociedad más democrática, como la mejor fórmula para garantizar libertades y derechos para todos.

1. Religiones patriarcales y derechos sexuales; debates recientes

Hoy en día el tema de los derechos humanos, en especial de los derechos sexuales y reproductivos, está presente en la conciencia social gracias a los grandes esfuerzos de mujeres, personas de la academia y grupos no gubernamentales que se han esforzado por traer a la discusión académica y a la arena pública dichos temas. Si bien ha sido grande el esfuerzo de estos grupos, también lo ha sido el de sus opositores, la Iglesia católica, los grupos conservadores y algunos grupos protestantes que centrados en sus creencias doctrinarias pretenden imponer a la sociedad su postura en relación con la sexualidad.

Los grupos defensores de los derechos sexuales y reproductivos buscan el reconocimiento social y político de estos derechos. Defienden el derecho de toda persona, en especial el de las mujeres pero también el de otros, a decidir sobre su propio cuerpo, a ejercer su sexualidad, a decidir sobre su reproducción, al acceso a la salud sexual y a la salud reproductiva, a la información sobre anticonceptivos y sobre enfermedades de transmisión sexual, entre ellas el VIH. Estos grupos también buscan el reconocimiento de otras formas distintas de ejercer la sexualidad, la equidad de género en las relaciones y la despenalización del aborto.¹

¹ Marta Lamas, "El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos", en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 125-142.

Las Iglesias protestantes, los grupos conservadores, los fundamentalistas islámicos y la cúpula de la Iglesia católica se oponen a estos derechos. Así, por ejemplo, la Santa Sede, cabeza de la Iglesia católica, busca restar importancia a los derechos sexuales y reproductivos con el argumento de que ellos sólo reflejan la agenda de una cultura (entendida como feminismo occidental), pero que en el fondo rechaza las genuinas necesidades y prioridades de las mujeres del sur.² A esta postura se le han sumado las posiciones más conservadoras en materia de derechos para las mujeres provenientes de países como Arabia Saudita o la República Islámica de Irán.³

Los derechos sexuales y reproductivos abarcan ciertos derechos que ya se encuentran reconocidos tanto en leyes nacionales como internacionales, así como en diversos documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976), el Pacto de Derechos Económicos y Sociales (1976), la Convención Internacional para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1981), la Convención sobre los Derechos del Niño (1990), la Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos, de Viena (1993). Sin embargo, no es sino hasta la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, llevada a cabo en El Cairo (1994), y en la Conferencia Mundial de la Mujer, en Beijing (1995), cuando se aborda el tema de manera más explícita y cuando la reivindicación de estos derechos encuentra una oposición más férrea, proveniente de algunas dirigencias religiosas cristianas y musulmanas.

Los derechos sexuales y reproductivos suelen reivindicarse de manera conjunta, aunque es reconocido tanto por teóricos como por las mismas organizaciones que trabajan en estos derechos, que se trata de conceptos diferenciados y autónomos. Los derechos sexuales implican el derecho a la autodeterminación sexual, a la libre orientación sexual, al placer y a la salud sexual; y los derechos reproductivos conllevan el derecho a la planificación familiar, a la autodeterminación reproductiva, a la información, al acceso a los métodos anticonceptivos y a la salud reproductiva.

En las doctrinas religiosas monoteístas, imbuidas de un patriarcalismo de la época bíblica, propio de sociedades tradicionales, se le ha impuesto a la mujer el deber de preservar la familia y los valores morales. De la misma manera, se le ha

² Rosalind Petchesky, "Derechos y necesidades: repensando las conexiones de los debates sobre derechos sexuales y reproductivos", en *Health and Human Rights, An International Journal*, vol. 4 núm. 2.

³ Los grupos protestantes o evangélicos en América Latina, cuya fe ligresía muestra un rápido crecimiento, en muchos casos tienen una visión similar o incluso más conservadora que la propia jerarquía católica respecto a los temas de sexualidad, ya que condenan las relaciones sexuales fuera del matrimonio, las prácticas homosexuales y la despenalización del aborto. Influídos por el evangelismo norteamericano, otorgan una importancia crucial a la castidad y la abstinencia sexual.

confinado a un papel de reproductora, minimizándosele y muchas veces negándosele la capacidad de tomar decisiones y de ejercer sus derechos sexuales y reproductivos.

En la medida en que la opción religiosa constituye una decisión individual, el riesgo para las libertades de los ciudadanos parecería menor. Sin embargo, el llamado “resurgimiento de lo religioso” en la esfera pública ha generado una oposición e intromisión de algunas Iglesias, o más precisamente de sus dirigencias religiosas, en el ejercicio de legislaciones y políticas públicas tendientes a transformar el papel y los derechos de las mujeres y de algunas minorías sexuales. De allí que el llamado Estado laico haya surgido también como el régimen que hace posible, mediante el respeto a la libertad de conciencia, la autonomía de lo político y lo religioso, la igualdad y la no discriminación, la generación de legislaciones y políticas públicas tendientes a favorecer nuevos derechos para las mujeres y otros sectores jurídica, política, cultural y socialmente desprotegidos de la población.

2. Separación, laicidad y justicia

La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos establece, en su artículo 130, el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias. La *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* también afirma que “el Estado mexicano es laico”. O sea que, en materia de relaciones con las Iglesias y con lo religioso en general, los ministros de la Suprema Corte, de la misma manera que cualquier otro juez o magistrado, deben guiarse por los principios de separación y laicidad. Sin embargo, aunque éste aparece como un principio claro, en la práctica su aplicación es más compleja. ¿Qué es lo que se separa cuando se habla de la “separación del Estado y las Iglesias”? Lo obvio es que se separan los asuntos del Estado de los asuntos de las Iglesias; cada quien se ocupa de sus asuntos. El problema es que esta separación no existe de manera absoluta en la realidad. Es decir, que hay asuntos en los que tienen que ver tanto el Estado como las agrupaciones religiosas y aunque el Estado es soberano, las agrupaciones religiosas en ocasiones contestan dicho poder o jurisdicción absoluta. Lo que el Estado legisla, por ejemplo en materia de matrimonio y divorcio, o sobre adopción o tutela de menores, incide sobre la conformación de esta institución social. Algunas Iglesias quisieran sin embargo que “la familia” funcionara de acuerdo con su visión religiosa, negando por ejemplo la existencia de otro tipo de familias que no se adecuen a su modelo. El Estado, por su parte, legisla acerca de la actuación social de los individuos y las Iglesias, en ese sentido, está obligado a regular su acción y por lo tanto a ponerles ciertos límites, para garantizar los derechos de quienes no comparten sus doctrinas. La divergencia de funciones del Estado y de las Iglesias puede generar, sin

embargo, discrepancias y enfrentamientos. Así por ejemplo, para el Estado, el aborto puede ser un asunto de salud pública o de libertad de conciencia, mientras que para algunas Iglesias tiene que ver con una particular concepción de la vida o de los designios divinos y por lo tanto se relaciona con el modo en que, desde su perspectiva, la sociedad debe organizarse y actuar. Las Iglesias quieren no sólo opinar en la materia sino, en la medida de lo posible, que las leyes se conformen a sus doctrinas o filosofías. El Estado, por el contrario, está obligado a legislar y poner en práctica políticas públicas que respondan al interés general, respetando los derechos humanos de los individuos. Las Iglesias tienen algo que ver y algo que decir sobre muchos temas que consideran de su incumbencia, pero en la medida en que el Estado representa y garantiza los intereses públicos, es decir, de todos, es el que tiene que definir en última instancia las reglas de convivencia. En suma, la separación existe para distinguir los intereses de unos cuantos del interés general.

Por lo demás, en nuestro esquema de “separación”, lo que se separa no es únicamente el Estado de las Iglesias, sino también la política de la religión, al mismo tiempo que lo público de lo privado. De la misma manera que en el caso anterior, la separación es relativamente ficticia, pero operativa, en la medida en que permite distinguir lo específico de lo general y lo que concierne estrictamente a la esfera privada de lo que ocupa a la esfera pública. En ese sentido, lo que los jueces y magistrados piensen personalmente debería ser, en principio, irrelevante para los juicios que tengan que emitir. Sus creencias individuales, socialmente minoritarias o mayoritarias, no pueden pasar por encima de los derechos de los demás. No es una cuestión de mayorías o minorías, sino de derechos: no puede haber leyes que obliguen a actuar a las personas de manera contraria a su conciencia y por lo tanto tampoco puede haber leyes que impidan actuar de acuerdo con dicha conciencia individual.

Ahora bien, la existencia del Estado laico no elimina las perspectivas ni las prácticas religiosas. Tampoco supone la secularización de las conciencias, simple y sencillamente establece un marco de acción que permite garantizar la imparcialidad del Estado en materia de convicciones religiosas y filosóficas. Cuando se hace referencia al principio de separación, tampoco significa que se ignore la existencia de lo religioso. Se entiende que la moral pública no puede estar absolutamente secularizada, en la medida en que las religiones forman parte esencial de la cultura de los pueblos y, por lo tanto, es imposible que no influyan en sus concepciones morales, sobre lo que es correcto e incorrecto, sobre lo que es bueno y lo que es malo. Los legisladores, funcionarios y jueces, como toda la gente, están influidos en su visión del mundo por sus respectivas religiones o cosmovisiones. Pero hay dos aspectos que modifican completamente la definición de esta moral pública en una sociedad secularizada y en un Estado laico: en primer lugar, en virtud del creciente papel de la libertad de conciencia, es decir, de la facultad de decidir lo que

es bueno y malo a partir de una relación directa de cada individuo con su Dios o con su propia conciencia, y ya no necesariamente a través de la intermediación eclesial, la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación de la doctrina. La segunda razón es que los legisladores, funcionarios y jueces, si bien tienen todas sus creencias personales (religiosas o de otro tipo), no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores, magistrados y funcionarios deben responder precisamente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales. Un funcionario puede estar por ejemplo en contra del uso del condón, pero está obligado a promocionar su uso para evitar que el VIH y el sida se conviertan en un problema de salud pública.

De esa manera, por ejemplo, la jerarquía católica tiene todo el derecho de expresarse con argumentos y ofrecer todas sus razones para que jueces y magistrados se inclinen hacia su perspectiva doctrinal. Pero al hacerlo, también están aceptando (o deberían hacerlo) que no son los únicos que tienen que decir algo respecto a un determinado tema. Igualmente, que la posición de los obispos católicos no puede considerarse representativa de lo que piensa la enorme mayoría de católicos mexicanos, quienes (se ha visto y comprobado en repetidas encuestas) no comparten la visión de los prelados católicos en muchos temas de salud sexual y reproductiva, incluido el aborto. Es claro que, si los obispos católicos pudieran moldear las políticas públicas en México, no habría ni anticonceptivos ni condones en las farmacias, ni los ciudadanos tendrían la libertad para asistir a obras de teatro o exposiciones artísticas sin censura. Frente a esta postura, el Estado mexicano ha garantizado, con el apoyo de los católicos de a pie y creyentes de otras religiones, muchas de estas libertades.

Se puede decir entonces que, el Estado laico no es más que un instrumento jurídico-político que permite a todos vivir de acuerdo con lo que les dicta su libre conciencia y en pacífica y armoniosa convivencia, en el marco de una creciente pluralidad y diversidad. Un Estado laico, en la medida en que tiene autonomía y no es el brazo armado de una doctrina religiosa o de una Iglesia específica, garantiza derechos para todos, independientemente de sus creencias, situación social, origen étnico o preferencia sexual. Por lo tanto, debe garantizar a las mujeres que no están de acuerdo con la jerarquía católica (sean o no de esa Iglesia), el derecho a abortar sin ser penalizadas por ello, así como el derecho a no abortar si así lo desean de acuerdo con su conciencia. Un Estado laico garantiza por lo tanto los derechos para los blancos y los indígenas, para católicos, evangélicos, judíos, mormones, testigos de Jehová, etc. Un Estado laico garantiza derechos a heterosexuales y homosexuales, a mujeres y hombres, a viejos y jóvenes. Un Estado laico, por el contrario, no puede imponerle a toda la población una visión religiosa o una doctrina particular. Y en un Estado laico todos tienen derecho a opinar, pero nadie tiene derecho a imponer a los demás medidas que les impidan gozar de sus libertades y de

sus derechos, de acuerdo con la libre conciencia de cada quien, en el respeto de los derechos de terceros y del orden público.

3. El Estado laico y los debates sociales en la actualidad⁴

El Estado laico y su definición se encuentran en el centro de muchos debates de nuestra sociedad. La presencia de elementos culturales religiosos en la vida cotidiana y diversas formas de religión civil (como la de Estados Unidos), así como la necesidad de equilibrar las herencias culturales históricas (pensemos en los países europeos que reivindican una raíz cristiana, como Polonia, o en los países como Turquía con un Estado laico, pero con una cultura musulmana) con tendencias a la pluralidad, nos obligan a entender que los debates sobre la condición de Estado no pueden considerarse resueltos de manera definitiva. En otras palabras: la laicidad no puede darse por sentada, ni mucho menos como algo acabado; la laicidad es un proceso en continuo movimiento, que enfrenta cada día nuevos retos y tiene que encontrar respuestas adecuadas para todos, mirando el interés público.

Muchos de estos retos tienen que ver con viejas libertades en proceso de redefinición, o con nuevos derechos que la sociedad está reconociendo. Por lo mismo, los principios fundamentales de la laicidad se aplican a los debates que conciernen a las cuestiones relacionadas con el cuerpo y la sexualidad, la enfermedad y la muerte, la emancipación de las mujeres, la educación de las niñas y niños, la condición de los fieles en minorías religiosas, de los no creyentes y de aquellos que critican la religión, el libre ejercicio de culto, la libertad de expresión, de manifestación de convicciones religiosas-filosóficas, el proselitismo y sus límites por respeto al otro, así como las interferencias y las distinciones necesarias entre los diversos campos de la vida social. Los resultados de estos debates de alguna manera definen cuestiones tan importantes para la vida de los pueblos y los países como la representación de la identidad nacional, las reglas de salud pública, los conflictos posibles entre la ley civil, las representaciones morales particulares y la libertad de decisión individual, en el marco del principio de compatibilidad de las libertades.

Es importante comprender que en muchos de estos debates la laicidad está directamente involucrada por la sencilla razón de que la cultura de los pueblos suele estar moldeada por creencias religiosas. Por lo tanto, la discusión sobre muchos temas vitales para la gente, en una sociedad plural, requiere de una aproximación laica, que respete tanto las posiciones de los creyentes, en su enorme pluralidad, como la de los agnósticos y no creyentes. En el tema de la eutanasia, por ejemplo,

⁴ Una primera versión de este apartado puede verse en Roberto J. Blancarte, *El Estado laico*, México, Nostra (colección "Para entender"), 2008, pp. 47-50.

es evidente que una determinada concepción de la vida, que supone habría sido otorgada por Dios, hace muy difícil la discusión sobre los derechos de aquellas personas que desean morir pero no pueden hacerlo sin ayuda. Lo mismo sucede en el caso del aborto, donde concepciones religiosas o culturalmente impregnadas de lo religioso, condicionan un debate que tendría que darse en forma laica, más allá de las creencias personales de cada quien.

Los casos son múltiples y tienden a multiplicarse: investigación sobre las células troncales, protocolos de investigación que involucran a seres humanos, métodos de inseminación artificial, homosexualidad, derechos de las mujeres, derechos de los menores de edad, conductas morales permitidas o toleradas, aceptadas promovidas, libertad de expresión y derecho a la blasfemia, derechos sexuales y reproductivos, etcétera.

Ahora bien, podemos afirmar que hay varias razones que ligan estrechamente al Estado laico con muchas de esas reformulaciones de la libertad y los nuevos derechos. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad de conciencia, frente a cualquier amenaza que atente contra ella. Esta obligación, como ya vimos antes, surge de la convicción de que nadie puede ser obligado a creer en algo, siendo entonces necesario respetar las creencias de cada individuo. Lo anterior es resultado, entre otras cuestiones, del proceso de pluralidad religiosa y de la necesidad de construir un Estado que garantice a todos los ciudadanos la posibilidad de creer o no creer. La consecuencia de ello es que, en la medida en que no se afecten ni el orden ni la moral pública (que en ocasiones, hay que admitirlo, es difícil de definir), ni los derechos de los terceros, también se convierte en obligación del Estado garantizar el derecho de todos, incluidas las minorías, de vivir y practicar las acciones de acuerdo con su forma de ser, sus creencias o preferencias de todo tipo. Esto generará ciertamente muchos debates acerca de cuáles son los derechos humanos que se deben respetar y garantizar por el Estado. ¿Debe el Estado, por ejemplo, garantizar la vida de un embrión de dos semanas o, por el contrario, del derecho de la mujer que es su portadora a interrumpir su embarazo?

La segunda razón por la que la laicidad se relaciona con los nuevos derechos, y por lo tanto con los debates actuales, es que la libertad de conciencia genera inevitablemente una pluralidad de creencias, las cuales pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de las creencias en el ámbito público y a la generación de normas morales y de conductas aceptables a todos, ajenas a una doctrina religiosa específica y por lo tanto seculares o laicas. El respeto a la libertad de conciencias y la inevitable pluralidad de creencia ha conducido entonces a la formación de un espacio público secularizado (recordemos el caso de las universidades, los hospitales y los centros de investigación que requieren una autonomía para trabajar), en principio ajeno a la influencia de las doctrinas religio-

sas y basado en una moral pública decidida por la voluntad popular en función del interés público.

La tercera razón por la que el Estado laico está ligado a las libertades es porque la fuente de legitimidad del Estado ha cambiado. Las agrupaciones religiosas, como ya hemos insistido anteriormente, ya no son las que pueden influir sobre la conformación de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas, por el contrario, son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación, particularmente las parlamentarias. Desde esa perspectiva, la soberanía popular, en el respeto de los derechos humanos de mayorías y minorías, es la única que puede definir, a partir de un cierto momento, lo que es válido de lo que no lo es, lo que es permitido de lo que es prohibido. De esta manera, muchos de estos nuevos derechos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados en la medida en que la voluntad popular o las y los magistrados y tribunales así lo decidan. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica, en la medida en que las costumbres de los pueblos se modifican y varían con el tiempo. Muchas cuestiones que antes eran prohibidas (un beso en la calle, el desnudo público, la convivencia entre homosexuales) ahora se permiten, porque precisamente la moral pública ha cambiado.

4. Diversidad y valores en México y América Latina

América Latina se asumió durante mucho tiempo como igualitaria y aunque en realidad esa igualdad sólo ocultaba privilegios y discriminación, se negaba a aceptar esa realidad y a reconocer que la verdadera igualdad sólo existe cuando se valora la existencia de la diversidad. Y cuando se acepta y reconoce la diferencia, se puede aspirar a una mejor democracia. El mundo occidental desarrolló en los últimos siglos un instrumento para vivir las diferencias en la igualdad: el Estado laico o secular. En ese sentido, algunos derechos de reciente reivindicación, como por ejemplo, los derechos étnicos o indígenas o los sexuales y reproductivos, están ligados intrínsecamente a ese instrumento jurídico-político por diversas razones. Aunque esto no ha sido siempre claro en América Latina, algunas señales indicarían que se está generando un cambio importante en la cultura sociorreligiosa y política de la región.

La pluralidad y la secularización inciden en las comunidades indígenas, de la misma manera que en las zonas urbanas. Los movimientos cívicos en defensa de derechos y libertades (por ejemplo, de mujeres defendiendo los derechos sexuales y reproductivos) ponen en cuestión los poderes establecidos, políticos y eclesiásticos. El proceso de democratización supone además escrutinio, transparencia y rendición de cuentas por parte de todas las instituciones públicas; ni el Estado ni

las instituciones religiosas escapan a esta lógica. La consecuencia es que, pese a tradiciones y presiones político-eclesiásticas, el Estado latinoamericano está siendo obligado a ser realmente más laico y democrático.

En las últimas dos décadas del siglo XX y principios del nuevo milenio, tres factores han permitido la reactivación de la laicidad: la gestación de una significativa pluralidad religiosa, la mayor conciencia de la necesidad de proteger los derechos humanos y la real creciente democratización de las sociedades latinoamericanas. Algunas encuestas relativamente recientes hechas en países como México, Colombia y Bolivia muestran de manera clara esta evolución. Las cifras arrojan resultados verdaderamente interesantes, sobre todo si se toma en cuenta que son los propios católicos los que expresan posiciones abiertamente liberales y ciertamente distantes de las expresadas por los obispos. De acuerdo con las encuestas mencionadas, elaboradas por la organización “Católicas por el derecho a decidir” en cada uno de los tres países mencionados, la mayoría de los católicos latinoamericanos (suponiendo que la muestra es representativa de lo que sucede en los otros países) apoyaría que la Iglesia promueva los derechos humanos en todo el mundo y denuncie la violencia doméstica. Estos resultados son congruentes con las posiciones del Vaticano. Sin embargo, la gran mayoría de los católicos de América Latina (o por lo menos de México, Colombia y Bolivia) también cree que la Iglesia debería permitir que los católicos utilicen métodos anticonceptivos y en particular que usen condones para prevenir el virus del VIH/sida. Una mayoría de los propios católicos de la región también quisiera que la Iglesia acepte el derecho de lesbianas y homosexuales a expresar su orientación sexual en forma abierta y desearían cambiar el sistema, de modo que los feligreses católicos participaran en la elección de sus obispos.

Los católicos de América Latina, contrariamente a lo que se cree, piensan que la Iglesia no debe intervenir en asuntos políticos, incluso en países como en Bolivia, donde la Iglesia ha desempeñado un papel activo en la sociedad. En ese país, 77% de los católicos se manifiesta en desacuerdo con que los sacerdotes utilicen el púlpito para promover o descalificar a ciertos candidatos o partidos políticos. Ese desacuerdo es todavía más alto (84%) en Colombia y en México (92%). La oposición a que sacerdotes y monjas ocupen un cargo público es también mayor en México (83%) que en Colombia (68%) y en Bolivia (54%).

Más importante aún, la mayoría de católicos quiere que sus gobernantes tomen en cuenta la diversidad de opiniones existentes en el país, más que las propias enseñanzas de su Iglesia. Más de nueve de cada diez católicos mexicanos prefiere que su presidente, así como legisladores y jueces, gobiernen basados en la diversidad de opiniones en el país, mientras que sólo 8% quisiera que lo hicieran basados en el magisterio eclesiástico. Es el caso de colombianos y bolivianos, que en su gran mayoría (80 y 75%) prefiere que sus gobiernos definan las políticas públi-

cas en función de la diversidad de opiniones en sus países y no en las enseñanzas de la Iglesia católica.

Aunque en otros temas hay divergencias entre los tres países, lo cierto es que en materia de salud sexual y reproductiva existen enormes coincidencias, que explican lo que está sucediendo en los foros internacionales y en las legislaciones nacionales: por ejemplo, casi 90% de los católicos en los tres países señalados piensa que los adolescentes deberían recibir información acerca de todos los métodos anticonceptivos, mientras que apenas alrededor de 10% cree que sólo deberían ser informados acerca de la abstinencia como forma de evitar el embarazo. De la misma manera, a pesar de las diferencias en la percepción del papel social de la Iglesia, tanto en Bolivia como en Colombia y México más del 80% de los católicos piensa que los feligreses de esa Iglesia pueden utilizar métodos anticonceptivos y seguir siendo buenos católicos. Los ejemplos en otros casos, como aborto o anti-concepción de emergencia, son igualmente reveladores.

En suma, si los distintos gobiernos latinoamericanos han modificado sus posiciones en materia de salud sexual y reproductiva se debe ciertamente a los enormes esfuerzos que los organismos internacionales han hecho para hacer conciencia sobre este tema. En ese sentido, las ya mencionadas conferencias de El Cairo (1994) y Beijing (1995) han marcado el inicio de una etapa crucial en el camino de la toma de conciencia sobre estos aspectos. Pero ha sido sobre todo la enorme revolución silenciosa de las conciencias de los propios católicos y católicas la que en definitiva ha permitido y empujado a los gobiernos a manifestarse positivamente acerca de los derechos sexuales y reproductivos. Eso es lo que los católicos y católicas quieren.

Ahora bien, pese a lo anterior, hay en América Latina una brecha entre la secularización de la sociedad y la laicidad de sus instituciones públicas. Es como una deuda no saldada, que de cualquier manera se está achicando por la fuerza de varias tendencias democráticas y plurales en la región. El caso es que uno puede observar que las sociedades van por un lado y las leyes y políticas públicas no siempre siguen el paso; ésa es la brecha a la que me refiero; una que tiene que ver con libertades no siempre reconocidas y mucho menos garantizadas.

En muchos países de la región estamos frente a una sociedad muy secularizada, pero al mismo tiempo relativamente tradicional y ciertamente con una carencia de instituciones laicas que garanticen a todos algunos de los más elementales derechos, pese a enormes y loables esfuerzos de algunos gobiernos. La presencia política de la jerarquía católica sigue siendo avasalladora en algunos países y, en muchos lugares de América Latina, llega a ser opresiva. Los políticos de todos los partidos creen que su mejor campaña se basa en una supuesta cercanía con lo religioso y muy pocos se atreven a impulsar las leyes y las políticas públicas que la población requiere, aunque no necesariamente demanda. Pocos políticos ven,

analizan y entienden lo que las encuestas muestran respecto a la secularización de la sociedad, es decir, en términos del alejamiento de los fieles de las normas doctrinales de sus propias iglesias o de los preceptos religiosos en general.

La secularización es un proceso de diferenciación social impulsado en la era moderna, que significó el paso de una sociedad regida en todos sus ámbitos por valores religiosos, a otra en la que lo espiritual y religioso es únicamente una esfera entre otras, pero ya no impone sus criterios, principios o valores sobre la política, la economía o la cultura. El otro aspecto importante de la secularización es que hay una relativa privatización de lo religioso, debido al creciente papel de la libre conciencia y la necesidad del Estado moderno de respetarla. El Estado dejó de imponer una religión y, sobre todo, dejó de establecer como normas generales las provenientes de una sola doctrina religiosa o filosófica en particular. La gente pudo comenzar a disentir ya no únicamente de las doctrinas religiosas en particular, sino de las normas y valores que se imponían como parte de una cultura basada en dichos preceptos. La gente, en muchos lugares, pudo comenzar a decidir cuántos hijos quería tener y cada cuánto tenerlos; muchas mujeres, por ejemplo, sin dejar de ser y sentirse católicas, decidieron que podían tener relaciones sexuales sin fines de procreación, que podían usar métodos anticonceptivos y que, en casos extremos, podían abortar.

La capacidad para tomar esas decisiones ha tenido que ver con la creciente relevancia en nuestras sociedades de la libre conciencia (es decir, la posibilidad de decidir en nuestro fuero interno lo que es correcto de lo que no lo es), pero también y sobre todo con la protección que a esa libre conciencia le ha dado el Estado laico y democrático. En otras palabras, la posibilidad de las mujeres de comprar una pastilla anticonceptiva en la farmacia de la esquina, de divorciarse y volverse a casar, o de interrumpir un embarazo no deseado, va aparejado con la existencia de un Estado (al cual nosotros le llamamos laico) que garantiza dicha libertad de conciencia y las acciones que en consecuencia se derivan de ella. Y no siempre ha sido éste el caso en América Latina, porque muchos Estados siguen fuertemente influidos por la jerarquía católica o por otras dirigencias religiosas. Lo cual no quiere decir que el aborto en otros lugares no se practique, sino que se hace de manera clandestina.

El conjunto de estos casos muestra una tendencia esperanzadora, aunque al mismo tiempo expone las enormes dificultades que todavía existen en estos países para que ciertos derechos y libertades, a veces muy elementales, puedan garantizarse. Pero al mismo tiempo, es una señal inequívoca de que un Estado democrático y respetuoso de la pluralidad y diversidad tiene que ir cerrando la brecha de las libertades no garantizadas; es éste un asunto que la secularización de la sociedad demanda, pero que no se ha podido lograr cabalmente por la todavía existente influencia eclesial en los asuntos públicos. En ese sentido, podemos decir que el Es-

tado laico y la libertad de conciencia están todavía en plena construcción en América Latina.

5. Política, religión y derechos sexuales⁵

En el caso específico de México, las encuestas hechas hasta hoy nos indican igualmente la existencia de un catolicismo secularizado. En julio de 2003 y diciembre de 2009, dos encuestas conducidas exclusivamente en este grupo mayoritario de creyentes arrojaron resultados interesantes que reiteraban lo expresado en términos generales por el conjunto de la población mexicana.⁶ Dichas encuestas nos muestran en primer lugar a una población católica secularizada, es decir, que vive en un mundo con esferas diferenciadas de la política y la religión, de las competencias del Estado y de las Iglesias y de los ámbitos público y privado. Como consecuencia de ello, los católicos muestran también una enorme brecha entre la doctrina, tal como es entendida y enseñada por el episcopado y la visión de la enorme mayoría de ellos en tanto que fieles laicos tienen respecto a lo que debería ser el magisterio de sus pastores. Lo anterior, nos permite inferir (aunque las encuestas se centran en la opinión) que la práctica regular de la mayor parte de los católicos es divergente de la que la jerarquía de la Iglesia busca imponer. De hecho, incluso la práctica religiosa tiende a disminuir, pues si en 2003 sólo 30% de los católicos y católicas afirmaba que asistía frecuentemente a misa, para 2009 el porcentaje había bajado en dos puntos. Los que dijeron asistir “de vez en cuando” pasaron del 54% al 44% y los que señalaron asistir “casi nunca” pasaron del 12 al 21%.

En materia política, las católicas y católicos, en su enorme mayoría, se muestran convencidos de la separación de esferas y la necesidad de preservar el Estado laico. La enorme mayoría de los fieles laicos (82%) consideraba en 2003 que se debía conservar al Estado laico y proteger al gobierno mexicano de la influencia de la Iglesia católica. Un porcentaje similar sostenía que su Iglesia no debía tener influencia en el diseño de las políticas del gobierno mexicano. Una todavía más grande mayoría (92%) no estaba de acuerdo en que la Iglesia usara las misas para promover o descalificar ciertos candidatos o partidos políticos. Finalmente, la opinión

⁵ Algunos de estos elementos son parte de una discusión mayor acerca de la cultura y la identidad religiosa de los mexicanos. Véase mi capítulo, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en Roberto Blancarte (coord.), *Los grandes problemas de México*, vol. xvi, *Culturas e identidades*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 87-114.

⁶ Las dos encuestas fueron solicitadas por “Católicas por el Derecho a Decidir”. En 2003, con la colaboración de “Population Council México”. La de 2003 fue realizada por “Estadística Aplicada” y la de 2009 por “BGC Beltrán y Asociados, S. C.”. Todos los datos que se exponen a continuación provienen de estas encuestas.

de la población católica es consistente con la ley vigente, ya que considera mayoritariamente (83% en 2003 y 70% en 2009) que no se debe permitir a los sacerdotes y monjas ocupar puestos de elección popular.

Los católicos se pronuncian por una Iglesia dedicada a los pobres, a la protección de los derechos humanos y por una institución menos involucrada en política partidista, tal como establece el artículo 130 de la Constitución. Pero sobre todo, desean una Iglesia más tolerante, menos opresiva y más receptiva a las necesidades de los católicos y a sus derechos como feligreses y como ciudadanos.

Las católicas y católicos mexicanos distinguían muy bien ya en 2003 entre las creencias personales del presidente y su obligación de velar por el interés público. De allí que afirmaran en su gran mayoría que el presidente debía gobernar basado en la diversidad de opiniones que existen, mientras que sólo un mínimo porcentaje de los propios católicos (8%) consideraba que éste debía gobernar basado en las enseñanzas de la Iglesia. Lo mismo se aplicaba para el caso de los poderes Legislativo y Judicial. Cabe señalar que esta posición es consistente con otras encuestas, anteriores y posteriores a la de 2003, en las que los mexicanos (no sólo los católicos) señalan la necesidad de distinguir entre las creencias personales de los legisladores y funcionarios por una parte y las leyes y políticas públicas por la otra, cuya elaboración debe responder al interés general. Así por ejemplo, en el año 2000 el "Population Council" publicó una encuesta nacional de opinión pública sobre el aborto. En ella, 80% de los mexicanos (católicos y de cualquier otra creencia) señaló que le parecía mal o incorrecto que los legisladores votasen en temas relacionados con el aborto de acuerdo con sus creencias religiosas. Lo anterior mostraba que los mexicanos (y en esto los católicos y las católicas no son una excepción) creen que, independientemente de las creencias religiosas de cada quien, es necesario que en el momento de legislar y elaborar políticas públicas, los legisladores y funcionarios deben hacer abstracción de las convicciones personales o de grupo y velar por el interés público.

Es en el terreno de la salud sexual y reproductiva donde se puede apreciar de manera más nítida el cambio en la mentalidad de los católicos y católicas. El centro de este cambio, sin duda, es el ya señalado desarrollo de la libertad de conciencia, lo cual ha repercutido en la constitución de una Iglesia menos clerical y un laicado católico más autónomo, respecto a la normativa doctrinal establecida por la jerarquía. El resultado ha sido una creciente brecha entre fieles laicos y clero católico respecto a una serie de temas que involucran decisiones de conciencia; sexualidad, divorcio, aborto, eutanasia, educación sexual, métodos anticonceptivos, etcétera. La encuesta de 2003, primera en su género, mostraba de manera contundente que las y los católicos piensan de manera muy distinta a la jerarquía en temas en que el actual magisterio pontificio ha insistido mayormente. Mostraba entonces muy claramente, que el amor al papa o el respeto a los obispos no se traduce en

un seguimiento a sus encíclicas y enseñanzas o posiciones doctrinales. La abrumadora mayoría (96%) de católicas y católicos en 2003 opinaba que los servicios de salud públicos, incluso hospitales, clínicas y centros de salud, debían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita. Era igualmente notable el porcentaje similar de fieles de esa Iglesia que señalaba que el gobierno debía promocionar el uso de condones para combatir el sida. Después de ello, no es extraño que 93% de los católicos y las católicas estuviese de acuerdo con que las escuelas públicas incluyesen cursos de educación sexual para alumnos y alumnas o que 91% fuese favorable a la idea de que los adultos tengan acceso a todo tipo de métodos anticonceptivos, incluyendo pastillas anticonceptivas, inyectables, dispositivo intrauterino y condones. En la encuesta de 2009, 69% de los católicos y católicas opinó que la edad en que los niños de las escuelas públicas debían recibir educación sexual debía ser entre los 9 y los 12 años, o sea desde cuarto de primaria. Ese mismo año, 87% estaba total o bastante de acuerdo en que los libros de texto gratuito tuviesen contenidos sobre violencia contra las mujeres, niñas y niños, así como sobre la igualdad entre hombres y mujeres. Un 85% se declaró igualmente en favor de que los textos incluyeran información sobre el uso del condón para prevenir el VIH/sida. Un porcentaje similar se dijo favorable también, a que se hablara de la fidelidad a la pareja como forma de prevención. En diciembre de 2009 también, 75% señaló estar total o bastante de acuerdo en reconocer que el placer sexual en mujeres y hombres es un derecho y que no es algo incorrecto, 87% en favor de que se trate acerca del derecho de las y los jóvenes a decidir sobre su cuerpo y su sexualidad, 71% en que se debía ofrecer información sobre las circunstancias en las que la ley permite el aborto, 68% en el derecho de todas las personas a vivir libremente su sexualidad, incluyendo homosexuales y lesbianas, al mismo tiempo que 71% estaba de acuerdo en que se incluyera en los libros de texto que las relaciones sexuales deben practicarse sólo si hay amor verdadero y 64% en la importancia de ser virgen hasta el matrimonio.

El liberalismo de las católicas y los católicos mexicanos es muy marcado en otros temas de conciencia, en los cuales se puede apreciar que la brecha entre fieles y jerarquía es todavía enorme. En 2003, 83% de los fieles de la Iglesia consideraba que se debería permitir que una persona se vuelva a casar después de divorciarse. Prácticamente el mismo porcentaje (82%) estaba de acuerdo con que los homosexuales y las lesbianas tengan protección legal para evitar discriminación en su vida pública y privada, y el mismo número de católicas y católicos estaba de acuerdo con que los adolescentes tengan acceso a métodos anticonceptivos de todo tipo. Todavía casi dos terceras partes de los fieles católicos estaba de acuerdo con la eutanasia, pues dicen estar de acuerdo con que a un médico le sea permitido ayudar a morir a una persona, con pleno uso de sus facultades, que se lo solicita y que padece una enfermedad terminal con mucho dolor. De manera congruente

con lo antes expuesto, la mayor parte de los católicos y católicas (89%) consideraba entonces que, respecto a la educación sexual de los adolescentes, se les debería informar de todos los métodos anticonceptivos, mientras que apenas 11% de los fieles creía que sólo se les debía informar acerca de la abstinencia como forma de evitar el embarazo. En 2009, 70% de las y los católicos estaba en favor de que la Iglesia apoyara el uso del condón para prevenir el virus del VIH/sida, 65% porque permitiera el uso de anticoncepción de emergencia, 42% porque los divorciados puedan comulgar, 41% porque las mujeres puedan ejercer el sacerdocio y 36% en favor de la eliminación del celibato sacerdotal.

El tema del aborto es quizás el más complejo y el más delicado tratado en la encuesta sobre opinión católica en México. Sin embargo, pese a ser un asunto sumamente sensible, los resultados muestran que la enorme mayoría de católicas y católicos en 2003, estaba de acuerdo con la legislación vigente en el país en esta materia, donde el aborto era legal, bajo ciertas circunstancias. Obviamente, en este punto, la opinión de la mayor parte de los fieles se distanciaba de la norma establecida por la jerarquía. El 9% de católicas y católicos creían que una mujer debía tener derecho al aborto siempre que así lo decidiera y 60% de los fieles de esta Iglesia consideraba que debía estar permitido en algunas circunstancias. Para 2009 ese porcentaje combinado había subido a 81%. En 2003 los porcentajes aumentaban cuando se trataba de circunstancias específicas, pues 82% de las y los católicos estaba de acuerdo en que se practicara el aborto cuando la vida de la mujer estaba en peligro (78% en 2009), 77% cuando la salud de la madre está en riesgo (75% en 2009), 69% cuando la madre tiene sida (74% en 2009), 66% cuando el feto presenta defectos congénitos graves, físicos o mentales (67% en 2009) y 65% cuando el embarazo es resultado de una violación (71% en 2009). Se debe señalar también que, en 2003 el apoyo a un aborto caía drásticamente entre los católicos y católicas cuando la razón aludida era la voluntad de la mujer, la falta de recursos económicos, cuando fallase un método anticonceptivo o cuando la mujer no se sintiera capaz de cuidar a un hijo en ese momento. Sin embargo, para 2009 el porcentaje de católicos que apoyaban la posibilidad del aborto cuando la mujer no se siente capaz de cuidar a su hijo en ese momento pasó del 13 al 26%, y el apoyo a cuando falle el método anticonceptivo pasó del 14 al 23%.

La encuesta de opinión católica en 2003 mostraba ya, que 76% de los católicos y católicas consideraban que los hospitales y las clínicas públicas debían ofrecer pastillas anticonceptivas de emergencia a las mujeres que han tenido relaciones sexuales por su propia voluntad, sin protección anticonceptiva, pero que quieren asegurarse de no quedar embarazadas. El porcentaje era aún mucho mayor (88%) cuando se trata de aceptar que esas pastillas fuesen ofrecidas a las mujeres que habían sido violadas. Las cifras de apoyo prácticamente no variaron seis años después.

En suma, si bien las encuestas no capturan más que momentos específicos de la opinión, se puede afirmar que la posición de los católicos es mucho más abierta que la de sus dirigentes religiosos. La respuesta a estas interrogantes muestra el creciente papel de la libre conciencia en un terreno en el que antes los fieles no se atrevían a disentir o a poner en cuestión abiertamente la norma doctrinal o el magisterio pontificio en la materia, en el contexto de una sociedad secularizada y un Estado laico.

A manera de conclusión

Pese a los desencuentros iniciales entre una laicidad que privilegiaba los valores universales como norma para alcanzar la igualdad jurídica por encima de la diversidad y las reivindicaciones particulares, el Estado laico está en la base de los derechos de las mujeres. Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular, nos permite también comprender que ésta no es estrictamente lo mismo que la separación, y que la influencia política de las religiones o de las Iglesias puede persistir incluso en lugares donde la separación formal ha sido establecida, sin que se alcance una real autonomía de lo político frente a lo religioso.

En nuestro país, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX, pero, todavía hoy, algunos partidos y funcionarios acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política. A pesar de ello, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades y derechos que antes no existían o no eran reconocidos, como los sexuales y reproductivos. Las agrupaciones religiosas no son ya las que, al menos en teoría, pueden influir sobre la conformación de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas, por el contrario, son definidas por el pueblo a través de sus formas de representación. En ese sentido, los derechos sexuales y reproductivos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados, sólo en la medida en que la voluntad popular así lo decide y lo establece mediante legislaciones y políticas públicas mediante la función pública.

De la misma manera, en un Estado laico la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación por la doctrina. Los legisladores y funcionarios, si bien tienen sus creencias personales, no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores y funcionarios deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales. Por ello, quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen la obligación de recordar de manera permanente a legisladores y funcionarios que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de

llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías, incluidas por supuesto las de las mujeres (las cuales han sido tratadas en la práctica como minorías) y ciertamente las de las otras minorías sexuales. Las leyes y las políticas públicas no pueden responder ni a los deseos de algunas dirigencias eclesiásticas ni a las creencias personales de legisladores y funcionarios. Éstos, por el contrario, están obligados a velar por el interés público, lo cual supone el respeto a la voluntad de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías. En ese sentido, la perspectiva de género se constituye en un poderoso instrumento capaz de convertir un ideal libertario en una realidad que garantice realmente, más allá de una igualdad jurídica, la equidad en el respeto a la diversidad y a la diferencia.

ACTIVISMO JUDICIAL EN DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES. LO QUE EL ARGUMENTO DEMOCRÁTICO NO PUEDE PROBAR

Roberto Gargarella

Hay cantidad de decisiones que afectan muy especialmente a las mujeres y que requerirían de políticas activas por parte de todos los funcionarios involucrados de algún modo en su dictado y aplicación. Los jueces entre ellos. Decisiones sobre aborto, sobre acoso sexual, sobre discriminación laboral, sobre violencia familiar, sobre violaciones, sobre pornografía, sobre maternidad y trabajo, sobre divorcio y alimentos, sobre acciones afirmativas. Decisiones sobre la distribución del poder en la familia, la empresa, el gobierno. Decisiones sobre la distribución de recursos. Decisiones sobre las desigualdades de género –desigualdades que terminan permeando todas las capas de la sociedad. Para advertir las consecuencias del no actuar en estas áreas, piénsese, por caso, en datos y cifras como las siguientes, distintas de la situación de la mujer en Latinoamérica. A pesar de que en la mayoría de países la situación de la mujer ha mejorado respecto de la que prevalecía hace unos años, todavía sigue siendo cierto que las mujeres se encuentran relegadas en casi todos los campos de la vida social. Han aumentado su participación en el ámbito laboral, pero siguen sufriendo la desocupación más que los hombres. Han comenzado a acceder a funciones a las que antes no accedían, pero siguen haciéndolo sólo en los niveles más bajos. En el ámbito jurídico, por ejemplo, es habitual que las mujeres superen en número a los varones entre los estudiantes de Derecho, y que los superen también en cuanto a las notas que obtienen. Sin embargo, ellas ocupan 45% de los cargos judiciales más bajos, sólo 20% de los cargos en las cortes de apelaciones, y prácticamente ninguno a nivel de las cortes supremas (Cabal *et al.*, 2001, p. 10). Lo mismo puede observarse en materia política. Hoy por hoy, las mujeres alcanzan posiciones políticas en números impensables años

atrás, pero lo siguen haciendo en zonas periféricas y en porcentajes todavía desiguales. En el año 2000, el número de mujeres senadoras alcanzaba 16% en México y 13% en Colombia, y éstas eran las cifras más altas de la región (*ibid.*, p. 9). El número de diputadas mujeres no sobrepasaba 30%; el número de mujeres en cargos ministeriales no sobrepasaba 25%. En una mayoría de los países de la región, además “[a] pesar de ser fácilmente evitables, las muertes por aborto inseguro y complicaciones del embarazo, parto y puerperio siguen siendo las principales causas de las muertes maternas” (*ibid.*, p. 11). De modo similar, y a pesar de las malas estadísticas existentes al respecto (otro síntoma de los males propios de la región), las cifras con las que se cuenta permiten ratificar las sospechas existentes acerca de los altos niveles de violencia contra la mujer.

