

CUADERNOS KÓRE  
Revista de historia y pensamiento de género



La teoría, la práctica y los sexos

Rocío Orsi (editora)

Volumen 1 /Nº 5

Otoño/Invierno 2011

## CUADERNOS KÓRE DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Vol. 1, Número 5

Otoño/Invierno 2011

### ÍNDICE

**Presentación. La teoría, la práctica y los sexos, por Rocío Orsi.....p. 3-7**

#### **Artículos**

María Luisa Femenías: *Igualdad y diferencia: dos niveles de análisis.....p. 9-43*

Marta Postigo: *El género y las dimensiones de la justicia: reflexiones sobre la teoría tridimensional de Nancy Fraser.....p.44-79*

Marian Pérez Bernal: *Envueltas en el Niqab y mirando hacia el futuro. Género, tolerancia y multiculturalismo.....p.80-100*

Francisco Cubo Barea: *La comunidad moral entre las mujeres musulmanas ceutíes: de mecanismo de cohesión social a mecanismo de control.....p.101-120*

Beira Aguiar Rubiano e Iván Mahecha Bustos: *Cuerpo femenino y abyección en los desnudos de Débora Arango .....p.121-156*

Margarita Martínez Osorio: *La sexualidad pensada en términos masculinos: el caso de las mujeres Wayuu en la Guajira colombiana.....p.157-188*

#### **Reseñas**

Laura Palazzani: *Negare la differenza (Giulia Galeotti, Gender-genere. Chi vuole negare la differenza tra maschio e femmina).....p.190-193*

Yolanda Arroyo Pizarro: *La creación de ficción desde el mito del Caribe* (Olívar, D. y Del Valle, J., *El mito de la mujer caribeña*).....p.194-203

### **Perfiles**

Yolanda Arroyo Pizarro: *Redefiniendo el Cuerpo y el Género a través de La Macacoa*.....p.205-216

### **Varia**

Libros recibidos.....p.218

Próximas actividades del Grupo Kóre.....p.219

Otras actividades de interés.....p.219

## PRESENTACIÓN

### LA TEORÍA, LA PRÁCTICA Y LOS SEXOS

**Rocío Orsi Portalo**

**Universidad Carlos III de Madrid**

En su famoso escrito "En torno al tópico 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'" Kant realizaba una brillante defensa de la cualidad más conocida y polémica de su teoría moral, a saber el rigorismo, que no es sino una mera secuela de su formalismo y de su cualidad más prístina y necesaria, la coherencia. Que no quepa excepción alguna a una prescripción moral cuya validez depende exclusivamente de su forma, como quiere la moral del imperativo categórico, es, en efecto, una condición *sine qua non* del sistema moral, y no es extraño por ello que la neutralidad y la imparcialidad hayan mostrado un rendimiento teórico equiparable a la igualdad o la libertad en las grandes doctrinas morales de los tres últimos siglos.

Al rigorismo formalista de raigambre kantiana se le oponen, por su parte, diferentes variedades de pensamiento

consecuencialista más centradas, por su parte, en la promoción de la felicidad y en el aumento del bienestar. De manera que el mayor éxito imaginable en la vida práctica, a saber, el logro de la felicidad, constituye, para los teóricos de inclinaciones consecuencialistas, la finalidad explícita y específica de la moralidad, mientras que para Kant será su mero corolario.

Mero corolario, sí, mas necesario. De ese modo, podría sostenerse que las teorías morales de los últimos siglos, a pesar de su aparente rivalidad, comparten la preocupación por el modo en que el "florecimiento" personal o el perfeccionamiento del individuo, el bienestar y la felicidad, se realizan en las vidas de los usuarios de dichos sistemas morales. Por eso, el modo en que la vida práctica o el llamado "mundo real" se imbrica con las prescripciones, formulaciones o *desiderata* expresados por las teorías morales constituye uno de los principales motivos de interés para la filosofía moral en su conjunto.

En concreto, en lo que atañe al género se puede plantear este mismo problema desde muy diferentes enfoques. El quinto número de los *Cuadernos Kóre* se propone como un espacio honesto y plural para la reflexión sobre algunas de las cuestiones que podrían plantearse en relación con esa dúplice vertiente

(teórica y práctica) que comparten los estudios de género y la filosofía moral. En primer lugar, y desde el punto de vista de la historia de las ideas pero también desde la teoría política de más "palpitante actualidad", cabría preguntarse en qué medida los principios liberales e ilustrados han sido considerados ampliamente como correctos para la teoría pero inservibles en la práctica; se puede plantear, en definitiva, en qué medida nuestras instituciones, nuestros productos culturales y, en general, nuestras sociedades son coherentes con los valores y principios que ellas mismas se dan. No en vano, y aunque desde muy diferentes ópticas, del modo en que elevados e incuestionables valores occidentales se "implementan" en nuestro *mundo de la vida* se ocupan todos los artículos aquí reunidos.