Como miembros destacados del poder público, los jueces podrían hacer mucho por recomponer esta situación de desigualdad, sin embargo, es muy poco lo que hacen, efectivamente. En Latinoamérica, un enorme número de jueces —en todas las instancias— siguen mostrándose comprometidos con concepciones ancestrales, patriarcales y machistas. Pueden encontrarse decisiones marcadas por tales rasgos a lo largo de toda nuestra historia judicial, aun frente a las situaciones más dramáticas e inexcusables, como las vinculadas con la violencia marital. En tales casos, los jueces dejaron abiertamente en claro cuáles eran los valores que suscribían, y cuál su concepción acerca de las relaciones entre hombres y mujeres. Piénsese, por ejemplo, en el caso que me resulta más familiar, que es el de Argentina.¹ Los jueces pudieron sostener, ante un brutal caso de agresión a la mujer que “[a] acusado no le faltaron motivaciones para agredir a su esposa, ya que se comprobó que ésta mantenía relaciones adulterinas”.² Ellos mantuvieron también, y durante mucho tiempo (por lo menos hasta los años cincuenta, aun al nivel de las supremas cortes locales), la idea de que “el matrimonio asiste al marido en la facultad de corregir a la esposa, como efecto necesario de la comunidad establecida y de su propia autoridad moral”.³ Aun en fallos de Cámara, demostraron su mirada machista al considerar “perfectamente excusable” la violencia del hombre ante la mujer frente a la comprobación de la infidelidad de la última.⁴ En años muy recientes, los jueces llegaron a sostener que el lugar de la mujer estaba confinado al “cuidado de la casa, [la] atención de la cocina y [la] limpieza”.⁵

Uno podría decir —como a veces se dice en otros países, frente a casos similares— que los jueces no tienen nada que hacer sobre el tema dado que ellos son sir-

¹ La mayoría de los casos citados a continuación los tomo del trabajo de tesis de Ximena Ordóñez, *El tratamiento judicial de la violencia contra la mujer en el ámbito familiar*, Univ. Di Tella, 2001.

² CCrim. Cap., Sala IV, “Tissot, Carlos”, del 16-11-79.

³ SC Tucumán, del 7/7/1936, “La Ley”, t. 39, 530.

⁴ CCrim. y Correc., 23-122-41, “Jurisprudencia Argentina”, t. 1942-II, 222.

⁵ “Brizuela, “La Ley”, t. 1990-E, 331.

vientes y guardianes de la Constitución, y la Constitución es demasiado parca respecto a cuestiones de género. Desafortunadamente para ellos, sin embargo, ese argumento no se encuentra al alcance de nuestros jueces, dado que la Constitución argentina del 94 hace explícito lo que la Constitución no reformada implicaba, esto es, la existencia de una fuerte toma de partido por la igualdad de género. Así, por ejemplo, el artículo 37 de la Constitución garantiza una “igualdad real de oportunidades entre varones y mujeres” para el acceso a cargos electivos y partidarios, y llega a afirmar que dicha igualdad debe garantizarse con “acciones positivas en la regulación de los partidos políticos y en el régimen electoral” –afirmaciones que pocas Constituciones en el mundo han tomado el coraje de hacer. Por si ello no bastara, el artículo 75, inciso 22, le otorga jerarquía constitucional a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Dicha Convención condena todas las formas de discriminación de la mujer. Por ella, los Estados firmantes se comprometen a “asegurar el pleno desarrollo y adelanto de la mujer” para hacer posible su igualdad con el hombre. Tales Estados se comprometen también, y en especial, a garantizar su igualdad en las esferas política y educativa; su igualdad dentro del matrimonio; su igualdad en el ámbito laboral; su igualdad en las esferas económica y social en general. Otras normas también incorporadas a la Constitución, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención Americana de Derechos Humanos, o la misma Convención contra la Tortura también incluyen disposiciones que pueden servir para mejorar la posición social de la mujer. El artículo 75, inciso 23, ordena al Congreso, por lo demás, a “[l]egislar y promover medidas de acción positiva que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato y el pleno goce y ejercicio de los derechos reconocidos por esta Constitución y los tratados internacionales vigentes sobre derechos humanos, en particular respecto a [...] las mujeres”.

Siendo que las normas existentes no sólo no niegan sino que más bien, y por el contrario, se muestran favorables a la protección y expansión de los derechos de las mujeres, la pregunta que cabe es por qué la justicia –y en particular, los muchos jueces y juezas capacitados e intelectualmente abiertos a reconocer los derechos de las mujeres– no asumen un papel más activo en la materia.

En lo que sigue, quisiera explorar la línea de argumentos –en mi opinión– más interesante frente a dicha pregunta, y que tiene que ver con lo que podríamos llamar el *argumento democrático*. Muy sintéticamente, los defensores de este argumento sostienen que es correcto que los jueces asuman un papel “pasivo”, “modesto” o “prudente” frente a las normas, en respeto de la autoridad de los órganos políticos. Dicha idea se sostiene en el argumento de que los jueces no gozan de la

legitimidad democrática de la que sí gozan los legisladores, lo cual debe forzar a los primeros a no inmiscuirse en aguas políticas.

1. Las bases del argumento democrático

De modo más específico, quienes defienden el argumento democrático y proponen la no injerencia del poder judicial en cuestiones que resultarían fundamentalmente “políticas”, sostienen esta propuesta, tanto como su crítica al activismo judicial, en razones como las siguientes. Ante todo, nos dicen, el activismo judicial resultaría indeseable si lo que queremos es mantener un espacio amplio para la política democrática. Tomando un papel activo en áreas fundamentalmente políticas, los jueces terminarían estrechando demasiado el ámbito de la vida pública –“ocupando todo el terreno” de nuestra vida democrática. Razonablemente, y contra esta última alternativa, podría decírse nos que, como comunidad democrática, debemos dejar la decisión sobre las cuestiones públicas fundamentales bajo nuestra decisión y control. Delegarlas, directa o indirectamente, sobre los organismos judiciales, implica delegarlas sobre un cuerpo de funcionarios que no son elegidos popularmente ni son removidos de sus funciones por la ciudadanía.

Del mismo modo, puede decirse que los jueces no deben tomar a su cargo la decisión de cuestiones tan vitales como las vinculadas con los derechos sociales, en razón de la particular complejidad de dichos asuntos. Por un lado –y ésta es una simple expansión del punto anterior–, las cuestiones vinculadas a los derechos sociales involucran decisiones básicas sobre la asignación del presupuesto que no merecen estar a cargo de órganos no representativos. Pero además, y muy especialmente, debe advertirse que, si dejáramos tales cuestiones sujetas a la intervención judicial, inyectaríamos una peligrosa “irracionalidad” en un área que merece ser atendida con el mayor cuidado: ocurre que los planteos vinculados al presupuesto general deben ser resueltos con una mirada global, que nos permita reconocer el impacto que cada “recorte” o “gasto adicional” ejerce sobre el resto de las áreas presupuestadas. Si, por el contrario, los jueces ingresaran regularmente sobre estas áreas para decirnos, hoy, que deben construirse tales viviendas para tales demandantes; mañana, que deben distribuirse tales vacunas a tales enfermos, y pasado mañana, que deben proveerse alimentos a tales grupos de indigentes, el presupuesto –cualquier presupuesto– quedaría inmediatamente “descompensado.” Habríamos pasado de la planificación general de nuestra política distributiva a otra sujeta a impulsos ocasionales, coyunturales, desvinculados entre sí. Habríamos puesto fin, entonces, a la posibilidad de diseñar colectiva y racionalmente una política pública.

Reforzando la idea anterior, puede apuntarse que el poder judicial carece de la infraestructura y personal necesarios para llevar adelante los cálculos complejos que decisiones como las citadas –vinculadas, especialmente, con la asignación del presupuesto– requieren. En definitiva, su falta de legitimidad democrática, su falta de infraestructura, el carácter “reactivo” de sus decisiones, hacen del poder judicial un poder poco apto para tomar a su cargo la resolución de los temas sociales más importantes. Podría decirse, entonces, que tales decisiones deben quedar sujetas a la voluntad del poder político, y que la ciudadanía debe quedar con la última palabra al respecto.

No es casual, por tanto, que aún algunos de los autores más destacados en el reclamo por la constitucionalización de los derechos sociales, tales como Frank Michelman, se muestren renuentes a exigir una intervención más activa de los jueces, en esta área. Para Michelman –y salvo el caso en que el poder político ya hubiera definido el campo de acción al respecto, por ejemplo asignando ciertos beneficios a ciertos grupos–, los jueces deben mantenerse subordinados al poder político, y respetuosos de las decisiones mayoritarias. Los jueces no deben “activar” los derechos que los legisladores no han “activado”. La posición de Michelman, muy influida al respecto por la postura del filósofo Michael Walzer (quien, en un conocido artículo, criticara el papel de los jueces como los nuevos “reyes-filósofos” de nuestro tiempo), propone ser respetuosa de la prioridad que debe tener la discusión política en una sociedad democrática (véase Michelman, 1972, 1973, 1987).

2. El argumento democrático y la interpretación constitucional

En esta sección quisiera comenzar a delinear algunas notas críticas en relación con el argumento democrático, como argumento destinado a justificar la pasividad de los jueces, especialmente, en todo aquello relacionado con el reforzamiento de los derechos de grupos jurídicamente más desprotegidos, como el de las mujeres.

De todos modos, antes de detallar estas críticas, quisiera avanzar dos comentarios destinados a evitar una mirada demasiado ingenua sobre la discusión del argumento democrático. El primer comentario tiene que ver con que muchos –aunque no todos– de los defensores de dicho argumento defienden una postura jurídica conservadora. En Estados Unidos, claramente, la defensa del mismo surgió en reacción frente al periodo en que la Corte Suprema estuvo dominada por una mayoría liberal, liderada por el juez Earl Warren. Los años de Warren al frente de la Corte, como es sabido, fueron años de enorme activismo judicial, como así también de progreso para las causas defendidas por los sectores más postergados de la sociedad. En dicho periodo, la Corte produjo avance en temas de igualdad ra-

cial y de género, no discriminación, derechos electorales y políticos de las minorías, debido proceso, derechos de los prisioneros, y aun –de modo muy incipiente– derechos de bienestar. Cabe notar que, entonces (en Estados Unidos, tanto como en otros países que comenzaron a imitar a sus jueces –típicamente, el caso de Canadá), el creciente reclamo en contra del activismo judicial equivalió a la defensa de un *statu quo* de profunda injusticia y desigualdad.

El segundo comentario tiene que ver con las contradicciones incurridas por muchos de los representantes del argumento democrático, en su defensa de esta postura. Nuevamente, en este sentido, el ejemplo norteamericano es de especial interés. La mayoría de la Corte actual, presidida por William Rehnquist, ha invocado el argumento democrático a la vez que, consistentemente con dicha invocación, se ha pronunciado en contra del activismo judicial. Sin embargo, en los hechos, la nueva Corte ha resultado extremadamente activista, como pocas veces se ha visto en la historia norteamericana. En tal sentido, conviene recordar que, mientras en sus primeros 75 años de vida la Corte había derogado sólo dos leyes del Congreso, durante la presidencia de Rehnquist ha anulado parte de casi cuatro decenas de casos (Sunstein, 2003). Más aún, ella ha puesto en crisis su real compromiso con el argumento democrático (o, según diré, demostrado su visión restrictiva sobre el significado de la idea de democracia) cada vez que el mismo implicó desafiar los intereses de algunas grandes empresas, y cada vez que el mismo fue invocado por algún grupo de ciudadanos para expandir las posibilidades del activismo cívico. Estas primeras observaciones no sirven, por supuesto, para minimizar el peso del argumento democrático, pero sí para poner en contexto al mismo, y dotar de mayor realismo a la discusión en curso: es claro que, en ocasiones, la invocación de ciertos argumentos es sólo retórica y conviene estar preparado para discernir buenos argumentos de otros que sirven como mera cobertura de intereses prefijados.

Dicho esto, y pasando a examinar con más detalle el núcleo del argumento democrático, habría dos cuestiones sobre las que convendría detenerse. La primera tiene que ver con una reflexión sobre la teoría de la interpretación jurídica, y la segunda con la teoría de la democracia. Sin tener alguna claridad sobre ambos puntos, corremos el riesgo de resolver la cuestión en juego de modo inapropiado. Para clarificar lo dicho, comenzaré refiriéndome al tema de la interpretación del derecho. Como sabemos, quienes hacen referencia a la necesidad de dar espacio al legislador democrático afirman que el deber de los jueces es el de mantenerse estrictamente subordinados a las decisiones de aquél, limitándose a resolver conflictos vinculados con la aplicación del derecho. El papel de los jueces, se nos dice, no es el de “crear” derecho o “salir a buscar” fuera de la Constitución valores o normas para aplicar en casos concretos, sino simplemente el de “aplicar” la Constitución conforme a lo establecido por el constituyente. Sin embargo, este tipo de comunes afirmaciones se encuentran cargadas de presupuestos que merecen hacerse ex-

plícitos. Ante todo, para poder determinar cuál es el estricto espacio dentro del cual los jueces deben moverse, debemos definir primero qué es lo que dice la Constitución. Depende de lo que la Constitución “ordene” a los jueces, el papel que les corresponderá asumir será más amplio o más restringido, más o menos “intervencionista”, más o menos “activo”. Todo esto exige que nos pongamos de acuerdo en cómo interpretar la Constitución: notablemente, si la misma ordena a los jueces la realización de tareas muy vastas, luego, la “estricta sumisión” al derecho implicará de parte de los últimos un papel públicamente protagónico –un papel que no se condice con el que normalmente sugieren para el mismo los defensores del argumento democrático.

Ahora bien, los jueces y académicos más conservadores, que defienden un papel limitado para los jueces, suelen tener mucho por decir en materia de teoría interpretativa. Normalmente, ellos defienden *una* particular teoría interpretativa vinculada con lo que se denomina “originalismo” constitucional, en coherencia con una peculiar lectura de la Constitución, que muestra a la misma como un texto muy limitado en su alcance. Para empezar por esto último, podríamos recordar a Richard Posner, sosteniendo por ejemplo que “la Constitución es una carta de *libertades negativas*; ella le dice al Estado que deje sola a la gente; ella no requiere que el gobierno federal o el local provea ningún servicio, aún los más elementales vinculados con el mantenimiento de la ley y el orden” (Edelman, 1988, p. 23). Del mismo modo, el juez de la Corte Suprema norteamericana, Antonin Scalia, sostiene que la Constitución de su país no requiere siquiera la implementación de “medidas de justicia distributiva tales como la provisión de comida para los desposeídos” (*ibid.*, pp. 23-24). De modo todavía más extremo, Richard Epstein sostiene que la Constitución debe ser reducida al *common law*, lo que significa que debe ser vista como incompatible con cualquier medida de regulación económica (Forbath, 1895; Epstein, 1997).

Como se puede anticipar, criterios como los señalados aparecen habitualmente vinculados con una teoría interpretativa “originalista”. Las versiones más comunes de esta teoría señalan que, frente a casos de dudas, el sentido de la Constitución debe definirse atendiendo al pensamiento de sus creadores o remitiéndose a los entendimientos compartidos propios de la época en que la Constitución fue escrita (Bork, 1990; Scalia, 1997). Nuestros “desacuerdos” o “incomodidades” frente a dicho texto (por ejemplo, porque creemos que la Constitución ha quedado “desactualizada”) deben resolverse con reformas constitucionales y no con invenciones judiciales. Con una lectura tan estrecha de la Constitución, basada en una teoría interpretativa como la “originalista”, el papel de los jueces parece efectivamente muy limitado. En definitiva, la Constitución dice bastante poco, y lo que dice exige de los jueces autorrestricción más que activismo.

Ahora bien, frente a dicha postura interpretativa correspondería señalar varias cosas. Ante todo, podríamos simplemente apuntar que lo que allí se sugiere sólo tiene sentido en ámbitos jurídicos como el norteamericano, ya que constituciones como la argentina resultan, como viéramos, bastante más robustas en materia de derechos de las mujeres, en particular, y de derechos sociales, en general. Este argumento, sin embargo, es demasiado sencillo –perezoso, agregaría. Ello, ante todo, porque aún hoy son muchos los que pretenden interpretar la Constitución de modo muy limitado –razón que, entre otras, explica la restrictiva postura de nuestros jueces en relación con los derechos de los más débiles. De cualquier manera, entiendo que el punto interesante es otro. El punto es que la propuesta de que los jueces asuman un papel tan limitado en materia de derechos básicos depende –siempre– de una teoría interpretativa, y que esa teoría interpretativa debe justificarse –algo que, en países como Argentina sobre todo, no suele hacerse. Dicho esto, cabe acotar que, a la hora de buscar esa justificación, teorías interpretativas como la “originalista” no se encuentran en el mejor de los mundos. Más bien, agregaría, tal tipo de teorías resultan especialmente difíciles de defender, al punto que la teoría legal contemporánea (véase, por ejemplo, Dworkin, 1986) tiende a describirlas como las menos sostenibles de todas (ello, por ejemplo, dada la dificultad de precisar la voluntad de quién o quiénes deben rastrearse en el pasado; la dificultad de precisar hasta dónde continuar con esa búsqueda; la dificultad de resolver las obvias contradicciones que aparecen entre las voluntades de diferentes “padres fundadores” de la Constitución).

Cuando dejamos de lado (como, según entiendo, merece dejarse de lado) una teoría como la “originalista”, y optamos por alguna otra alternativa, luego, es muy posible que lleguemos a la conclusión de que los jueces deben jugar un papel mucho más activo que el que hoy juegan, en su tarea de “custodios” de la Constitución. Típicamente, si afirmamos una teoría interpretativa “robusta” sobre los derechos (una teoría, por ejemplo, como la defendida por los jueces de las Cortes superiores en India, Sudáfrica o Hungría), que nos lleva a leer derechos tales como el derecho a la “vida” o a la “dignidad” como derechos fundamentales y muy exigentes, luego, los jueces comprometidos con la protección de tales derechos resultan invitados a “activar” una multiplicidad de medidas prácticas, imprescindibles para mantener “vivos” tales derechos básicos.

3. El argumento democrático y la teoría democrática

Llegados a este punto, alguien podría decirnos, sensatamente, que las discusiones sobre teoría de la interpretación no deben ser independientes de una discusión sobre teoría democrática. Esto es, a la hora de definir cuál es la mejor

teoría interpretativa –se nos podría decir– debemos tener muy en cuenta cómo es que la teoría escogida encaja con nuestras más básicas intuiciones democráticas. Esta réplica es especialmente interesante, según entiendo, porque nos obliga a poner sobre la mesa la teoría de la democracia de la cual partimos. En definitiva, ¿qué cosa más importante que clarificar nuestras intuiciones democráticas, cuando estamos discutiendo acerca del valor del argumento democrático?

Sin pretender agotar una discusión demasiado amplia en torno a teoría de la democracia, sí debe resultar claro que existe una enorme disputa sobre la cuestión, y que dependiendo de cuáles sean nuestras respuestas sobre la materia, variarán finalmente nuestras recomendaciones sobre cómo diseñar el sistema político-institucional. Quienes defienden el argumento democrático, al menos en su versión más común, aparecen habitualmente comprometidos con una teoría de la democracia que podríamos llamar elitista o “pluralista”. Conforme a ella, defender la democracia significa asegurar la estabilidad política, evitando las “mutuas opresiones” entre grupos o facciones diferentes. Esta visión, explicitada por James Madison en *El Federalista* número 10, y defendida más contemporáneamente –aunque con variaciones– por autores como Robert Dahl (1956), tiende a defender a la Constitución como límite infranqueable por la mayoría, y se muestra hostil frente al activismo cívico, fundamentalmente porque lo ve como una amenaza frente a la prioridad de la estabilidad y el respeto de los derechos individuales consagrados en la Constitución. Esta concepción de la democracia es obviamente muy distinta de otra de raíz “rousseauiana” que enfatiza la participación política de la ciudadanía, y que concibe al orden legal no como un límite a las mayorías, sino como un modo de potenciar la regla mayoritaria, o hacer posible el descubrimiento de lo que Rousseau llamara la “voluntad general”.

En muchos órdenes legales –y particularmente en el influyente sistema norteamericano– la concepción de la democracia que parece implícita en el razonamiento de los jueces es la primera –una concepción “pluralista”. Al menos, ella es la que explica una diversidad de decisiones aparecidas en los últimos tiempos. Por ejemplo, según Richard Pildes, la Corte Rehnquist ha

invalidado experimentos con nuevas formas de democracia a la vez que se ha resistido a exigir que el sistema institucional esté abierto a nuevas formas de desafío. La Corte no ha actuado así con el objeto de evitar que los actuales representantes políticos manipulen las reglas de la democracia de modo autointeresado. La Corte ha actuado así porque cree, o teme, o asume que la democracia americana requiere del establecimiento de límites judiciales destinados a asegurar que la estabilidad y el orden sean mantenidos (Pildes, 2002, p. 186).

En líneas generales, la combinación entre esta mirada restrictiva sobre la democracia y una concepción interpretativa “originalista” es la que permite que muchos juristas y jueces conservadores defiendan un papel limitado para los jueces, en su relación con los derechos de los más desaventajados. Para ellos, ni la Constitución debe interpretarse de modo expansivo, ni le corresponde a los jueces invocar valores básicos (igualdad, dignidad, etc.) para crear una jurisprudencia “progresista”. Dicha jurisprudencia “activista” en materia social –sostienen– se asienta finalmente en principios filosóficos que los jueces no están autorizados a invocar como fundamento último de sus fallos, a la vez que se aparta de la letra, la historia y la estructura de la Constitución. Como dijera Robert Bork, todos los esfuerzos destinados a mostrar a la Constitución como un texto comprometido con los derechos sociales tienden a ser inapropiados, en la medida en que se basan en un acercamiento filosófico “liberado del texto, la historia [y] la estructura [de la Constitución]” –un “modo de argumento [capaz de] llegar a cualquier resultado” (Bork, 1979, p. 696).

En los párrafos anteriores, hemos visto de qué modo aquellos que defienden una visión “austera” o restringida sobre la democracia, defienden un rol también “austero” para los jueces en su relación con los derechos de las mujeres en particular, y los grupos desaventajados en general. Aquí me interesará mostrar que *también* aquellos que defienden una concepción “robusta” de la democracia tienen buenas razones para defender un papel limitado por parte de la justicia. En efecto, quienes suscriben una idea robusta de la democracia y defienden en consecuencia el activismo cívico y el predominio de la regla mayoritaria, deben concluir a fuerza de coherencia –y aunque ello no sea lo que siempre ocurre en la práctica– que no corresponde a los jueces decidir en áreas vinculadas con la organización socio-económica de la sociedad. Es la propia ciudadanía la que, directamente o a través de sus representantes, debe decidir en tales áreas, en lugar de un grupo de técnicos no escogido democráticamente ni removible a partir de la intervención mayoritaria. En razón de lo dicho, no es extraño que los revolucionarios franceses, durante el siglo XVIII, se mostraran especialmente hostiles frente al poder judicial y, en particular, frente a la posibilidad de que el mismo contradiga la autoridad de la legislatura. Claramente, quienes defienden una visión rousseauiana de la democracia tienen razones para desconfiar de los poderes concedidos a la justicia. Otra experiencia histórica notable, en donde se advierte esta tensión entre una visión robusta de la democracia y el activismo judicial es la que se produjera en Estados Unidos, en los años treinta. Según sabemos, durante esos años el presidente Roosevelt procuró infructuosamente promover una legislación socialmente de avanzada, y el único obstáculo que encontró frente a la misma fue la intervención del poder judicial. La Corte Suprema, en particular, consideró inconstitucional la legislación promovida por el gobierno en la materia en más de dos centenares de ca-

sos, con lo cual estuvo a punto de hacer fracasar el *New Deal* (conviene recordar que el *New Deal*, finalmente, permitiría a Estados Unidos salir de la crisis económica más agobiante del siglo xx).

En conclusión, pareciera que, cualquiera que sea la concepción de la democracia de la que partamos –ya sea una concepción limitada o “pluralista” o una concepción robusta o rousseauiana–, tenemos razones para exigir a los jueces que no asuman un papel activo, particularmente frente a las inacciones del poder político en cuanto a los derechos de los más débiles. Pero, ¿es esto realmente así?; ¿hasta qué punto es cierto que quienes defienden visiones más expansivas de la democracia no pueden defender, a la vez, un papel más activo de los jueces en la protección de los derechos sociales en general, o los derechos de las mujeres, en particular?

4. El argumento democrático frente a la concepción deliberativa de la democracia

Según anticipara, las discusiones sobre teoría de la democracia no se agotan en los casos extremos de la democracia “pluralista” y la democracia “populista” o rousseauiana. Por ello mismo, en lo que sigue, quisiera concentrar mi atención en una teoría alternativa de la democracia –que presumo más interesante que las anteriores– para ver el impacto que podría tener la misma sobre la discusión en juego. Imagínese entonces, por ejemplo, que sostuviéramos una concepción de la democracia como la que, contemporáneamente, se ha denominado una concepción *deliberativa* de la democracia (Elster, 1998; Bohman, 1996; Cohen, 1989). Aunque es posible distinguir entre enfoques muy diferentes de dicha visión, tomaré aquí una versión de la misma que se caracteriza por los siguientes dos rasgos básicos. Según supondré, esta concepción de la democracia requiere, primero, que las decisiones públicas se tomen luego de un amplio proceso de *discusión colectiva*, y segundo, que dicho proceso de deliberación involucre, tanto como sea posible, a *todos los potencialmente afectados* por la decisión en juego. Esta concepción difiere radicalmente de la concepción “pluralista” de la democracia, sobre todo a partir del segundo de los rasgos citados.⁶ En efecto, la concepción deliberativa de la democracia exige, ante todo, que las decisiones públicas se asienten en una base consensual muy amplia, constituida a partir de la participación de los diferentes

⁶ Digo esto porque no son pocos los defensores de una idea restringida de la democracia que acen-túan el valor de la deliberación como prerrequisito de una decisión apropiada. Piénsese, por caso, en el ejemplo de Edmund Burke y su defensa de una democracia elitista basada en la deliberación entre los “mejores”.

sectores sociales existentes. De acuerdo con la concepción deliberativa que aquí defiende, cuanto menor sea la amplitud e intensidad de la intervención cívica, menores son las razones para confiar en la imparcialidad de la decisión obtenida (Nino, 1991). La intervención activa de la ciudadanía es una condición fundamental para el logro de dicha imparcialidad. Por supuesto, dicha intervención ciudadana no garantiza, por sí sola, la imparcialidad de la decisión por tomarse. Sin embargo, la ausencia de este activismo cívico (una ausencia que las visiones “pluralistas” de la democracia celebran) es vista como un dato crucial para debilitar o directamente poner en duda la validez última de las decisiones así generadas.

Por otro lado, la concepción deliberativa de la democracia puede coincidir con las versiones “rousseauianas” de la democracia en cuanto al valor que ambas le asignan a la participación política, pero difiere de aquellas, ante todo, en razón de su defensa del debate público. El caso del propio Jacques Rousseau nos ayuda a respaldar esta idea. Según el ginebrino, la deliberación pública no sólo no era una precondition de una buena decisión, sino más bien una precondition de su fracaso. En efecto, según Rousseau, la activación de procesos de discusión pública amenazaba con promover la división de la sociedad en facciones. La deliberación, para él, fomentaba la fragmentación de la sociedad y ayudaba a que los ciudadanos comenzaran a pensar más en los intereses particulares de sus grupos y menos en los intereses que los unían a los demás. En definitiva, la deliberación socavaba las posibilidades de forjar una “voluntad general” (Manin, 1987).

¿Qué nos podría decir una concepción deliberativa de la democracia, entonces, frente al papel que le corresponde desempeñar al poder judicial en materia de derechos sociales básicos? Aunque la respuesta al respecto dista de ser obvia, creo que una visión deliberativa apropiada no necesita comprometerse ni con el “pasivismo” ni con el “activismo” judicial. En principio, y según entiendo, dicha concepción podría defender el activismo judicial en ciertas áreas (y, muy especialmente, el activismo judicial en relación con los derechos de los más desaventajados) por varias razones, entre las que podrían contarse algunas como las siguientes: i) la relación íntima existente entre ciertos derechos básicos (esto es, el derecho de todos a hacer escuchar sus críticas al gobierno) y el mantenimiento del procedimiento democrático; ii) de modo todavía más intenso, la relación íntima existente entre ciertos derechos sociales y la posibilidad de que los ciudadanos participen activamente en el debate público que debe preceder a toda decisión colectiva; iii) la obediencia al legislador democrático (si es que, como podría ocurrir, los defensores de dicha concepción de la democracia se apoyasen a su vez en una teoría interpretativa no conservadora de la Constitución, especialmente frente a constituciones como la argentina). Éstas, entre varias otras, serían algunas de las razones que los jueces podrían invocar para justificar su peculiar activismo.

Este tipo de activismo judicial ¿no implicaría, sin embargo, una contradicción teórica de los defensores de esta postura dado que, de ese modo, autorizarían a los jueces a “ocupar” el espacio que deberían ocupar los legisladores?; ¿no es que los defensores de la democracia deliberativa deberían, también, promover un rol público predominante para ciudadanos y legisladores, en desmedro del rol de los jueces? Creo que quienes responden afirmativamente a esta interrogante lo hacen en razón de una confusión o una estrechez de miras en torno a cómo pensar el sistema institucional.

En efecto, los defensores de la democracia deliberativa no necesitan desdecirse en absoluto de sus convicciones básicas para defender un rol más central por parte de los jueces. Por el contrario, dicho rol podría defenderse como un modo de fortalecer la discusión pública y contribuir a una mayor imparcialidad política. Ello, al menos, *en la medida en que el poder judicial acepte que no es la suya la última palabra institucional*—es decir, en la medida en que acepte que la última palabra en materia de cuestiones públicas reside en la discusión colectiva y no en su propia opinión. Una vez que acepta este rol subordinado al—y sirviente del— debate público, el poder judicial puede comenzar a verse a sí mismo como merece verse, es decir, como un órgano esencial para fortalecer tal discusión. El poder judicial, en efecto, se encuentra institucionalmente situado en una posición óptima para dicha tarea: él recibe las quejas de todos aquellos que son dejados de lado o desatendidos indebidamente por los órganos políticos. El poder judicial representa, institucionalmente, el principal canal que tienen los excluidos para hacerse escuchar. De allí que los jueces puedan jugar un papel extraordinariamente importante en favor del fortalecimiento de la democracia deliberativa. Ellos se encuentran especialmente bien ubicados para decirle a los legisladores en particular, y a la ciudadanía y la clase dirigente en general, que ciertos puntos de vista no han sido tomados en cuenta, o han sido desplazados sin razón. Ellos se encuentran bien situados para forzar a los legisladores a dar cuenta de lo que han hecho con los excluidos; para obligarlos a dejar en claro qué es lo que piensan en torno de los derechos de tales o cuales grupos.

En relación con los derechos de las mujeres, los jueces podrían—frente a casos concretos— ordenar medidas contundentes frente a los casos de discriminación de género; urgir ciertas soluciones destinadas a poner fin a la violencia doméstica (en lugar de desentenderse de la cuestión, como si la misma fuera de exclusiva competencia política); tomar la vanguardia pública para terminar con la explotación y el acoso sexual; mostrarle caminos al legislador en lo relativo a políticas de salud reproductiva; dar (especialmente en casos constitucionales como el argentino, muy explícitos al respecto) sentido concreto a los compromisos constitucionales con las acciones afirmativas, con el fin de llegar a una igualdad de género; favorecer en definitiva una mejor distribución de poder dentro de la familia, la política, la justicia

o la empresa. A través de iniciativas de este tipo, que el legislador podría luego revisar y hasta desdecir, los jueces podrían hacer su aporte al logro de una sociedad sin “castas” o “subclases”, dotando de base y sentido al sistema democrático (Sunstein, 1993). En tanto parte esencial de nuestro poder público, y en tanto sector privilegiado en el reconocimiento de los derechos y los padecimientos de quienes están peor, los jueces no pueden negar su responsabilidad en la materia. Menos aún –según sostuvimos en las páginas anteriores– alegando para ello el argumento democrático.⁷ Dicho argumento carece de la fuerza que le asignan sus defensores. La defensa del mismo se basa, en todo caso, en interpretaciones innecesariamente estrechas de la Constitución, en concepciones demasiado rígidas sobre cómo organizar el sistema institucional o, de modo más común, en discutibles –y, según entiendo, poco atractivas– visiones acerca de cómo pensar a la democracia.

⁷ Aquí aparece, de todos modos, una cuestión seria y de la que he tratado de ocuparme en otro lugar, referida a las condiciones institucionales y motivacionales necesarias para hacer posible este tipo de resultados. La cuestión es, sintéticamente: ¿qué reformas institucionales merecen hacerse para que una mayoría de jueces se vean motivados a actuar de ese modo, e impedidos de hacerlo en otro modo?

BIBLIOGRAFÍA

- Baxi, I. (1980), *The Indian Supreme Court and Politics*, Lucknow, Eastern Book Company.
- Bohman, J. (1996), *Public Deliberation*, Cambridge, MIT Press.
- Bork, R. (1979), "The Impossibility of Finding Welfare Rights in the Constitution," en *Washington University Law Quarterly*, 695.
- (1990), *The Tempting of America*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Cabal, L., M. Roa y J. Lemaitre (eds.) (2001), *Cuerpo y derecho*, Bogotá, Temis.
- Cohen, J. (1989), "Deliberation and Democratic Legitimacy", en A. Hamlin y P. Pettit, *The Good Polity*, Oxford, Basil Blackwell.
- Dahl, R. (1956), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Edelman, P. (1988), "The Next Century of Our Constitution: Rethinking our Duty to the Poor", en 39 *Hastings Law Journal*, 1.
- Eide, A., C. Krause y A. Rosas (eds.) (1994), *Economic, Social and Cultural: A Textbook*, Kluwer, The Netherlands.
- Elster, J. (ed.) (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Epp, Ch. (1998), *The Rights Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Epstein, R. (1997), "Takings, Exclusivity and Speech", en 64 *The University of Chicago Law Review*, 21.
- Forbath, W. (2001), "Constitutional Welfare Rights: A History, Critique and Reconstruction", en 69 *Fordham Law Review*, 1821.

- Henkin, L. (1990), *The Age of Rights*, Nueva York, Columbia University Press.
- Holmes, S. y C. Sunstein (1999), *The Cost of Rights*, Nueva York, W. W. Norton.
- Manin, B. (1987), "On Legitimacy and Political Deliberation", en *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, pp. 338-368.
- Michelman, F. (1969), "The Supreme Court, 1968 Term –Foreword: On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment", en 83 *Harvard Law Review*, 7.
- (1972), "Poverty, Economic Equality, and the Equal Protection Clause", en *Supreme Court Review*, 41.
- (1973), "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice", 121 *University of Pennsylvania Law Review*, 962.
- (1987), "Possession vs. Distribution in the Constitutional Idea of Property", en 72 *Iowa Law Review*, 1319.
- (2001), "Democracy-Based Resistance to a Constitutional Right of Social Citizenship. A Comment on Forbath", en 69 *Fordham Law Review*, 1893.
- Pildes, R. (2002), "Constitutionalizing Democratic Politics", en R. Dworkin (ed.), *A Badly Flawed Election*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rousseau, J. (1968), *The Social Contract*, Nueva York, Penguin.
- Sajo, A. (1995), "Reading the Invisible Constitution: Judicial Review in Hungary", en 15 *Oxford Journal of Legal Studies*, 253.
- Sandel, M. (1996), *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press.
- Scalia, A. (1997), *A Matter of Interpretation*, Princeton, Princeton University Press.
- Shue, H. (1980), *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press.
- Sunstein, C. (1993), *The Partial Constitution*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2003), "In Court v. Congress, Justices Concede One", en *The Washington Post*, 21 de diciembre.
- Tushnet, M. y V. Jackson (1999), *Comparative Constitutional Law*, Nueva York, Foundation Press.

CIUDADANÍA DE LAS MUJERES Y POLÍTICA PÚBLICA EN MÉXICO: UNA REFLEXIÓN DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

Ana María Tepichín Valle

El ideal liberal de ciudadanía,¹ surgido con los Estados modernos, refiere a un conjunto de derechos y deberes que tienen los individuos como miembros de la comunidad política en que viven. Así, ser ciudadano/a implica para cualquier persona el reconocimiento de su calidad de sujeto a través del ejercicio de un conjunto de derechos y el cumplimiento de deberes que comparte con todos los/as otros/as ciudadanos/as de un Estado-nación.

Esta concepción de ciudadanía, fundamento de las democracias liberales modernas,² ha recibido numerosas críticas con relación al acceso real a derechos que implica para aquellas personas que no están representadas por el modelo ideal del ciudadano.

En este sentido, estudios feministas y de género han señalado que la asociación que hace el liberalismo político de la noción de “hombre” con las de razón y cultura, ha apuntalado una división sexual en donde el espacio público se ha configurado como ámbito de acción para los varones y el espacio privado/doméstico para las mujeres a quienes se asocia con las nociones de emoción y naturaleza.

Esta exclusión del espacio público y político³ ha determinado el estatus ciudadano con el que, por ausencia o por la manera en que cobran presencia, las muje-

¹ El texto de T. H. Marshall (1949) sentó las bases de lo que se entiende como ciudadanía moderna.

² Al respecto véase Mouffe, 1992.

³ Diversas autoras han hecho una fuerte crítica a esta oposición público/privado. Entre ellas/os véase al menos Mackinnon, 1995; Landes, 1996; Pateman, 1996; Walby, 1994 y Young, 1996.

res han sido consideradas en el diseño y operación de la política estatal.⁴ Ello es relevante debido a que la política pública es el ámbito por excelencia a través del cual el Estado reproduce o transforma el orden de género.

En relación con la construcción y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres en México,⁵ el objetivo de este artículo es presentar un recorrido de las direcciones que ha tomado la política pública dirigida a ellas en el país, especialmente la social⁶ por ser fundamentalmente a través de ésta que se ha atendido sus necesidades.

Hasta antes de la década de los setenta, para el diseño de política pública en México se consideraron fundamentalmente las necesidades, demandas o intereses de las mujeres en relación con su papel asociado a dar vida, con su función reproductora y familiar. Así, uno de los objetivos de la política pública dirigida a las mujeres fue el de propiciar condiciones sanitarias adecuadas para la reproducción biológica y el posterior cuidado de los hijos (por ejemplo, hacía incidir sobre las causas previsibles y curables de morbilidad infantil y materna).⁷ Otra de las direcciones privilegiadas fue la de mejorar las condiciones para que las mujeres se hicieran cargo del bienestar comunal o familiar: jardines de niños, desayunadores infantiles, cursillos de corte, costura, confección y labores manuales, construcción de centros de bienestar familiar en los cuales ellas recibieron enseñanzas prácticas para el beneficio de los miembros de los hogares, cocinas de demostración y conservación de alimentos, así como clubes de madres para que adquirieran elementos de puericultura y economía doméstica.⁸

Las instituciones del sector salud –fundamentalmente el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto Nacional de Protección a la Infancia (INPI) y la Institución Mexicana de Asistencia a la Niñez (IMAN)– alentaron la participación femenina gratuita para trabajar por el bienestar de la niñez. Cabe hacer notar que, dis-

⁴ Desde la década pasada hay un nutrido debate respecto a la pertinencia de considerar la política pública solamente en referencia a la acción estatal. En este artículo, para referirse a la acción estatal, se utiliza el término “política estatal” o “política pública” indistintamente, enfatizando el papel del Estado como reproductor de un orden de género en tanto autoridad política responsable de los recursos fiscales públicos y como aparato de gestión técnica administrativa.

⁵ El ejercicio de ciudadanía también tiene una relación fundamental con la participación política. En este artículo se pone énfasis en la política pública y no se aborda la cuestión del vínculo fundamental que en la construcción y ejercicio de la ciudadanía tiene la participación política.

⁶ En general incluye políticas de empleo, de servicios universales (educación, salud pública y provisión de infraestructura social) y atención a población en desventaja o pobreza.

⁷ Las acciones encaminadas a disminuir la morbilidad infantil y materna empiezan a llevarse a cabo a partir de la década de los treinta, a raíz de la promulgación de la primera Ley de Población (Riquer, 2000, p. 290).

⁸ Al respecto véase, por ejemplo, los informes presidenciales de Miguel Alemán (1946-1952), Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), Adolfo López Mateos (1958-1964) y Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970). También véase Álvarez-Amézquita *et al.*, 1960).

cordando con la convocatoria que se les hizo para realizar trabajo voluntario en las actividades del IMSS, las mujeres solamente tenían derecho a recibir atención de esta institución en su calidad de esposas o hijas de un trabajador.

En contraste con esta visión de las mujeres como madres y amas de casa dedicadas al hogar y al cuidado de las familias, los hombres fueron incorporados plenamente en política pública como agentes productivos, proveedores y jefes de familia partiendo del supuesto de que el trabajo productivo era realizado íntegra y exclusivamente por ellos. De esta manera, aquellas mujeres que participando en el mercado de trabajo, desempeñando un papel de jefas de familia o de proveedoras fueron consideradas en situación excepcional (debida a la ausencia de un hombre que cumpliera con la expectativa social de ser proveedor principal del hogar) y que por tanto requería de atención de programas de asistencia y de bienestar para grupos desfavorecidos o “marginales”. El acceso a guardería se otorgó a los hijos de madres con empleo formal mediante la expedición del artículo 110 del Reglamento de la Ley Federal del Trabajo (López Mateos, 1958-1964, p. 222) siempre y cuando en el centro de trabajo laboraran más de 50 mujeres.

Por su carácter residual, las acciones impulsadas en apoyo a las mujeres, como receptoras pasivas en sus roles de maternidad y crianza, fueron fácilmente prescindibles en tiempos de crisis o austeridad económica.

El clima de reconocimiento internacional de la relación entre mujeres y desarrollo, que imperó en los setenta, contribuyó a visibilizar el aporte económico de las mujeres en las actividades de producción y reproducción. Se señaló entonces que las acciones estatales dirigidas fundamentalmente al papel desempeñado por las mujeres como madres y esposas contribuían a que el trabajo femenino no fuera reconocido plenamente.

Se promueve la participación de las mujeres en las tareas del desarrollo del país a través de su incorporación al mercado de trabajo (ya no solamente realizando trabajo voluntario), a las mujeres campesinas del ejido se les reconoció como sujetos agrarios y se les dotó de tierras para formar unidades agrícolas industriales,⁹ en las que podrían realizar “tareas productivas de beneficio colectivo” (Echeverría 1970-1976, p. 28). El Programa de Unidades Agroindustriales de la Mujer dependía de la Secretaría de la Reforma Agraria y de Banrural. Dicho programa resultó de las modificaciones a la Ley Federal de la Reforma Agraria de 1971 y, aunque no estuvo acompañado de una política de empleo femenina, ha sido calificado como pionero en el área rural (Riquer, 2000, p. 293).¹⁰

⁹ Mediante la Ley de la Reforma Agraria y la Ley General de Crédito Rural.

¹⁰ Fue el primero en dirigirse a mujeres en condición de pobreza abriendo espacios productivos rurales. Desapareció en 1982.

La función de coordinar y albergar los programas e iniciativas relativos a las mujeres en el fuerte componente demográfico que tuvieron entonces se otorgó, en 1975, al recién creado Consejo Nacional de Población (Conapo) en el marco de la Ley General de Población que entró en vigor en 1974. Dicha ley colocó el control de la natalidad¹¹ como “una valiosa vía para la emancipación y la plena realización de la mujer” (Echeverría, 1970-1976, p. 28).

La acción estatal generada para integrar a las mujeres al desarrollo tomaría la dirección de aprovechar su potencial hasta entonces subutilizado.¹² La incorporación de la problemática de las mujeres a la programación del país se da a partir de mediados de los años setenta y decididamente en los ochenta. Ello sucede en el momento en que en México empieza a darse una visión global o estratégica del desarrollo.¹³ Así, la promoción de la condición de la mujer aparece por primera vez en México entre los objetivos prioritarios del Plan Nacional de Desarrollo de 1989.

A partir de la década de los ochenta se impulsaron numerosas iniciativas de empleo y autoempleo para mujeres, así como mayores oportunidades de educación y capacitación. Entre ellas se pueden mencionar los Programas Regionales de Empleo como el Programa de Desarrollo Comunitario con la Participación de la Mujer (PINMUDE), el Programa de Acción para la Participación de la Mujer Campesina en la Consecución del Desarrollo Rural (PROMUDER), el Programa de Apoyo a los Proyectos Productivos de la Mujer Campesina (PAPPMC), el Programa de Mujeres en el Desarrollo Rural, el Programa de la Mujer Campesina, Programa Mujeres Empresarias-Mujeres Productoras, Programa de Promoción para el Desarrollo Económico de las Mujeres.¹⁴

Se consideró que a través de programas de empleo y autoempleo se abriría para las mujeres el acceso al denominado sector moderno de la economía.

A principios de la década de los ochenta, el registro y reporte de las acciones en favor de las mujeres fueron responsabilidad de la Coordinación del Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo. Ésta planteó la necesidad de fo-

¹¹ La reforma constitucional del artículo 4 (1973) estableció el derecho de toda persona “a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos”. Entre las iniciativas formales que alentaron el control de la natalidad estuvo el efímero “Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo y la coordinación del Programa de Planificación Familiar” (1978). Al respecto, los programas implementados han tenido como resultado el decremento de los niveles de mortalidad materna e infantil así como de la fecundidad promedio.

¹² Para ello serían fundamentales las reformas realizadas en los setenta a los artículos 4, 30 y 123 constitucionales, en relación con el reconocimiento de la igualdad plena de hombres y mujeres ante la ley (Gastelum, 1990, pp. 99-100).

¹³ El funcionamiento casuístico y puntual de las políticas fue sustituido por la definición de modelos de desarrollo y un enfoque más integral de largo plazo de los problemas (véase Kusnir, 1994).

¹⁴ Al respecto véase Ghigliazza 1995; Poder Ejecutivo Federal, 1983, 1989, 1995, 2001, 2007; Roles, Aranda y Botey, 1993 y Velásquez, 1992.

mentar la participación de las mujeres en el desarrollo, no sólo en su papel de madres, sino también como trabajadoras y ciudadanas. Enfatizó la importancia de la capacitación de las mujeres, su incorporación en el mercado de trabajo e impartió talleres de capacitación para la producción (Conapo, 1982, p. 177). Así, la capacitación, la formación profesional (STPS, 1976, pp. 9-12 y 72-76) y el apoyo con guarderías serían desde entonces estrategias por excelencia para la integración de las mujeres al desarrollo.

Ante la situación que atravesó el país en la década de los ochenta, las acciones dirigidas a incorporar a las mujeres al desarrollo se configuraron cada vez más como alternativas para superar la crisis. Los indicadores económicos reflejaban graves problemas en el país¹⁵ y para amortiguar la crisis resultó muy conveniente otorgar un papel central a las mujeres en el combate a la pobreza.

Partiendo de evidencia acumulada respecto a que las mujeres utilizan los recursos de manera más eficiente hacia el bienestar de los miembros de las familias, la acción estatal se ha orientado a allegar recursos económicos y en especie a las mujeres para reducir la situación de escasez de los hogares en pobreza. Dos iniciativas que conviene señalar en este sentido son la de Mujeres en Solidaridad (Musol) dentro del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol)¹⁶ y la del Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá).¹⁷ El Programa Mujeres en Solidaridad (1989) puso énfasis en la participación de las mujeres en la gestión comunal del trabajo productivo como elemento clave para superar la pobreza.¹⁸ Los proyectos de participación comunitaria para mejoramiento y prestación de servicios, desde construcción de viviendas hasta servicios para comedores populares, han sido desde entonces ampliamente promocionados para las mujeres. Mediante éstos se utiliza

¹⁵ La crisis que vivirá el sistema capitalista fue mundial y acabó con el dinamismo en la economía que caracterizó la posguerra.

¹⁶ El Pronasol, dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social, fue dirigido hacia campesinos en pobreza, pueblos indígenas y a los sectores populares urbanos.

¹⁷ El Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá) fue creado durante el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000), y sería renombrado como Programa de Desarrollo Humano Oportunidades durante el sexenio de Vicente Fox (2000-2006). Dicho programa continúa en operación hasta la fecha. El cambio de nombre obedece más a razones de política que a modificaciones sustanciales en el cuerpo y características del Programa; en especial en relación con las tareas de las mujeres titulares (véase Tepichín, 2005).

¹⁸ En este programa se dio gran importancia a la corresponsabilidad y participación social como acciones estratégicas. Fue dirigido hacia mujeres en pobreza extrema e incluía acciones de financiamiento a proyectos productivos y de organización comunitaria para elevar los niveles de salud, educación, alimentación, vivienda e ingresos. En el marco del Pronasol se creó el Fondo Nacional de Apoyo a las Empresas de Solidaridad (FONAES) y aunque no contaba con un componente de apoyo explícito para mujeres, las campesinas formaban parte de los padrones de socios de los grupos productores (Ávila, 2003).

el trabajo no pagado de las mujeres reforzando su rol de cuidadoras de la familia y la comunidad, propiciando que absorban los costos sociales del ajuste.

Por otro lado, el Progresá fue creado en 1997 con el objetivo de aumentar el capital humano. El programa estaba integrado por tres componentes estrechamente vinculados entre sí: apoyos educativos, atención básica a la salud de todos los miembros de la familia y apoyos para mejorar el consumo alimenticio y el estado nutricional de las familias pobres. Los apoyos se canalizaban a través de las mujeres sobre quienes recaían las funciones de corresponsabilidad. Éstas abarcan desde inscribir a sus hijas e hijos en el grado escolar que les correspondía hasta colaborar en las campañas de vacunación, saneamiento ambiental, higiene de la vivienda y en aquellas que hayan acordado con su comunidad (Poder Ejecutivo Federal, 1997). Como puede advertirse, la política pública y los programas dirigidos a mujeres se enfocan fundamentalmente hacia una vulnerabilidad de éstas, debida a la escasez de recursos económicos. La búsqueda de la igualdad de condiciones entre hombres y mujeres se relega y las acciones estatales se reorientan hacia la preocupación por la problemática de la pobreza. La atención hacia el combate de la pobreza con énfasis en las mujeres ha sido una meta más realizable por sus menores costos políticos y económicos que los programas de igualdad de oportunidades. Sin embargo, cuando las acciones públicas se diseñan para atender las necesidades de las mujeres y mejorar sus condiciones de vida colocando el acento solamente en la reducción de la desigualdad de los ingresos y no en la existente entre hombres y mujeres, dejan en el tintero la búsqueda de la equidad mientras la atención se enfoca hacia la satisfacción de necesidades básicas.¹⁹

En 1996, también durante el sexenio de Ernesto Zedillo, nace el Programa Nacional de la Mujer Alianza para la Igualdad (Pronam), dependiente de la Secretaría de Gobernación. A partir de 1998 dicho programa fue responsabilidad de la Coordinación General de la Comisión Nacional de la Mujer (Conmujer) como el "principal instrumento gubernamental para lograr que la mujer participe plenamente en

¹⁹ Al respecto existe un importante debate en torno a los efectos que sobre la vida de las mujeres ha tenido el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades. Algunas investigaciones han encontrado que para muchas mujeres el participar en el "Oportunidades", ha detonado cambios relacionados con su propio bienestar y un sentido de autonomía ligado fundamentalmente al hecho de tener mayor libertad para desplazarse espacialmente y reunirse con otras mujeres al respecto véase Adato *et al.*, 2000; López y Salles, 2006; De la Rocha, 2006; Gómez de León y Parker, 1999; Rubalcava, 2008. En otras investigaciones, en cambio, los hallazgos indican que las mujeres que participan en "Oportunidades", si bien agradecen el recurso que se les transfiere, están sobrecargadas de trabajo y sin muestras de desarrollo de autonomía (al respecto véase Ávila y Gabarrot, 2009; Meza *et al.*, 2002; Tepichín, 2005; Zaremberg, 2008). Lo más probable es que ambas cosas están sucediendo. Habrá que profundizar la investigación sobre las condiciones que propician cambios favorables en la vida de las mujeres.

igualdad de condiciones con el varón, y en forma efectiva, en la vida económica, social, política y cultural de la nación” (Conmujer, 2000, p. 9).²⁰

Como puede advertirse en el informe presentado por Conmujer en el 2000, las acciones de política pública realizadas por el Pronam continuaron en lo general teniendo como objetivos el acceso equitativo de hombres y mujeres a la educación, al cuidado de la salud, a las oportunidades laborales, así como a estimular la capacidad productiva de las mujeres. Adicionalmente se dirigieron a defender los derechos de las mujeres y ampliar su acceso a todos los niveles e instancias de toma de decisiones, así como a prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. Asimismo, se establecieron Comisiones de Equidad y Género en el Congreso de la Unión. La Comisión de Equidad y Género de la Cámara de Diputados se crea por iniciativa de un grupo de mujeres representantes de los cinco grupos parlamentarios (PRI, PAN PRD, PVEM, PT). La iniciativa es presentada ante el Congreso en 1997 y aprobada en 1998. Será a partir del periodo 2000-2003 que se conformará como una comisión permanente y ordinaria, estatus que le permite dictaminar iniciativas (Comisión de Equidad y Género, 2006). De forma paralela, surge la Comisión de Género en la Cámara de Senadores que interactúa de forma muy estrecha con la primera. Las comisiones de equidad y género surgen con la intención de supervisar las actividades del gobierno y los proyectos de ley que atañen a la igualdad entre hombres y mujeres (Yamamoto, 2007, p. 23). En particular, las comisiones de este tipo en nuestro país se han enfocado a lograr la asignación de recursos a los programas que buscan lograr la igualdad entre hombres y mujeres.

Durante la década de los noventa, en México adquiere fuerza la propuesta de enfocar la problemática de las mujeres, desplazando el eje de la discusión hacia las relaciones y los roles de género. La propuesta surge en el escenario internacional del desarrollo, casi una década antes. La Tercera Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Nairobi en 1985 fue un importante precedente. En ella se reconoció que el logro de la igualdad de las mujeres no podría perseguirse como algo aislado, sino que era preciso contar con su participación en todos los ámbitos e intensificar las acciones en todos los planos y sectores. Para ello se diseñaron las llamadas “Estrategias de Nairobi”, orientadas hacia el adelanto de las mujeres (CEPAL, 1985). Se fomentó el contacto entre mujeres de diversas procedencias y se insistió en la necesidad de dejar de considerarlas como un grupo homogéneo y a las del “tercer mundo”, en específico, como uniformemente pobres, sin poder y vul-

²⁰ Para la aplicación del Pronam se crearon diversas estructuras, tales como el Programa de la Mujer (en la Secretaría de Relaciones Exteriores), instancias para asuntos calificados como “de género” (en las Secretarías del Trabajo y Previsión Social y de Desarrollo Social y en el ISSSTE) sin mucha claridad respecto al significado del término.

nerables, en contraste con las mujeres occidentales que serían el prototipo de la feminidad moderna, educada y sexualmente liberada (Riquer, 2001, p. 204).

El término “género” hace alusión al carácter social de las construcciones basadas en el dimorfismo sexual, así como a las relaciones sociales basadas en esta diferencia, como una forma primaria de relaciones de poder (Scott, 2000). Básicamente se abordan las relaciones entre hombres y mujeres como construidas socialmente y moldeadas por determinantes ideológicos, históricos, religiosos, étnicos, económicos y culturales.

Esta propuesta consiste en abordar las necesidades, demandas e intereses de las mujeres en política pública desde la óptica de las desigualdades de género siendo un enfoque muy diferente al que propone incorporar a las mujeres al desarrollo. Básicamente se requiere trascender la idea de hombres y mujeres como dos realidades distintas desplazando la mirada hacia las relaciones sociales basadas en la diferencia sexual, en tanto ámbito de producción y reproducción de la desigualdad de género.

En México, la palabra “género” aparece en documentos de política pública y programas sin un significado unívoco. Muchas veces con acepciones que se alejan del sentido original acuñado en las conferencias internacionales, en México se ha utilizado para aludir a casi cualquier asunto que tenga que ver con las mujeres y sus derechos.

Para introducir una perspectiva de género en las acciones estatales, en México se adopta la estrategia acordada en la IV Conferencia Internacional de la Mujer realizada en Beijing en 1995 y ampliamente utilizada: la estrategia de transversalización.²¹ Ésta consiste en incorporar el género en la corriente principal de política pública y ya no solamente de manera residual a través de áreas u oficinas de la mujer. Esta estrategia parte del supuesto de que incorporar la perspectiva de género en las políticas públicas es una manera efectiva de extender una transformación del orden social de género hacia la familia, la vida cotidiana, el mercado de trabajo y el quehacer del Estado. Para ir más allá de la generación de mecanismos que garanticen la participación de las mujeres, la transversalización se aboca hacia la revisión de la estructura de personal, las prácticas presupuestarias, los programas de capacitación, los procedimientos y la dirección de las políticas generales.

En 2001, durante el sexenio de Vicente Fox, en México se crea el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres). Actualmente en el país existen Institutos de la Mujer en 28 entidades federativas. El Estado de México tiene un Consejo Estatal de la Mujer y Bienestar Social, mientras que en Michoacán se opera a través de una Secretaría de la Mujer.

²¹ La palabra “transversalización” se utiliza ampliamente como traducción de “mainstreaming” en inglés. Para profundizar en transversalización véase: Chant y Gutmann, 2000; Incháustegui y Ugalde, 2004; Kabeer, 2006, 2008; PNUD, 2004, 2006 y Rai, 2003.

En consonancia con los acuerdos internacionales respecto a adoptar la transversalización como estrategia principal, el Inmujeres nace con la misión de “dirigir la política nacional para lograr la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, a través de la institucionalización y transversalización de la perspectiva de género en las acciones del Estado mexicano” (DOF, 2001). Operando a través del Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y No Discriminación contra las Mujeres (Proequidad, 2001-2006) y con el Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (Proigualdad 2009-2012) ha dirigido su acción hacia la incorporación del género en cualquier acción planeada (legislación, políticas y programas) y en todos los niveles y áreas: desde la planificación hasta la evaluación de los procesos y los resultados.

Las acciones emprendidas como parte de la transversalización de género han sido variadas y en diversas direcciones. Una parte importante de ellas ha consistido en capacitación y sensibilización de funcionarias y funcionarios, así como en la generación de material de apoyo para el proceso de transversalización. Se ha logrado que actualmente haya una exigencia generalizada, apoyada con presupuesto, para que en toda acción pública se incluya el género tanto a nivel institucional como en el de diseño de política pública.

En México, a través del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), del Inmujeres y con un fuerte apoyo del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM, por sus siglas en inglés), se ha dado un gran impulso a la generación de estadísticas desagregadas por sexo, insumo fundamental para el diseño de política pública con perspectiva de género. Contar con estadísticas y con indicadores de género es un objetivo estratégico planteado desde la plataforma para la Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) como insumo fundamental para la planificación y la evaluación de programas y políticas públicas. En coordinación con el INEGI, el Inmujeres desarrolló el Sistema de Indicadores para el Seguimiento de la Situación de la Mujer en México (SISESIM). Su objetivo principal es presentar indicadores de género tanto cuantitativos como cualitativos relacionados con la temática básica del Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y No Discriminación Contra las Mujeres (Proequidad), que permitan identificar la situación prevaleciente y los factores que generan y producen las desigualdades de género, así como ampliar el conocimiento para la elaboración, operación, seguimiento y evaluación de las acciones gubernamentales y de la sociedad civil, encaminadas a profundizar la participación de las mujeres en el proceso de desarrollo, en igualdad de oportunidades con los varones (Inmujeres, 2006).

En el México actual el uso común del término “género” en documentos rectores de la política pública ha abonado al reconocimiento de que la subordinación de las mujeres es un problema que requiere de la atención estatal. La diversidad de significados que se han atribuido a la palabra “género” ha permitido la confluencia de

grupos de diversas posturas políticas para la búsqueda de mejores condiciones para las mujeres y la erradicación de mecanismos de reproducción de desigualdades de género. Las alianzas de mujeres con posiciones ideológicas diversas han dado condiciones para llevar temas a la agenda pública y a la de gobierno. Se han generado consensos respecto a la necesidad de leyes, programas de gobierno y financiamiento de intervenciones alrededor de problemáticas relacionadas básicamente con necesidades prácticas²² ligadas a las condiciones de vida de las mujeres, pero también se han dado convergencias alrededor de algunas necesidades estratégicas.²³ Tal es el caso de la violencia contra las mujeres, la más extrema expresión de subordinación de género. Ésta ha sido construida como una problemática que requiere de la atención estatal.²⁴

En México, algunos indicadores reflejan mejoría en la situación de las mujeres respecto a salud, niveles de instrucción e inserción laboral. A continuación se presentan algunos de los más relevantes.

Un indicador fundamental respecto a salud de las mujeres es el que da cuenta de las muertes relacionadas con problemas durante el embarazo, el parto o el puerperio. Efectivamente, la mortalidad materna es uno de los principales problemas de salud pública que afecta directamente a las mujeres pues las primeras causas de muerte entre la población femenina están asociadas a la maternidad. Aunque las cifras alcanzadas actualmente en México están lejos de alcanzar las metas de los Objetivos del Milenio (22.2 para México) la cifra ha ido disminuyendo paulatinamente, pasando de 89 decesos de mujeres por cada 100 000 nacimientos en

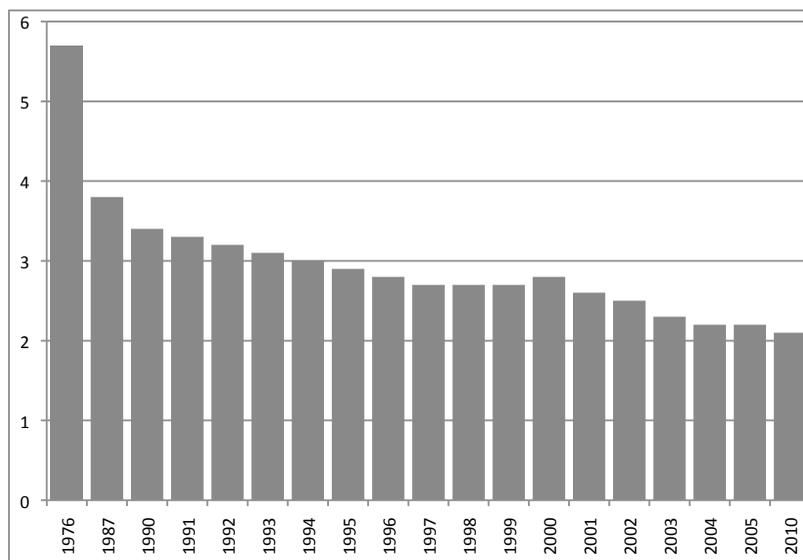
²² Utilizo la expresión necesidades prácticas rescatando uno de los avances conceptuales que han permitido configurar la perspectiva de género. Se trata de la distinción entre necesidades "prácticas" y "estratégicas", realizada por Moser (1989) y Molyneux (1984) y utilizada extensamente en la literatura especializada en cuestiones de política pública y desarrollo. Las necesidades *prácticas de género* serían aquellas formuladas a partir de las condiciones concretas de las mujeres, en función de su posición en la jerarquía de género, en la división sexual del trabajo y de sus requerimientos para la sobrevivencia.

²³ Las necesidades *estratégicas de género* (Moser, 1989 y Molyneux, 1984) serían aquellas que derivan del análisis de la subordinación de las mujeres a los hombres y que se enfocan hacia la construcción de una organización más equitativa que la presente en términos, tanto de la estructura como de la naturaleza de las relaciones entre ambos sexos. Se relacionan con cuestiones de poder, de control y de la explotación, producto de la división sexual del trabajo.

²⁴ Entre las más importantes acciones del gobierno mexicano en relación con la violencia contra las mujeres o de género han estado las siguientes: la creación del Programa Nacional contra la Violencia Intrafamiliar en 1999 (Pronavi); del Programa Nacional por una Vida sin Violencia 2002-2006, la promulgación de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007), la creación del Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y las Niñas y la creación de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en 2009 (CONAVIM). Asimismo, un paso fundamental ha sido el de generar estadísticas sobre violencia contra las mujeres. En 2003 y 2006 se levanta la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) y en 2008 el INEGI publica *Las mujeres en México: estadísticas sobre desigualdad de género y violencia contra las mujeres* (INEGI, 2008).

1990 a 57.2 en 2008 (<<http://www.sinais.salud.gob.mx/muertesmaternas/index.html>>). Este descenso está explicado por diversos factores enlazados: una disminución de la tasa global de fecundidad (de un 5.7 en 1997 a un 2.1 en 2010, véase gráfica1).

Gráfica 1. *Tasa global de fecundidad 1976-2010*

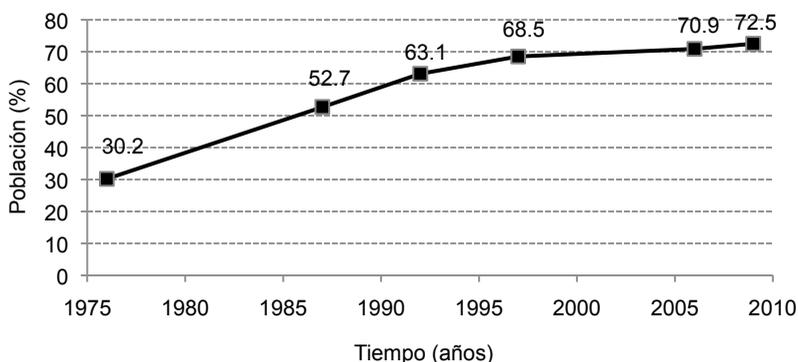


Tasa global de fecundidad: número medio de hijos que espera tener o haber tenido una mujer al final de su vida reproductiva, de acuerdo con las tasas de fecundidad por edad observadas en un año dado. INEGI.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Mujeres y Hombres en México. INEGI, 2010. Información original: SPP, IISUNAM. Encuesta Mexicana de Fecundidad, 1976; INEGI. Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 1992; Conapo, INEGI y Colmex. Conciliación demográfica, 2006 (Mimeo); Conapo. Proyecciones de la población de México, 2005-2050.

Y un mayor uso de métodos anticonceptivos que se ha registrado entre las mujeres en edad fértil unidas (de un 30.2% en 1976 a 72.5% en 2010, véase gráfica 2).

Gráfica 2. Porcentaje de mujeres en edad fértil unidas que usan métodos anticonceptivos, 1976-2009



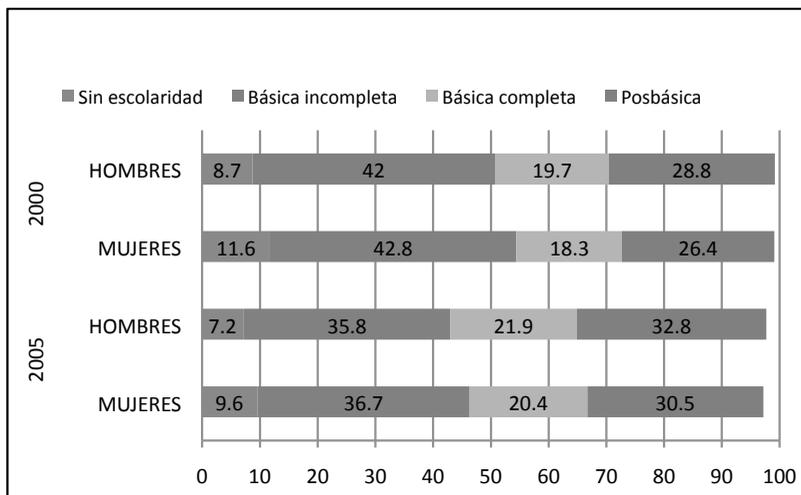
Fuente: Elaboración propia con base en cuadro de porcentaje de mujeres en edad fértil unidas que usan métodos anticonceptivos según grupo de edad, 1976-2009. Estimado por el Consejo Nacional de Población con base en: EMF 1976; ENFES 1987; ENADID 1992, 1997, 2006 y 2009. <<http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/SaludReproductiva/2009/4.%20Anticoncepcion%20en.pdf>>

A lo anterior se añade un incremento de mujeres que buscan atención médica durante el embarazo, el parto y posparto, así como una mejoría en la cobertura y calidad de los servicios de salud reproductiva (Conapo, 2009).

Respecto a educación, conviene mencionar que la población en general en México ha incrementado su nivel de instrucción. La información de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2010 (ENOE) para el trimestre abril-junio muestra que el 32.20% de la población de 14 años y más tiene secundaria completa, seguida por 24.65 y 24.17% para los niveles de primaria completa y media superior/superior respectivamente. El menor porcentaje (18.91% es para el nivel de primaria incompleta) (ENOE, 2010, p. 161). La ampliación de cobertura a nivel nacional ha sido fundamental para que el nivel de instrucción de la población en general aumente.

Utilizando información de la ENOE 2010, la gráfica 3 muestra la distribución porcentual de la población de 14 años y más por nivel escolar según sexo. En ella se advierte que los porcentajes de mujeres con nivel educativo de primaria incompleta, primaria completa y secundaria completa son incluso mayores que los de los hombres. Aunque menor al porcentaje de hombres con nivel educativo medio superior y superior, el de mujeres es de 22%. Este dato indica que todavía el paso de secundaria al medio superior y superior sigue teniendo un acceso diferenciado por sexo.

Gráfica 3. Distribución del nivel de instrucción de la población de 15 años y más por sexo, 2000 y 2005



No se incluye a la población que no especificó su grado y nivel de estudio.

Fuentes: Gráfica extraída de Inmujeres, 2007 misma que fue elaborada a partir de datos de INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005. Tabulados definitivos.

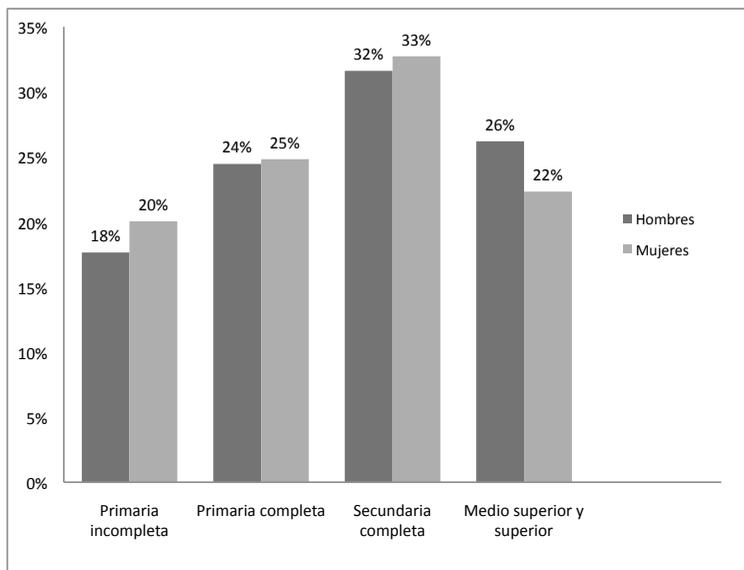
Sin duda, uno de los signos de fines del siglo pasado ha sido la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, así como el reconocimiento de que siempre han trabajado en labores del hogar, de crianza de las y los hijos y de cuidado de los miembros del hogar.

En México, de 1970 a 2008, el grupo de edad de mujeres de 30 a 39 años incrementó su tasa de participación en el trabajo extra doméstico de 16.7 a 53.9% y el que va de 40 a 49 años lo hizo de 16.8 a 55.8% (INEGI-Inmujeres, 2009, p. 285).

La gráfica 4 muestra la tasa de participación económica por sexo de la población de 14 años y más. Utilizando información de las ENOE 2010, se muestra que ha habido un crecimiento sostenido en la participación económica femenina. En el caso de los hombres se puede observar un decremento igualmente sostenido en la participación. Así, la tasa de participación económica de las mujeres ha ido incrementándose (del 36.5% en 1996 al 42.5% en 2010) mientras que la de los hombres

disminuye (del 82.1 en 1996 al 77.6 en 2010). Ello puede estar explicado por la incorporación de las mujeres a trabajos flexibles y precarios.²⁵

Gráfica 4. Distribución porcentual de la población de 14 años y más por nivel escolar según sexo. Trimestre abril-junio 2010



Nota: Excluye a la población de edad no especificada, sin instrucción. Incluye a quienes cuentan con algún grado de primaria y a quienes cuentan con primaria, secundaria y preparatoria completas.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos publicados en la Encuesta Nacional de Empleo y Ocupación, trimestre abril-junio de 2010.

Como puede advertirse con los datos mostrados anteriormente, el esfuerzo emprendido a través de políticas y programas dirigidos a necesidades prácticas o que introducen acciones deliberadas para desmontar desigualdades de género,²⁶ ha rendido frutos respecto a la situación en la que viven las mujeres en México. Sin duda, la política pública y programas diseñados para utilizar el potencial de las mujeres, iniciado en México a fines de los años setenta y presente hasta la fecha, han

²⁵ Sobre trabajo desde la óptica de inequidades de género, véase Ariza y de Oliveira, 2005; Blanco y Pacheco, 2003; García, 2004; García y de Oliveira 2004, 2005; Guadarrama y Torres, 2007; De Oliveira, 2000; Rendón, 2006; Rubalcava, 2005.

²⁶ Por ejemplo, la acción afirmativa que incluye el diseño del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades, consistente en dar a las mujeres una beca mayor para desalentar la deserción escolar, ha tenido excelentes resultados.

representado un importante avance en ello. La política pública y programas han apostado a que las mujeres se incorporen al mercado de trabajo, tengan un ingreso, estén mejor educadas o capacitadas.

Sin embargo, la promoción de su participación por esta vía en México (al igual que en otros países), no ha considerado la asociación que existe entre la posición de las mujeres en las estructuras económicas y las relaciones de género vigentes.

Por ello estas acciones no necesariamente han tenido un impacto positivo en términos de igualdad en las relaciones de género. La confianza que se ha depositado en el mercado con este tipo de políticas y programas impide advertir que la cuestión del poder en el interior de la unidad doméstica es un aspecto fundamental a considerar.

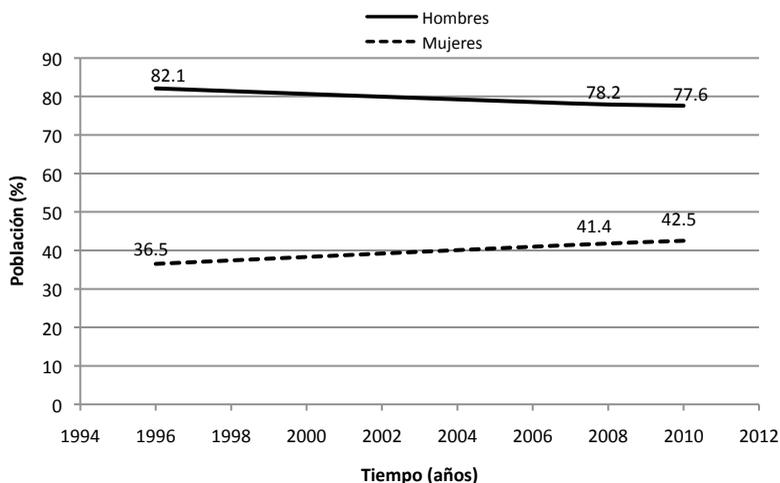
Al no haber acciones deliberadas dirigidas a transformar la desigualdad surgida de la diferencia sexual se deja intacto el poder y con ello “se empuja a las mujeres a un círculo de cambio sin transformación” (Portocarrero, 1990, p. 51)

El hecho de que las mujeres tengan mayores niveles de instrucción, estén mejor educadas y capacitadas, no ha incidido necesariamente en una mejoría en las condiciones en que se insertan al mercado de trabajo.

Así, a pesar del incremento de la participación femenina en el mercado de trabajo, un importante porcentaje de mujeres sigue siendo Población No Económicamente Activa (PNEA) según criterio definido para la ENOE 2010. Según ésta, para el segundo trimestre de 2010, 57% de mujeres y 22% de hombres (en ambos casos de 14 años y más) no tuvieron o realizaron una actividad económica (población ocupada), ni buscaron desempeñar una en el último mes previo al día de la entrevista (ENOE, 2010, p. 160) por lo que son registradas como Población No Económicamente Activa. La gráfica 5 muestra la población de 14 años y más, por sexo según condición de actividad. En ella se puede observar que a pesar de este incremento en la participación de las mujeres, poco más de 1.5 veces más de hombres participan económicamente respecto a las mujeres. Según la ENOE (segundo trimestre abril-junio 2010), son 29 357 864 hombres y 17 779 893 mujeres los que componen la Población Económicamente Activa (PEA). En contraste, la Población No Económicamente Activa está compuesta por 8 497 149 hombres y 24 035 083 mujeres, casi tres mujeres por cada hombre en la PNEA (ENOE, 201, p. 161).

La incorporación de las mujeres al mercado de trabajo sin que se valore adecuadamente su contribución en la producción y reproducción social y sin que se redefina la división de trabajo al interior de los hogares, ha propiciado su ubicación laboral en los sectores menos modernos y más desventajosos de la economía, así como un incremento en su carga de trabajo.

Gráfica 5. Tasa de participación económica por sexo, 1996, 2007, 2010 (población de 14 años y más)



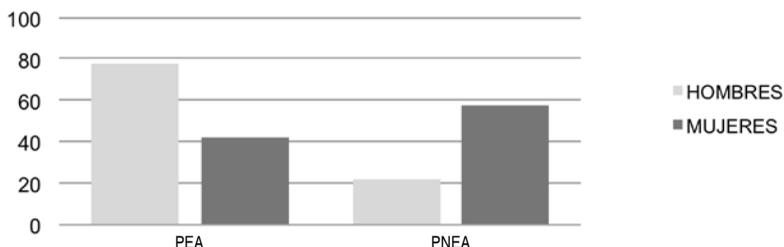
Fuente: INEGI, Encuesta Nacional de Empleo 1996; Encuesta Nacional de Ocupación, Empleo trimestre abril-junio 2007, y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo trimestre abril-junio 2010.

Tasa de participación: porcentaje que representa a la Población Económicamente Activa respecto a la de 14 y más años de edad.

La gráfica 6 muestra la Población Económicamente Activa según las actividades realizadas. Esta gráfica muestra la PEA según si se combina el trabajo con realizar quehaceres domésticos o estudiar. Es posible observar que la población masculina que se dedica solamente a la actividad económica representa 40.93% del total de hombres en la PEA, mientras que la población femenina que sólo se dedica a trabajar es 3.39%. Como puede advertirse, casi 100% de las mujeres (90.73%) que componen la PEA realizan, además, quehaceres domésticos, frente a 53.9% de varones que así lo hacen. Ello es ilustrativo de la composición de la jornada laboral de las mujeres que forman parte de la PEA.

Según datos de la ENOE (segundo trimestre de 2009), las mujeres trabajan en promedio 5.5 horas a la semana más que los hombres (50 las mujeres y 44.5 los hombres) (INEGI-Inmujeres, 2009, p. 61). La diferencia más grande entre hombres y mujeres respecto a horas promedio trabajadas, según la misma fuente, se registra entre la población de 30 a 59 años (54.7 las mujeres y 48.5 los hombres). Son estas mujeres a quienes más pesa el hecho de que su inserción en el trabajo remunerado no haya caminado paralelamente con un aligeramiento de la carga de trabajo doméstico y de cuidado; esto es lo que se conoce como “doble jornada”.

Gráfica 6. Población de 14 años y más, por sexo según condición de actividad. Trimestre abril-junio 2010

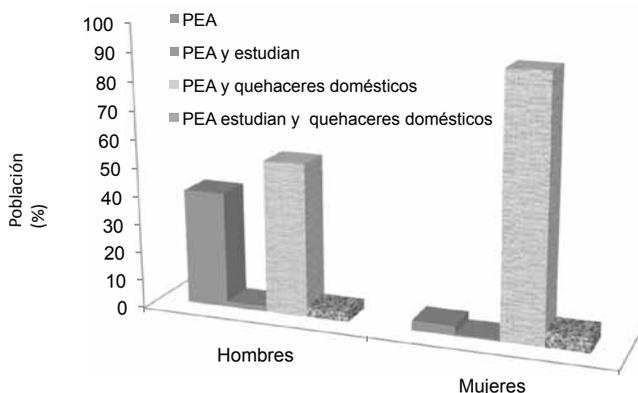


PEA: Población Económicamente Activa. Personas que durante el periodo de referencia tuvieron o realizaron una actividad económica (población ocupada) o buscaron activamente realizar una (población desocupada). ENOE, 2010.

PNEA: Población No Económicamente Activa. Personas que durante el periodo de referencia no tuvieron ni realizaron una actividad económica, ni buscaron desempeñar una en el último mes previo al día de la entrevista. ENOE, 2010.

Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo trimestre abril-junio 2010. INEGI, México, 2010.

Gráfica 7. Población económicamente activa por sexo según actividades realizadas. Trimestre abril-junio 2010



PEA: Población Económicamente Activa. Personas que durante el periodo de referencia tuvieron o realizaron una actividad económica (población ocupada) o buscaron activamente realizar una (población desocupada). ENOE, 2010.

Trabajo doméstico: es el conjunto de actividades que realiza una persona para el desarrollo adecuado de un hogar, sin obtener ningún pago por ello. Dichas actividades son: limpiar la casa, lavar los trastes, lavar y planchar la ropa, preparar y servir alimentos. ENOE, 2010.

Fuente: Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo. Trimestre abril-junio 2010. INEGI, México, 2010.

Como puede advertirse, la subordinación de las mujeres en el hogar y fuera de éste no se ha alterado de manera automática ni necesariamente en respuesta a esta incorporación femenina al trabajo remunerado.

Para finalizar, cabe señalar que la incorporación al mercado de trabajo, una mayor educación y capacitación tampoco ha significado necesariamente una equidad en cuanto al ingreso obtenido por las mujeres.

Efectivamente, entre las condiciones en que las mujeres realizan el trabajo extradoméstico conviene señalar la cuestión de los ingresos. El cuadro muestra la mediana del ingreso por hora de trabajo por grupos de edad, nivel de escolaridad y situación conyugal según sexo.

Cuadro 1. Mediana del ingreso por hora de trabajo por grupos de edad, nivel de escolaridad y situación conyugal según sexo 2009

<i>Grupos de edad, nivel de escolaridad y situación conyugal</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Total	20.8	19.4
Grupos de edad		
14-29	18.8	17.4
30-59	22.7	20.8
60 y más	16.7	14.0
Nivel de escolaridad		
Sin escolaridad y primaria incompleta	15.6	13.3
Primaria completa y secundaria incompleta	18.4	16.6
Secundaria incompleta y más	24.2	23.3
Situación conyugal		
Soltero (a)	18.7	18.5
Casado (a) o unido (a)	21.4	20.0
Separado (a), divorciado (a) y viudo (a)	20.0	18.6

Fuente: INEGI-Inmujeres: Mujeres y hombres en México, 2010. Calculado con datos de INEGI-STPS: Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, 2009. Segundo trimestre.

En el cuadro puede observarse que independientemente de la edad, del nivel educativo o la situación conyugal, para las mujeres se registra una mediana del ingreso por hora de trabajo inferior a la de los hombres. La cantidad monetaria que reciben las mujeres por su participación en la actividad económica es de entre 84 y 6% de la que reciben los hombres. A partir de la información mostrada en el cuadro, es posible observar que es entre las y los adultos mayores donde se aprecia la menor remuneración de las mujeres. Asimismo puede verse que la brecha se acorta con mujeres y hombres con mayores niveles de escolaridad y prácticamente desaparece entre personas solteras.

Reflexiones finales

Este artículo se inició ubicando el ideal liberal de ciudadanía, como el que existe en México, recordando que en él se hace referencia a un conjunto de derechos y deberes que tienen los individuos como miembros de la comunidad política en que viven. La política pública, al establecer mínimos básicos a que tienen derecho hombres y mujeres, da pautas con las cuales unos y otras se ubican en la sociedad. Con ello la acción estatal tiene consecuencias materiales en las vidas de hombres y mujeres.

Las estadísticas mostradas abonan al señalamiento de que incidir en las condiciones en que las mujeres se insertan al mercado de trabajo, requiere cambios que van más allá de calificaciones y educación, pues existe un residuo no explicado por las diferencias de capital humano entre hombres y mujeres. Para el diseño de política pública se requiere trascender la idea de que para transformar la jerarquía de género, basta con alentar y dar condiciones para la incorporación de las mujeres al mercado laboral, ya que éste opera con una división sexual del trabajo en donde existe una lógica de subordinación en la que las características atribuidas a los sexos determina los sectores y las labores apropiadas para hombres y mujeres.

Ante el panorama que se ha descrito anteriormente, sobre las direcciones que ha tomado la política pública, así como lo mostrado con algunos indicadores sobre la situación de las mujeres en México, cabe preguntarse: ¿De qué modo y qué tipo de ciudadanía se promueve para las mujeres? ¿Cuál es el “umbral de ciudadanía” al que tienen derecho las mujeres en México? ¿Cuáles son las bases para el ejercicio de ciudadanía de las mujeres?

Sin duda, el supuesto del que ha partido el diseño de acciones estatales respecto al estereotipo de “trabajador varón” que se dedica tiempo completo a producir y a quien no hace falta tiempo para realizar actividades propias de la reproducción biológica, explica que la actividad doméstica y de cuidado sea adjudicada casi en exclusiva a las mujeres. Se parte de un modelo de familia, implícito o explícito,

caracterizado por la actividad laboral del varón a tiempo completo (de por vida) y como consecuencia la actividad laboral discontinua o de tiempo parcial de las mujeres se registra como "inactividad" o secundaria.

El diseño e implementación de programas y política pública en los que se pretenda avanzar hacia un ejercicio de ciudadanía plena para las mujeres, requiere la búsqueda de la igualdad de género. Para ello es indispensable alejarse de dos direcciones. La primera es ubicar a las mujeres en función exclusiva del sexo, la segunda reproducir una naturalizada división sexual del trabajo. Considerar que se tienen vocaciones, habilidades naturales y preferencias individuales en función del sexo ha llevado al diseño de estrategias dirigidas básicamente a mejorar las condiciones para que las mujeres sigan siendo responsables, casi en exclusiva, del bienestar comunal o familiar. Se les ubica dentro de los grupos dependientes o en desventaja que requieren atención mediante programas de asistencia. La naturalizada división sexual del trabajo que establece la responsabilidad casi exclusiva de las mujeres para el cuidado del hogar, de la familia y en especial de las y los hijos²⁷ reproduce desigualdades de género que se manifiestan agudamente en los obstáculos que ellas encuentran para la articulación de los roles productivos y reproductivos, resultando en dobles y triples jornadas. Se requiere incidir deliberadamente, flexibilizando estos patrones de división sexual del trabajo en la organización social.

Introducir una perspectiva de género exige entonces considerar que las desigualdades en el interior de los hogares tienen derivaciones en el mercado de trabajo; y viceversa. Existe amplia investigación²⁸ sobre los efectos que tienen los estereotipos de género, que suponen una división sexual del trabajo no mercantil (en la cual se asume que hay siempre una mujer disponible para las tareas del cuidado) sobre las condiciones de vida de las mujeres. Desde este marco se ha señalado que la atribución de tareas por sexo ha regateado la capacidad productiva de las mujeres; no genera condiciones para su autonomía; les carga con la tarea de equilibrar los roles reproductivos, productivos y comunitarios; reproduce su subordinación y les niega el desarrollo del conjunto de sus potencialidades.

²⁷ Historiadoras como Joan Scott han mostrado que la visión naturalista alrededor de esta división sexual del trabajo no es una constante histórica, sino que parte de una ideología que acompañó al proceso de desarrollo capitalista. La autora la denomina "ideología de la domesticidad" y la ubica como el discurso que resignificó los papeles y la posición asignada a las mujeres (Scott, 2000).

²⁸ El debate sobre la relación entre trabajo extradoméstico y la situación de las mujeres se ha desarrollado ya por varias décadas. Para una revisión sintética de las maneras de plantear e investigar la cuestión, véase García y De Oliveira, 2003. También, véase al respecto los libros que contienen los estudios realizados por Abramo y Todaro, 1998 y 2002; Borderías y Carrasco, 1994; el libro que coordina Alatorre, 1994; Baxter, 2005; Casique 2001; De Oliveira y Ariza, 1999.

Un camino adecuado para la búsqueda de opciones bajo el principio de ciudadanía es la construcción de un “universalismo básico”,²⁹ que conduzca a una cobertura de prestaciones y riesgos esenciales con la acción de un Estado renovado como garante del acceso y usufructo de prestaciones universales con calidad. Ello no es fácilmente asequible a través del tipo de programas focalizados para mujeres que han proliferado desde la década pasada. Por su concepción de derechos y por el alcance que da a las prestaciones esenciales, el universalismo básico tiene implicaciones significativas en el fortalecimiento de la ciudadanía, la reducción de la desigualdad y la articulación entre políticas económicas y sociales (Molina, 2006, p. v). Los cuatro ejes fundamentales del universalismo son el fortalecimiento a la ciudadanía, la equidad como valor irrenunciable y dimensión presente en todo el proceso de formación de las políticas sociales, una visión promotora del desarrollo que articula e integra las intervenciones sociales, y el papel determinante del Estado como garante de las prestaciones básicas (Molina, 2006, p. vii).

Se requiere sobre todo orientar las iniciativas en el ámbito de la política social a partir de una concepción de garantías sociales, derechos sociales y reconocimiento de ciudadanía para las mujeres. Un buen punto de partida sería la flexibilización de la asignación sexual del trabajo ligado a la crianza y reproducción, como necesidad estratégica de género en una matriz de garantías de derechos humanos y sociales.

Es indispensable reforzar la función de la política social como realizadora de los derechos sociales a través de la construcción de la universalidad. No sólo enfocada hacia la ampliación de la cobertura, sino también hacia la calidad y en donde lo fundamental sea el resultado y no la atención homogénea.

Lo anterior exige el fortalecimiento de la función social del Estado para generar intervenciones que garanticen la provisión de un conjunto de prestaciones esenciales que den condiciones de posibilidad a esta flexibilización. Se requiere de una oferta de servicios estatales de mejor calidad, que en su diseño y operación incorpore condiciones a mujeres y hombres que les permitan transformar el patrón de asignación casi exclusiva de la economía del cuidado a las mujeres.

La dimensión del bienestar precisa “ampliar la gestión de lo social desde la esfera institucional” (Serrano, 2005, p. 234). Se requiere construir la cuestión de la responsabilidad del trabajo reproductivo y del cuidado de las familias como objeto de política pública, desprivatizarla e incorporar el tema de cómo garantizar el bienestar de las personas dependientes como parte de la reorganización de los siste-

²⁹ Utilizo el término en el sentido planteado originalmente en el encuentro académico: “Construyendo una nueva política social en la región: el universalismo básico”, promovido por el Instituto Interamericano para el Desarrollo Económico y Social (INDES), en octubre de 2005. (Al respecto véase Molina, 2006.)

mas de protección social, la reforma de los sistemas de salud y el desarrollo de los servicios sociales.

Los estereotipos de género actúan como limitantes para que las mujeres tengan acceso a los mecanismos a partir de los cuales las personas se proveen de seguridad durante sus vidas: el trabajo por un ingreso, los ahorros (activos físicos y financieros), los sistemas de seguridad social y las redes de apoyo no familiares.

Los programas y proyectos sociales, en general, pero en especial los dirigidos a familias y a mujeres, requieren ser arropados en el marco de políticas universales que propicien movimientos en las relaciones de género y que les acompañen dando condiciones adecuadas para esta flexibilización de asignación de tareas como derecho social universal.

La manera en que han cobrado presencia las mujeres en política pública ha sido para alentarlas a “insertarse en el espacio público”; un espacio público moldeado, normado y gratificado a partir del estereotipo del “ciudadano varón”. Este espacio ha sido definido, de inicio, como ajeno a las mujeres. Es por ello que ni las acciones afirmativas implementadas ni los programas de empleo y autoempleo han resultado suficientes para que las mujeres accedan a una ciudadanía plena.

La exclusión de un sistema de derechos y deberes, así como de una participación política y cultural efectiva, ha tenido consecuencias materiales que han consolidado una ciudadanía limitada, frágil y disminuida de las mujeres en la estructura social y política del país.

BIBLIOGRAFÍA

- Abramo, L. y R. Todaro (1998), "Género y trabajo en las decisiones empresariales", en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 4(7), Buenos Aires, Argentina, UNIRED, pp. 77-96.
- (2002), "Costos laborales y reproducción social: análisis comparativo de cinco países latinoamericanos", en L. Abramo y R. Todaro (eds.), *Cuestionando un mito: costos laborales de hombres y mujeres en América Latina*, Lima, Perú, Organización Internacional del Trabajo, pp. 15-51.
- Adato, M., B. de la Briere, D. Mindek y A. Quisumbing (2000), "El impacto de Progresión en la condición de la mujer y en las relaciones al interior del hogar", en *Progresión: más oportunidades para las familias pobres. Evaluación de resultados del Programa de Educación, Salud y Alimentación. Impacto en el trabajo y las relaciones intrafamiliares*, México, Secretaría de Desarrollo Social, pp. 65-211.
- Alatorre, J. (coord.) (1994), *Las mujeres en la pobreza*, Grupo Interdisciplinario sobre la Mujer, Trabajo y Pobreza, México, El Colegio de México.
- Álvarez-Amézquita, J., M. Bustamante, A. López y F. Fernández del Castillo (1960), *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia.
- Ariza, M. y O. de Oliveira (2005), "Unión conyugal e interrupción de la trayectoria laboral de las trabajadoras urbanas en México", en M. L. Coubés; M. E. Zavala y R. Zenteno (coords.), *Cambio demográfico y social en el México del siglo xx. Una perspectiva de historias de vida*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 429-451.

- Ávila, C., y M. Garrabot (2009), Retos locales de la política social en México: el funcionamiento del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades en una comunidad indígena bajo el sistema de gobierno de usos y costumbres, *CONfines*, (9), pp. 67-82, en <<http://confines.mty.itesm.mx/articulos9/Gabarrot.pdf>>, consultado el 24 de marzo de 2010.
- Baxter, J. (2005), "To Marry or not to Marry: The Impact of Material Status of the Division of Household Labor", en *Journal of Family Issues*. 26, pp. 300-321. Negotiating the Life Course.
- Blanco, M. y E. Pacheco (2003), "Trabajo y familia desde el enfoque del curso de vida: dos subcohortes de mujeres mexicanas", en *Papeles de Población* (37), pp. 159-193.
- Borderías, C. y C. Carrasco (1994), "Introducción: las mujeres y el trabajo: aproximaciones históricas, sociológicas y económicas", en C. Borderías, C. Carrasco y C. Alemany (comps.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Madrid-Barcelona, FUHEM-ICARIA, pp. 25-32.
- Casique, I. (2001), *Power Autonomy and Division of Labor in Mexican Dual-earner Families*, Lanham/Nueva York/Oxford, University Press.
- Chant, S. y M. Gutmann (2000), *Mainstreaming Men into Gender and Development: Debates, Reflections, and Experiences*, Oxford, Oxfam Working Papers.
- Comisión de Equidad y Género (2006), *Avances de la perspectiva de género en las acciones legislativas: compendio*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Comisión de Equidad y Género.
- CEPAL (1985), Tercera Conferencia Mundial sobre la Mujer. Nairobi, Kenya: Cumbres y Conferencias de las Naciones Unidas. Documento A/CONF.116/28/Rev.1 (85. IV.10). En: <<http://www.eclac.cl/cumbres>>, consultado el 3 de marzo de 2010.
- Conmujer (2000), *Programa Nacional de la Mujer. Alianza para la Igualdad 1995-2000: realizaciones y retos*. México, Secretaría de Gobernación/Comisión Nacional de la Mujer.
- Consejo Nacional de Población (2009), *Principales indicadores de salud reproductiva*, ENADID, México, Conapo.
- De la Rocha, M. (coord.) (2006), *Procesos domésticos y vulnerabilidad: perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- De Oliveira, O. (2000), "Transformaciones socioeconómicas, familia y condición femenina", en M. P. López y V. Salles (coords.), *Familia, género y pobreza*, México, Grupo Interdisciplinario Mujer, Trabajo y Pobreza/Miguel Ángel Porrúa, pp. 135-172.
- De Oliveira, O. y M. Ariza (1999), "Trabajo, familia y condición femenina: una revisión de las principales perspectivas de análisis", en *Papeles de Población*, núm. 20, México, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población (CIEP), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), pp. 91-127.

- Díaz Ordaz, G. 1964-1970. *Informes presidenciales*, en <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/re/RE-ISS-09-06-13.pdf>>, consultado el 15 de enero de 2010.
- DOF (2001), Ley del Instituto Nacional de las Mujeres, *Diario Oficial de la Federación*, 12 de enero.
- Echeverría, L. 1970-1976. *Informes presidenciales* en <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/re/RE-ISS-09-06-14.pdf>>, consultado el 15 de enero de 2010.
- García, B. y O. de Oliveira (2004), "Trabajo extradoméstico femenino y relaciones de género: una nueva mirada", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 19 (55), pp. 145-180.
- (2005), "Mujeres jefas de hogar y su dinámica familiar", en *Papeles de Población* (43), pp. 29-51.
- (2003), "Trabajo extradoméstico y relaciones de género: una nueva mirada. Documento preparado para el Seminario internacional", en *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación y la acción política. Grupo de trabajo de género*, Montevideo, Uruguay, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Gastelum, M. A. (1990), "Legislación mexicana en torno a los derechos de la mujer", en P. Galeana (comp.), *Universitarias latinoamericanas, liderazgo y desarrollo*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM, pp. 99-112.
- Ghigliazza, A. (1995), *Mujer: desarrollo sustentable y combate a la pobreza*, México, Consejo Nacional de Población (Situación de la Mujer en México. Aspectos Económicos, 16).
- Gómez de León, J. y S. Parker (1999), *El impacto de los programas de alivio a la pobreza en la participación de la fuerza laboral femenina y la condición de la mujer: el caso del Progreso en México*, documento preparado para la International Union of Scientific Study of Population Conference on Women and the Labor Market. París, Francia.
- Guadarrama, R. y J. L. Torres (coords.) (2007), *Los significados del trabajo femenino en el mundo global: estereotipos, transacciones y rupturas*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Incháustegui, T. e Y. Ugalde (2004), *Materiales y herramientas conceptuales para la transversalidad de género*, México, Observatorio Ciudadano de Políticas de Niñez, Adolescencia y Familias, A. C./Inmujeres/GDF.
- INEGI-Inmujeres (2009), *Mujeres y hombres en México 2009*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía/Instituto Nacional de las Mujeres.
- Inmujeres (2006), *Informe de labores 2001-2006*, México, Instituto Nacional de las Mujeres.
- Kabeer, N. (2006), *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals. A Handbook for Policy-makers and Other Stakeholders*, Londres, Commonwealth Secretariat.

- . (2008), *Mainstreaming Gender in Social Protection for the Informal Economy*, Londres, Commonwealth Secretariat.
- Klijn, E. (1998), "Policy Networks: An Overview", en W. J. M Kickert y J. F. Koppenjan, (eds.), *Managing Complex Networks*, Londres, SAGE.
- Kusnir, L. (1994), "Consideraciones para la elaboración de un estado del arte sobre las políticas públicas y la mujer", en J. Alatorre (coord.), *Las mujeres en la pobreza*, México, Grupo Interdisciplinario sobre la Mujer, Trabajo y Pobreza/El Colegio de México, pp. 295-323.
- López Mateos, A. 1958-1964. *Informes presidenciales*, en <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/re/RE-ISS-09-06-12.pdf>>, consultado el 15 de enero de 2010.
- López, M. P. y V. Salles (2006), *Programa Oportunidades examinado desde el género*, México, Oportunidades/Unifem/El Colegio de México.
- Meza, A., E. Tuñón, D. E. Ramos y E. Kauffer (2002), "Progresía y el empoderamiento de las mujeres: estudio de caso en Vista Hermosa, Chiapas", en *Papeles de Población* (31), pp. 67-93.
- Molina, C. G. (ed.) (2006), *Universalismo básico. Una nueva política social para América Latina*, Washington/México, BID/Planeta.
- Molyneux, M. (1984), ¿Movilización sin emancipación? Los intereses de la mujer, estado y revolución.
- Moser, C. (1989), "Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs", en *World Development Magazine*, 17 (11), pp. 1799-1825.
- Mouffe, C. (ed.) (1992), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso.
- Poder Ejecutivo Federal (1997), *Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresía)*, México, Poder Ejecutivo Federal.
- (2007), *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012*, en <<http://pnd.presidencia.gob.mx/>>, consultado el 15 de enero de 2010.
- Portocarrero, P. (1990), Mujer en el desarrollo. Historia, límites y alternativas, en P. Portocarrero (ed.), *Mujer en el desarrollo: balance y propuestas*, Lima, Innovación y Redes para el Desarrollo Flora Tristán, Centro de la Mujer Peruana, pp. 13-85.
- PNUD (2004), *Cómo elaborar una estrategia de Género para una oficina de país*, El Salvador, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- (2006), *Guía para la transversalización de género en el PNUD de Chile*, Santiago de Chile, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Rai, S. (2003), *Mainstreaming Gender. Democratizing the State? Institutional Mechanisms for the Advancement of Women*, Manchester, Manchester University Press.
- Rendón, T. (2006), *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en México durante el siglo xx*. Ponencia presentada en el Foro sobre Población y Sociedad en el siglo XXI. México, Academia Mexicana de Ciencias/El Colegio de México.

- Riquer, F. (2000), "Las pobres de Progresas. Reflexiones", en E. Valencia; M. Gendreau y A. M. Tepichín (coords.), *Los dilemas de la política social. ¿Cómo combatir la pobreza?* México, Amaroma/Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, pp. 283-310.
- (2001), "Mujer, género y pobreza: estado de la discusión en los noventa", en R. Gallardo y J. Osorio (coords.), *Los rostros de la pobreza. El debate*, t. 2, México, Limusa, pp. 195-243.
- Robles, R., J. Aranda y C. Botey (1993), "La mujer campesina en la época de la modernidad", en *El Cotidiano* (53), pp. 25-32.
- Rubalcava, R. M. (2005), *Mujeres asalariadas en hogares pobres*. Informe final de proyecto financiado por el Instituto Nacional de Desarrollo Social.
- (2008), "Progresas-Oportunidades: un programa social con compromiso demográfico y perspectiva de género", en G. Zaremborg (coord.), *Políticas sociales y género: los problemas sociales y metodológicos*, México, FLACSO, pp. 225-267.
- Scott, J. (2000), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas, (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, pp. 265-302.
- Serrano, C. (2005), "Familia como unidad de intervención de políticas sociales. Notas sobre el Programa Puente-Chile Solidario", en I. Arriagada (ed.), *Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, Serie Seminarios y Conferencias, núm. 46, Santiago de Chile, CEPAL, pp. 231-243.
- Tepichín, A. M. (2005), *Equidad de género y pobreza. Autonomía en beneficiarias del Programa Oportunidades: estudio de caso*, México, Luna Quintana Indesol.
- Velázquez, M. (1992), *Políticas sociales, transformación agraria y participación de las mujeres en el campo 1920-1988*, México, UNAM, CRIM.
- Yamamoto, H. (2007), *Instrumentos de control parlamentario. Estudio comparativo de 88 parlamentos nacionales*, Suiza, PCL Presses Centrales SA.
- Zaremborg, G. (2008), "¿Princesa salva a príncipe? Supervivencia, género y políticas de superación de la pobreza en México", en G. Zaremborg (coord.), *Políticas sociales y género: los problemas sociales y metodológicos*, México, FLACSO, pp. 139-222.

CAMBIOS Y PERSISTENCIAS EN EL EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MÉXICO

Gisela Zaremborg y Diana Martínez

Introducción

En este artículo abordamos el ejercicio de ciudadanía política de las mujeres mexicanas desde la obtención del voto en la década de los cincuenta hasta la actualidad. Para desarrollar este objetivo, analizamos los cambios y las persistencias para el pleno ejercicio de ciudadanía de las mujeres. Hicimos este análisis desde una perspectiva que va tanto desde “arriba hacia abajo” (*top down*) como desde “abajo hacia arriba” (*down up*). Desde “arriba hacia abajo” observamos el acceso de las mujeres a cargos electivos, su lugar en espacios de toma de decisiones públicas y la adaptación de la legislación nacional al marco normativo internacional en favor de los derechos políticos de las mujeres. Desde “abajo hacia arriba” observamos las redes informales de participación local y la incorporación partidaria y social de las mujeres en las bases territoriales.

El análisis desde estas dos perspectivas nos permite argumentar que parecen observarse más cambios en las esferas formales ubicadas en el análisis desde “arriba hacia abajo”, es decir, en el acceso a cargos electivos, el ejercicio del voto y la legislación con perspectiva de género; mientras que se observarían más persistencias en el tipo de redes que subsisten en las bases locales, operando como trabas para la incorporación de las mujeres en la política local.

Para exponer este argumento, este artículo está organizado de la siguiente manera: en la primera sección analizamos, desde la perspectiva de “arriba hacia abajo”, las consecuencias de la obtención del voto en el ejercicio de ciudadanía política de las mujeres a nivel nacional durante los primeros años posteriores a la

obtención del derecho de sufragio. En la segunda sección, enfatizando el enfoque que va “desde abajo hacia arriba”, abordamos la inclusión de las mujeres en los espacios territoriales de la política durante los años cincuenta y buena parte de los sesenta, en un contexto en que primó la alianza entre un partido político hegemónico y sectores corporativos.

En la tercera y cuarta secciones abordamos los avances y los obstáculos a la participación política de las mujeres desde la década de los setenta a la actualidad. En la primera, nos centramos en un abordaje desde la perspectiva de “arriba hacia abajo” detallando, en un primer subtítulo, los cambios y las tendencias positivas en la inclusión de mujeres en cargos electivos a nivel del Legislativo nacional y, en un segundo subtítulo, la incorporación de las mujeres en los ámbitos del Poder Ejecutivo y Judicial. Simultáneamente al señalamiento de avances, analizaremos los obstáculos estructurales y culturales que subsisten para la incorporación de las mujeres en espacios de poder y toma de decisiones.

En una cuarta sección, abordamos, desde la perspectiva de “abajo hacia arriba”, los obstáculos a la participación política de las mujeres en las bases partidarias y en la política local en la actualidad, destacando la falta de correspondencia entre la participación de las mujeres como gestoras de programas sociales y su participación en espacios de poder en el ámbito político de mayor proximidad: el municipio. Finalmente, presentamos tendencias e hipótesis exploratorias a partir de las perspectivas de análisis propuestas y la información presentada en cada sección.

1. Participación política “de arriba hacia abajo”: obtención del voto y arribo al Congreso

En 1953, el Congreso de la Unión aprobó la reforma constitucional propuesta por el Ejecutivo federal, mediante la que se reconocía la ciudadanía de las mujeres y con ello la posibilidad de participar plenamente en la vida política del país.¹ Esta

¹ Debe observarse que en 1937, el presidente Lázaro Cárdenas envió al Congreso una iniciativa para reformar el artículo 34 de la Constitución y otorgar la ciudadanía a las mujeres. Esta iniciativa fue aprobada tanto en la Cámara de Diputados como en el Senado ese mismo año, mientras que las Legislaturas locales la aprobaron hasta septiembre de 1938. Sin embargo, dicha reforma nunca entró en vigor dado que el Ejecutivo pospuso indefinidamente su publicación en el *Diario Oficial*. Fue hasta la administración de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), cuando el reclamo por derecho al voto femenino a nivel nacional hizo eco ante presiones tanto internacionales como de grupos de mujeres cercanas al Partido Revolucionario Institucional (véase Tuñón, 1997). El sábado 17 de octubre de 1953 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la reforma al artículo 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el cual señala que son ciudadanos de la República los varones y las mujeres, y que

expansión del derecho de voto a las mujeres en México tuvo consecuencias similares a las expuestas por el reconocido politólogo Maurice Duverger en 1955, a partir del diagnóstico en países que habían otorgado el voto a las mujeres en los primeros años del siglo XX.² Por un lado, para el empadronamiento de 1957, datos hemerográficos muestran una diferencia de 11.8% en favor de los hombres por sobre las mujeres.³ Al mismo tiempo, las mujeres lograron acceder a cargos electivos en la Cámara de Diputados y en el Senado, aunque esos espacios fueron sumamente escasos, pues la representación de las mujeres no sobrepasó 4.9% en la Cámara de Diputados durante la década de los cincuenta hasta 1964; de igual forma, en la Cámara de Senadores, recién en ese año se eligió a las dos primeras senadoras para el periodo 1964-1970 (véase cuadro 1). De manera que durante la primera década de haber obtenido la ciudadanía, la representación política de las mujeres en México no logró alcanzar el promedio internacional que para la década rondaba 7.5 en cámaras bajas y 7.7 en cámaras altas.

Siguiendo el patrón descrito por Duverger, las mujeres que ingresaron a la política nacional en la primera década tras la obtención del voto, tuvieron un perfil profesional ligado a carreras como Filosofía y Letras, Periodismo, Abogacía y Magisterio. Ello, excepto los escasos casos que se incorporaron a través de organizaciones sindicales (Camp, 1995; Zaremborg, 2009a).

Aunado a lo anterior, en el periodo que nos ocupa, la mayoría de escaños en el Congreso fueron ganados por mujeres provenientes del PRI, lo cual está íntimamente relacionado con el tipo de sistema de partido hegemónico que se consolidó en México durante los años cincuenta.⁴

teniendo la calidad de mexicanos reúnan los requisitos de mayoría de edad y honestidad en el modo de vivir.

² En 1955, Duverger elaboró el informe "La participation des femmes à la vie politique", mediante el cual puso de manifiesto que, en promedio, las mujeres votaban entre 5 y 10% en menor medida que los hombres, especialmente en las áreas rurales, y advertía que tendían a votar en forma similar a sus esposos. En cuanto a la participación electoral de las mujeres, el informe observaba que éste era pequeño y endeble, pues tanto en el número de candidaturas a las Asambleas como en el número de mujeres electas, se observaba una gran disparidad en relación con aquellas cifras reportadas para los hombres. Por otra parte, el informe señalaba la escasa influencia de las mujeres en la conformación de las agendas parlamentarias. Finalmente, las legisladoras parlamentarias reportaban un perfil ligado a profesiones liberales (médicas, abogadas, etc.) en mayor medida que los hombres, lo que no representaba al conjunto de la población femenina, constituida en mayor medida por esposas con bajos niveles de educación (1955, pp. 75-98).

³ Dato obtenido del diario *El Universal*, de 30 de mayo de 1958.

⁴ En Zaremborg (2009a, pp. 249-325) abordamos cómo la agenda legislativa de las legisladoras priistas se relacionó principalmente con legislación laboral, en un contexto en que imperaba un "pacto de solidaridad" y un modelo de desarrollo que privilegiaba fuertemente los acuerdos establecidos entre corporaciones empresariales, trabajadores y gobierno.

Cuadro 1. *Diputadas y senadoras, propietarias y suplentes 1954-1964 (absolutos y porcentajes)*

Escafos	Diputadas propietarias	% sobre el total de escaños	Diputadas suplentes	% propietarias y suplentes sobre total de escaños	Senadoras propietarias	% sobre el total de escaños	Senadoras suplentes	% propietarias y suplentes sobre el total de escaños
1952-1958								
1952/55	1	0.6	0	0.3	0	0	0	0
1955/58	4	2.4	8	3.7				
1958-1964								
1958/61	8	4.9	13	6.4	0	0	3	2.5
1961/64	8	4.4	10	5				
1964-1967								
1964/67	12	5.8	13	6	2	6.6	1	2.5

Fuente: Elaboración propia con base en Zarembeg (2009a).

En la década de los sesenta se aprobaron reformas en favor de los derechos laborales de las mujeres tanto en la Ley del ISSSTE en 1960, como en la Ley Federal del Trabajo y en la reglamentación del IMSS en 1962 (Martínez, 1998).

Un creciente número de historiadoras y científicas políticas están actualmente analizando la participación política de las mujeres en esta historia reciente de México (véase Boylan, 2006; Olcott, 2006, 2003; Fernández Aceves, 2003, 2006; Gauss, 2006; Goldsmith Connelly, 2006 y Buck, 2007). Sin embargo, aún conocemos menos sobre qué ocurrió con las mujeres en las bases territoriales ¿Qué consecuencias tuvo la obtención del voto en la participación política femenina en el ámbito local y en las redes de base partidistas? El siguiente apartado está dedicado a analizar suscitadamente esta cuestión.

2. “De abajo hacia arriba”: cooptación femenina en las bases partidistas, expansión y modernización de beneficios sociales en el ámbito urbano

Tanto el sistema de partido al momento de la expansión del voto a la mujer como el tipo de relación establecida con actores corporativos en la época, son variables importantes para observar la forma en que las mujeres ingresaron al ámbito político-partidario. Con base en estas variables, en un trabajo previo señalamos que en el México de la década de los cincuenta tanto el monopolio partidario del PRI como el apoyo mayoritario de corporaciones obreras, campesinas y populares en torno al partido hegemónico en la época, dieron como resultado una incorporación cooptada de las mujeres en las bases territoriales de la política, entre otras cosas, porque dichas bases territoriales resultaban menos importantes que la incorporación de candidaturas por vía de los propios sectores corporativos organizados en torno al partido (Zarembeg, 2009a). Para las mujeres, ello significó que su in-

corporación estuvo caracterizada por un proceso de selección controlado por los dirigentes jerárquicos del partido. Si bien esto ocurría también con los hombres, las sumamente menores oportunidades de acceder a candidaturas para las mujeres les exigieron, en mayor medida, ciertos requisitos de acceso (volveremos sobre ello). En este proceso, las mujeres dirigentes que habían formado parte del Partido Comunista (PC) integrado al Partido Nacional Revolucionario (PNR) y luego Partido de la Revolución Mexicana (PRM), mismas que habían luchado vehementemente por el derecho al sufragio en las primeras décadas del siglo XX, fueron excluidas, mientras que una nueva generación de dirigentes femeniles se fue conformando hacia la mitad del siglo.⁵

Recordemos que en 1947 las mujeres mexicanas obtuvieron el derecho al sufragio a nivel municipal –una vez que fue aprobada la cuarta reforma constitucional al artículo 115.⁶ Ello, antes de obtener este derecho a nivel nacional. Mientras esto ocurría, el sistema político concentraba progresivamente las demandas de los grupos sociales en torno a un partido hegemónico que monopolizaría el intercambio electoral/corporativo. Así, se inició un proceso de unificación y disciplina de los sectores campesinos y obreros, por un lado (consolidándose la Confederación de Trabajadores de México, CTM, y la Confederación Nacional Campesina, CNC), y por otro, se gestó el sector popular consolidado en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) que iba a concentrar la participación de profesionales de clase media y de sectores populares urbanos, especialmente con poder creciente a partir de la presidencia de Miguel Alemán. Los pactos celebrados entre los

⁵ En el periodo anterior a la presidencia de Ávila Camacho, especialmente durante la época cardenista, las mujeres relacionadas con el PC fueron de importancia. Por ejemplo, antes de que Cárdenas asumiera el cargo, el Partido Nacional Revolucionario (PNR) convocó al Tercer Congreso Nacional de Mujeres Obreras y Campesinas. Los objetivos del congreso fueron: a) crear normas de protección legal para la mujer en su condición de trabajadora, madre y esposa; b) promover el derecho de sufragio, y c) unificar las organizaciones de mujeres conformando un frente único. Este frente recibió el nombre de Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM). Es importante observar que el mismo afirmó agrupar a más de cincuenta mil mujeres de diferentes ideologías, especialmente del PNR y del PC en 1939. La influencia de las mujeres feministas alineadas a la izquierda puede observarse en el hecho de que la secretaria del FUPDM fue una maestra rural militante comunista (Refugio García). Las conexiones entre el FUPDM y el PC eran habituales, de tal forma que *El Machete* (periódico del PC) publicó una declaración apoyando la constitución de este frente. Durante la campaña presidencial de Ávila Camacho se destacan nuevas dirigentes como María Lavalle Urbina, Guadalupe Martínez Hernández Loza, Aurora Esquerro y en los trabajos de campaña electoral, Martha Andrade del Rosal, quien luego será la secretaria femenil del PRI.

⁶ En 1947 fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto que adiciona un párrafo a la fracción I del artículo 115 constitucional, otorgando por primera vez en el país el derecho al sufragio femenino y al acceso de las mujeres a cargos de elección popular a nivel municipal. En dicha reforma se establece que “En las elecciones municipales participarán las mujeres, en igualdad de condiciones que los varones, con el derecho de votar y ser votadas” (DOF, 12-02-1947).

sectores que constituyeron el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1946 permitieron la concentración de las decisiones sobre las candidaturas en las cúpulas sectoriales y no en las bases, proceso de jerarquización que trascendió los sectores del partido y se instaló en los poderes públicos, particularmente en la figura presidencial. En otras palabras, cuando se expandió el derecho de voto para las mujeres a nivel municipal, el municipio, cada vez más, iba dejando de ser sustantivo en la selección para ocupar cargos electivos.

En este contexto, por medio de un trabajo de entrevistas en profundidad y recuperación de historia oral a mujeres priistas de base ubicadas en los territorios, y por medio del análisis de hemerografía local, pudimos observar que la carrera hacia las candidaturas no se consolidó principalmente por medio del trabajo partidario territorial en dicha época.⁷ En un primer momento, la acción de las mujeres de base estuvo dedicada a lo que se llamó “censo”, que consistió en ir casa por casa para relevar a las mujeres existentes e invitarlas al partido. Luego de este breve periodo, que va desde 1953 hasta las elecciones presidenciales de 1958 (que dio por medios formales e informales un rotundo triunfo al candidato priista, Adolfo López Mateos, a la presidencia), la dirigencia masculina del PRI “comprobó” que la inclusión del voto femenino no era una amenaza para la hegemonía instalada, y las actividades “censales” se abandonaron progresivamente. Luego de este primer momento, por lo tanto, si una aspirante a una candidatura llegaba a realizar alguna acción territorial, ello constituía sólo un porcentaje más, generalmente menor, de sus actividades. Era muy difícil ser considerada para una candidatura si dicha mujer no se conectaba con una red específica de organizaciones y actoras, todas ellas conectadas, a su vez, a las camarillas políticas femeninas construidas en torno a la Secretaría Femenil del Comité Ejecutivo Nacional (CEN) del PRI y de los distintos sectores que constituían este partido (Zarembeg, 2009a, Lau 2006, Hidalgo Ramírez 2000). Tal como lo expresó una ex diputada de la época entrevistada por nosotros: sólo se llegaba a un cargo electivo después de “mostrar el curriculum”, el cual debía exponer que se tenía experiencia diversa y que se estaba conectada con las redes fundamentales de los sectores corporativos que podían avalar dicha inclusión. La selección última recaía fuertemente en las cúpulas partidarias nacionales. Si bien esto regía igualmente para los hombres, dada la enorme restricción de acceso a candidaturas para las mujeres, los “antecedentes” que se esperaban de las aspirantes excedían los requisitos exigidos para un hombre. El análisis de las trayectorias de las muy pocas mujeres que llegaron a cargos de diputadas y senadoras, en contraste con el de los hombres, nos ha mostrado que ellas debían diversi-

⁷ Entre los diarios revisados se encuentran *Informador Xochimilco*, *Azcapotzalco en Marcha* y *Colonia Guerrero*.

ficar sus conexiones, contar con el apoyo de varios actores clave a la vez, para ser efectivamente seleccionadas (Zaremberg, 2009a).

En los territorios, para la inmensa mayoría de mujeres que no aspiraba a candidaturas y que en dicha época no formaban parte del mercado laboral (y por ende no eran titulares de derechos sociales por medio de afiliación sindical), la participación en el espacio de la política local construido eficazmente por el PRI estaba ligado fundamentalmente a demandas sociales particulares, propias de la época (electrificación de las colonias, tenencia de la tierra y de las propiedades urbanas, campañas de vacunación, de alfabetización, centros de costura y lavandería, etc.). A cambio, las mujeres tenían que demostrar que eran de “hueso colorado” haciendo acto de presencia en actos de “auscultación” electoral, o en “convivios” y festejos, en los que participaban candidatos o diputados u otros miembros del partido. Tal como comentaban nuestras entrevistadas, se trataba de estar preparadas para cuando “sonara la campanita”, esto es, para cuando el partido necesitara confirmar la presencia del “sector femenino”. La lógica mostraba que sólo quien se mantuviera leal y presente (quien supiera esperar con paciencia en “la fila”) obtendría algún beneficio social nada despreciable. Especialmente en zonas urbanas, ello se relacionó con beneficios ligados a lo que se denominó como proceso de “modernización”, que en la práctica de las colonias se traducían especialmente en la búsqueda de electrificación, regularización de la propiedad y, más adelante, construcción de drenaje.

En cuestiones relacionadas con subsistencia, las mujeres de sectores populares se conectaban, entre otros efectores, con aquellas mujeres “destacadas” de la sociedad, entre las que se incluían las esposas (desde presidencia nacional a municipal) que se articulaban con la SSA en acciones que contribuirían más adelante a conformar el Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF). Los proyectos, como el de desayunos escolares, fueron impulsados en un inicio por personajes femeninos distinguidos relacionados con la política mexicana y ocuparon un lugar importante dentro del rubro de Asistencia Alimentaria de la SSA (Sanders, 2007).

Por otra parte, especialmente en zonas urbanas, la expansión, por cierto socialmente desigual, de beneficios provenientes de la seguridad social podía alcanzar a las mujeres en su calidad de esposas. El acceso a derechos sociales a partir de la posición de esposa constituyó un acceso desigual a estos derechos para las mujeres.

Habría que esperar hasta la década de los setenta, y con mayor fuerza los ochenta y noventa, para que ante los cambios en el mundo de la política y en el mercado laboral, el movimiento de mujeres y el feminista comenzara a modificar paulatinamente estas desigualdades enfrentando obstáculos persistentes.

Cambios “de arriba hacia abajo”: avances y obstáculos en la participación política de las mujeres a nivel nacional.

Desde la década de los setenta a la fecha, las mujeres han tenido un rol cada vez más protagónico tanto dentro de movimientos sociales como en procesos gubernamentales. La preocupación internacional por el deterioro progresivo de la situación de las mujeres a raíz de las medidas adoptadas para superar la crisis de los años ochenta, tuvieron un impacto importante en el ejercicio de ciudadanía femenina en México, pues si bien desde los años setenta el movimiento feminista y diversos sectores de mujeres comenzaron a construir importantes demandas, es especialmente entre las décadas de los ochenta y noventa cuando logran articular redes y redefinir agendas de forma conjunta en México (Tarrés, 2001, p. 217; 2002, p. 122). La crisis del sistema autoritario y al agotamiento de su proyecto de desarrollo, aunado al surgimiento de una aspiración democrática altamente compartida por la mayoría de los actores sociales en la década de los noventa (Olvera, 2001), representaron una ventana de oportunidad para el movimiento de mujeres, logrando posicionar demandas en la agenda gubernamental y posicionándose a sí mismas como artífices de cambio.⁸

Desde la perspectiva de análisis que hemos descrito desde “arriba hacia abajo”, observamos que para este periodo, la presencia de mujeres tanto en espacios de representación política como en espacios de gobierno –*femocracia*–⁹ se ha ido incrementado con altibajos. Adicionalmente, se han constituido mecanismos institucionales para el avance de las mujeres y la equidad de género como el Instituto Nacional de las Mujeres, las Comisiones de Equidad y Género en el Congreso y

⁸ En México, el activismo de las mujeres se aglutinó en el denominado Movimiento Amplio de Mujeres (MAM), planteado desde la década de los setenta por la presencia en la escena social de diversos grupos, organizaciones, movimientos femeninos y feministas, conviviendo así una gran diversidad de identidades. Los principales sectores que forman parte de ese movimiento son: 1) el movimiento feminista; 2) el movimiento urbano popular de mujeres; 3) el movimiento de campesinas e indígenas; 4) el movimiento de trabajadoras asalariadas, y 5) las mujeres militantes de partidos políticos y funcionarias (Sánchez Olvera, 2006, p. 26; Tarrés, 2001, p. 219).

El papel de los movimientos de mujeres en México y América Latina de las décadas de los ochenta y noventa ha sido ampliamente abordado, tanto por su papel protagónico durante los procesos transición democrática (Montaño, 1996; Jelin, 1996, 1997; Molina, 1998, Tarrés, 2001; Martínez, 2001 y Barquet, 2002), como por la presencia de organizaciones y redes de mujeres que enfrentaron las consecuencias de la crisis de las economías latinoamericanas y el ajuste estructural de los años ochenta (Grassi, Heintze y Neufeld, 1994, Jelin, 1996, 1997).

⁹ De acuerdo con Einsenstein (1996, pp. 68-69) el concepto de femocracia ha tenido dos significados. El primero (denominado tradicional), fue utilizado en la década de los setenta por burócratas o políticos varones, para señalar a las mujeres feministas que habían entrado a las filas de la burocracia y promovían desde sus cargos de responsabilidad pública acciones en favor de las causas de las mujeres. El segundo significado surge en la década de los ochenta y empezó a ser utilizado para señalar a las mujeres poderosas dentro de la administración pública que tenían un claro compromiso ideológico y político con el feminismo. Este nuevo significado surgió de experiencias exitosas de mujeres que lograron influir en la toma de decisiones de política pública.

áreas especializadas en el Poder Judicial para promover el acceso a la justicia con equidad. Estos temas representan avances significativos en cuanto al ejercicio de ciudadanía política de las mujeres, aunque persisten desigualdades y obstáculos para que ésta sea plena.

En el ámbito de la representación política, la creciente presencia de mujeres es atribuible, en parte, a la legislación en materia de cuotas (Reynoso y D'Angelo, 2004). Desde 1993, se estipuló en el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE) la primera recomendación a los partidos políticos para promover en los términos que determinen sus documentos internos, una mayor participación de las mujeres en la vida política del país, a través de su postulación a cargos de elección popular. Subsecuentemente, este instrumento ha sido reformado en 1996, 2002 y 2008, pasando de una mera recomendación a la cuota obligatoria del 70-30 y actualmente del 60-40 en las candidaturas registradas por los partidos políticos (volveremos sobre ello más adelante).

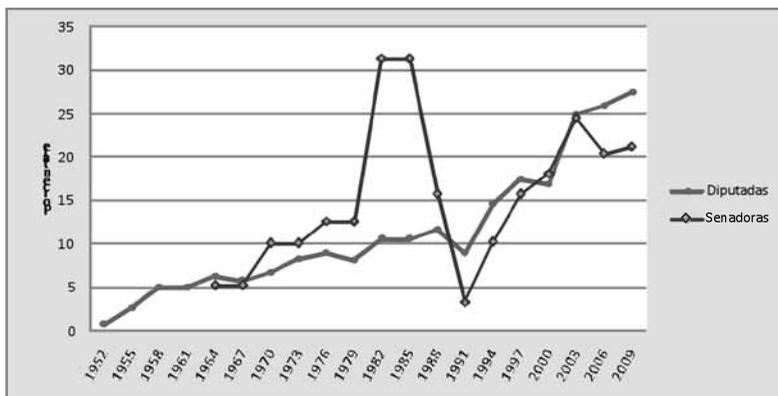
Sin embargo, si bien es cierto que existe una relación positiva entre la adopción de acciones afirmativas como las cuotas y el número de mujeres en cargos electivos, aún existen obstáculos para alcanzar y superar el mínimo del 40% que estipula actualmente la legislación (Htun y Jones, 2002).¹⁰ En Zaremborg (2009b) observamos que sólo en cinco de las 32 entidades federativas, los cargos electivos ocupados por mujeres han superado 20% y se acercan al 30%.

Como se puede observar en la gráfica 1, desde los años ochenta, la presencia de mujeres en las legislaturas ha tendido a crecer, reportando altibajos,¹¹ con mayores altibajos para el caso del Senado. Actualmente, la representación femenina en la Cámara de Diputados es de 27.4% y en el Senado de 21.09%, lejos del 40% que se estipula en la legislación actual.

¹⁰ Htun y Jones (2002) señalan que en los países de América Latina que han implementado cuotas, el número de mujeres parlamentarias electas se ha incrementado en promedio 5%; aunque también han advertido del éxito limitado de estas acciones debido tanto a vicios en las reglas electorales y a la falta de voluntad política para incrementar la presencia de mujeres en los parlamentos.

¹¹ Ubicando a México en el contexto internacional, podemos observar que según datos de Inter Parliamentary Union (IPU), Cuba es el país latinoamericano que cuenta con el porcentaje más alto de representación femenina en el Legislativo: las mujeres representan 43% en ese espacio, aunque debe advertirse que dicho país no cuenta con una ley de cuotas y el régimen político no es comparable con las democracias occidentales. A ese país le siguen Argentina (38.5%), Costa Rica (35.1%) y Ecuador (32.3%) aunque estos dos últimos no han superado la cuota vigente en su legislación, 40 y 45%, respectivamente.

Gráfica 1. Evolución de número de diputadas y senadoras en el Congreso Federal (1952-2012). Porcentajes



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI al 24 de enero de 2011.

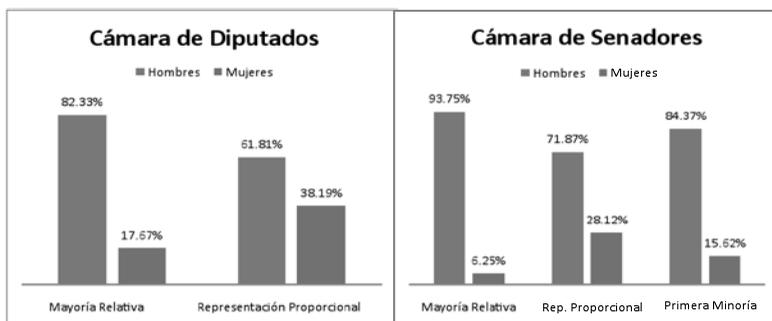
Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, a la par de los avances debemos considerar los obstáculos y desigualdades que dificultan el ejercicio pleno de la ciudadanía política de las mujeres. Particularmente en materia de representación, Staudt (1998) señala que los principales obstáculos a la representación política de las mujeres están enmarcados en tres factores: socioeconómicos, institucionales y culturales.

Los factores institucionales abarcan consideraciones relacionadas con las reglas que guían a los actores políticos tanto dentro de los partidos como fuera de ellos, en el sistema electoral. En lo que respecta a las reglas del sistema electoral, la literatura ha producido abundante evidencia. Particularmente, se ha señalado la relación positiva entre el sistema de representación proporcional y la presencia de mujeres en el Legislativo (Duverger, 1955; Norris, 1996, 1997; Norris y Lovenduski, 1995; Rule, 1987).

En México, esta relación también se observa (gráfica 2), siendo que el número de mujeres que acceden al cargo de diputadas por mayoría relativa es aproximadamente 50% menor al que lo hace por representación proporcional; en el Senado también es mayor el número de mujeres que acceden al cargo por la vía de la representación proporcional.

Otro dato interesante, relacionado con el anterior, es el porcentaje de mujeres que son registradas como candidatas a diputadas federales, propietarias y suplentes, por el principio de mayoría relativa y representación proporcional. Como se observa en la gráfica 3, hay una mayor proporción de diputadas suplentes postuladas por el principio de mayoría relativa (45.72% suplentes frente a 31.03% propietarias) que por el de representación proporcional (43.46 frente a 48.56%).

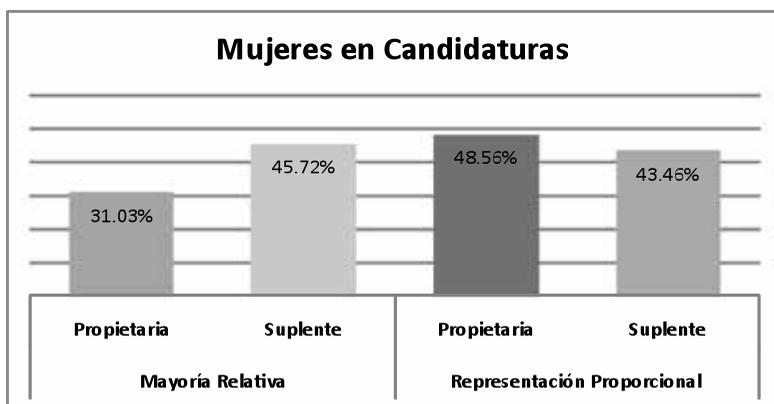
Gráfica 2. Composición del Congreso según tipo de representación. LXI Legislatura (2009-2012). Porcentajes



Fuente: Elaboración propia con datos del Instituto Federal Electoral.

* Los datos correspondientes a la conformación de la Cámara de Diputados están actualizados al 22 de marzo de 2010, considerando las suplencias habidas hasta esa fecha. Los datos sobre la conformación de la Cámara de Senadores corresponden al resultado del proceso electoral 2008-2009.

Gráfica 3. Candidatas a diputadas federales, propietarias y suplentes, por el principio de mayoría relativa y representación proporcional. Porcentajes



Fuente: Elaboración propia con datos del Instituto Federal Electoral.

* Cifras al 12 de junio de 2009, correspondientes al proceso electoral federal 2008-2009.

Estas cifras, en conjunto, indican que dentro de los partidos sigue habiendo resistencias para abrir la competencia a las mujeres en las candidaturas a diputaciones frontalmente sometidas al voto de la ciudadanía, prefiriendo su ubicación en las listas plurinominales.

Adicionalmente, tomando en cuenta el porcentaje de mujeres candidatas y la composición de la legislatura, observamos que si bien los partidos políticos cumplen con la cuota de género, al momento de la postulación de candidatas por cualquiera de las dos fórmulas, paradójicamente la integración de la cámara no refleja dicha situación. Esto ha conducido a cuestionar el tipo de ingeniería específica que conforma las normas de género en términos de entender si existe (o no) una adecuada alineación de incentivos y sanciones en su diseño. En otras palabras, los análisis suelen preguntarse y evaluar en qué medida la ingeniería institucional de las legislaciones de cuotas resulta lo suficientemente sofisticada como para evitar las “trampas” recurrentes de los actores involucrados.¹²

Para el caso de México, a nivel federal debe observarse que las señales (incentivos y sanciones) incorporadas en la normatividad de género han ido evolucionando hacia una mayor especificación. De esta manera, el Código Federal de Procedimientos Electorales (COFIPE) en 1993 sólo recomendaba que “los partidos políticos promoverán en los términos que determinen sus documentos internos, una mayor participación de las mujeres en la vida política del país, a través de su postulación a cargos de elección popular” (fracción 3 del artículo 175). Ya en 2002 la normatividad se profundizaba especificando que “De la totalidad de solicitudes de registro, tanto de diputados como de senadores que presenten los partidos políticos o las coaliciones ante el IFE, en ningún caso incluirán más del 70% de candidatos propietarios de un mismo género” (artículo 175-A). Adicionalmente se exigía que las listas de representación proporcional se integrarían por segmentos de tres candidaturas y en cada una habría una candidatura de género distinto, agregándose sanciones explícitas que incluían el retiro del registro de las candidaturas correspondientes para aquellos partidos que incumplieran. En la actualidad, en la reforma publicada el 14 de abril del 2008, se ha detallado un porcentaje para candidaturas propietarias de mujeres, aumentando el mismo a 40% (artículo 219). Por otra parte, se continúa determinando un sistema de ubicación de candidaturas femeninas en las listas de representación proporcional (artículo 220) pero aumentando los segmentos a cinco candidaturas de las cuales dos deben ser de género diferente. Finalmente, se mantienen las sanciones puntuales para los partidos que incumplan este mandato (artículo 221). Tanto en 2002 como en 2008 ambos códigos mantienen la excepción de estas disposiciones para las candidaturas de mayoría relativa que sean resultado de un proceso de elección democrático, conforme a los estatutos de cada partido. Estas es-

¹² Al inicio del primer periodo de ejercicio de la actual Legislatura (LXI), un grupo de diputadas propietarias de todos los partidos políticos representados en la Cámara de Diputados, presentaron su renuncia en favor de sus suplentes, quienes en su mayoría son hombres. Ante este evento ha surgido un nuevo debate sobre la necesidad de una mayor especificación en la ley electoral sobre el diseño de las fórmulas propietario-suplente, que desincentive este tipo prácticas en los partidos políticos.

pecificaciones son señales necesarias, sin embargo, no han sido suficientes para evitar desvíos o simulaciones respecto a la norma ni para erradicar las dificultades para alcanzar o superar el porcentaje de 40% que se especifica en la misma.

En México, por lo tanto, se ha mostrado que un buen diseño institucional es un factor necesario pero no suficiente para superar las dificultades en la representación. En este punto, otros temas están crecientemente analizados como factores que deben atenderse. En este sentido, el financiamiento para campañas ha sido también abordado por la literatura, mostrando que éste constituye un obstáculo mayormente en los momentos de precampaña, porque en general los partidos suelen apostar más por candidatos hombres que por mujeres. Algunos han señalado que dicho financiamiento, para el caso latinoamericano, constituye un mayor problema para las campañas internas de los partidos y para las elecciones primarias, estando también presente en sistemas electorales con listas abiertas donde los electores pueden optar por candidatos individuales (véase Huerta García y Magar, 2006, p. 157).

En México, hasta 2008 no existían cantidades específicas asignadas a las secretarías de la mujer que componen los tres principales partidos del sistema; ni el PAN, ni el PRI, ni el PRD contaban con una cláusula que destinara recursos específicos para apoyar el trabajo político de las mujeres (Cerva Cerna, 2008). Sin embargo, a raíz de la reforma de 2008 al COFIPE, se establece la obligación a los partidos políticos de destinar 2% anual del financiamiento público ordinario a la capacitación, promoción y desarrollo del liderazgo político de las mujeres (artículo 78, a fracción v). Esta reforma podría aumentar la experiencia y el capital de contactos de las mujeres militantes de los partidos políticos para seguir en la carrera política, no obstante, el vacío en la reglamentación de esta disposición, al no distinguir los conceptos específicos que se deberán considerar para este rubro del gasto, puede también generar prácticas de simulación y confusión en el uso de esos recursos.¹³

Dentro del segundo grupo de obstáculos a la representación política de las mujeres, analizamos el papel de la cultura en las organizaciones partidarias. Archenti y Tula (2008) apuntan que la cultura política está vinculada a reglas de juego no necesariamente expresadas en normas, pero sí relacionadas con valores, creencias, estereotipos, costumbres, intereses, actitudes, lealtades, prácticas políticas y dinámicas electorales.

¹³ Según datos de la Unidad de Fiscalización de los recursos de los Partidos Políticos (IFE), en 2008, el monto total destinado por los partidos políticos para el Desarrollo del Liderazgo Político de las Mujeres fue de 61 millones 608 mil 360 pesos (Disponible en línea: www.ife.org.mx). El Partido de la Revolución Democrática (PRD) fue sancionado al no reportar monto alguno por este concepto. Aunque en el informe del IFE no se especifican los conceptos de gasto, organizaciones ciudadanas como el Consejo Ciudadano Mujeres al Poder, ha denunciado que el uso de estos recursos es usado por los partidos “en la compra de mandiles, fumigación, seguridad, lavandería, aguinaldos e impuestos” (CIMAC, 16 de marzo de 2010).

Entre los aspectos más destacados relacionados con obstáculos de tipo cultural, se ha señalado que el papel tradicional que socialmente asocia a las mujeres a un rol de cuidado familiar vuelve difícil compatibilizar la vida reproductiva con el trabajo partidario requerido para ser seleccionadas como candidatas a cargos electivos (Matland, 1998; Rao *et al.*, 1999).¹⁴ Del mismo modo, la identidad femenina construida a partir de la idea de las mujeres como “seres para otros” (Lagarde, 1990) representa un obstáculo importante para su participación en la vida pública, pues más allá de los beneficios que su participación pueda traer en el ámbito público y comunitario, su éxito social se considera dado, en primer lugar, por su rol en el ámbito familiar (Barrera y Aguirre, 2003). A este respecto, a partir de entrevistas en profundidad a mujeres políticas, Cerva Cerna (2008) ha mostrado que las exigencias del cuidado de la esfera doméstica superpuestas con la actividad partidaria, son un factor que actúa como obstáculo para las mujeres que quieren seguir una carrera política.¹⁵

Por otra parte, la preeminencia de estructuras jerárquicas dentro de los partidos políticos sigue siendo un factor que obstaculiza la participación política de las mujeres, puesto que en ese contexto se vuelve difícil que las voces marginales y de base puedan hacerse escuchar. Adicionalmente, son los hombres quienes ocupan cargos en las dirigencias mientras que las mujeres suelen estar ubicadas ampliamente en la afiliación. Para 1999, un dato de la CEPAL mostraba que las mujeres constituían de 40 a 50% de los afiliados, pero sólo 20% de las directivas nacionales, en promedio, en América Latina (CEPAL, 1999, p. 75, citado por Cerva Cerna 2008, p. 16). Sin la superación de estos factores se hace difícil conformar agendas programáticas partidarias que puedan incorporar demandas de género inusuales para oídos sordos.

Finalmente, a excepción del PRD y el PRI, los partidos políticos no han incorporado reglas internas para una distribución más equitativa de cargos electivos y de cargos directivos dentro de sus estructuras partidarias. En el PRD estos logros se deben a presiones del sector feminista aunque su sistema de cuotas se aplica me-

¹⁴ Según Aruna Rao, la “estructura profunda” existente en las organizaciones (valores, historia, cultura y prácticas que performan un incuestionable modo “normal” de trabajar) inhibe la equidad de género y se caracteriza por tres aspectos: a) el modelo de la valoración del héroe, b) las diferencias entre las esferas del trabajo y la familia, y c) el poder excluyente. El primero afirma que en aquellas organizaciones en las que el tipo ideal de trabajador esté centrado en el “héroe” competitivo, dispuesto a dejar todo de lado por ganar, será más difícil incorporar ideas y valores cercanos a la equidad de género. En segundo lugar, señalan que será sumamente difícil introducir esta perspectiva en aquellas organizaciones que no contemplen las dificultades generadas de una división esquemática de los roles en lo que respecta a las responsabilidades domésticas (tradicionalmente asignadas a las mujeres) *versus* las productivas (generalmente adjudicadas a los hombres). Finalmente, argumentan que lo mismo sucederá en organizaciones en las que impera una idea y práctica del poder entendida como una ecuación que lleva únicamente a ganar-perder y en las que la autoridad se deriva únicamente de las posiciones que ocupen los individuos (jerarquías).

¹⁵ Por ejemplo, en muchas de sus entrevistas se señala que estar dispuesta a asistir a reuniones políticas a altas horas de la noche mientras al mismo tiempo se tienen que llevar adelante responsabilidades de cuidado a la familia y/o a enfermos, resulta una ecuación inviable.

nos en el terreno local y al interior de la estructura del partido (González, 2003). En lo que se refiere al PRI, Cerva Cerna (2008) ha señalado que las cuotas constituyen “un gran logro más que una buena práctica”, porque aunque se encuentra estipulada en los estatutos del partido, aún hay resistencias para implementarla. Por su parte, las mujeres panistas generalmente acceden a puestos en el partido a través del sistema de parentesco, por lo que tienen posiciones ambiguas en torno al sistema de cuotas (Hidalgo, 2003).

Sin duda, hoy en día en México, el cambio cultural dentro de las estructuras partidarias es un desafío pendiente a ser trabajado para superar resistencias y rebasar los obstáculos que se interponen en la representación femenina.

3. Cargos en gobierno y Poder Judicial: otros avances y obstáculos

En el contexto del activismo social durante la transición democrática en México, otra de las demandas más fuertes de las organizaciones de mujeres, además del tema de cuotas, fue la creación de una Oficina de la Mujer, conforme a las recomendaciones internacionales. Desde la década de los setenta a nivel internacional —en 1975 durante la Primera Conferencia Mundial sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer y en 1979 con motivo de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW)— se discutía la importancia de instalar Oficinas de la Mujer en las estructuras de los Estados (Guzmán, 2001 y Razavi, 1998). Fue hasta 1995 que los acuerdos derivados de la IV Conferencia Internacional de la Mujer de Beijing tuvieron un carácter trascendental en este tema, puesto que al adoptar su Declaración y Plataforma de Acción, el Estado mexicano se comprometió a garantizar la perspectiva de género en todas las políticas y programas, transformando sus instituciones mediante la promulgación de leyes nacionales y la formulación de estrategias, políticas, programas y prioridades para el desarrollo, en concordancia con los derechos humanos y las libertades fundamentales de las mujeres (Naciones Unidas, 1995, p. 13).

Significativamente, Beijing fue detonante de la reorganización del movimiento de mujeres, lo que le permitió replantear su relación con los espacios institucionales donde fuera posible desplegar iniciativas políticas destinadas a la equidad de género (Cerva Cerna, 2006), teniendo además un impacto acumulativo para crear conciencia y prácticas de consenso sobre “cómo hacer política” (Stevenson, 1999, p. 524). La transformación del Consejo Nacional de la Mujer en Instituto Nacional de las Mujeres en 2001,¹⁶ como mecanismo nacional que se ocupa de impulsar y

¹⁶ El Inmujeres fue concebido para dar coordinación a la política de género y ser responsable del proceso de transversalidad del enfoque de género en todas las acciones, procesos y órganos del go-

fortalecer el avance de las políticas públicas en favor de la igualdad jurídica y la equidad de género, fue resultado de una participación colectiva de mujeres durante la coyuntura política de finales de los noventa, que, a su vez, dio pie a cambios normativos a nivel local para la creación de institutos de la mujer en todos los estados de la República. Si bien la existencia de este tipo de estructuras en el gobierno representa un avance muy significativo, actualmente se discute la efectividad de la incorporación de la perspectiva de género en las políticas y estructuras públicas, fundamentalmente en términos de transversalidad (Awid, 2004).¹⁷

Por lo que hace a la representación femenina en espacios gubernamentales, particularmente en los niveles de toma de decisión más altos, el escenario parece ser menos alentador. De acuerdo con datos del Instituto Nacional de las Mujeres, la presencia de mujeres en los altos puestos de toma de decisiones es sumamente desproporcional a la de los varones. Como se observa en la gráfica 4, a finales de la administración de Vicente Fox (2000-2006) la proporción de puestos de la administración pública encabezados por mujeres era más alta en los niveles medios de la burocracia (asesoría, subdirección, jefaturas de departamento y puestos de enlace), mientras que conforme aumentaba el nivel del puesto (coordinaciones generales, subsecretarías y secretarías de Estado), la presencia de mujeres se reducía.

Al inicio de la administración federal actual, de las 19 secretarías de Estado que conforman el gabinete centralizado, cuatro estaban encabezadas por mujeres; a principios de 2011, apenas dos secretarías estaban encabezadas por una mujer (10.5%), lo cual representa una disminución con respecto al sexenio anterior. En este aspecto, México representa uno de los países con porcentajes más bajos entre los países latinoamericanos junto con Guatemala (0%), Brasil (7.4%) y República Dominicana (8.7%), en cuanto representación femenina en ministerios, mientras que países como Chile, Nicaragua, Honduras, Costa Rica y Ecuador han alcanzado porcentajes de 45.5, 38.5, 35.7, 35 y 32.5, respectivamente.¹⁸ Por otra parte, sólo el 16% del gabinete ampliado a principios del 2011 —conformado por los titulares de organismos paraestatales y entidades desconcentradas de la administración pública federal—, está ocupado por mujeres.¹⁹

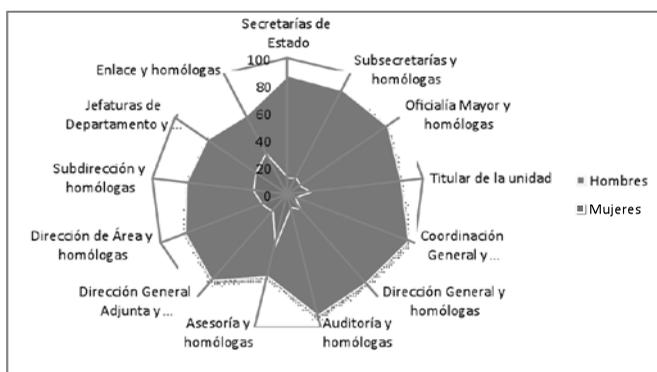
bierno. Hasta el año 2000 existió el Consejo Nacional de la Mujer (CONAM), que formaba parte de la estructura de la Secretaría de Gobernación, pero conforme a las recomendaciones internacionales, para que éste tipo de mecanismos institucionales lograran sus objetivos, tenían que estar situados en posiciones jerárquicas de alto nivel y contar con los recursos y la autoridad suficiente para acceder a los círculos de toma de decisión e influir en el conjunto de políticas públicas.

¹⁷ Véase también Zaremborg y Subiñas (2010).

¹⁸ Datos de Inter Parliamentary Union (IPU) al 1 de enero de 2010. Disponibles en <www.ipu.org>.

¹⁹ Según información de la página web de la Presidencia de la República (<http://www.presidencia.gob.mx>), las dependencias encabezadas actualmente por mujeres son Relaciones Exteriores y Turismo, en la administración centralizada, mientras que en la administración paraestatal las carteras que tienen como titular a una mujer son el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), el Comité Nacional

Gráfica 4. Funcionarios y funcionarias de la Administración Pública Federal y el Poder Judicial, 2006



Fuente: Elaboración propia con datos de Inmujeres. *Las mujeres en la toma de decisiones. Participación femenina en los poderes del Estado, 2006*. En <www.inmujeres.gob.mx>.

* Incluye los poderes Judicial y Ejecutivo, este último comprende los sectores centralizado, paraestatal y autónomo. Excluye al Poder Legislativo.

** Sólo incluye los datos de las unidades administrativas que proporcionaron información. Cifras a junio de 2006.

En el Poder Judicial, contando con datos del año 2009, la situación era muy similar, puesto que en general, los hombres percibían mejores salarios y prestaciones y detentaban posiciones con mayor capacidad de decisión. En el ámbito jurisdiccional, de las 11 ministraturas que componen la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), sólo dos están ocupadas por mujeres, además de que la presidencia de la Corte nunca ha estado encabezada por una mujer; por otra parte, los altos cargos en la SCJN están ocupados por hombres, salvo por una Secretaría Ejecutiva. En el ámbito administrativo, 47% de los mandos medios, 37% de los mandos superiores y 25% de las direcciones generales estaban encabezadas por mujeres.²⁰

Aunque para ser concluyentes respecto de la participación de las mujeres en espacios de poder y decisión públicos, es necesario analizar a profundidad información cualitativa y cuantitativa sobre este tema, podemos subrayar que los datos aquí presentados, denotan la existencia de *techos de cristal* que operan como barreras que dificultan el acceso de las mujeres a puestos de mayor poder, prestigio

para el Desarrollo Sustentable de la Caña de Azúcar, el Instituto Politécnico Nacional (IPN), el Instituto Mexicano de la Radio (IMER), el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) y el Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos (BANOBRAS).

²⁰ Resultados de los Diagnósticos realizados en la Suprema Corte de Justicia de la Nación en Materia de Equidad de Género 2008-2009. (En línea: <<http://www.equidad.scjn.gob.mx/>>).

y salario.²¹ Finalmente, restaría evaluar si la presencia de más mujeres en espacios de toma de decisión tanto electivos como no electivos, se corresponde efectivamente con una representación sustantiva, esto es, con la realización efectiva, o no, de las demandas de equidad de género (Pitkin, 1971).

En suma, los elementos analizados en esta sección apuntan a confirmar la existencia de avances, pero al mismo tiempo, registran la permanencia de una serie de obstáculos y dificultades para el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres, a nivel nacional. Estos obstáculos son, a la vez institucionales, culturales y materiales y exigen avances en niveles profundos de las organizaciones tanto partidarias como de gobierno. Sin embargo, este análisis aún no da cuenta de lo que sucede a nivel de la participación política local, donde amén de que puedan reproducirse algunos de los patrones presentes en la política nacional, las dinámicas particulares de la política local y de las redes de mujeres en las bases partidarias, podrían apuntar a una conclusión diferente.

Trabas “de abajo hacia arriba”: cambios y prácticas persistentes en la participación política de las mujeres en el ámbito local.

Desde la perspectiva de “abajo hacia arriba”, observamos que desde la década de los setenta a la actualidad, las consecuencias derivadas de las crisis económica y de legitimidad del sistema político no han redundado necesariamente en avances demasiado elocuentes. Por un lado, a las mujeres se les ha atribuido un rol central en la implementación de programas gubernamentales de superación a la pobreza, por el otro, los indicadores de ocupación de cargos electivos no son demasiado alentadores. Al parecer, podría explorarse una hipótesis que advierta que los años de la crisis y el periodo de democratización que impactaron positivamente la participación política femenina a nivel nacional, habrían reportado consecuencias menos positivas, o de más lento cuño, para las mujeres ubicadas en los niveles de base y en los territorios locales.

A fin de contrarrestar las consecuencias de la crisis, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) señala que los gobiernos latinoamericanos implementaron una serie de políticas sociales con un acento importante en la participación de las mujeres, aludiéndose con frecuencia a la naturaleza filantrópica del espíritu femenino y asignándoles tareas que antes eran asumidas como responsabilidades estatales de provisión de servicios sociales básicos. Como consecuencia de esa imagen de las mujeres, estos programas a menudo han reproducido patrones tradicionales al implicar la participación de las mujeres como prestadoras gratuitas o subpagadas de servicios de bienestar familiar y social (CEPAL, 2004, p. 57, véase también UNRISD, 2005).

²¹ Con el término “techos de cristal”, Mabel Burín (2008) denomina así a una superficie superior invisible, aunque infranqueable, en la carrera laboral de las mujeres, que les impide seguir avanzando. Su carácter invisible viene dado por el hecho de que no existen leyes ni dispositivos sociales establecidos en ese sentido, ni códigos manifiestos que impongan a las mujeres tan severa limitación.

En México, la política social de combate a la pobreza que ha imperado desde los años de la reforma económica, ha colocado a las mujeres como eje de la implementación de programas focalizados. Destaca, particularmente por su envergadura, el programa Oportunidades. Al cierre de 2010, dicho programa registró un total de 5 818 954 familias beneficiadas, en las cuales las mujeres representan 96% del total de la titularidad de las transferencias, esto es, 5 586 332.²² Este porcentaje se ha mantenido desde 2008, aun cuando el número de familias beneficiarias se ha incrementado en más de medio millón. Al igual que en México, otros países de América Latina han seguido este patrón, ya que el porcentaje de mujeres titulares de las transferencias condicionadas superan en la mayoría de los casos el 90%.²³

Sin embargo, como contrapunto de este argumento debe advertirse que el papel de intermediación de mujeres pobres como titulares de programas con transferencias condicionadas, ha reportado tanto evaluaciones negativas como positivas (IFPRI, 2002, 2005; Adato *et al.*, 2000; Skoufias y McClafferty, 2001; Arriagada, Miranda y Pavez, 2004; González de la Rocha, 2003; Rivera, Hernández y Castro, 2005; Maldonado, Nájera y Segovia, 2005). Entre las consecuencias positivas observadas se ha señalado que estos programas colocan a las mujeres en una posición de mayor control de los recursos destinados al gasto dentro de su familia, aumentando su independencia y su autoestima, mientras que del lado de las consecuencias negativas, se apunta principalmente a la sobrecarga de trabajo, a una reproducción del rol tradicional de madres cuidadoras e, importante para este artículo, a un retraimiento de la participación comunitaria/ciudadana. A pesar de que no hay consenso sobre las consecuencias que para las mujeres mismas tiene el rol de intermediación en los programas de superación de la pobreza, hay cierto acuerdo en el diagnóstico a nivel macro que indica cómo las crisis económicas y de los Estados han recargado la esfera de la familia, y por ende, el rol de las mujeres en el sostenimiento de cuidados sociales.

Por otra parte, al iniciarse el proceso de descentralización del Estado federal hacia los gobiernos estatales y municipales en la década de los noventa, estos niveles comenzaron a ser receptores de demandas sociales relacionadas con la equidad de género, particularmente en el tema de participación política. Los trabajos de Massolo (1987, 1988, 1992, 1995), Díaz y López (1988) y de Barrera y Mas-

²² Información obtenida de la página web del programa Oportunidades (www.oportunidades.gob.mx). En esta página pueden revisarse los Indicadores de resultados con datos bimestrales desde el año 2000, aunque la desagregación por sexo de los titulares del programa está detallada a partir de 2008.

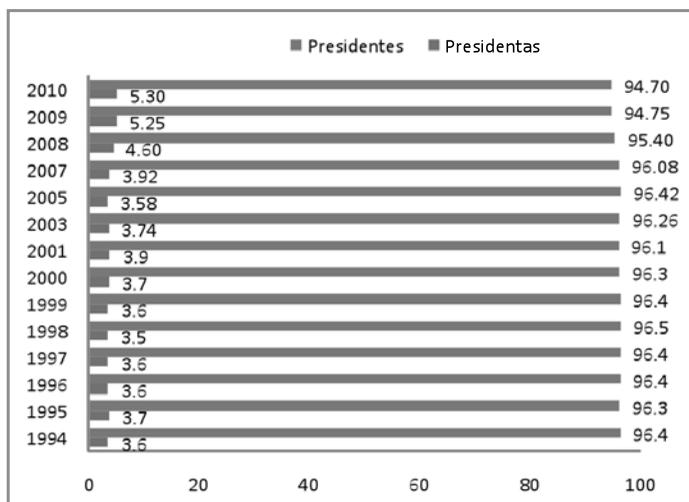
²³ Según información pública de los siguientes programas sociales, el porcentaje de mujeres titulares de transferencias condicionadas es como sigue: Argentina: Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (70.5%) y Programa Familias por la Inclusión Social (94.4%); Brasil: Programa Bolsa Familia (94%); Chile: Programa Puente-Chile Solidario (94.1%); Colombia: Programa Familias en Acción (95%); Guatemala: Programa Mi Familia Progresá (95%) y, Perú: Programa Juntos (95%).

solo (1998 y 2003) entre otros, han generado un interés particular por estudiar el papel que las mujeres pueden jugar en el proceso de democratización de la vida nacional, a partir de la descentralización política y administrativa y de la participación ciudadana en la vida y la gestión municipal.

El municipio ha sido considerado como espacio potencial para el empoderamiento de las mujeres, dado que es la instancia de representación y gobierno más próxima a la ciudadanía, vinculada a los asuntos de la vida cotidiana de las familias y comunidades. Sin embargo, contrariamente a la expectativa de una relación positiva entre la cercanía y la participación de las mujeres en la política local, en México la presencia de las mujeres en los gobiernos municipales ha sido meramente simbólica (IFE, 2003).

A pesar de estas afirmaciones, la enorme brecha de género entre hombres y mujeres en cuanto a la participación política en el ámbito municipal, se ha mantenido con indicadores preocupantes durante las últimas dos décadas. Como se observa en la gráfica 5, el porcentaje de presidentas municipales alcanzó 4.6% recién en 2008, evolucionando de 2008 a 2010 en casi un punto porcentual al ubicarse en 5.3%. Los datos parecen mostrar una muy tímida tendencia a crecer de manera sumamente incremental e insuficiente.

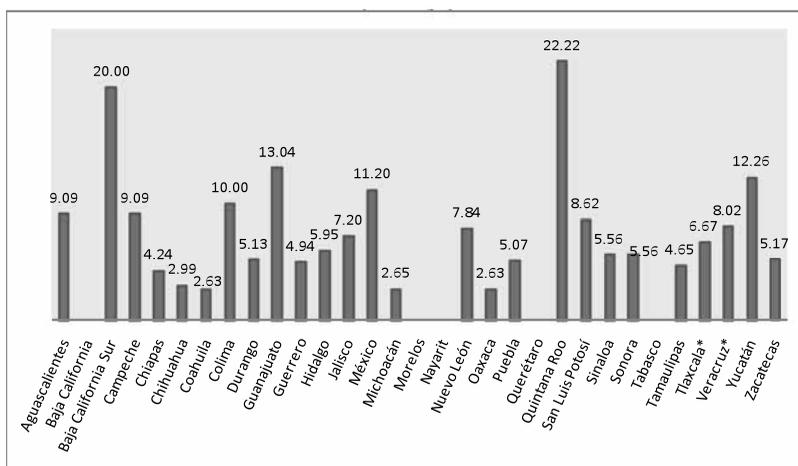
Gráfica 5. *Composición de presidencias municipales por sexo (1994-2010). Porcentajes*



Fuente: Elaboración propia. Datos de 1994 a 2001, IFE (2003), *El poder deshabitado. Mujeres en los ayuntamientos de México, 1994-2001*. Los datos de 2003 hasta 2010 están tomados del Sistema de Indicadores de Género (Inmujeres), actualizados a julio de 2010.

A la fecha, el porcentaje de municipios gobernados por mujeres se ha incrementado a 5.57%, pero sigue sin alcanzar el promedio para América Latina que se ubicaba en 6.9% ya para el 2009 (Tello Sánchez y Vega Ugalde, 2009). De acuerdo con información actualizada a enero del presente año (gráfica 6), considerando los resultados de los procesos electorales municipales durante 2010 en 13 estados de la República, observamos que apenas 14 de las 31 entidades federativas superan el promedio nacional y seis alcanzan las dos cifras en cuanto a la proporción de presidentas municipales: Quintana Roo (22.22%), Baja California Sur (20%), Guanajuato (13.04%) Yucatán (12.26%), Estado de México (11.20%) y Colima (10%); además, en cinco estados ninguno de sus municipios está encabezado por una mujer (Baja California, Morelos, Nayarit, Querétaro y Tabasco).

Gráfica 6. *Proporción de presidentas municipales por estado (enero 2011). Porcentajes*



Fuente: Elaboración propia con información del Sistema Nacional de Información Municipal y de los Institutos Electorales de los Estados.

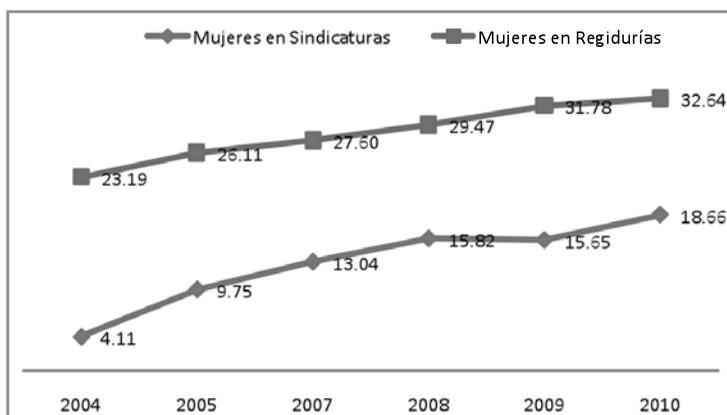
* Durante 2010 se llevaron a cabo elecciones municipales en 13 estados de la República. Los datos para Yucatán, Oaxaca, Durango, Aguascalientes, Zacatecas, Chiapas, Chihuahua, Baja California, Puebla, Tamaulipas y Sinaloa, corresponden al número de presidentas municipales electas en ese proceso electoral, que han tomado posesión del cargo al 15 de enero de 2011. Por falta de información completa de los resultados electorales de Veracruz y Tlaxcala, los datos aquí presentados corresponden a presidentas municipales en funciones hasta el 31 de diciembre de 2010.

Por otra parte, de los tres principales partidos políticos, el PRD es el que cuenta con menos alcaldesas: 13; el PRI 20 y el PAN 24. Sin embargo, estos tres partidos estarían aliados junto con partidos como el PT, Convergencia, PVEM, PNA y partidos con

registro local en las distintas fórmulas electorales, a través de las que han sido electas 70 alcaldesas de un total de 136. Por el sistema de usos y costumbres fueron electas cuatro alcaldesas en Oaxaca, en el último proceso electoral (véase detalle en Anexo 1).

Por otra parte, en el caso de otras posiciones políticas dentro de los ayuntamientos (sindicaturas y regidurías), los datos reflejan una evolución positiva y con tendencia a crecer más rápidamente (gráfica 7). De acuerdo con las últimas cifras reportadas por el Instituto Nacional de las Mujeres, en 2010 el porcentaje de regidoras fue de 32.64%, mientras que en lo que respecta a las posiciones ocupadas por mujeres en sindicaturas, ese porcentaje alcanzó 18.66%. A diferencia de la presencia municipal a cargo de mujeres que denota una tendencia más conservadora, estos datos parecen reflejar una mayor apertura a la participación política de las mujeres en cargos públicos de toma de decisión en la política local, pero también muestran que cuanto más alta es la posición dentro del ayuntamiento, menor es el acceso de las mujeres (Barrera y Aguirre, 2003). Adicionalmente, debe recordarse que estos datos muestran inferencias promedio que deben matizarse a la luz de la fuerte heterogeneidad que se presenta entre los diferentes estados del país. Como lo muestra Bonfil, para el año 2008 el promedio nacional era de 11.5% de síndicas, en tanto que en el caso de Oaxaca representaban únicamente 1.6% del conjunto en dicho cargo; mientras, las regidoras, que en el ámbito nacional representaban 28%, en Oaxaca significaban escasamente 6.4% (2008, p. 106).

Gráfica 7. *Proporción de mujeres en sindicaturas y regidurías de ayuntamientos (2004-2010). Porcentajes*



Fuente: Elaboración propia con datos del Sistema de Indicadores de Género (Inmujeres), actualizados a julio de 2010.

Los datos presentados en conjunto dan cuenta de una realidad contrastante. La falta de correspondencia en la participación de las mujeres en el ámbito local, entre aquellas que asumen posiciones de intermediación de programas sociales (que se cuentan por millones) y las muy pocas que acceden a posiciones de poder en esferas de decisión pública y política.

La situación de la participación política de las mujeres a nivel local parece denotar una reproducción de los obstáculos institucionales persistentes a nivel nacional, pero que se acentúan, por un lado, en aspectos culturales de las organizaciones políticas dado el tipo de estructura piramidal masculina que prevalece y los valores en los que ésta se funda, y por otro, en el tipo de objetivos que persiguen principalmente las redes de mujeres de base. Retomando la ya clásica conceptualización de Maxime Moulinex, en las bases locales, las mujeres parecen ocuparse y ser convocadas, más desde los intereses prácticos asociados a la supervivencia, que desde intereses estratégicos relacionados con la superación de la desigualdad de género.²⁴

Los partidos políticos principales, conjugados con diversas idiosincrasias a nivel local, parecen reproducir tanto los valores culturales como la preeminencia de los intereses prácticos. Los escenarios locales no son homogéneos, pero un breve recorrido nos permitirá extraer algunas hipótesis exploratorias para el futuro. Por ejemplo, diversos trabajos de tipo etnográfico enfatizan que en zonas rurales, profundamente pobres y con población indígena, se presenta una combinación de mecanismos de control masculinos con formas caciquiles de ejercicio del poder a nivel local (Barrera y Massolo, 2003, Dalton, 2003, Bonfil Sánchez y Pont Lalli, 1999). Conservando ciertas precauciones en cuanto a la heterogeneidad existente en el estado de Oaxaca, un reciente trabajo de campo evidenció a nivel municipal en ocho casos, que diversos liderazgos de organizaciones campesinas, en buena parte ligadas a una tradición histórica priista conjugada con trabas provenientes de los usos y costumbres locales, obstaculiza a las mujeres indígenas en el ejercicio del poder político (Zaremborg, 2011).

Por otra parte, en un contexto sumamente diferente, en la zona conurbada del Estado de México se observa la aparición de lideranzas relacionadas con diversas demandas sociales locales. Sin embargo, estas redes clientelares mantienen a los hombres del PRI en buena parte de los puestos y candidaturas principales del partido (Chemor, 2009).

²⁴ Los intereses prácticos son resultantes de las carencias materiales y la insatisfacción de necesidades básicas relacionadas con la sobrevivencia (vivienda, alimentación, agua potable, entre otras), mientras que los intereses estratégicos están relacionados con posiciones de desventaja por el sólo hecho de ser mujer, como subordinación, falta de recursos y educación, vulnerabilidad ante la pobreza, violencia, ciudadanía, falta de autonomía, falta de acceso sobre el control y uso de los recursos y barreras culturales a la participación (Alfaro, 2002).

En zonas urbanas del Distrito Federal encontramos redes informales partidarias de base en las que las mujeres ocupan roles de lideresas que intercambian también beneficios sociales por votos. Aunque son pocas las que a través de ello acceden a una carrera partidaria, podría argumentarse que algunas figuras femeninas del PRD estuvieron y/o están íntimamente ligadas con estas redes informales. Por ejemplo, en torno al comercio informal o la política de vivienda en el Distrito Federal se vivió una eclosión de liderazgos femeninos de base durante los ochenta y noventa, ligados, a su vez, al funcionamiento de las bases perredistas (Zaremborg, 2007; Zermeño, 2004; Ziccardi, 2004 a y b; Cross, 1995). Quizá éste sea uno de los pocos casos en que redes profundas se articulan con liderazgos femeninos partidarios de cierta relevancia. Sin embargo, estas conexiones se distancian en forma y estilo de otras alianzas que impulsaron visiblemente el tema de género dentro de este partido.

En este sentido, vale la pena distinguir el tipo de red construida a nivel nacional del que se enraiza en las bases locales perredistas. Por lo que hace a las redes entre mujeres de la política y organizaciones sociales, en otro trabajo señalamos que la apertura democrática de finales de la década de los noventa significó una coyuntura crítica, en la que las mujeres comenzaron a demandar la inclusión de la equidad de género en la agenda pública e institucional a través de coaliciones entre partidos y alianzas con organizaciones de la sociedad civil (Martínez Medina 2010). Un buen ejemplo de ello es que las demandas específicas de esta época se centraron en una agenda de intereses estratégicos y fueron operadas a nivel nacional desde el Parlamento de Mujeres de México. Las redes entre organizaciones de mujeres de corte nacional y el PRD, junto con algunas mujeres políticas del PRI, en esta coyuntura fueron significativas. En este espacio, si bien participaron grupos de mujeres de todo el país, las organizaciones con presencia nacional tuvieron mayor protagonismo, a la vez que las demandas hacia los poderes federales fueron mayormente incorporadas al debate público que aquellas dirigidas a los poderes locales.

Finalmente, en cuanto al PAN, el perfil de la dirigencia femenina no parece darle una raigambre muy activa a las mujeres en territorios con población altamente pobre, aunque sí tiene más presencia en zonas urbanas de clase media y alta. Cabe destacar que el Sector Femenil del PAN históricamente se constituyó al calor del contacto con organizaciones de mujeres católicas (Loaeza, 1999). Para el PAN, la acción política femenina fue más aceptable si llegaba de la mano de los valores y las normas defendidas por el catolicismo, especialmente en relación con la importancia dada al papel de la mujer en la familia. Actualmente, jóvenes figuras femeninas parecen mixturar esta característica con una amplia red de contactos extraída de trayectorias educativas asociadas a una elite de alto contenido técnico que muchas veces colinda con el mundo empresarial. Parece presentarse evidencia que

muestra un sector de mujeres panistas más aggiornadas y otro que continúa enraizado en fuertes valores conservadores y religiosos.

Tal como puede observarse, los escenarios locales no son uniformes y sería imprudente reducir las diferencias a una sola inferencia. Sin embargo, podríamos arriesgar tendencias a ser exploradas más sistemáticamente en futuras investigaciones. Poniendo en diálogo la información cuantitativa y cualitativa, en el nivel local parecerían amplificarse los obstáculos relacionados con el análisis de la cultura organizacional partidaria. En el contexto local, en diferentes grados y con distinta intensidad, parecen reportarse mayores oportunidades para el control sobre las mujeres en la vida política, reproduciéndose por otra parte el rol maternal-social asociado al cuidado en los liderazgos de base, y construyéndose participación de las mujeres en orden a la urgencia de la defensa de intereses prácticos.

Conclusiones

En este capítulo hemos abordado los avances y los obstáculos a la participación política de las mujeres, como un ámbito del ejercicio de ciudadanía, desde la época de obtención del voto a la actualidad. En este recorrido adoptamos dos perspectivas de análisis, de “arriba hacia abajo” y de “abajo hacia arriba”, para señalar que existen diferentes balances según la óptica desde la cual se observa el fenómeno de la participación política de las mujeres.

Desde la primera perspectiva, observamos avances significativos en cuanto al acceso a cargos electivos a nivel federal. A estos avances debemos sumar los cambios en la legislación en materia de cuotas que ha progresado en los últimos años, la cual ha evolucionado desde una simple recomendación a los partidos políticos hasta la obligatoriedad actual que indica que en las candidaturas no se rebase 60% de representantes de un mismo sexo.

Por otra parte, se ha avanzado en la creación de espacios institucionales para la incorporación de la perspectiva de género en las políticas públicas, contando en la actualidad, tanto con un Instituto Nacional como con 32 institutos u oficinas estatales encargadas de los asuntos de las mujeres y la equidad de género. Si bien en este trabajo no hemos realizado una evaluación del grado de cumplimiento de estas instancias respecto a la adecuada incorporación de la perspectiva de género en las políticas públicas, la existencia de estos espacios es ya un avance con respecto a la situación que se reportaba pocas décadas atrás.

A la par que presentamos estos avances, observamos una serie de obstáculos que persisten. En primer lugar, cabe destacar las lagunas en el diseño institucional de la legislación de cuotas. Por un lado, aunque existe un cumplimiento de la cuota de género en el registro de candidaturas, esto no se refleja en la conformación

definitiva de las Cámaras; por otro lado, en las candidaturas de mayoría relativa, las mujeres son mayormente colocadas como suplentes y no como propietarias. En segundo lugar, observamos que el acceso a cargos gubernamentales de toma de decisiones sigue siendo relativamente bajo; tanto en el ámbito del Poder Ejecutivo como del Poder Judicial. En estos espacios las mujeres ocupan en mayor grado puestos de menor responsabilidad y obtienen menores salarios.

En cuanto a los obstáculos culturales y de uso adecuado de recursos, los reflectores están puestos sobre la vida organizacional interna de los partidos. Queda pendiente la implementación de estrategias que permitan traducir el financiamiento en apoyo efectivo para las carreras políticas de mujeres. Adicionalmente, se requiere instalar acciones y disposiciones que permitan conjugar la vida reproductiva con el trabajo que requiere la política dentro de las estructuras partidarias. Resta también superar temores y resistencias a la hora de seleccionar candidatas mujeres para encabezar las luchas electorales en los distritos en los que se elige por mayoría.

Finalmente, nuestro análisis desde la perspectiva de “abajo hacia arriba” nos presentó avances más modestos y persistencias más tenaces en el nivel de la política local. Por un lado, se reporta un escaso acceso de las mujeres a cargos electivos de alta responsabilidad como las presidencias municipales, aunque de manera paulatina, algo parece estar moviéndose en promedio, en relación con las sindicaturas y las regidurías en un contexto en que la heterogeneidad entre estos es importante.

Por otra parte, contrasta la alta convocatoria y participación de mujeres intermedias de programas sociales y la creciente aparición de liderazgos femeninos de base que son contruidos en torno a demandas sociales que se articulan con las estructuras partidarias territoriales. En conjunto, ello parece mostrar que la función de reproducción social atribuida a las mujeres sigue permeando la cultura política y de política pública que se vive cotidianamente en la profundidad de los territorios. Adicionalmente, estas situaciones parecen indicarnos que los intereses estratégicos contruidos en torno a la lucha en contra de la desigualdad de género reportan ciertas dificultades para arraigarse, o al menos articularse más integralmente, con las urgencias de la supervivencia que mueve a las mujeres en las bases populares.

En este sentido, los desafíos para seguir avanzando en la resolución de la desigualdad de género no son menores. Compatibilizar las demandas progresistas de la agenda de género en contextos de arraigada desigualdad social y deterioro de la calidad democrática, constituye un desafío que requerirá balances y estrategias cuidadosas para incorporar la heterogeneidad de las regiones y las poblaciones mexicanas.

Anexo 1. *Presidentas municipales en funciones por estado, municipio y filiación política (enero 2011)*

Estado	Total de municipios	Presidentas municipales	Municipios gobernados por mujeres	Filiación política	%
Aguascalientes	11	1	Aguascalientes	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	9.09%
Baja California	5	0		0
Baja California Sur	5	1	La Paz	Coalición (PRD-Converg.-PT)	20.00%
Campeche	11	1	Carmen	Coalición (PRI-PAN)	9.09%
Chiapas	118	5	Oxchuc	Coalición (PRD-PAN-Converg.-Nueva Alianza)	4.24%
			San Cristobal de las Casas	Coalición (PRD-PAN-Converg.-Nueva Alianza)	
			Tila	PVEM	
			Totolapa	Coalición (PRD-PAN-Converg.-Nueva Alianza)	
			Tuzantán	Coalición (PRD-PAN-Converg.-Nueva Alianza)	
Chihuahua	67	2	Guerrero	Coalición (PRI-PAN)	2.99%
			Rosario	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
Coahuila	38	1	Lamadrid	PAN	2.63%
Collima	10	1	Villa de Álvarez	PAN	10.00%
Durango	39	2	Gómez Palacio	PRI	5.13%
			Nombre de Dios	PAN	

Anexo 1. (Continuación)

Estado	Total de municipios	Presidentas municipales	Municipios gobernados por mujeres	Filiación política	%
Guanajuato	46	6	Salvatierra	PRI	13.04%
			Santa Catarina	PRI	
			Yuriria	PVEM	
			San Miguel de Allende	PRD	
			Celaya	PAN	
			San Diego de la Unión	PAN	
Guerrero	81	4	Cocula	PRI	4.94%
			Huamuxtlián	PRD	
			Martín del Cuilapan	Convergencia	
			Oliná	PRD	
			Jolotocan	PRD	
Hidalgo	84	5	La Misión	PRD	5.95%
			Pacula	PAN	
			Tepeji del Río de Ocampo	Coalición (PRI-PAN)	
			Villa de Tezontepec	Coalición (PRI-PAN)	

Anexo 1. (Continuación)

Jalisco	125	9	Atengo	Coalición (PRI-PAN)	7.20%
			Atenguillo	PAN	
			Concepción de Buenos Aires	PAN	
			Ejútla	PAN	
			Jilotlán de los Dolores	Coalición (PRI-PAN)	
			Magdalena	PAN	
			San Gabriel	PRD	
			Tepatitlán de Morelos	Coalición (PRI-PAN)	
			Totatiche	PAN	
			Acambay	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
México	125	14	Almolyoa de Juárez	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	11.20%
			Atlautla	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Cuautilán Izcalli	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Ecatzingo	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Ixtlahuaca	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Jilotzingo	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Metepac	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Naucaipan	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			San Antonio de la Isla	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
			Tenancingo	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)	
Tequizquiac	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)				
Toluca	Candidatura común (PRI-PVEM-PAN-PSD-PFD)				
Zacuaipan	PT-Converg.				

Anexo 1. (Continuación)

Estado	Total de municipios	Presidentes municipales	Municipios gobernados por mujeres	Filiación política	%
Michoacán	113	3	Cuitzeo	PRI	2.65%
			Gabriel Zamora	PRI	
			Panindíacuaro	Coalición (PRD-PT-Converg.)	
Morelos	33	0	0
Nayarit	20	0	0
Nuevo León	51	4	General Escobedo	Coalición (PRI-PVEM-PD-Cruzada)	7.84%
			Guadalupe	Coalición (PRI-PVEM- PD-Cruzada)	
			Melchor Ocampo	PAN	
			Salinas Victoria	Coalición (PRI-PVEM- PD-Cruzada)	

Anexo 1. (Continuación)

Oaxaca	570	15	Reyes Etila	Usos y costumbres	2.63%
			Santa María Yavesía	Usos y costumbres	
			Santa Catarina Ticua	Usos y costumbres	
			San Pablo Etila	Usos y costumbres	
			Putla Villa de Guerrero	PRD	
			Santo Domingo Toniná	PRD	
			Santa María Jacatepec	PRD	
			San Felipe Jalapa de Díaz	PRD	
			Tejupan de la Unión	PRD	
			Tlacolula de Matamoros	PRI	
			Santiago Loallaga	PRI	
			Santiago Chazumba	PRI	
			San Francisco Ixhuatán	PRI	
			Santa María Pelapa	PRI	
San Antonio Castillo Velasco	PRI				

Anexo 1. (Continuación)

Estado	Total de municipios	Presidentas municipales	Municipios gobernados por mujeres	Filiación política	%
Puebla	217	11	San Pedro Cholula	Coalición (PAN-Converg.-PAN-PRD)	5.07%
			Tepemaxalco	Coalición (PRI-PVEM)	
			Chila de la Sal	Coalición (PRI-PVEM)	
			Ahuehuetlilla	Coalición (PRI-PVEM)	
			Pettalcingo	Coalición (PRI-PVEM)	
			Xayacatlán de Bravo	Coalición (PRI-PVEM)	
			Santa Inés Ahuatempan	Coalición (PRI-PVEM)	
			Tepeyahualco de Cuauhtémoc	Coalición (PRI-PVEM)	
			Amozoc	Coalición (PAN-Converg.-PAN-PRD)	
			Chilchotla	Coalición (PRI-PVEM)	
			Xochipulco	Coalición (PRI-PVEM)	
Querétaro	18	0		0
Quintana Roo	9	2	Lázaro Cárdenas	Coalición (PAN-PRD-PT-Converg.)	22.22%
			Tulum	Coalición (PRI-PAN-PVEM)	

Anexo 1. (Continuación)

San Luis Potosí	58	5	Ciudad Valles	Coalición (PAN-PCP-PAN)	8.62%
			Salinas Victoria	Coalición (PAN-PAN)	
			San Luis Potosí	Coalición (PRI-PVEM)	
			Temasopo	PRI	
			Villa de Arista	PAN	
Sinaloa	18	1	Mocorito	Coalición (PRI-PAN-PVEM)	5.56%
			Bacum	PAN	5.56%
Sonora	72	4	Granados	PAN	
			San Felipe de Jesús	PAN	
			Santa Cruz	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			
Tamaulipas	43	2	Camargo	PAN	4.65%
			Tampico	PAN	
Tlaxcala*	60	4	Sanctorum de Lázaro Cárdenas	PAS	6.67%
			Terrenate	Coalición (PAN-PAC)	
			Xaloztoc	PT	
			Yauquemehcan	Coalición (PAN- PAC)	

Anexo 1. (Continuación)

Estado	Total de municipios	Presidentas municipales	Municipios gobernados por mujeres	Filiación política	%
Veracruz*	212	17	Acayucan	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	8.02%
			Camerino Z. Mendoza	PRD	
			Coatzacoatlán	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Colipa	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Comapa	PAN	
			Cosoleacaque	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Huatusco	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Jalancingo	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Juan Rodríguez Clara	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Minatitlán	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Nanchital de Lázaro Cárdenas del Río	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Puente Nacional	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			San Andrés Tuxtla	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Temapache	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
Tempoal	Coalición (PRI-PVEM-PAN)				
Tlaxiaco	Coalición (PRI-PVEM-PAN)				
Tonayán	Coalición (PRI-PVEM-PAN)				

Anexo 1. (Continuación)

Yucatán	106	13	Bucitotz	PRI	12.26%
			Celestún	PAN	
			Cholula	PRI	
			Dzemul	PAN	
			Dzitas	PAN	
			Dzoncauich	PAN	
			Maxcanú	PRI	
			Mérida	PRI	
			Peto	PAN	
			Progreso	PRI	
			San Felipe	PAN	
			Tekantó	PRI	
			Yaxcabá	PRI	
Zacatecas	58	3	Atolinga	Coalición (PRD-Converg.)	5.17%
			Concepción del Río	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
			Jiménez del Teul	Coalición (PRI-PVEM-PAN)	
TOTAL	2440	136			5.57%

Fuente: Elaboración propia con información del Sistema Nacional de Información Municipal y de los Institutos Electorales de los estados de la República.

* Durante 2010 se llevaron a cabo elecciones municipales en 13 estados de la República. Los datos para Yucatán, Oaxaca, Durango, Aguascalientes, Zacatecas, Chiapas, Chihuahua, Baja California, Puebla, Tamaulipas y Sinaloa corresponden al número de presidentes municipales electas en ese proceso electoral que han tomado posesión del cargo al 15 de enero de 2011. Por falta de información completa de los resultados electorales de Veracruz y Tlaxcala, los datos aquí presentados corresponden a presidentes municipales en funciones hasta el 31 de diciembre de 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- Adato, Michelle, Bénédicte de la Briere, Dubravka Mindek y Agnes Quisumbing (2000), "The Impact of Progresa on Women's Status and Intrahousehold Impacts. Final Report", Washington D. C, International Food Policy Research Institute.
- Alfaro, María Cecilia (2002), "Develando el género: elementos conceptuales básicos para entender la equidad", UICN, Fundación Arias para la Paz y el Progreso.
- Archenti, Nélica y María Inés Tula (2008), "Mujeres y política en América Latina. Sistemas electorales y cuotas de género", Buenos Aires, Heliasta.
- Arriagada, Irma, Francisca Miranda y Thaís Pavez (2004), "Lineamientos de acción para el diseño de programas de superación de la pobreza desde el enfoque del capital social. Guía conceptual y metodológica". Serie Manuales, núm. 35. CEPAL, Santiago de Chile.
- AWID (2004), "La inclusión de la perspectiva de género: ¿es útil para los derechos de las mujeres?", en *La Mira*, núm. 3, noviembre.
- Barquet, Mercedes (2002), "Sobre el género en las políticas públicas: actores y contexto", en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, México, El Colegio de México, pp. 345-372.
- Barrera Bassols, Dalia y Alejandra Massolo (comps.) (2003), *El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, PNUD/Inmujeres/GIMTRAP.
- (coord.) (1998), *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, México, PIEM/El Colegio de México.

- Barrera Bassols, Dalia e Irma Aguirre Pérez (2003), "Participación de las mujeres en los gobiernos municipales de México", en Dalia Barrera y Alejandra Massolo (coords.), *Memoria del Primer Encuentro Nacional de Presidentas Municipales*, Instituto Nacional de las Mujeres.
- Briseño, María Wendy (2007), "Una entre muchos: el gobierno municipal de una alcaldesa, el caso de Hermosillo (2003-2006), capital de Sonora", tesis para obtener el grado de maestría, México, El Colegio de México.
- Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl Marco del Pont Lalli (1999), *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México, FNUAP, 320 pp.
- Boylan, Kristina A. (2006), "Gendering the Faithland. Altering the Nation. Mexican Catholic Women's Activism 1917-1940", en *Sex in Revolution. Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press, pp. 113-203.
- Buck, Sara (2007), "The Meaning of the Women's vote in México, 1917-1953", en *The Women's Revolution in México, 1910-1953*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, pp. 43-84.
- Burín, Marbel (2008), "Las fronteras de cristal en la carrera laboral de las mujeres. Género, subjetividad y globalización", en *Anuario de Psicología*, vol. 39, núm. 1, Universidad de Barcelona, pp. 75-86.
- Buvinic, Mayra (1998), "Mujeres en la pobreza: un problema global". Washington, D.C. En línea: <<http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1441420>>.
- Camp, Roderic Ai (1995), *Mexican Political Biographies 1935-1993*, Austin, Institute of Latin American Studies, University of Texas Press, The University of Texas at Austin.
- Cerva Cerna, Daniela (2008), "México. Los partidos políticos frente a la equidad de género", en Beatriz Llanos y Kristen Sample (coords.), *Del dicho al hecho: manual de buenas prácticas para la participación de las mujeres en los partidos políticos latinoamericanos*, Estocolmo, IDEA.
- (2006), "Trayectorias de los mecanismos institucionales a favor de la equidad de género en México", en Cámara de Diputados, *Compendio de avances de la perspectiva de género en las acciones legislativas*, Comisión de Equidad y Género, LIX Legislatura, pp. 253-271.
- Chemor, Antonio (2009), "Democracia y participación ciudadana en el Estado de México, bases para la formulación de políticas públicas", en *Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, vol. 2, núm. 4, diciembre.
- Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) (2004), "Caminos hacia la equidad de género en América Latina y El Caribe", México, Novena Conferencia Regional de la Mujer, 10-12 de junio.
- Cross, Jhon (1995), "Co-optation, Competition and Resistance: State and Street Vendors in Mexico City", en *Latin American Perspectives*, marzo.

- Dalton, Margarita (2003), "Las presidentas municipales en Oaxaca y los usos y costumbres", en Dalia Barrera Bassols y Alejandra Massolo (comps.), *El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, PNUD/Inmujeres/GIMTRAP.
- Díaz Montes, Fausto y David A. López (1988), "La participación de la mujer en las elecciones municipales", en Josefina Aranda Bezaury (comp.), *Las mujeres en el campo*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Duverger, Maurice (1955), *La participación des femmes a la vie politique*, París, UNESCO.
- Eisenstein, Hester (1996), "Inside Agitators. Australian Femocrats & the State", Philadelphia, Temple.
- Fernández Aceves, María Teresa (2003), "Género y Estado en México en el siglo XX: el impacto de los movimientos de mujeres en la política social", en *Takwa*, primavera.
- (2006), "The Struggle Between the 'Metate' and 'Molino de Nixtamal' in Guadalajara, 1920-1940", en *Sex in Revolution. Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press.
- Gauss, Susan M. (2006), "Working Class Masculinity and the Rationalized Sex. Gender and the Textile Industry in Postrevolutionary Puebla", en *Sex in Revolution. Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press.
- Goldsmith Connelly, Mary (2006), "Política, trabajo y género: la sindicalización de las y los trabajadores domésticos y el Estado mexicano", en *Orden social e identidad de género*, México, siglos XIX y XX, Guadalajara, CIESAS/Universidad de Guadalajara.
- González Phillips, Graciela (2003), "Mujeres que participan en el Partido de la Revolución Democrática: diversidad y confluencias", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 10, núm. 27.
- González de la Rocha, Mercedes (2003), "México: oportunidades y capital social". Documento presentado en el seminario de la *CEPAL Capital social y programas de superación de la pobreza: lineamientos para la acción*, en Santiago de Chile, 10 y 11 de noviembre.
- Grassi, Estela, Susana Hintze y María Rosa Neufeld (1994), "Políticas sociales, crisis y ajuste estructural". (Un análisis del sistema educativo, de obras sociales y de políticas alimentarias), Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Guzmán, Virginia (2001), "La institucionalidad de género en el Estado: nuevas perspectivas de análisis", CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo núm. 32, Santiago de Chile.
- Hidalgo Ramírez, Antonieta (2003), "Las mujeres panistas y el sistema de cuotas", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 10, núm. 27.

- (2000), “Mujeres priístas destacadas. Algunas estrategias de ascenso y legitimación política”, en *Mujeres, ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, PIEM, pp. 295-342.
- Htun, Mala y Mark P. Jones (2002), “Engendering the Right to Participate in Decision-Making: Electoral Quotas and Women’s Leadership in Latin America”, en *Gender, Rights and Justice in Latin America*, Basingstoke, editado por N. Craske & M. Molyneux.
- Huerta García, Magdalena y Meurs Eric Magar (coords.) (2006), “Mujeres legisladoras en México: avances, obstáculos, consecuencias y propuestas”, México, Inmujeres/CONACYT/ITAM/Fundación Friederic Ebert.
- IFE (2003), “El poder deshabitado. Mujeres en los ayuntamientos de México, 1994-2001”, en <http://www.ife.org.mx/documentos/CFD/anexos/pdf/mujeres_municipio.pdf>.
- Inmujeres (2006), “Las mujeres en la toma de decisiones. Participación femenina en los poderes del Estado”, en <<http://cedoc.inmujeres.gob.mx/>>.
- IFPRI (Instituto Internacional de Investigación de las Políticas Alimentarias) (2002), “Nicaragua social protection network. Pilot evaluation system: Impact Evaluation”, en <http://www.ifpri.org/themes/mp18/Nicaraguaps/informe_eval_RPS_finalEnglish.pdf>.
- (2005), “Nicaragua. Red de Protección Social Mi Familia. Rompiendo el ciclo de la pobreza”, en <<http://www.ifpri.org/spanish/publish/ib/ib34sp.pdf>>.
- Jelin, Elizabeth (1997), “Igualdad y diferencia: dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina”, en *Cuadernos de Estudios Políticos*, núm. 7, Buenos Aires, Ágora, invierno.
- (1996), “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad”, en Jelin, E. y E. Herschberg (coords.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Venezuela, Nueva Sociedad.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (1990), *Los cautiverios de las mujeres: madreposas, monjas, putas, presas y locas*, PIEM/UNAM.
- Lau, Ana (2006). “Expresiones políticas femeninas en el México del siglo XX: el Ateneo Mexicano de Mujeres y la Alianza de Mujeres de México (1934-1853)”, en *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX*, Guadalajara, CIESAS, Universidad de Guadalajara.
- Loeza, Soledad (1999), “El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta”, México, FCE.
- Maldonado, I., M. Nájera y A. Segovia (2005), “Efectos del programa oportunidades en las relaciones de pareja y familiares”, México, El Colegio de México.
- Martínez, Alicia Inés (2001), “*De invitadas a protagonistas*. La integración de las mujeres a la política en el México moderno (estudio de caso)”. Tesis para optar al

- grado de Doctor en Ciencias Sociales, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- (1998), “Mujeres latinoamericanas en cifras. Los derechos de la mujer en México”. Informe Legislación México, Mimeo, México, FLACSO.
- Martínez Medina, Diana (2010), “Redes de política pública y construcción de agenda de género en el legislativo mexicano, 1997-2009”, Tesis para la obtención del grado de Maestría en Gobierno y Asuntos Públicos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México, septiembre.
- Massolo, Alejandra (2006), “Nueva Institucionalidad Local de Género en América Latina”, Agencia Española de Cooperación Internacional e Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), Santo Domingo, República Dominicana.
- (1995), “Participación femenina en el gobierno municipal”, en Anna M. Fernández Poncela (comp.), *Participación política. Las mujeres en México al final del milenio*, PIEM/El Colegio de México.
- (1992), “El gobierno municipal y las mujeres”, *Memoria*, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, núm. 43, junio.
- (1991), “Tendencias de la gestión municipal y participación ciudadana”, en Martha Schteingart y Luciano D’Andrea (comps.), *Servicios urbanos, gestión local y medio ambiente*, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México.
- (1988), “La mujer en el poder municipal”, en *Revista Fem*, núm. 72, diciembre.
- (1987), “La corriente hacia abajo: descentralización y municipio”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 128, abril-junio.
- Matland, Richard (2002), “Estrategias para ampliar la participación femenina en el Parlamento. El proceso de selección de candidatos legislativos y los sistemas electorales”, en Montalvo y Ballington (eds.), *Mujeres en el Parlamento. Más allá de los números*, Estocolmo, International IDEA.
- Molina, Natacha (1998), “De la denuncia a la construcción de la igualdad: nuevas articulaciones entre ciudadanía y género”, en Correa, Enrique y Marcela Noé (eds.), *Nociones de una ciudadanía que crece*. Serie Libros FLACSO-Chile, Santiago de Chile.
- Montaño, Sonia (1996), “La ciudadanía de las mujeres y el sistema político”, en *Memoria Foro Género y Ciudadanía*, CIDEM-REPEM, La Paz, julio.
- Naciones Unidas (1995), Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer.
- Norris, Pippa (1996), “Legislative Recruitment”, en Lawrence Le Duc, Richard Niemi y Pippa Norris (comps.), *Comparing Democracies, Elections and Voting in Global Perspective*, Londres, Sage Publication, pp. 184-215.

- (1997), “Womens Power at the Ballot Box”, en *International Institute for Democracy and Electoral Assistance/International IDEA: Voter Turnout since 1945*, Stockholm, Sweden, International IDEA pp: 95-105.
- Norris, Pippa y Joni Lovenduski (1995), *Political Recruitment: Gender, Race and Class in the British Parliament*, Cambridge, Cambridge University Press.
- North, Douglas (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Olvera, Alberto J. (coord.) (2001), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
- Pitkin, Ana (1971), *The Concept of Representation*, Berkley, University of California Press.
- Razavi Shara (1998), *Missionaries and Mandarins: Feminists and Development Organizations* (Carol Miller), ITU Press, London.
- Rao, Aruna, Rieky Stuart y David Kelleher (1999), *Gender at work. Organizational Change for Equality*, Connecticut, Kumarian Press.
- Recondo, David (2007), *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007, 486 pp.
- Reynoso, Diego y Natalia D'Angelo (2004), “Leyes de cuotas y elección de mujeres en México. ¿Contribuyen a disminuir la brecha entre elegir y ser elegidas?”, Ponencia presentada al XVI Congreso de la Sociedad Mexicana de Estudios Electorales, noviembre 18-19.
- Rivera, Leonor, Bernardo Hernández y Roberto Castro (2005), “Asociación entre la violencia de parejas contra las mujeres de las zonas urbanas en pobreza extrema y la incorporación al Programa Oportunidades”, en María de la Paz López y Vania Salles (coords.), *El Programa Oportunidades examinado desde el género*, Unifem/El Colegio de México, pp. 69-93.
- Rule, Wilma (1987), “Electoral Systems, Contextual Factors, And Women’s Opportunity for Election to Parliament in Twenty-Three Democracies”, en *Western Political Quarterly*, núm. 40, vol 3, pp. 60-77.
- Sánchez Olvera, Alma Rosa (2006), “El feminismo en la construcción de la ciudadanía de las mujeres en México”, en *Revista Itinerario de las Miradas*, núm. 63, FES-Acatlán, Coordinación de Investigación.
- Sanders, Nichole (2007). “Improving Mothers: Poverty, the Family, and ‘Modern’ Social Assistance in México, 1037-1950”, en *The Women’s Revolution in México, 1910-1953*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers.
- Skoufias, Emmanuel y Bonnie McClafferty (2001), “Is Progres Working? Summary of the Results of an Evaluation by IFPRI, FCND”, en *Discussion Paper*, núm. 18, Washington, D.C., IFPRI. En <<http://www.ifpri.org>>.

- Staudt, Kathleen (1998) "Women in politics in global perspective", en Victoria Rodríguez (ed.), *Women's Participation in Mexican Political Life*, Westview.
- Stevenson, Linda S. (1999), "La política de género en el proceso de democratización en México: eligiendo mujeres y legislando delitos sexuales y acciones afirmativas", 1988-1997, en *Revista de Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, vol. xvii, núm. 50, pp. 519-558.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2010), "Resultado de los diagnósticos realizados en la Suprema Corte de Justicia de la Nación en materia de equidad de género". Coordinación General del Programa de Equidad de Género del Poder Judicial de la Federación, Dirección de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en <<http://www.equidad.scjn.gob.mx/>>.
- Tarrés, María Luisa (2002), "Para un debate sobre la política y el género en América Latina", en *Debate Feminista*, año 13, vol. 26, pp. 119-139.
- (2001), "Las organizaciones del movimiento de mujeres en la reforma política", en Alberto Olvera (coord.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, pp. 217-257.
- Tello Sánchez, Flavia Mabel y Silvia Vega Ugalde (2009), *La participación política de las mujeres en los gobiernos locales latinoamericanos: barreras y desafíos para una efectiva democracia de género*, Centro Eurolatinoamericano de Formación Política Mujeres y Ciudad, URB AL Europaid Co-operation Office, Diputación de Barcelona.
- Tuñón Pablos, Enriqueta (1997) "El otorgamiento del sufragio femenino en México". Tesis para optar al grado de Doctora en Historia. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- UNRISID (2005), "Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual". Sinopsis, Ginebra.
- Zaremborg, Gisela (2009a), *Mujeres, votos y asistencia social en el México priista y la Argentina peronista*, México, FLACSO.
- (2009b), "¿Cuánto y para qué?: los derechos políticos de las mujeres desde la óptica de la representación descriptiva y sustantiva", en *Género y derechos políticos. La protección jurisdiccional de los derechos político-electorales de las mujeres en México*. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 75-120.
- (2007), "¿Corporativismo informal femenino? Estrategias y redes de protección social protagonizadas por mujeres en el comercio informal en la ciudad de México", Prepared for delivery at the 2007 Meeting of the Latin American Studies Association, Montreal, Canadá, septiembre 5-8, 2007.
- Zaremborg, Gisela y Marta Subiñas (2010), "Redes, reglas y recursos: incorporación de la perspectiva de género en la política pública mexicana". Ponencia presenta-

da en el II Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, 26, 27 y 28 de mayo.

Zermeño, Sergio (2004), "La participación ciudadana bajo los gobiernos perredistas del Distrito Federal (1997-2003)", en Ziccardi (coord.), *Participación ciudadana y políticas sociales en el ámbito local*, Memorias I, México, IIS-UNAM/Porrúa.

Ziccardi, Alicia (2004a), "Introducción: claves para el análisis de la participación ciudadana y las políticas sociales del espacio local", en Ziccardi (coord.), *Participación ciudadana y políticas sociales en el ámbito local*, Memorias I México: IIS-UNAM/Porrúa.

————— (2004b): "Fundamentos legales, ideológicos e instrumentales de la participación ciudadana en la ciudad de México". IX Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Madrid, 2-5 noviembre de 2004.

LAS NARRATIVAS DE LA VIOLENCIA EN MÉXICO: LITERATURA Y CINE DE MUJERES

*Luzelena Gutiérrez de Velasco
Graciela Martínez-Zalce*

La violencia se ha adueñado de las calles, los parques, los caminos, las casas. La violencia se ha adentrado en nosotros y sólo basta abrir el periódico, prender la televisión, mirar alrededor para captarla. Entre todos los tipos de violencia posible, una de las más amenazantes es la violencia que se ejerce hacia las niñas y las mujeres, la violencia que se perpetra en las casas, ese espacio que debería ser refugio, remanso y reposo. Tres palabras que involucran la noción de cobijo y seguridad.

La violencia en contra de las mujeres y la violencia de género son multifacéticas, en tanto pueden ser de carácter físico, sexual, psicológico-emocional y económico. En el informe de la CEPAL, desde 1992 se señalaba “la invisibilidad social” que rodea a esa violencia (Larrain, 39) y Marta Torres ya ha mencionado que con el empleo del concepto “violencia doméstica”: “se borran de alguna manera los protagonistas –en particular el género de las personas implicadas–” (M.T., 24) y se destaca el entorno, la convivencia bajo el mismo techo. La peor violencia puede ser la que reptaba silenciosa en los espacios acogedores y cerrados del hogar, del ámbito semisagrado de la familia, por eso también se la ha denominado “violencia familiar”.

En este sentido, podrá ser fructífera la contraposición entre dos conceptos paralelos en el proceso de estudio de la violencia en las sociedades contemporáneas. Conviene oponer la violencia de la cultura a la cultura de la violencia como dos entidades que se tocan, se aproximan en algunos puntos de su trazado teórico. Dentro de una concepción con intenciones epistemológicas, en la violencia de la cultura podemos englobar toda una serie de métodos de descripción e interpretación de

la presencia de la violencia en la vida social, como un componente de relaciones deterioradas y derruidas. En ese abanico de posibilidades cabe la consideración de la violencia de género como un fenómeno de las relaciones intergeneracionales. Así se han aislado los cuatro tipos de violencia ya mencionados y se debe aclarar que no sólo es violencia en contra de las mujeres, aunque se manifiesta determinantemente en contra de ellas. La violencia física implica golpes y huellas en el cuerpo; la sexual conlleva la imposición de una relación sexual no deseada ni aceptada, como en el caso de la violación; en la violencia psicológica se somete a la víctima por medio de un daño o un condicionamiento emocional que engloba los procesos de minimización, desprecio, burla, ninguneo que sufre la víctima y, por último, la violencia económica, en la que se obtiene el dominio del otro(a) mediante el manejo financiero de los recursos materiales, el recorte de la manutención, la negación del pago de la pensión alimenticia, etc., es decir, un sometimiento por la pauperización del otro(a) (M.T., pp. 29-39). En todas estas formas de violencia se busca el control de la otra persona mediante lesiones, omisiones y el ejercicio de un poder en un esquema de poderes desiguales. La violencia se vincula entonces directamente con la imposición del poder.

Por otra parte, nos enfrentamos también a la cultura de la violencia cuando la violencia se convierte en el núcleo temático de las representaciones, en el centro de las interrelaciones y el eje de las conexiones en la sociedad, por ello, Marta Torres acierta cuando afirma: “La violencia cultural se refiere a los símbolos, los valores y las creencias que, arraigados en el imaginario social y en las mentalidades, parecen extender un manto de ‘inevitabilidad’ sobre las relaciones de desigualdad existentes en la sociedad y en la familia” (M.T., p. 51).

Entonces, más allá de la violencia ciudadana que invade las calles, proponemos adentrarnos de la mano de las jóvenes escritoras y cineastas mexicanas contemporáneas en el ámbito de la violencia silenciosa que crece en los hogares, que surge entre los más cercanos y que desmorona las redes sociales para convertirse luego, tal vez, en la violencia de la sangre, de las pistolas, del narcotráfico, de las venganzas y la muerte. Violencia de ida y vuelta que se acuna en los hogares.

I. Las escritoras

Ana Clavel, el secreto más secreto

Si dejamos a un lado el suspenso que envuelve la trama de *Las violetas son flores del deseo*, novela publicada en 2007, nos enfrentamos a uno de los más enigmáticos problemas que intrigan a las sociedades humanas: el incesto y su consiguiente prohibición. ¿Cómo poder develar el misterio de la fuerza que atrae al

padre sexualmente hacia su hija y de la madre hacia su hijo? En el caso de la novela de Ana Clavel, quien ya había desarrollado tramas en las que la compleja sexualidad de los seres humanos tenía un papel preponderante, como en *Los deseos y su sombra* (1999), se aborda, desde la perspectiva masculina, desde la voz del padre, Julián Mercader, la enorme potencia del deseo que lo conduce hacia la figura de su propia hija, Violeta, con la atracción que abre el camino de lo comúnmente innominado. El padre, abandonado por su esposa, vierte sus deseos y fantasías hacia Violeta, que es la representación de la juventud y la belleza. Por ello surge el *leitmotiv* del texto: “La violación comienza con la mirada”. Violación, Violeta y violencia se aproximan por la sonoridad y se conjugan en un entramado que implica el vaivén entre la tensión hacia lo prohibido por la sociedad y el cumplimiento de esa urgencia, la consecución de la ruptura de todas las reglas, de la regla por antonomasia. Julián Mercader descubre en el cuerpo de su hija de doce años los atractivos de una mujer: “y vestía un payasito con tutú que dejaba al descubierto, a través de un ovalado escote posterior, su espalda perfilada de pequeños montes alineados con gracia y provocación hacia la altivez de la nuca en un extremo y hacia la redonda avaricia de su trasero ya en creciente” (A.C., p. 55). Es un cuerpo que puede resumirse en rasgos de altivez y avaricia, en un comienzo del deseo. Por ello, el padre concede: “No antes descubrí su cuerpo recién florecido de planicies tersas, colinas inciertas, dulces hoyuelos...” (*idem*). Ante ese deseo existen varios caminos de satisfacción. Mercader elige, en complicidad con su socio y amigo Klaus Wagner, producir, fabricar secretamente muñecas adolescentes abiertas al deseo, muñecas con una herida que puede sangrar, muñecas con aroma, muñecas que pueden ser torturadas y violadas. Inspirado en el mito de Tántalo y en el arte fotográfico de Hans Bellmer, el padre encuentra una sustitución para la violencia íntima. La novela toda es la historia de ese trasplante del deseo, la descripción de las modalidades del surgimiento de la atracción prohibida. El deseo se encuentra sesgado por la muerte misteriosa de Klaus, por la reflexión sobre el arte y la lujuria que otorga a la novela una densidad poética pero raya en el peligro. Se establece también un diálogo intertextual profundo con Felisberto Hernández, el escritor uruguayo, y sus Hortensias, en la confluencia con el proyecto de construcción de un sucedáneo, ya que en lugar de la hija aparecen las muñecas: “de tamaño natural, de cuerpos púberes y virginales con las cuales consumir, para decirlo de una vez, una ensoñada violación silenciosa, sin consecuencias” (A.C., p. 111).

La perversidad se constituye como una grieta y lleva hacia la mirada que no puede apartarse; por ello el personaje se pregunta: “¿cómo nombrar lo intolerable, aquello que nos ve y no somos capaces de contemplar de frente y sostenerle la mirada?” (A.C., 63). El deseo prohibido que Mercader siente por su hija se despliega, amenaza los cimientos de la vida en sociedad defendida por la Hermandad de la Luz Eterna, una cofradía, y se recubre con los proyectos de sustitución que atraen

la voluntad de un castigo o la promesa de un advenimiento, de una sexualidad basada en el deseo.

Adriana González Mateos, tan cerca y demasiado lejos

Esta autora desarrolla también el tema del incesto en su novela *El lenguaje de las orquídeas* (2007), con un título que remite a lo floral, pero en este texto prevalece el relato de la seducción. Una mujer madura escribe sus experiencias, repasa el horror y la fascinación que ejerció en ella la figura de su tío, el hermano de su madre. La novela comienza con una desgarradura, con el relato del cuerpo maltrecho de la niña a causa de un accidente. El punto inicial es la fractura violenta de ese cuerpo para luego adentrarse el hilo narrativo en la paulatina atracción mutua de esos dos personajes. El tío somete a la niña de trece años con el encanto de su voz, su personalidad, sus conocimientos, pero sobre todo mediante el estremecimiento inexplicable que le provoca en su cuerpo púber. La niña descubre su cuerpo y su sexualidad, por lo que se entrega sin condiciones. A la vez, su vida de niña se llena de prohibiciones: no debe contar a nadie lo que ocurre, por ello “El incesto implicó una carga contradictoria: consumada como secreto, se convierte en un objeto radioactivo que despedía su luz lívida, algo que nadie ignoraba” (A.G.M., p. 26). Además, el tío la amenaza con suicidarse si devela el secreto. El silencio se apodera de la existencia de esa niña, y ella se dedica a esperar cada reencuentro amoroso como una forma de quebrantar las reglas sociales, las exigencias familiares. Es una venganza en contra de las imposiciones de comportamiento que le exige la hipócrita clase media y, al mismo tiempo, una negación del acto mismo: “(Todo es irreal: hacer algo tan desafiante pero guardarlo en secreto es como no haberlo hecho, negarlo)” (A.G.M., p. 30).

La crueldad de esa relación de sometimiento conlleva una pérdida de la integridad personal, por eso la niña siente que “Los momentos de mayor intensidad desdibujaban los límites entre él y yo. Dentro de la violencia, al borde de la muerte, del otro lado del incesto: a veces no sabía si sus miembros eran los míos [...] Era difícil a veces saber si él o yo estábamos destruyendo al otro. Si eso era la pasión” (A.G.M., pp. 43-44).

En un intento de salvación, la mujer, después de elaborar su relato decide confesar la violencia del tío, pero a nadie le asombra ya: la esposa no se altera, se domina; la madre no le concede relevancia, el tío le resta validez al asunto, porque finalmente: “Las niñas no tienen importancia” (A.G.M., p. 43). El incesto se comete entre los más cercanos, los que deberían velar por la vida y la salud de las pequeñas, pero son esos parientes los que abusan de su poder y su jerarquía en las familias.

Bibiana Camacho, el olvido de sí misma

A veces sabemos que hemos olvidado algo, pero no sabemos lo que hemos olvidado. Bibiana Camacho se adentra en las complejidades de la vida familiar en la clase media de la Ciudad de México en la novela *Tras las huellas de mi olvido* (2010). El personaje protagonista, Etél, es una joven universitaria que trabaja como ayudante de un sociólogo. La cotidianidad de esa adolescente resume muchos de los horrores que experimentan las jóvenes en las ciudades al inicio del siglo XXI: soledad en la casa, abandono, maltrato —en este caso por parte de la madre—, familias rotas, drogas, incertidumbre respecto al futuro y un largo etcétera. En su deambular por la ciudad, Etél muestra cómo la violencia está presente en todas partes, desde el silencio mezclado con la cólera de la madre, cólera provocada por el consumo de alcohol, y la agresividad en las calles en el contacto con seres marginados.

La casa ha dejado de ser un hogar para la protagonista: “Mi madre, sentada frente a la televisión apagada, ni siquiera me miró” (B.C., p. 89), ya que encuentra más comprensión y apoyo en su padrastro Rosendo, quien a su vez sufre también la violencia de la madre. Se crea una atmósfera en la que el silencio anuncia sólo el advenimiento de nuevas agresiones: rechazo, gritos y descalificaciones para los dos. Además, Etél narra que un hombre, probablemente su padrastro, la viola con exceso de fuerza durante la noche: “Entonces jaló el pantalón de la pijama, me rompió las calzones y sin más preámbulo sentí su pene dentro” (B.C., p. 169), pero al despertar todo está intacto, todo ha sido una pesadilla. La noche, el sueño se convierten así también en espacios de la violencia, no en lugares de seguridad.

Por otra parte, fuera de la casa, en la búsqueda de una salida a su situación familiar Etél sólo encuentra agresión en el lenguaje y las actitudes de los otros, como en la visita a su amigo Ramón: “Estaba a punto de irme cuando una mujer gorda y de cabello corto me empujó contra la pared, me puso el antebrazo en el cuello y me dijo en un susurro —¿Quién eres pendejita...?—” (B.C., p. 45). Las actitudes violentas se presentan en las fiestas de barrio y en los encuentros de homosexuales, como en el caso de Isaac, el amigo travesti de Etél; sin embargo, la novela se encauza hacia la mayor violencia, la que se ha ido gestando en casa, y se resolverá trágicamente en ese ámbito. La muerte no será una solución y Etél continuará olvidando todo, incluso a sí misma, porque como mujer enfrenta la desestabilización social que impregna todos los espacios y condena a la fractura de las relaciones humanas. Será una joven marcada por la violencia en la época posmoderna.

Cristina Rivera Garza, la desaparición de la identidad

En 2002, esta exitosa escritora publicó la novela *La cresta de Ilión*, en la que un narrador, un médico que atiende a enfermos terminales, relata la historia de su relación con una mujer desconocida que llega a su casa en una noche de tormenta y se hace llamar Amparo Dávila, en una clara referencia intertextual a la connotada autora mexicana. Otra mujer más vive en la casa del médico, la Traicionada, que se encuentra en un proceso de recuperación. Ambas mujeres permanecen en la casa en espera del doctor, que va y viene a su trabajo. La narración tiene lugar en una zona fronteriza de México, muy probablemente en Tijuana. Entre estos tres personajes y Amparo Dávila, la Verdadera, se establece una relación signada por una violencia soterrada. El médico no se convierte en el protector de las mujeres, sino en una especie de conciencia que las mantiene en los límites de la fragilidad. La Traicionada y el doctor se anticipan a la frustración de toda relación: “Nuestra reunión estaba destinada al fracaso y, sabiéndolo como los dos lo sabíamos, insistimos en el encuentro” (C.R.G., p. 21).

Las relaciones entre los personajes se caracterizan por la precaución y el miedo con el que se aproximan entre ellos. El hombre lo advierte así, “El miedo siempre comienza desde cero, porque tiene la virtud, o el defecto según se aprecie, de borrar antecedentes, premisas, historias” (C.R.G., p. 63). Amparo Dávila, la Falsa, insiste en que el doctor es mujer y se refiere a él en femenino, lo va cercando con esta duda, en tanto escribe sobre su propia desaparición. Las identidades en este relato son fluctuantes, el lector no sabe dónde se detiene la posibilidad del ser, porque cada personaje es varios y nunca es el mismo(a) porque “La desaparición es una condición contagiosa. Todo mundo lo sabe. Antes se creía que era algo externo, algo impuesto por un agente mucho más poderoso sobre la inocente víctima, usualmente de maneras brutales” (C.R.G., p. 30).

Se imbrica una historia más en el relato, la desaparición de Juan Escutia, un paciente que no era enfermo mental sino un preso político. El médico hurga en los expedientes para saber el destino de ese hombre, quebranta los lineamientos del hospital y descubre su posible futuro. El fracaso de las relaciones, el miedo y la desaparición de las identidades condena a los personajes a la muerte o la insensibilidad.

Guadalupe Nettel, el miedo a la ciudad

“El día que enterraron a Diego hubo un sol radiante, estúpido, un sol imposible” (G.N., p. 42), así recuerda Ana el sepelio de su hermano en la novela de Nettel, *El huésped* (2006). La protagonista de esta historia siente crecer por dentro a un huésped, La Cosa, que se va apoderando de sus acciones. La Cosa la obliga a co-

meter actos disparatados, con malicia. Es el origen inconsciente de su violencia. Con el desarrollo de esta trama, se ve surgir la discusión en torno al origen del mal en los seres humanos: ¿es innato o es adquirido socialmente y con apego a patrones colectivos? Ana muerde a su compañera de la escuela y no lo recuerda, tira la leche en la mesa del desayuno y no corrige su falla cotidiana, sin embargo, advierte con anticipación la muerte de su hermano y, cuando ésta ocurre, ella se siente culpable de ese acontecimiento. La Cosa va ganando terreno en su vida y, a medida que pasa el tiempo, Ana requiere un mayor contacto con lo misterioso y abyecto, por ello se adentra en el mundo de los ciegos. Al principio trabaja como profesora, como lectora, en un instituto de atención para esas personas. Así aprende los secretos que rodean a los invidentes: su lenguaje, sus movimientos y, con la guía del Cacho –otro profesor–, se aproxima al grupo de ciegos que pululan en el metro de la Ciudad de México. Conoce a algunos miembros de esa cofradía y se adentra en la violencia de ese mundo que se esconde en el subsuelo de la ciudad. Madero, un ciego líder, la enseña a recorrer ese espacio porque domina cada palmo de terreno, a pesar de su ceguera: “Durante años anduvo de noche por las calles, con los oídos atentos a cualquier signo de pelea. Dijo que recordaba bien las zonas de muchas bandas...” (G.N., p. 121).

A medida que La Cosa se manifiesta en Ana, ella va profundizando en su contacto con la violencia. Se une al grupo de ciegos y los acompaña en sus proyectos financieros y de destrucción, de azote contra la sociedad, como el plan de llenar sobres con mierda humana y distribuirlos en las casillas electorales como una provocación. La degradación y la podredumbre se enseñorean de su vida, Ana comienza a perder la vista y se somete al poderío sexual del Cacho: “Me dejé besar, preguntándome cuántos días llevaba sin bañarse, porque ahí, bajo su cuerpo, bajo su aliento –mezcla de nicotina y falta de limpieza– su proximidad me pareció tan intensa como la de una cloaca” (G.N., p. 86).

El descenso a ese infierno de violencia y mugre es la respuesta al rechazo contra la vida sin relieves que le deparaba la clase media y la superficie de la Ciudad de México. La violencia cultural se adueña de su presente y su futuro.

II. Las cineastas

María Novaro, de la violencia doméstica a la social

Cuando se estrena *Lola*, la ópera prima de María Novaro, uno de sus principales logros fue el de desmitificar la maternidad. *Lola* es una película sobre la existencia cotidiana de las mujeres de clase media baja en el entorno urbano de la Ciudad de México en la época posterior al temblor de 1985. Y son tanto la descripción

de dicho entorno como la desmitificación de la maternidad lo que sitúa a la protagonista y a su hija en un ambiente de violencia. Situada en las colonias Obrera, Roma y el Centro Histórico, no es precisamente en las calles donde estas mujeres corren peligro.

La violencia se expresa en la “ausencia de cosméticos, no sólo en el tratamiento de los personajes [...] sino en el entorno y la acción”. Coinciden, así, los elementos de la trama y la forma en que la película está filmada: vidas ruinosas ambientadas en una ciudad ruinosas. La violencia proviene de la frustración de la madre soltera que tiene que ser proveedora, madre, hija, pero que quisiera ser independiente y libre, y se ejerce en las relaciones materno-filiales, tanto en el nivel psicológico como en el de la vida cotidiana.

Si la madre tortura a Lola porque no cumple con los requisitos que se esperarían de una madre modelo, lo cierto es que, aunque en el texto no hay posiciones morales negativas o descalificadoras en relación con la protagonista, la negligencia de ésta en relación con su hija podría leerse como violencia. En varias escenas, la cámara sigue a la niña, quien debe abrirse paso tanto por la ciudad como por su casa, sola e incapaz de medir el peligro de sus acciones. Ahora bien, ella misma (sujeta como ya se dijo a ser atacada por la madre) es objeto de múltiples agresiones que provienen de sus relaciones con los hombres: el padre de su hija es irresponsable y pelea con ella; uno de sus compañeros de oficio quiere violarla; en una ocasión, para evitar que el encargado del supermercado denuncie que ha robado minucias para la niña, tiene relaciones sexuales con él en un auto. La violencia es la resolución de los deseos frustrados; el mejor ejemplo de ello es cuando Lola intenta agradar a Ana cocinándole un antojo y ella no sólo desprecia la comida, sino que la tira al suelo.

Se trata, pues, del entorno familiar agresivo, pero paradójicamente no falto de afecto, de la difícil convivencia entre una madre inmadura y su hija. Pero también se trata de su contexto, la ciudad de la clase media baja que sufre de privaciones; de un entorno social que es, también, indefectiblemente agresivo por diversas razones. Primero, la de género: es difícil ser mujer en una sociedad donde los hombres aún tienen el mando. Segundo, la económica: es difícil ser madre soltera y no tener ningún tipo de calificación para el trabajo y, por tanto, tener que ganarse la vida en la semiclandestinidad del ambulante. Por último, la política: es difícil sobrevivir en una ciudad derruida, en un país que no conoce la democracia, en medio de la pobreza y la falta de oportunidades. Así pues, en *Lola* la violencia funciona como un conjunto de círculos concéntricos.

En su obra posterior, *Sin dejar huella*, la violencia viene atada al género al cual pertenece la película: el *road-movie* fronterizo. De hecho, la primera escena de la película prueba esta afirmación, puesto que en ella aparece la reja, coronada con sus amenazantes púas, como icono de una realidad lacerante, la de la división.

La huida, principal hilo conductor de la trama, es la consecuencia inmediata de la violencia ejercida sobre las protagonistas. Ana huye de un judicial que la hostiga no sólo porque ella es una delincuente sino también porque la desea y no puede tenerla. Aurelia huye de la falta de expectativas en Ciudad Juárez, Chihuahua, con dos hijos de distintos padres, y un novio dedicado al narcomenudeo en un contexto de pobreza, en una terregosa colonia popular.

Sin dejar huella, al cumplir ciertos requisitos del género recurre a la tematización de la violencia. Por ejemplo, la música que acompaña, desde una casetera, a las protagonistas, subrayando las circunstancias del viaje y su cartografía, en un inicio se trata de corridos de contrabandistas y narcotraficantes, personajes que, a su vez, son los que recorren la geografía mexicana en este texto. El camino es central no sólo por las convenciones del género sino porque recorre la república desde una frontera hostil, instalada por los hombres, hasta otra idílica, creada por la naturaleza, donde, sin embargo, las condiciones desfavorables para las mujeres se repiten.

La persecución y los actos de agresión suceden porque las protagonistas son forajidas (no víctimas de alguna injusticia). Los hombres que las persiguen (el novio y su primo narcotraficantes, dos judiciales y el comandante y un abogado, empleados federales, supuestos representantes de la ley) son malos y las obligan a modificar el rumbo.

Las parejas de personajes sirven, en la película, como comentario del contexto histórico. La de las mujeres hace referencia a la violencia de género que éstas enfrentan; no es casualidad que Aurelia haya sido trabajadora en la maquila en Ciudad Juárez; las de hombres simbolizan un país hundido en la corrupción. Otra referencia adicional al contexto tiene que ver con el desplazamiento hacia el sur, donde la presencia del EZLN parece una mítica esperanza, misma que encarna en la romántica idealización que Ana hace del subcomandante Marcos.

Pero entre los personajes femeninos se establece otro tipo de violencia, la que proviene de los prejuicios de clase que existen entre ambas. Aurelia sospecha de Ana por su condición de extranjera que se dice mexicana, es decir, porque la considera una falsa mexicana. A pesar de haber vivido en la frontera, donde se supone que la otredad es común, desconfía de la otra por ser otra. Ana (antes Marilú) inventó ese nombre cuando pidió el aventón y nada en la construcción del personaje, en la cual el misterio y la duda son fundamentales, nos permite tener certezas acerca de ella; de hecho, termina por robarla, aunque en defensa propia se hayan convertido en cómplices del asesinato de dos de sus persecutores.

De nuevo, la violencia, aunque en este caso sea parte del espectáculo fílmico, está relacionada con la falta de oportunidades y con la estrechez económica que caracteriza la situación de las madres solteras: la llegada al sur no salva de inmediato a Aurelia y esto se expresa en una ironía que el espectador descubrirá cuan-

do del exterior se interne en la cotidianidad de Aurelia: la primera toma de Cancún es una panorámica aérea de la playa con los hoteles lujosos, que se ven lejanos; lo que sigue, cuando la cámara baja al ras de la banqueta, es la realidad de los que sirven al turismo extranjero; Aurelia trabaja ahora en una fonda y, por la expresión de su cara, sabemos que no es feliz. Maquila o servicios; ser empleado no es gratificante. La calle donde está el edificio en el cual vive difícilmente podría diferenciarse de la de Ciudad Juárez; está lejos de los escenográficos mares y es una masa de concreto gris, característico de la pobreza. La violencia es resultado de las desigualdades que caracterizan a todo el país.

Maryse Sistach: Nadie te oye, nadie te habla, nadie te ve, la trilogía de la violencia

Maryse Sistach y José Buil escribieron, produjeron y dirigieron, en la primera década del siglo XXI, una trilogía que, sin duda, es una de las aproximaciones más importantes a la violencia en el cine mexicano contemporáneo porque no tiene que ver con un discurso sensacionalista, sangriento y grandilocuente, sino con el infernal mundo de la cotidianidad de las mujeres adolescentes. El conjunto relata las distintas formas que la violencia de género adquiere según la clase social o el entorno económico-social en el que deambulan las protagonistas.

Perfume de violetas/Nadie te oye, es la primera y la mejor de las tres. La secuencia de créditos remite a la nota periodística que funcionara como idea detonante de la película y que indica una pauta de lectura de la misma: lo que vamos a ver no es un documental pero podría serlo.

Filmada en locaciones de Tacubaya y el Pedregal de Santo Domingo, con una mezcla de actores y actrices amateurs y profesionales, el texto tiene un objetivo realista, basado en un tema duro con un excelente planteamiento en el cual resultan evidentes tanto el compromiso como la sobriedad.

La violencia resulta ser una característica inherente de la vida tanto familiar como social de las mujeres; de hecho, la misoginia parece ser la única forma posible de existir. Las relaciones familiares, de compañerismo, de amistad, son contradictorias, oscilan entre el amor y el odio, el querer y el deber, el gusto y la norma. También parece funcionar como un conjunto de círculos concéntricos.

La agresión y los jaloneos son la única forma que la madre de Yessica conoce para “educar” a su hija. La jalonea, la fuerza a hacerse responsable de labores del hogar que no le corresponden (como cuidar de sus hermanos o lavar y planchar la ropa del hermanastro); pero, a su vez, recibe golpes de su marido y le entrega completo su salario. La madre de la joven perpetúa un paradigma de devaluación

de lo femenino; también de la maternidad como autoritarismo no sólo por el “Cállate o te rompo la boca” sino por el lenguaje corporal.

La amistad entre las adolescentes también se basará en este enmarañado esquema donde el afecto se confunde con el abuso de Miriam, objeto de las aspiraciones, el cariño abusivo, la necesidad de compañía y la frustración de Yessica.

El espacio urbano, agresivo y amenazante, donde las amigas deben sobrevivir es el territorio de hombres agresivos, de violadores que pueden salir impunes de su crimen porque, simplemente por su género, son dignos de la credibilidad de la que ellas carecen.

Las adolescentes viven en un mundo donde la brutalidad prima; la escuela, por ejemplo, es un espacio de autoridad ciega por parte de los adultos y de burla y pleito entre los pares. El subtítulo “nadie te oye” tiene que ver con la condición de las mujeres adolescentes que la película plantea sin emitir ningún juicio moral. La chica no delata a los violadores porque sabe que no le van a creer. Luego, termina matando a su amiga porque ella también le da la espalda, confirmando que sólo se le considera como un estereotipo, el de la chica problemática, y no una persona sola y acorralada por las circunstancias. El círculo se cierra, entonces, porque la violencia genera violencia y la misoginia genera misoginia.

Manos libres/Nadie te habla es la segunda parte de la trilogía. Aunque también tiene una secuencia de créditos donde se hace referencia al secuestro exprés en la prensa del Distrito Federal, el argumento no corresponde a una nota periodística sino a una anécdota de la vida real. Desde este inicio, la música de violines (con cierta connotación de thriller) nos hace saber que el día que se narra en la historia será violento, a pesar del amanecer panorámico, idílico, de la ciudad custodiada por los volcanes, que despierta para pasar de la belleza espectacular al caos de lo cotidiano.

Ahora, el entorno urbano es la ciudad posmoderna de la clase alta, Santa Fe y Bosques de las Lomas, la de los autos europeos, las preparatorias particulares y las universidades privadas, las del alcohol mezclado con cocaína, de las y los jóvenes que se expresan con palabras malsonantes y viven atados a sus teléfonos celulares, a las computadoras portátiles donde descargan pornografía. En este entorno, son los radios en los autos los que proveen el contexto al espectador: es diciembre de 2005 y alguien ha tenido que pagar un rescate de tres millones de pesos para rescatar a su hijo secuestrado.

Las adolescentes también son proclives a ser violentadas. La rica, Aída, lo es porque sus padres la han abandonado en manos de la servidumbre abusiva (que, a su vez, recibe groserías y abusos por parte de la joven); la clasemediera becada en la escuela de las Lomas, Beti, lo es porque se hace pasar por su amiga. Curiosamente, Beti es el único personaje joven que tiene una familia; por tanto, es ingenua y la víctima ideal para los plagarios.

Aquí, la violencia no proviene de las dificultades económicas sino de la voluntad de cumplir caprichos. La narrativa de la película está construida con base en escenas intercaladas que van creando el suspenso hasta llegar al clímax: Axel y Marcelo planean el secuestro exprés simulado; las chicas se preparan para salir e intercambian papeles; el padre realiza sus actividades hasta que, una vez que ellas han sido interceptadas y están en el cine con ellos, el padre de Beti, el reportero Rodrigo Díaz, recibe la llamada e intenta conseguir el dinero para rescatarla.

A diferencia de la película anterior, la violencia aquí radica en lo que no sucede: en la negligencia de los padres de los jóvenes adinerados, en la espera del padre para saber lo que ha sucedido con su hija, en la desesperación de no saber.

Pero, al igual que en la anterior, la violencia genera violencia y el simulacro se sale de control y se da la escena climática en un callejón oscuro en la noche cerrada. En este caso, la consecuencia es la venganza: cuando el reportero descubre a los secuestradores, atropella a Axel y está a punto de matar de un balazo a Marcelo. El final queda abierto cuando en una suerte de epílogo, Axel reaparece en la puerta de la escuela donde las chicas, esta vez, sí serán sus víctimas.

Al situar *La niña en la piedra/Nadie te ve* en Tetelpa, Huilotepec y Tepochcalli de Santiago, en Morelos, en un escenario rural donde el modo de vida es agrícola, la trilogía cierra afirmando que la violencia hacia las adolescentes no se limita al entorno urbano.

El hallazgo de la piedra en el campo de Gabino es un mal augurio de lo que sucederá con Mati. Aquí, el ambiente familiar es amoroso, pacífico, positivo; la relación entre la madre, el padre y las hijas es cordial y respetuosa. En cambio, el de los jóvenes no lo es; Gabino tiene un padre alcohólico y explotador, y una abuela sobreprotectora; Delfino, un hermano judicial que trafica con droga y abusa de su poder e impunidad.

La secundaria es un espacio de agresividad; la violencia tiene que ver con el abuso de los jóvenes con sus compañeras, con la curiosidad sexual mal encaminada, con el acoso, con el deseo frustrado. También con la aceptación social, que se relaciona con la apariencia física y, hasta cierto punto, con las diferencias de clase.

El escenario rural se subraya con las panorámicas del paisaje y los paseos de los personajes en la naturaleza, pero su visión idílica se interrumpe con el consumo constante de drogas y alcohol por parte de los muchachos.

Ante el rechazo de las jóvenes por participar en besuqueos y manoseos, los hombres reaccionan agresivamente, maltratando animales, manoseando, besuqueando a la fuerza y hasta golpeando. “Lo que esta vieja necesita –dice Delfino, amigo del rechazado Gabino– es su merecido [...] Hay que atraparlas como a los tlacuaches”. Así, en este discurso rural, las mujeres son equiparadas con animales rastreros a los que hay que cazar para que obedezcan.

Gabino y sus amigos demuestran su poder ante Mati porque dominan el terreno, porque tienen mayor fuerza física; la agresión y la burla son parte de su diversión cotidiana; esto se acentúa en la toma climática, cuando los chicos atacan a la niña hasta casi matarla, con un *close-up* en contrapicada de los personajes masculinos con máscaras, grotescos.

Mati, estrenando su vestido de satén rojo y sus zapatillas, también rojas, de baile, medio niña, medio mujer, símbolo ambiguo del deseo adolescente, está a punto de morir por agua en el pantano, pero la niña de la piedra la salva de ahogarse. El final abierto es esperanzador, para ella, protegida, en su recámara, entonando una canción infantil.

La trilogía, pues, afirma que la adolescencia es la época en que se es más vulnerable y que las mujeres lo son más aún. La violencia de género se perpetúa tanto por la misoginia como por el machismo, tanto por las condiciones familiares como por el contexto socioeconómico. Y, aunque el entorno urbano la favorece, no es el único donde se da y no sólo a través de crímenes brutales sino que está enraizada en lo cotidiano.

BIBLIOGRAFÍA

- Camacho, Bibiana, *Tras las huellas de mi olvido*, México, Almadía, 2010.
- Clavel, Ana, *Las violetas son flores del deseo*, México, Alfaguara, 2007.
- González Mateos, Adriana, *El lenguaje de las orquídeas*, México, Tusquets, 2007.
- Larrain Heiremans, Soledad, *Violencia puertas adentro. La mujer golpeada*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994.
- Nettel, Guadalupe, *El huésped*, México, Anagrama, 2006.
- Rivera Garza, Cristina, *La cresta de Ilión*, México, Tusquets, 2002.
- Torres Falcón, Marta, *La violencia en casa*, México, Paidós, 2001.

Filmografía

- La niña en la piedra / Nadie te ve*. Dirección: Marisa Sistach. Producción: José Buil y Tlacatéotl Mata. Guión: José Buil. Actores: Gabino Rodríguez, Sofía Espinosa, Ricardo Polanco, Alejandro Calva, Iyantú Fonseca, Silverio Palacios, Ximena Ayala, Arcelia Ramírez, entre otros. Compañía productora: Estudios Churubusco Azteca, FONCA, Foprocine, IMCINE, Producciones Tragaluz. Duración: 104 min. Año: 2006.
- Lola*. Dirección: María Novaro. Producción: Jorge Sánchez. Guión: Beatriz Novaro y María Novaro. Actores: Alejandra Cerrillo, Cheli Godínez, Leticia Huijara, Gerardo Martínez, Martha Navarro, Mauricio Rivera, Roberto Sosa, entre otros. Compañía productora: Conacite Dos, Cooperativa José Revueltas, Macondo Cine Video, Televisión Española. Duración: 92 min. Año: 1989.

Manos libres/ Nadie te habla. Dirección: José Buil. Producción: Maryse Sistach. Guión: Maryse Sistach y Pía Buil Systach. Actores: Alejandro Calva, Luis Gerardo Méndez, José Fermat, Ana Paula Corpus, Gloria Ortiz, entre otros. Compañía Producciones Tragaluz, Fidecine, Estudios Churubusco Azteca, Filmoteca de la UNAM. Duración: 95 min. Año: 2004.

Perfume de violetas/ Nadie te oye. Dirección: Marisa Sistach. Producción: José Buil. Guión: José Buil y Marisa Sistach. Actores: Ximena Ayala, Nancy Gutiérrez, Arcelia Ramírez, María Rojo, Luis Fernando Peña, Soledad González, entre otros. Compañía Productora: IMCINE, CONACULTA, Foprocine, Producciones Tragaluz, Palmera Films, CCC, Filmoteca de la UNAM, con la participación de Hubert Bals Fund y la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Duración: 90 min. Año: 2000.

Sin dejar huella. Dirección: María Novaro. Producción: Mariela Besuievski, Francisco González Compeán, Gerardo Herrero, Dulce Kuri, Tita Lombardo y Mónica Lozano Serrano. Guión: María Novaro. Actores: Aitana Sánchez-Gijón, Tiaré Scanda, Jesús Ochoa, Martín Altomaro, entre otros. Compañía productora: Altavista Films, Tabasco Films, Televisión Española, Tornasol Films y Vía Digital. Dur: 109 min. Año: 2000.

LAS MUJERES EN EL ARTE VISUAL: DE LA EXCLUSIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD CONTESTATARIA

Mariana Rodríguez Sosa

Las mujeres han sido marginadas históricamente como artistas. Si bien ellas siempre se han sentido inclinadas a explorar su creatividad, en repetidas ocasiones se encuentran con un camino atestado de obstáculos y desigualdades. En ciertos momentos, incluso, se les ha prohibido recibir una instrucción formal al respecto y también se les ha dificultado la práctica artística como profesión. Por otro lado, han debido desafiar la creencia de que solamente pueden ser modelos y musas de los “verdaderos” artistas.

Las mujeres han sido representadas con regularidad en el arte. La cultura visual contiene numerosas representaciones de ellas como figuras de domesticidad, pasividad, inmovilidad y decoración. Sus cuerpos se reducen a ser objetos para ser vistos y adquiridos dentro del ámbito del deseo, cuya principal insignia es la insaciabilidad. El cuerpo de las mujeres se objetifica de dos formas: como objeto reproductor y como objeto erótico. “Estas adjudicaciones tienen que ver con la imagen social que le atribuye dos funciones: la materialidad de la vida y las fuentes del disfrute, dos formas extremas que la limitan, por un lado, a la reproducción que hace inútil la noción de su placer sexual y, por otro, a la prostitución que deprava y anula ese placer”.¹

En cuanto a su papel como creadoras, las mujeres se enfrentan al saber de la historia y la crítica de arte, las cuales trazan los parámetros de lo que constituye y

¹ Lorena Zamora Betancourt, “El desnudo femenino. Una visión de lo propio”, en *Triple Jornada*, 6 de marzo de 2001, en <<http://www.jornada.unam.mx/2001/mar01/010306/31zamora.htm>>. Vínculo actualizado el 23 de febrero de 2011.

debe considerarse “el genio artístico” y la “gran obra de arte”. Ambas en perpetuo contubernio asignan espacios para artistas y obras dignas de recordarse que formarán parte de una memoria colectiva transmitida a través de generaciones y pocas veces cuestionada. Entre las afirmaciones aceptadas como verdad absoluta y escasamente discutidas en la historia y la crítica de arte está la idea de la creación como reflejo de un talento innato del que no participan mecanismos de género o de clase para diferenciar experiencias entre artistas. De esta forma, las condiciones sociales y culturales del artista, hombre o mujer, no parecen ser determinantes para el desempeño de una actividad creadora. A partir de esta óptica, los escasos ejemplos de grandes obras de arte realizadas por mujeres se deben a su incapacidad para llevarlas a cabo.

El argumento de la neutralidad del arte con respecto al género se resquebraja tan pronto se entiende que el arte ocurre dentro de una estructura social, cuyos elementos integrales son mediados por instituciones específicas que no son ajenas al deber-ser de las mujeres y los hombres en temporalidades diferentes. “¿Qué habría pasado si Picasso hubiera nacido mujer? ¿El Señor Ruiz habría prestado tanta atención o estimulado la ambición de logro en una pequeña Pablita?”² La pregunta de Nochlin por demás relevante se respondería, tristemente, con una flagrante negativa.

Históricamente, la relación de las mujeres con el arte ha sido complicada, por decir lo menos. El impulso y la acción creativa son reguladas por el modelo hegemónico vigente de la feminidad, el cual contribuye a avalar su exclusión. Por otra parte, como se verá a continuación, la clase social y el parentesco han sido factores determinantes para la práctica artística de las mujeres.

Un vistazo a la historia

Durante los siglos XVI y XVII se consideró al artista como un ser dotado e imaginativo que requería de una formación académica especial por parte de expertos. Sin embargo, esta definición no incluía a las mujeres –salvo algunas excepciones vinculadas con el arte por el parentesco–, debido a que su estatus social era inferior al de los hombres. En materia legal, por ejemplo, permanecían bajo la tutela primero del padre y después de un esposo, ambos responsables de tomar decisiones por ellas. La viudez era el único estado civil que permitía a las mujeres tener control sobre sus finanzas y gozar de cierta autonomía para comprar o vender bienes. “Semejantes reglas legales corporeizan creencias más amplias acerca de las

² Linda Nochlin, “Why Have There Been No Great Women Artists?”, en *Women, Art & Power And Other Essays*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1988, p. 155.

capacidades inferiores de las mujeres para actuar, conocer, aprender y hablar, lo que debe enmarcar nuestro entendimiento sobre lo que requirió o significó para una mujer convertirse en una artista”.³ La consideración positiva de la obra de mujeres artistas, por lo general, se justificaba por la influencia de sus maestros o simplemente se consideraba la excepción de una regla. Además, una artista debía asumir las restricciones establecidas sobre lo que podía o no hacer: la pintura le era permitida, no así la escultura y dentro de la pintura, se esperaba que realizara naturalezas muertas y retratos; estas distinciones “connotan cadenas de significado asociado con una variedad de diferencias sociales y de género”.⁴ La pintura narrativa o histórica, al igual que la alegoría, se consideraba una actividad destinada a los hombres al comunicar ideales sociales y religiosos y necesitar de una imaginación y creatividad superior, aparte de una capacidad para la abstracción.

Más adelante, a principios del siglo XVIII, la Academia Real Francesa limitó el acceso de las mujeres como miembros, aunque permitió la entrada de algunas por sus vínculos familiares o sociales. Elisabeth-Louise Vigée-Lebrun era la pintora favorita de María Antonieta, así que fue admitida en la Academia por órdenes del rey. La membresía de estas mujeres tuvo sus ventajas pero no estuvo ausente de restricciones: por ejemplo, se les prohibía asistir a reuniones regulares aunque, en contraparte, podían fungir como jueces para dar premios y becas.⁵ Como estudiantes, las mujeres no podían participar de las clases de dibujo en vivo, con modelos –siempre hombres. Esto limitaba, cancelaba o restringía enormemente la posibilidad de hacer pintura histórica –basada en la figura humana–, una de las más valoradas y respetadas en la época. Sin lugar a dudas, había una expectativa sobre el tipo de obras apropiadas para una mujer y los parámetros de juicio eran dados por la construcción de la femineidad de ese momento. No es de extrañar que muchas artistas adaptaron su actividad a la elaboración de pintura de flores o en miniatura o al bordado; también incursionaron en el retrato, como es el caso de Vigée-Lebrun y Adélaïde Labille-Guiard, más reconocido pero nunca tan destacado como la pintura histórica. Después de la Revolución francesa, la situación empeoró aún más: las mujeres fueron excluidas de la Academia por completo y así permanecieron hasta finales del siglo XIX. En la Real Academia de San Carlos de la Nueva España, fundada en 1783, la situación de exclusión se presentó así: las mujeres no podían participar de los cursos ofrecidos, pero sí podían inscribir sus obras a los concursos convocados por la institución. Las mujeres interesadas en el arte y con

³ Catherine King, “Made in Her Image: Women, Portraiture and Gender in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en Gill Perry (ed.), *Gender and Art*, Italia, Yale University Press, 1999, p. 36.

⁴ Claire Pajaczkowska, “Issues in Feminist Visual Culture”, en Fiona Carson y Claire Pajaczkowska (eds.), *Feminist Visual Culture*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, p. 12.

⁵ Gill Perry, “Women Artists, ‘Masculine’ Art and The Royal Academy of Art”, en Gill Perry (ed.), *Gender and Art*, p. 96.

capacidad económica o posición social, pagaban cursos particulares y realizaban sus obras en casa, principalmente, bodegones, retratos y paisajes.⁶

El romanticismo estableció una diferencia tajante de cualidades para hombres y mujeres; mientras unos tenían la razón, las otras poseían la emoción. En uno dominaba el intelecto y en otra la intuición. Este periodo estuvo marcado por las revoluciones agrícola e industrial en Europa, las cuales desataron cantidad de cambios: la movilidad geográfica del campo a las ciudades, el nacimiento de nuevas identidades de clase social y, por consiguiente, nuevas relaciones entre ellas. Las clases medias británicas, en pleno régimen de la Reina Victoria, construyeron su identidad sobre bases morales de comportamiento y las mujeres ocuparon un sitio importante en su edificación. Se convirtieron en guardianes del orden, el juicio y el buen gusto desde la domesticidad como madres, esposas e hijas. El arte mostró innumerables representaciones acerca de conductas apropiadas e inapropiadas para las mujeres. El tríptico *Woman's Mission* de George Elgar Hicks, expuesto en 1863, mostraba tres aspectos del papel de las mujeres en la sociedad: guía de la infancia, compañía del hombre y cuidado del anciano. Por otro lado, la vida urbana, según se veía, podía llevar con facilidad a la inmoralidad y el centro de esa desviación tomó una forma visual mediante la prostitución. “La prostituta era el símbolo de todos los peligros de las calles de la ciudad. Ella transgredía todas las expectativas de la femineidad respetable y era vista como la fuente de enfermedad y polución moral”.⁷

A mediados del siglo XIX, la identidad artística tomó dos formas, ambas corporizadas en hombres: el caballero profesional y el bohemio marginal. La participación de las mujeres se redujo a su papel de musa y como modelo de desnudo, éste último debido a que las academias europeas recién se habían abierto al estudio del desnudo femenino. Con respecto a pretensiones creadoras, la formación académica seguía siendo restringida, provocando que muchas mujeres, con posibilidades económicas, optaran por estudiar en academias privadas. La orientación de estas instituciones se dirigía con frecuencia a las actividades manuales y decorativas. En México, la Real Academia de San Carlos permitió el ingreso de mujeres como estudiantes en la década de 1840, aunque se prohibió su acceso a las clases de dibujo con modelos.

A pesar de los obstáculos impuestos por esta división de espacios y roles sociales, o quizás debido a ellos, mujeres en todo el mundo intentaron cambios con miras a la igualdad de derechos, incluido el sufragio y el acceso a la educación. También buscaron una valoración y/o transformación de los atributos construidos socialmente como femeninos. En 1851, Elizabeth Cady Stanton y Amelia Bloomer,

⁶ María Araceli Barbosa Sánchez, *La perspectiva de género y el arte de mujeres en México (1983-1993)*, Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 43.

⁷ Lynda Nead, “Class and Sexuality in Victorian Art”, en Gill Perry, *Gender and Art*, p. 163.

escritoras y activistas estadounidenses, se opusieron a las normas a través de un vestido que llegaba hasta las rodillas y se usaba sobre un pantalón ajustado en los tobillos. El traje, conocido como *bloomer*, cuestionaba la función de la ropa como señal distintiva de hombres y mujeres. En México, Laureana Wright de Kleinmans, junto con las *Violetas de la Anáhuac*, abogaron, en 1887, por un cambio en la situación de vida de las mujeres; entre sus demandas figuraba la valoración de su trabajo como madres y esposas. El siglo XX abrió salpicado ya de este deseo reivindicatorio. Tanto así que el director de la Real Academia de San Carlos, Antonio Rivas Mercado, expresó su convicción de que las mujeres pudieran ingresar a las clases de dibujo con modelos. La propuesta no tuvo un gran apoyo y aunque algunos sectores se pronunciaron totalmente en contra, el ministro de Instrucción Pública pidió una asignatura de dibujo con modelos destinada a las mujeres.

A principios del siglo XX, el arte producido principalmente en Europa tuvo un espíritu revolucionario, crítico e irreverente. Uno de sus postulados era sostenerse en una cadena de rupturas con el pasado. Son los movimientos de vanguardia. Los fauvistas buscaban la brillantez, la distorsión, se alejaban de los colores naturales y exploraban nuevas formas para aplicar la pintura sobre el lienzo; se interesaban por los paisajes, los retratos y las escenas de ocio. Tenían, además, la reputación de ser radicales, salvajes y de llevar un comportamiento visceral y en ocasiones violento. Los nombres de Henri Matisse, André Derain y Albert Marquet se unen de manera indisoluble al *fauvismo*. Algunas pintoras de la época, como Emile Charmy, Jacqueline Marval y Sonia Delaunay, produjeron obras con temas y técnicas similares a los fauvistas; sin embargo, no fueron admitidas en los sitios de reunión del grupo y tampoco fueron consideradas parte de él por la crítica y la historia del arte. En el cubismo, otro movimiento de vanguardia, la situación fue bastante parecida. Debido a que su preocupación giraba en torno al espacio y la representación de la realidad, problemas de índole intelectual y conceptual, el cubismo se construyó socialmente como 'masculino'. Aun cuando hubo mujeres que compartieron sus intereses, la historia del arte decidió ignorarlas al relatar los pormenores del cubismo. La única excepción, que apenas se menciona, es el caso de Marie Laurencin. El intento por difuminar la división entre oficio y arte, por parte de los movimientos de vanguardia, pudo haber permitido la entrada de las mujeres en la discusión artística pero no lo hizo. Algunos artistas empezaron a incluir manualidades en su proceso creativo más relacionadas con los talleres que con las academias. Sin embargo, las obras de mujeres no fueron reconocidas como arte debido a que los conceptos de feminidad y domesticidad permanecieron inmunes al cambio.

Dentro del proyecto modernizador del porfiriato en México, se contempló la participación de las mujeres siempre y cuando siguieran las normas de un comportamiento apropiado y femenino. Dedicarse al arte era un terreno escabroso para una mujer pues tenía que hacerlo bajo el asedio de varias restricciones, empezando por la limi-

tación para realizar pintura histórica. Las condiciones siguieron creando diferencias tras la Revolución de 1910 y el advenimiento de la pintura mural como forma de exaltar el nacionalismo. Las artistas tampoco tuvieron las puertas abiertas en el movimiento muralista, dedicándose mayormente a la pintura de caballete. De 289 artistas que trabajaron en murales entre 1905 y 1969, sólo 32 fueron mujeres. Aurora Reyes fue la primera en 1936; otras fueron Angelina Beloff, Olga Costa y María Elena Delgado.

En la década de los treinta del siglo XX, la obra de pintoras como Frida Kahlo y María Izquierdo produjo un efecto doble: una mayor visibilidad de las mujeres siendo creadoras y la incorporación de elementos pocas veces vistos y menos valorados en la plástica mexicana. Izquierdo incluyó la cotidianidad en su pintura y Kahlo exploró su propia imagen a partir de una óptica que no negaba el dolor, la fantasía y el sueño. El movimiento surrealista no fue completamente acogedor para las artistas, pero ofreció posibilidades de expresión difíciles de pasar por alto. Tanto Leonora Carrington como Remedios Varo utilizaron la fantasía y el deseo para crear atmósferas no siempre oníricas pero sí mágicas y etéreas; intentaron dar forma a miedos y otros sentimientos.

El cuerpo apropiado

Como se ha visto hasta ahora, las dificultades enfrentadas por las mujeres en el arte han sido incontables pero también ha sido férrea su determinación por ganar espacios y posibilidades creativas. En ello no han estado solas. Puesto que el arte no puede desligarse del contexto social y cultural, los movimientos populares sensibles a la exclusión, discriminación, desigualdad e injusticia han motivado su desarrollo, sugiriendo no sólo motivos y temas, sino formas distintas de representación. El reconocimiento y valoración de las actividades de las mujeres, así como la liberación sexual, cobraron una mayor fuerza a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado. Fue entonces cuando las artistas comenzaron a insertar su trabajo en un contexto eminentemente político. La práctica artística se vio influida por las reivindicaciones feministas del momento. Las artistas empezaron, así, a utilizar su cuerpo como vehículo de expresión en un intento por desarticular los prejuicios sociales acerca de su identidad y su sexualidad: “examinaron ideas sobre la feminidad, intentaron curar la autorrepulsión por medio del autoerotismo, reclamaron los genitales femeninos de la degradación en palabras e imágenes, fueron críticas activas de las fantasías y sexualidad masculinas”.⁸

⁸ Joanna Frueh, “The Body through Women’s Eyes”, en Norma Broude y Mary D. Garrard (eds.), *The Power of Feminist Art. The American Movement of the 1970’s. History and Impact*, Nueva York, Harry N. Abraham Inc. Publishers, 1994, p. 192.

Hubo artistas que incorporaron elementos personales y autobiográficos en obras donde se apropiaban de su cuerpo. Sucedió de manera muy precisa en el arte de *performance*. La obra de la estadounidense Carolee Schneeman, *Interior Scroll* (1975), es uno de los ejemplos más paradigmáticos. La artista iniciaba develándose a sí misma como si fuera una escultura y permanecía desnuda en una plataforma mientras pintaba los contornos de su cuerpo. Después extraía un pergamino de su vagina y lo leía en voz alta. Parte del texto fue el siguiente: “Conocí a un hombre feliz / un cineasta estructuralista... dijo que me tenía afecto / eres encantadora / pero no nos pidas / que veamos tus películas / ...no podemos mirar / la confusión personal / la persistencia de sentimientos / la sensibilidad de una mano que roza”.⁹ En la primera parte de este *performance*, Schneeman volvió evidente cómo el cuerpo de las mujeres ha sido el objeto constante de representación artística, pero inmediatamente lo convirtió en algo distinto a través de la acción de pintarse. El cuerpo dispuesto a ser solamente observado se transforma en un sujeto activo que poco después se apropia del lenguaje volviéndose un sujeto hablante. La vagina y el hecho de que la palabra escrita saliera de ella tampoco es casual. La artista refiere a una sexualidad activa que puede expresar su deseo a pesar de ser criticada por parte de un discurso de conocimiento organizado —el estructuralismo en este caso—, debido a su capacidad creativa y emocional.

Desde mediados de los años setenta del siglo pasado, las artistas en México y en el mundo han realizado obras en las que prevalece una búsqueda por romper los modos de representación tradicional de las mujeres y sus cuerpos. “Aunque el cuerpo parece el punto lógico de partida para identificar un sentido de ser, su locación en las fronteras entre lo biológico y lo social, lo natural y lo cultural, asegura que nuestra relación con sus formas y procesos sean siempre mediados por discursos culturales”.¹⁰ La estadounidense Hannah Wilke realizó su *Starification Object Series* en 1974. La artista se fotografió a sí misma con el torso desnudo en poses atractivas y cercanas al mundo del modelaje, pero su cuerpo estaba cubierto de pedazos masticados de goma de mascar y en una de las imágenes aparecía con tubos en el cabello y un gesto adusto. Con esta obra, Wilke cuestiona la manera en que el cuerpo de las mujeres es utilizado y desechado, de ahí el uso de la goma de mascar. Por otro lado, la artista exhibe una etapa del arreglo femenino que jamás se muestra y debe permanecer oculta. Cabe destacar que la obra de Wilke en los años setenta fue menospreciada y poco tomada en cuenta debido a la

⁹ Amelia Jones, *Body Art. Performing the Subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 3.

¹⁰ Whitney Chadwick, “An Infinite Play of Empty Mirrors: Women, Surrealism, and Self-Representation”, en Whitney Chadwick (ed.), *Mirror Images: Women, Surrealism, and Self-Representation*, Massachusetts, MIT Press, 1998, p. 15.

belleza de la artista. La visión de la crítica, sin embargo, cambió años más tarde cuando Wilke volvió a retirarse tras haber sido diagnosticada con cáncer. La serie fotográfica titulada *Intra-venus* (1992) muestra a la artista en el hospital mientras recibe tratamiento. El cuerpo maduro de Wilke no esconde los efectos de la medicina con la que se trata el cáncer, incluyendo la pérdida de cabello. Wilke siempre utilizó su cuerpo para construir una representación de las mujeres que las convirtiera en sujetos capaces de definirse a sí mismos mediante muy diversas acciones.

El afán reivindicativo con tintes feministas se hizo presente en el trabajo de artistas durante la década de 1980 en México. Maris Bustamante y Mónica Mayer fueron partícipes activos a este respecto. Juntas formaron el grupo *Polvo de gallina negra*. “El nombre, un remedio contra el mal de ojo, se lo pusimos al darnos cuenta de que ser mujer era duro y mujer artista peor. Pero ser mujer, artista y feminista iba a ser tan difícil, que decidimos protegernos desde el nombre”.¹¹ Los temas centrales del grupo fueron la maternidad y el trabajo doméstico. Entre las obras que realizaron, estuvo un ciclo de conferencias llamado “Las mujeres artistas o se solicita esposa”, “en las que después de hacer un breve análisis del uso sexista de la imagen de la mujer en los medios y en el arte, les mencionábamos algunas de las principales artistas a través de la historia del arte, para llegar a México y centrarnos en las artistas jóvenes”.¹² El título de la obra alude a la posibilidad de los hombres para concentrarse únicamente en su obra artística porque cuentan, regularmente, con el apoyo de una mujer que realiza infinidad de actividades dentro y fuera del espacio doméstico y así les aligera la carga. Las mujeres artistas, en cambio, carecen de ese soporte y, por el contrario, necesitan cubrir sus responsabilidades como esposas, madres y trabajadoras. Por todo esto, el colectivo se pronunciaba por la necesidad de que ellas como artistas también tuvieran una “esposa”. Por otro lado, Bustamante y Mayer llevaron al espacio público diversos cuestionamientos sobre la representación femenina y rescataron el trabajo de las mujeres en el arte.

Desde los años noventa y hasta la primera década de este nuevo siglo, el acento del arte visual sigue estando en el cuerpo. En particular el entorno tecnológico ha permitido realizar nuevas preguntas acerca de la identidad. Numerosos artistas, hombres y mujeres, se han valido de la tecnología para construir identidades subjetivas que ponen en duda categorías en apariencia inamovibles, como lo serían el sexo, el género y la raza. De esta manera, se rescata la idea de un sujeto que tiene un papel activo en la construcción de su propia identidad. En su serie *Fe, honor*

¹¹ Mónica Mayer, “Del boom al bang: las performanceras mexicanas (1970-2000)”, en <<http://www.arte-mexico.com/critica/mm01.htm>>. Vínculo actualizado el 2 de marzo de 2011.

¹² Mónica Mayer, “De la vida y el arte como feminista”, N.Paradoxa, Issue 8, noviembre de 1998, en <<http://web.ukonline.co.uk/n.paradoxa/mayer.htm>> (Vínculo no activo). El artículo se puede consultar en <<http://www.egeneros.org.mx/admin/archivos/mayer.pdf>>, actualizado el 2 de marzo de 2011.

y *belleza* (1992), los artistas Anthony Aziz y Samuel Cucher, estadounidense y peruano respectivamente, desdibujan las diferencias corporales de hombres y mujeres al alterar imágenes fotográficas y hacer desaparecer los genitales y el vello público. A pesar de que el género, considerado la construcción social y cultural de la diferencia sexual, se edifica más allá de los rasgos de los cuerpos, Aziz y Cucher ponen en la mesa de discusión la alternativa de mirarnos como similares y por tanto, capaces de empatía, evitando acciones de subordinación y discriminación. “Con esta transformación desaparece el sexo y se superan las diferencias sexuales. Aziz y Cucher han creado una tercera opción, una nueva raza de seres neutros que no padecerán nuestra cultura genitalizada con sus problemas endémicos de acoso sexual, violación y sida”.¹³

Otro caso en el que interviene la tecnología para reflexionar sobre el género es la francesa Orlan. Esta artista hace uso de la tecnología médica para transformar su cuerpo mediante la cirugía plástica. Orlan ha modificado su rostro para apropiarse de rasgos de los más conocidos y aplaudidos modelos de belleza en la historia del arte: la barbilla de la *Venus* de Boticelli y la frente de la *Mona Lisa* de Da Vinci, entre otros. (*La reencarnación de Saint-Orlan*, 1990.) Por otro lado, el trabajo de Orlan cambia el ritual de la intervención quirúrgica, no sólo porque la artista utiliza vestidos estrafalarios o lee en voz alta diversos textos, sino primordialmente porque se mantiene despierta durante la operación al usar anestesia local. De esta forma, el cuerpo manipulado por los instrumentos médicos no puede ser un objeto pues está siempre conectado a la conciencia de la paciente. Orlan permanece siendo un sujeto consciente y hablante aun en la mesa de operaciones. El arte de Orlan ha causado un fuerte impacto no tanto en el mundo del arte como en el mundo académico; algunas publicaciones de psicología han dedicado números completos al estudio de las obras y, sobre todo, al diagnóstico de la artista. Pero más allá de la curiosidad un tanto morbosa, Orlan se construye a sí misma llevando su cuerpo hasta el límite de la transformación en un acto que sólo podría calificarse de resistencia. La obra de Orlan se opone a las convenciones de un modelo hegemónico de belleza y logra zafarse del control y la disciplina que implica para la mayoría de las mujeres el empleo de la cirugía plástica. Orlan toma el control de la tecnología y la utiliza no porque se considere defectuosa, sino debido a la conciencia de saberse una persona capaz de construirse a sí misma. “El Arte Carnal –como se conoce este tipo de propuesta– es un autorretrato en un sentido clásico, pero concebido a través de la posibilidad de la tecnología. Oscila entre la desfiguración y la refiguración”.¹⁴

¹³ Kurt Hollander, “Enfermedad mental y arte corporal”, en *Poliéster*, vol 3, núm. 9, verano de 1994, p. 26.

¹⁴ Orlan, “Manifiesto of Carnal Art”, en <<http://www.orlan.net/texts/>>. Vínculo actualizado el 2 de marzo de 2011.

El cuerpo violentado

Aunque no existe ningún acuerdo sobre el inicio del arte contemporáneo, se puede fijar un punto tenue de arranque a finales de la década de 1960. Desde entonces se han desarrollado una gran variedad de corrientes, estilos y preocupaciones: pinturas, esculturas, ensamblajes, *collages*, ambientaciones, *happenings*, *performances*, instalaciones, videos, arte-objeto, etc. Se ha experimentado con el espacio, los materiales y las acciones, cuestionado la materialidad del objeto artístico e incluido elementos tecnológicos. Se ha trabajado de manera individual y colectiva. La práctica artística de mujeres ha participado de todas estas propuestas, en mayor o menor grado, con alusiones o no al feminismo, a veces encaminadas a incidir y modificar la esfera pública de la sociedad o a representar de maneras múltiples el cuerpo femenino con intenciones de reapropiación, explorando asuntos de sexualidad, violencia, trabajo, maternidad, etc., empleando al propio cuerpo como medio para crear y expresarse.

Es precisamente el cuerpo la gran constante del arte contemporáneo. Y con el cuerpo, la violencia. La violencia ha servido a diversos artistas, hombres y mujeres, para cuestionar y denunciar la realidad, buscar nuevas formas de representación y desactivar las costumbres de interpretación quebrando las expectativas del observador/a y, sobre todo, a resistir las estructuras de poder zafarse de los mecanismos de control social.

Y de lo que se trata es de minar, atacar al sistema configurado de la realidad, 'hacer estallar el malestar' (como diría Breton) y destruir el poder, liberando nuevas formas vitales del peso de la historia y del dominio de la institución (el Estado, la cárcel, la escuela, la empresa, el género, la raza, el imaginario), ello no puede realizarse sin una violencia que es la misma que ejerce el propio poder contra el sujeto: para sacudírsela...¹⁵

La violencia dirigida al propio cuerpo no es nueva en el arte contemporáneo. El estadounidense Chris Burden se hizo disparar (*Shoot*, 1971) en el contexto de la guerra de Vietnam, también se recostó y se cubrió con una manta en una carretera flanqueado por dos luces de bengala y cuando éstas se extinguieron corrió el riesgo auténtico de ser atropellado (*Dead Man*, 1972). "En un nivel más fundamental los *performances* [de Burden] operan como un comentario acerca del orden social y

¹⁵ Piedad Solans, "Arte y resistencia", *Lápiz. Revista Internacional de Arte*, año XIX, núm. 167, España, noviembre de 2000, p. 23.

el control político y económico del gobierno sobre las personas”;¹⁶ además, el trabajo de Burden transforma al público en testigo y lo orilla a cuestionarse si debe o no participar en la acción o ser sólo un espectador pasivo. La reflexión que suscita a este respecto acompaña al público mucho después de haber contemplado el *performance*.

Gina Pane, artista de origen francés, se recostó por 32 minutos en una tabla de metal debajo de la cual había velas encendidas (*The Conditioning*, primera parte de la serie *Self-portrait(s)*, 1973) o se hizo pequeñas incisiones con una navaja de afeitar en la piel alrededor de las uñas de las manos y en su labio (*Contraction*, segunda parte de la serie *Self-portrait(s)*, 1973). La violencia en el trabajo de Pane refiere a la disciplina minuciosa que conduce a un control social de los cuerpos, a la normalización y homogeneización de rasgos, por efecto de la cual las mujeres se miden, juzgan y corrigen. Las acciones de Pane “[...] pueden ser vistas como una advertencia para que las mujeres no acepten automáticamente identidades culturales o biológicas predeterminadas y en cambio tomen el control sobre ellas mismas”.¹⁷ Pane se apropia del control al regular las acciones que violentan su cuerpo y también al exhibirlas públicamente.

La violencia hacia las mujeres ha sido representada ampliamente en el arte. Frida Kahlo pintó *Unos cuantos piquetitos* (1935) después de leer en el periódico el relato del asesinato de una mujer a manos de su marido, quien le propinó más de 30 puñaladas. El título fue sugerido por el testimonio del asesino durante su juicio, en el que expresó desconocer las causas por las que era digno de castigo, si sólo habían sido “unos cuantos piquetitos”. En la representación de Kahlo, la mujer aparece desnuda sobre la cama, salvo que en una de sus piernas aún permanece una media arrugada y un zapato; de su cuerpo emana sangre y ésta ha salpicado las sábanas, el suelo e incluso sale del cuadro para llegar al marco. El asesino, por su parte, tiene la camisa manchada de sangre pero su gesto es despreocupado y sostiene el arma en la mano. Esta pintura muestra, sin tapujos, el resultado de la violencia sobre el cuerpo femenino y, por ello, causa un tremendo impacto en su observador/a. Pero también contiene un detalle que impide que esa mujer sea vista como solamente un cuerpo y, en cambio, se transforme en una persona. Kahlo tuvo mucho cuidado en no desnudar por completo el cuerpo violentado, haciéndole conservar no sólo un rasgo humano sino una última posibilidad de resistencia. De esta forma, el asesino no puede despojarla de todo.

¹⁶ Josh Baer, “Chris Burden. Early Work”, Zwirner & Wirth, 14 de septiembre al 23 de octubre de 2004, en <<http://www.zwirnerandwirth.com/exhibitions/2004/0904Burden/press.html>>. Consultado el 3 de marzo de 2011.

¹⁷ Kathy O’Dell, *Contract with the Skin. Masochism, Performance Art and the 1970’s*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 48.

Un retrato aún más desgarrador de la violencia hacia las mujeres es la obra *Paisaje cotidiano en Ciudad Juárez* (2000), de Maritza Morillas. En esta pintura aparece una mujer muerta y abandonada en el desierto; el cuerpo presenta una apertura desde el cuello y se extiende hasta más abajo del pecho. Morillas hace desaparecer los rasgos del rostro de la mujer. En esta representación están ausentes todas las formas de resistencia, la mujer atacada no es más que un cuerpo-objeto desconocido, sin nombre, tirado como si fuera un desperdicio. La violencia expuesta aquí es la más aterradora de todas debido a que no surge de una relación de poder sino de una de dominación: “No pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese [...] en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder”.¹⁸ La posibilidad de una relación, en la que el otro sigue siendo un ser humano, se quiebra para siempre. Por otra parte, el rostro desdibujado no sólo alude a cómo la violencia te despoja de tu identidad, sino al hecho de que todas las mujeres en México somos vulnerables a sufrirla.

Los llamados feminicidios en Ciudad Juárez, Chihuahua, han sacudido el mundo del arte en México. Principalmente han abierto un cuestionamiento sobre la representación de la violencia. Varias artistas han desarrollado propuestas que no buscan mostrar los resultados de la violencia sobre el cuerpo, sino crear modos para repararla. En este sentido, el arte sustituye a un Estado incapaz y desinteresado en esclarecer los asesinatos de mujeres. El arte construye alternativas para salir de la impunidad que prevalece en México, así como modificar los hábitos culturales que avalan la violencia dirigida a las mujeres.

Después de la violencia

El trabajo del arte contemporáneo se ubica en un contexto en el que se ha discutido y escrito largamente sobre la violencia hacia las mujeres.¹⁹ En el caso de México se aprobó en 2007 la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. En principio, esta ley define la violencia contra las mujeres como: “Cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito

¹⁸ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, México, La Piqueta, 1987, p. 126.

¹⁹ Dos ejemplos importantes son la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer* (1993) y la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer* (1994).

privado como en el público”.²⁰ Este marco legal constituye un referente para entender la multiplicidad de expresiones de una violencia basada en las construcciones culturales de lo femenino y lo masculino en nuestra sociedad. En primer lugar, clasifica el fenómeno de la violencia en cinco tipos: psicológico, físico, patrimonial, económico y sexual. En segundo lugar, amplía los ámbitos en que puede ocurrir un episodio de violencia, incluyendo el espacio laboral y el educativo, y también refiere a las instituciones en lo general para subrayar modalidades de la violencia como el hostigamiento, el acoso sexual y el feminicidio. El texto de la ley señala que la violencia feminicida está “[...] conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres”.²¹

La Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia obedece a la necesidad de contar con un instrumento jurídico con perspectiva de género que establezca las condiciones para brindar seguridad a las mujeres mexicanas. Sin embargo, la disposición del marco legal no acorta el abismo entre el discurso y los usos y costumbres. El arte, en cambio, incide de una manera más directa en la realidad de las mujeres que sufren la violencia o sus consecuencias a la vez que consigue un impacto con un alto potencial de cambio.

En relación con los feminicidios, Mayra Martell, artista originaria de Ciudad Juárez, realizó una serie de fotografías titulada *Retrato utópico de la identidad* (2007). Las imágenes de Martell muestran los espacios íntimos ahora vacíos de las mujeres asesinadas. Las fotografías se convierten en una herramienta poderosa para entender lo irreparable de la ausencia que ha dejado tras de sí una violencia inexplicable. Al mismo tiempo, Martell conjura esa ausencia haciendo que las mujeres vuelvan a ocupar sus espacios, vuelve a dotarlas de una humanidad palpable. Con extremo respeto y gran sensibilidad, la artista se inserta en los lugares que las familias han dejado intactos a modo de homenaje y recordatorio. Una de las fotografías es testimonio de las metas a corto y largo plazo de Nohemí, entre las que se encuentran: “trabajar duro para pagar la inscripción de la escuela, juntar dinero para el Cervantino, leer a Platón, hablar y ser simpática con la gente”. La palabra escrita en esta fotografía subvierte el hecho de una muerte sin sentido. El lenguaje se convierte en significativo al inscribirse por partida doble: la primera inscripción es la de Nohemí escribiendo en el trozo de papel y la segunda es realizada por Martell al tomar la fotografía y exhibirla para que otros puedan mirarla. Los planes

²⁰ Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 1 de febrero de 2007, en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>, p. 2. Vínculo actualizado el 7 de marzo de 2011.

²¹ *Ibid.*, p. 6.

de Nohemí hechos visibles la devuelven al cuerpo que le ha sido arrebatado y la fotografía devuelve a su familia un cuerpo que no ha podido enterrar.

La identidad rescatada por Martell se ubica en un no-lugar, un espacio que aún debe construirse y en el que estas mujeres siguen con vida. La identidad, en esta obra, se construye mediante los objetos retratados o, más específicamente, la vida efímera de los objetos cotidianos otorga vida a las mujeres que los usaron, convivieron con ellos y les otorgaron un significado. Camas, retratos, prendas de vestir, espejos contribuyen a forjar la vida de una persona en un ambiente de seguridad y comodidad. La utopía, el no-lugar, creado por Martell es precisamente un espacio seguro y cómodo, donde la vida no está en riesgo y el cuerpo no es atormentado, donde la impunidad no lo inunda todo. Los objetos y espacios retratados se encuentran ligados al recuerdo y pretenden dar un sentido a la pérdida: “Devolver una *memoria* a las personas es también devolver un *futuro*, ponerlos de regreso en el tiempo...”²²

Lise Bjørne Linnert es una artista noruega que también ha abordado el tema de los feminicidios en Ciudad Juárez. La obra *Desconocida Unknown Ukjent* (2006-2010), un proyecto colectivo, invita a bordar en un trozo de tela el nombre de una de las mujeres asesinadas y también a bordar la palabra “desconocida” en el idioma de quien participa. A la fecha, han colaborado 2 100 personas en 27 países. La palabra “desconocida” refiere a la violencia homicida que sufren mujeres en todo el mundo y al modo en que ellas, su vida y su muerte, permanecen en el anonimato. La obra en sí misma es un proceso para conocer y romper el ciclo de silencio y ausencia. El bordado inscribe el lenguaje, lo hace visible y lo carga de significado, pero también se encuentra ligado a lo femenino, a una actividad primordialmente realizada por mujeres. La obra de Bjørne edifica una ruta de resistencia mediante la escritura de nombres. Cada uno de los nombres exhibidos contiene una historia en su interior, es una vida, es una persona. Cada bordador/a es un sujeto enunciativo que puede nombrar y nombra; cada mujer, aunque muerta, es nombrada y, por tanto, vuelve a existir y a ocupar un espacio. La tarea misma del bordado entrelaza a quien lo produce con quien permanece ausente, tiende la posibilidad de un diálogo y una empatía: “[...] recordaremos ese nombre y nos conectaremos con ese nombre de una diferente manera. Bordar es algo que te lleva tiempo, es casi una meditación e implica un movimiento repetitivo. Para mí es algo que tradicionalmente es hecho con amor”.²³ Bjørne logra hacer que las personas se aproximen a una historia de violencia extrema y se demoren en ella lo suficiente para hacerla suya y

²² Mario J. Valdez, “The Creativity of Language” [entrevista con Paul Ricoeur], en *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 473.

²³ “Lesley Millar Talks to Lise Bjørne Linnert, Desconocida:Unknown”, University for The Creative Arts EPSOM, 2009, en <<http://www.lisebjorne.com/>>. Consultado el 28 de enero de 2011.

contribuyan a seguir contándola, incluso imprimen un sello personal mediante la escritura y el posterior bordado del nombre: “[...] cuando veo la pared con los nombres, no veo una masa de etiquetas sino cada una de manera individual, cada una con su propia identidad dual –la del nombrado y la del bordador/a”.²⁴

El arte interviene en la reparación de un daño social producido por un sistema político y económico incapaz de modificar las condiciones que originan la violencia. El ejercicio del poder, presente en toda relación social, se avala mediante normas y creencias explícitas e implícitas ampliamente arraigadas y vinculadas por lo general al concepto de diferencia. Existen normas y creencias acerca del género y éstas justifican una distinción entre hombres y mujeres. Sobre otras normas y creencias se basan las diferencias raciales, étnicas, de clase, nacionalidad, e incluso orientación sexual. Así se construye la idea de un “otro” distinto a uno con quien no se tiene nada en común. Las distancias establecidas con respecto al “otro” llegan incluso a sustentar postulados del tipo: “El enemigo es el Otro y el Otro no siente dolor como nosotros”.²⁵ Esta falta de empatía es la base de toda expresión de violencia; sólo así el cuerpo del “otro” se convierte en un objeto para ser vejado, mancillado, destruido. “No existe una persona en el dolor insoportable”.²⁶ El arte rescata el dolor del cuerpo de los “otros” para humanizarlos. La colombiana Erika Diettes hace precisamente esto en *Río abajo* (2009).

Diettes entra en contacto con quienes han sufrido una pérdida irreparable durante el conflicto armado en Colombia. La artista no presta atención al origen del acto violento, como tampoco a la filiación de quien muere o desaparece. Militares, paramilitares, guerrilla o población civil sufrieron sus respectivas bajas y la muerte de cualquiera de ellos ocasiona el mismo dolor en las familias que ahora se enfrentan a la ausencia. Diettes recupera objetos, sobre todo prendas de vestir, de los muertos o desaparecidos. El proyecto se originó cuando la artista asistió a una reunión de víctimas del Oriente Antioqueño y observó el llanto de mujeres que habían sufrido violencia sexual: “Cómo en ese dolor [...] hay un punto donde no hay lágrimas. Donde el llanto es más interno que las lágrimas. En ese momento decidí que no quería fotografiar el dolor como tal sino la pausa del dolor”.²⁷

Diettes toma los objetos y los fotografía en el agua, aludiendo a la práctica de abandonar los cuerpos en los mares y ríos colombianos. Si el agua se utilizó para borrar la identidad de los muertos y diluir la posibilidad de enunciar el acontecimiento, dejando sólo silencio, el agua en la obra de Diettes hace precisamente lo

²⁴ *Idem*.

²⁵ David B. Morris, *The Culture of Pain*, Los Ángeles, University of California Press, 1991, p. 44.

²⁶ Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, p. 37.

²⁷ Juan Calle, “Erika Diettes. Río abajo”, *Tertulias fotográficas*, noviembre 2008, en <<http://tertulias-fotograficas.blogspot.com/2008/11/erika-diettes-ro-abajo.html>>. Consultado el 27 de enero de 2011.

contrario: rompe el silencio y hace que todo permanezca en movimiento. Una mujer le contó a la artista que esperaba que el río o el mar le devolvieran a sus hijos y por ello nunca se sumergía en sus aguas. El agua en las fotografías expresa calma y roza los objetos sin causarles ningún daño; su transparencia asemeja un llanto limpio, permite fluir emociones estancadas, construye un puente entre las experiencias de pérdida durante la guerra. Las imágenes de Diettes son bellas: "... lo bello es una condición primordial para dignificar a quien ha padecido sufrimiento y dolor".²⁸

De nueva cuenta, el arte consigue rescatar lo humano y propone una representación que permite dar inicio a un proceso colectivo de duelo. La fotografía impresa y colocada en el espacio de exhibición puede, incluso, llenar el vacío que ha dejado la muerte, brindando, así, a los familiares una evidencia material, un sustituto del cadáver que no han podido enterrar. Una mujer, después de ver la fotografía de un documento que perteneció a su hijo, pregunta a Diettes por qué ha puesto de cabeza a su hijo. Un hombre observa la fotografía de una cobija verde en el agua y le cuenta a la artista: "Me acuerda de mi muchacho. Me acuerda de mi muchacho cuando me lo lastimaron. Yo lo cogí en una cobija igualita a ésta, y mi muchacho se murió en la puerta de la casa".²⁹ El trabajo de Diettes rememora las vidas perdidas y ofrece a los sobrevivientes una obra con la cual comunicarse, compartir su dolor y empezar a curarlo. "Con estas exposiciones me di cuenta que todo este acto simbólico funciona como una cuestión de acompañamiento, de no estar solo en el mundo. Cuando se ve la camisa de su hijo y en el fondo de la sala hay otras 140 es como hacer una puesta en escena de un dolor individual y hacerlo un dolor colectivo. Ahí es donde veo la función de alivio del arte".³⁰

El arte también se ha dado a la búsqueda de formas para reparar el daño de la violencia familiar, también ejercida mayormente sobre las mujeres. Este tipo de violencia se define en el universo legal como "[...] el acto abusivo de poder u omisión intencional, dirigido a dominar, someter, controlar o agredir de manera física, verbal, psicológica, patrimonial, económica y sexual a las mujeres, dentro o fuera del domicilio familiar, cuyo agresor tenga o haya tenido relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato o mantengan o hayan mantenido una relación de hecho".³¹ A pesar del reconocimiento legal, el porcentaje de

²⁸ Silvia Monroy Álvarez, "Impacto social", en *Erika Diettes. Río abajo. Reseña*, enero 2009, <http://www.erikadiettes.com/pdf/Drifting_es.pdf>. Consultado el 27 de enero de 2011.

²⁹ Juan Calle, "Erika Diettes. Río abajo", *Tertulias fotográficas*, noviembre 2008, en <<http://tertulias-fotograficas.blogspot.com/2008/11/erika-diettes-ro-abajo.html>>. Consultado el 27 de enero de 2011.

³⁰ Iván Ordóñez, "Erika Diettes [entrevista]", en *Privado*, 2009, en <<http://www.scribd.com/doc/19271211/Privadoentrevistas-Erika-Diettes>>. Consultado el 27 de enero de 2011.

³¹ Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 1 de febrero de 2007, en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>, p. 3. Vínculo actualizado el 7 de marzo

mujeres mexicanas que son violentadas, particularmente por su pareja, sigue siendo muy elevado. Todavía no se ha podido articular una infraestructura que haga frente al problema y cree las condiciones para cambiar la vida de las mujeres en relaciones violentas.

El arte contemporáneo, en materia de violencia familiar, no se detiene a representar de manera figurativa el episodio violento –como lo hizo en su tiempo Frida Kahlo–, más bien se orienta al desarrollo de una conciencia colectiva y a crear maneras de romper la dinámica de la violencia y sanar sus efectos. En la obra *Evidencias* (2010), la artista mexicana Lorena Wolffer reúne objetos domésticos, en apariencia inofensivos, que han sido empleados para violentar a una mujer. Junto a la exhibición de los objetos, la artista presenta el testimonio firmado o anónimo de las mujeres. A la fecha, la obra ha recibido 43 donaciones. Este trabajo de Wolffer se origina de su contacto con el *Refugio Nuevo Día de Fundación Diarq IAP* de la Ciudad de México.

Evidencias ofrece un espacio para la enunciación de la violencia. La palabra, en estos casos, puede convertirse en la perfecta herramienta de resistencia, pues la agresión continuada, por lo general, se ha guardado en secreto y ha ido minando la fuerza de las mujeres, quienes se aíslan de las personas que podrían ofrecerles apoyo, ya sea su familia o amistades. Pero además de hablar sobre la violencia, la obra de Wolffer les permite visualizarla y hacerla material, tangible. Una mujer dona una cazuela para fundir queso, un portafolio, un cobertor eléctrico y una máquina de escribir y realiza las siguientes asociaciones: “La cazuela me recuerda y la asocio a dos bofetones que me dio mi esposo; aunque no lo hizo con ésta, sino con la mano, no lo ha vuelto a hacer. El portafolio me recuerda todas las ocasiones en que me desapareció papeles de trabajo, notas, etc. por celos profesionales. El cobertor me recuerda la vez en que decidí salirme de la recámara matrimonial e irme al cuarto que había sido de los hijos que ya no vivían en casa. La máquina me recuerda todas las veces que saboté mi trabajo profesional por computadora al grado que en una situación tuve que comprar esta máquina para poder entregar un trabajo”.³²

Las narraciones de los abusos y las agresiones capturan incluso las sensaciones vividas. Algunas mujeres se valen de los sentidos para contar sus historias. Los olores, en particular, encapsulan el recuerdo y permiten expresar las emociones y los sentimientos contenidos. El olor de la crema Teatrical produce náusea en una las narradoras debido a que es asociada con el abuso sexual del padre. El olor del cigarro no sólo lleva a otra mujer a recordar a su pareja, sino a ubicar el momento en que ella deja de sentir la violencia porque sus ilusiones se han desvane-

de 2011.

³² Lorena Wolffer, “Evidencias”, en *Museo de mujeres artistas mexicanas*, en <<http://museodemujeres.com/matriz/expos/evidencias/evidencias.htm>>. Consultado el 8 de febrero de 2011.

cido a causa del maltrato. El último fragmento del testimonio es el siguiente: “Recuerdo que eso de las ilusiones lo pensé cuando ya agotada de tanto golpe y llanto, comenzó a quemarme con sus cigarros en los brazos y en las piernas ya sin fuerzas. No sentía, pero recuerdo que así se apagaban mis ilusiones”.³³

Uno de los objetos en exhibición es un frasco de orina, materia orgánica utilizada con la finalidad de humillar y desacreditar. Una pintora reúne sus obras para una exposición y desea mostrárselas a su novio, también pintor; está ansiosa de que él se sienta orgulloso de ella. “Ahí estaba, se las empecé a enseñar. Él sólo me dijo que yo no era una artista, que no me atreviera a compararme nunca con él, que eran una porquería y que de una vez asumiera que no servía para nada, que siempre iba a ser una artista chafa, que cómo me pensaba atrever a exponer eso. Enojada me fui al cuarto. Él extendió todos mis trabajos y se orinó en ellos, en todos. Nada quedó”.³⁴

Al pedir a las mujeres que se desprendan del objeto, Wolffer abre un camino para liberar todo un cúmulo de emociones y sentimientos y propiciar un proceso de reconstrucción, curativo, regenerador de vida. Y en ese camino también se incluye al observador-intérprete de las obras. Wolffer ofrece objetos y testimonios para que sean observados, comuniquen experiencias difíciles y ayuden a comprender el fenómeno de una violencia cuyas raíces son socioculturales y están avaladas por la construcción de género en México. La respuesta para romper la inercia del silencio y la impunidad es comprender al otro, tal vez diferente, pero sin duda humano y digno de respeto, consideración y afecto. “La comprensión proviene de nuestra capacidad de vaciar nuestro ser e identificarnos con la persona que, normalmente, es el Otro”.³⁵

En tiempos recientes, la representación del horror parece insuficiente; ya no nos sorprende porque es omnipresente. Es debido a ello que el arte se aleja de la sangre y el cuerpo atormentado. Sus objetivos apuntan a la reparación de una herida social profunda, a disminuir el sentimiento de una impunidad monstruosa que acecha en todas partes. Las mujeres en el arte siempre han estado rescatándose a sí mismas: del anonimato, la marginalización, la exclusión. Han experimentado hasta encontrar formas para mirar, vivir y sentir sus cuerpos, para representarlos al igual que sus vidas y el mundo que les toca vivir. Han luchado por revertir injusticias, han contemplado el rostro más cruel de la violencia. Han muerto y también han sobrevivido. Poco a poco, siguen construyendo un espacio libre, autónomo, donde nada pueda dañarlas nunca más.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ Andrea Juno y V. Vale, “bell hooks” [entrevista], en Andrea Juno y V. Vale (eds.), *Angry women*, San Francisco, RE/Search Publications, 1991, p. 83.

BIBLIOGRAFÍA

- Baer, Josh, "Chris Burden. Early Work", *Zwirner & Wirth*, 14 de septiembre al 23 de octubre de 2004, en <<http://www.zwirnerandwirth.com/exhibitions/2004/0904Burden/press.html>>. Consultado el 3 de marzo de 2011.
- Barbosa Sánchez, María Araceli, *La perspectiva de género y el arte de mujeres en México (1983-1993)*, Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Calle, Juan, "Erika Diettes. Río abajo", *Tertulias fotográficas*, noviembre 2008, en <<http://tertuliasfotograficas.blogspot.com/2008/11/erika-diettes-ro-abajo.html>>. Consultado el 27 de enero de 2011.
- Chadwick, Whitney, "An Infinite Play of Empty Mirrors: Women, Surrealism, and Self-Representation", en Whitney Chadwick (ed.), *Mirror Images: Women, Surrealism, and Self-Representation*, Massachusetts, MIT Press, 1998, p. 3-35.
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, Brasil, 1994, en <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/0029>>. Vínculo actualizado el 24 de marzo de 2011.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, México, La Piqueta, 1987.
- Frueth, Joanna, "The Body through Women's Eyes", en Norma Broude y Mary D. Garrard (eds.), *The Power of Feminist Art. The American Movement of the 1970's. History and Impact*, Nueva York, Harry N. Abraham Inc. Publishers, 1994, p. 190-207.
- González, Miguel, "Río abajo y las imágenes", *Erika Diettes. Río abajo. Reseña*, enero 2009, en <http://www.erikadiettes.com/pdf/Drifting_es.pdf>. Consultado el 27 de enero de 2011.

- Hollander, Kurt, "Enfermedad mental y arte corporal", en *Poliéster*, vol 3, núm. 9, verano de 1994, p. 20-29.
- Jones, Amelia, *Body Art. Performing the Subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- Juno, Andrea y V. Vale, "Bell hooks" [entrevista], en Andrea Juno y V. Vale (eds.), *Angry Women*, San Francisco, RE/Search Publications, 1991, pp. 78-97.
- King, Catherine, "Made in Her Image: Women, Portraiture and Gender in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en Gill Perry (ed.), *Gender and Art*, Italia, Yale University Press, 1999, pp. 33-36.
- "Lesley Millar Talks to Lise Bjørne Linnert, *Desconocida: Unknown*", en *University for The Creative Arts EPSOM, 2009*, en <<http://www.lisebjorne.com/>>. Consultado el 28 de enero de 2011.
- Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 1 de febrero de 2007, en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>. Vínculo actualizado el 7 de marzo de 2011.
- Mayer, Mónica, "De la vida y el arte como feminista", en *N.Paradoxa*, Issue 8, noviembre de 1998, en <<http://web.ukonline.co.uk/n.paradoxa/mayer.htm>> (Vínculo no activo). El artículo se puede consultar en <<http://www.egeneros.org.mx/admin/archivos/mayer.pdf>>, actualizado el 2 de marzo de 2011.
- _____, "Del boom al bang: las performereras mexicanas (1970-2000)", en <<http://www.arte-mexico.com/critica/mm01.htm>>. Vínculo actualizado el 2 de marzo de 2011.
- Monroy Álvarez, Silvia, "Impacto social", en *Erika Diettes. Río abajo. Reseña*, enero 2009, <http://www.erikadiettes.com/pdf/Drifting_es.pdf>. Consultado el 27 de enero de 2011.
- Montaño Garfías, Ericka, "Reconstruye fotografía la identidad de las desaparecidas de Juárez", en *La Jornada*, Cultura, 23 de julio de 2008, en <<http://www.jornada.unam.mx/2008/07/23/index.php?section=cultura&article=a04n1cul>>. Consultado el 26 de enero de 2011.
- Morris, David B., *The Culture of Pain*, Los Angeles, University of California Press, 1991.
- Nead, Lynda, "Class and Sexuality in Victorian Art", en Gill Perry, *Gender and Art*, Italia, Yale University Press, 1999, pp. 154-174.
- Nochlin, Linda, "Why Have There Been No Great Women Artists?", en *Women, Art & Power And Other Essays*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1988. pp. 145-178.
- O'Dell, Kathy, *Contract with the Skin. Masochism, Performance Art and the 1970's*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- Ordóñez, Iván, "Erika Diettes [entrevista]", en *Privado*, 2009, en <<http://www.scribd.com/doc/19271211/Privadoentrevistas-Erika-Diettes>>. Consultado el 27 de enero de 2011.

- Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, 1993, en <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1286.pdf>>. Vínculo actualizado el 24 de marzo de 2011.
- Orlan, "Manifiesto of Carnal Art", en <<http://www.orlan.net/texts/>>. Vínculo actualizado el 2 de marzo de 2011.
- Pajaczkowska, Claire, "Issues in Feminist Visual Culture", en Fiona Carson y Claire Pajaczkowska (eds.), *Feminist Visual Culture*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, p. p. 1-21.
- Perry, Gill, "Women Artists, 'Masculine' Art and The Royal Academy of Art", en Gill Perry (ed.), *Gender and Art*, Italia, Yale University Press, 1999, p. 90-107.
- Scarry, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- Solans, Piedad, "Arte y resistencia", en *Lápiz. Revista Internacional de Arte*, año XIX, núm. 167, Madrid, noviembre de 2000, pp. 21-33.
- Suckaer, Ingrid, "La resistencia estética: las desaparecidas de Ciudad Juárez y Chihuahua", en *La Jornada Semanal*, núm. 762, 11 de octubre de 2009, en <<http://www.jornada.unam.mx/2009/10/11/sem-ingrid.html#directora>>. Consultado el 26 de enero de 2011.
- Valdez, Mario J., "The Creativity of Language" [entrevista con Paul Ricoeur], en *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, pp. 463-490.
- Wolffer, Lorena, "Evidencias", en *Museo de mujeres artistas mexicanas*, en <<http://museodemujeres.com/matriz/expos/evidencias/evidencias.htm>>. Consultado el 8 de febrero de 2011.
- Zamora Betancourt, Lorena, "El desnudo femenino. Una visión de lo propio", en *Triple Jornada*, 6 de marzo de 2001, en <<http://www.jornada.unam.mx/2001/mar01/010306/31zamora.htm>>. Actualizado el 23 de febrero de 2011.

COLABORADORES

Roberto Blancarte

Doctor en Ciencias Sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), en París, Francia. Director del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Presidente del Comité de Investigación en Sociología de la Religión de la Asociación Internacional de Sociología (ISA). Investigador Asociado del Grupo de Sociología de Religiones y de la Laicidad (GSRL), de la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE), de la Sorbona (París). Fundador y asesor del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER) de El Colegio Mexiquense y fundador del Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado: *Historia de la Iglesia católica en México* (1992); *Perspectivas del fenómeno religioso* (1999); *Entre la fe y el poder* (2004); *Cultura e identidad nacional* (2008); *Los retos de laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (2008); *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación* (2008), *Los grandes problemas nacionales: culturas e identidades* (2010).

Roberto Gargarella

Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Doctor y Maestro en Derecho por la Universidad de Chicago. Profesor de Derecho constitucional y Filosofía del derecho en la Universidad de Buenos Aires y Torcuato di Tella. Recibió las becas de la Fundación Harry Frank Guggenheim (2002-2003), John Simon Guggenheim (1999-2000), Fundación Antorchas (1993, 94, 97, 99) y del Consejo Bri-

tánico (1993). Ha publicado: *Crisis de la representación política* (1997); *Las teorías de la justicia después de Rawls* (1999); *El derecho a resistir el derecho* (2005); *Los fundamentos legales de la desigualdad* (2005); *Derecho a protestar* (2005); *Carta abierta sobre la intolerancia* (2006); *De la injusticia penal a la justicia social* (2008); *Discutir Alfonsín* (cocomp., 2010); *La Constitución en 2020, 48 propuestas para una sociedad igualitaria* (2011); *Nos los representantes. Crítica a los fundamentos del sistema representativo* (2011).

Luzelena Gutiérrez de Velazco

Doctora en Literatura Hispánica en El Colegio de México. Realizó estudios de Especialización en germanística y romanística en la Universidad Julius Maximilian de Würzburg, Alemania. Directora del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores. Dirigió el Centro de Lenguas del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y fue coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer en El Colegio de México. Ha publicado: *Género y cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género* (coord., 2003); *Julietta Campos. Para rescatar a Eurídice* (ed., 2010).

Marta Lamas

Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Profesora de Género y política en el Instituto Tecnológico Autónomo de México y profesora-investigadora del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM. Directora de la revista *Debate Feminista*, socia fundadora de *La Jornada* y editorialista en la revista *Proceso* y *El País* (España). Desde 1971 participa en el movimiento feminista, en 1992 fundó el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) para formular una nueva perspectiva de análisis, defensa y promoción de los derechos sexuales y reproductivos en México. También es fundadora del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y es integrante de Sociedad Mexicana Pro-Derechos de la Mujer A.C. "Semillas". Ha publicado: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (1996); *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir* (2001); *Cuerpo: diferencia sexual y género* (2002); *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo xx* (comp., 2007); *Feminismo: transmisiones y retransmisiones* (2006). En 2001 recibió el Premio Nacional que otorga el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Diana Martínez

Maestra en Gobierno y Asuntos Públicos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-México). Tutora del Diplomado Superior en Políticas Públicas y Género de la FLACSO. Ha trabajado en el Instituto Nacional de las Mujeres y en el Instituto de la Mujer Guanajuatense. Obtuvo el reconocimiento “Dr. José Chanes Nieto”, otorgado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Guanajuato (2004 y 2005). Premio “Excelencia Universitaria”, otorgado por la Universidad de Guanajuato (2001 y 2002).

Graciela Martínez-Zalce

Doctora en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. Es investigadora y coordina el área de Estudios de la Globalidad del Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del PRIDE. Ha sido investigadora visitante en El Colegio de México, Universidad McGill y UAM Cuajimalpa. Fue directora de la *Revista Mexicana de Estudios Canadienses, nueva época*. Ha participado como miembro en cuerpos colegiados y comités editoriales de la UNAM y otras instituciones en la República mexicana y en Canadá. Ha publicado: *Pornografía del alma. Ensayos sobre la narrativa de Juan García Ponce* (1986); *Una poética de lo subterráneo* (1996); *Emily Carr y Frida Kahlo: lazos artísticos* (2003).

Mariana Rodríguez

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Escritora e investigadora independiente. Fue becaria del Programa de Financiamiento y Apoyo Académico a Investigaciones sobre Mujeres y Relaciones de Género del PIEM (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer) en El Colegio de México. Ha publicado: *Bella y feliz en tu propia talla. Cómo sobrevivir a la epidemia de la ultradelgadez* (2011). Asimismo, ha publicado en diversas revistas culturales como *Casa del Tiempo*, *Complot Internacional*, *Viceversa*, *Blanco Móvil* y *Los Universitarios*, en prensa diaria y es coautora de varios libros de investigación publicados por El Colegio de México y por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Arleen Salles

Doctora en Filosofía por la Universidad de Búfalo. Profesora en el Programa Bioética de FLACSO-Argentina y en la Universidad Torcuato Di Tella. Directora e investigadora del Programa de Neuroética en el Centro de Investigaciones Filosófi-

cas (Argentina) e investigadora colaboradora del Instituto de Neurología Cognitiva (INECO). Ha publicado: *Bioethics: Latin American Perspectives* (coeditora, 2002); *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos* (coautora, 2008). Asimismo, cuenta con diversas publicaciones sobre ética, psicología moral y ética aplicada en libros y revistas nacionales e internacionales, entre ellas el *Journal of Value Inquiry*, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, *Dianoia*, *Developing World Bioethics*, *Isegoria* y *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

Cristina Sánchez

Doctora en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) donde actualmente es profesora. Investigadora del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la UAM. Ha publicado: *Las ciudadanas y lo político* (1996); *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (2001); *Hannah Arendt. El espacio de la política* (2003); “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo”, en Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant Lo Blanch (2001); “Género y constitución: La ciudadanía social de las mujeres”, en Laporta *et al.* (eds.), *Constitución y derechos fundamentales. 25 aniversario de la Constitución española*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (2005).

Gema Santamaría

Candidata a Doctora en Sociología e Historia por la New School. Maestra en Género y Política Social por la London School of Economics y Maestra en Sociología por la New School. Obtuvo el Premio Nacional Sor Juana Inés de la Cruz (Instituto Nacional de las Mujeres, México) por su tesis de licenciatura acerca del movimiento de mujeres en Nicaragua. Recibió las becas Chevening (2007-2008) y Fulbright-García Robles (2008-2010). Ha publicado “Authorizing Death: Memory Politics and States of Exception in Contemporary El Salvador”, en Yifat Gutman *et al.* (eds.), *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society*, Palgrave-Macmillan (2010); “Political transition, Social Violence and Gangs: Cases in Central America and Mexico”, (coautora), en Arnson, C. (eds), *In the Wake of War: Democratization and Internal Armed Conflict in Latin America*, Woodrow Wilson Center (2011).

Ana María Tepichín

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana. Profesora-Investigadora y actual coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Centro de Estudios Sociológicos en El Colegio de México. Es

miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Consultora ante el Instituto Nacional de las Mujeres, la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Instituto Nacional de Desarrollo Social. Ha publicado: *Relaciones de género* (cocoord., 2010); *Género en contextos de pobreza* (2011).

Gisela Zarembeg

Doctora en Ciencias Políticas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-México). Profesora-investigadora en la misma institución donde es coordinadora del Doctorado en Ciencias Sociales. Obtuvo el Premio Donna Lee Van Cott, otorgado por la Latinamerican Studies Association (2010). Ha publicado: *Políticas sociales y género* (coord., 2008); *Libertad, coordinación social y justicia: debates sobre liberalismo y colectivismo* (cocoord., 2008); *Mujeres, votos, y asistencia social en el México priista y la Argentina peronista* (2009).

ÍNDICE

Presentación	vii
<i>Mónica Maccise Duayhe</i>	
<i>Rodolfo Vázquez</i>	
Introducción	ix
Dimensiones de la diferencia	1
<i>Marta Lamas</i>	
El feminismo, el liberalismo y la bioética	25
<i>Arleen Salles</i>	
Feminismo, cultura y persona cosmopolita	47
<i>Gema Santamaría</i>	
Género y cultura(s): aportaciones a un debate desde la democracia deliberativa	71
<i>Cristina Sánchez Muñoz</i>	
Género, mujeres y Estado laico	95
<i>Roberto Blancarte</i>	

Activismo judicial en defensa de los derechos de las mujeres. Lo que el argumento democrático no puede probar	117
<i>Roberto Gargarella</i>	
Ciudadanía de las mujeres y política pública en México: una reflexión desde los estudios de género	133
<i>Ana María Tepichín Valle</i>	
Cambios y persistencias en el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres en México	161
<i>Gisela Zaremborg y Diana Martínez</i>	
Las narrativas de la violencia en México: literatura y cine de mujeres	205
<i>Luzelena Gutiérrez de Velasco</i> <i>Graciela Martínez-Zalce</i>	
Las mujeres en el arte visual: de la exclusión a la construcción de una identidad contestataria	221
<i>Mariana Rodríguez Sosa</i>	
Colaboradores.	243