Un segundo ámbito común de preocupaciones tiene que ver con la vertiente teórica y profundamente controvertida de conceptos y términos que, como "diferencia" o "igualdad", como "objetividad", "imparcialidad" e incluso "género", "sexo" o "sexualidad", tienen una apariencia inofensiva, neutral y aproblemática. Alumbrar usos y torsiones, guerras y guerrillas internas y externas a los conceptos, a su empleo teórico y a su lugar en la vida cotidiana es una tarea tan imposible como

necesaria en este tipo de estudios, y a ello se dedican buena parte de los artículos aquí recogidos.

Finalmente, y ya en un contexto más cercano a la famosa dicotomía *gown/town*, cabe preguntarse hasta qué punto los estudios sobre temas de género pueden contribuir o han contribuido de hecho a mejorar las condiciones de vida y a promover sociedades más equilibradas o igualitarias, y cómo se traban los problemas y enfoques que se plantean en el mundo académico con los problemas reales que viven nuestras sociedades contemporáneas: probablemente nos veamos abocados a troquelar el liberalismo en que se basan nuestros principios democráticos y a limitar nuestras simpatías multiculturalistas o identitarias en aras de la protección de libertades fundamentales que chocan con ellas y, en todo momento, veremos la necesidad (y a veces la dificultad) de iluminar situaciones de concreto y apremiante reclamo social con conceptos teóricos emanados del mundo académico. Todo ello, sin dejar de lado la embarazosa cuestión de articular no solo teoría y práctica, sino teoría y teoría(s) en un ámbito de estudios cuya (alegre, y a veces hasta promiscua) juventud no es siempre indicio de frescura y salud.

Con perspectiva histórica o descriptiva, de una manera más abstracta y reflexiva o con un pie puesto siempre en la tierra, todos los artículos de este número hacen mella en la necesidad de articular teoría y práctica para comprender mejor una sociedad que se quiere, siempre y para siempre, mejor. Creo que la calidad intrínseca de cada uno los trabajos, unida al interés de los asuntos abordados y al logro de un fructífero entrecruzamiento de diferentes estilos de pensamiento hacen de este número un esfuerzo importante por avanzar en la clarificación de problemas (que son teóricos y que son prácticos, en una imposible desarticulación de ambos espacios) de enorme calado en la sociedad contemporánea. Muchas gracias a todos los autores por haber brindado una tan generosa y gratificante aportación a este número.

# ARTÍCULOS

## **Igualdad y diferencia: dos niveles de análisis**

**María Luisa Femenías**

**Universidad Nacional de La Plata<sup>1</sup>**

**Resumen:** Este artículo propone una revisión de los conceptos nucleares del feminismo: igualdad y diferencia. Un recorrido de este género es imprescindible para aclarar las diversas esferas de sentido que acompañan a elaboraciones teóricas sobre la igualdad de los individuos que, aunque pretendidamente formales, conllevan sesgos preilustrados que las abocan a establecer diferencias a la vez formales y materiales entre sujetos. Por eso se pone de manifiesto la necesidad de repensar, con categorías ilustradas pero más allá de los logros de la Ilustración misma, todas aquellas categorizaciones que redundan o exacerban la exclusión de ciertos individuos (las mujeres, por ejemplo) de la esfera pública y que cristalizan su desigual (en un sentido a la vez material y formal) participación en

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los proyectos *Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje* (H.592) radicado en el CINIG-IDIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), subvencionado por la misma Universidad, que dirijo, y del Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (VI Plan Nacional I+D+I) dirigido por Alicia Puleo.

la misma. Pero también se muestra la necesidad de repensar la diferencia misma y arrojar luz sobre los recientes discursos identitarios.

**Palabras clave:** Feminismo, igualdad, diferencia, universalismo, identidad

**Abstract:** The aim of this paper is to explore the key concepts of feminism: equality and difference. This kind of exploration is essential in order to clarify the various spheres of meaning accompanying theoretical elaborations of the equality of individuals which, though supposedly merely formal, actually involve pre-Enlightenment biases and are bound to establish both material and formal differences among subjects. Thus is revealed the need to rethink, through categories supplied by the Enlightenment but beyond the achievements of the Enlightenment itself, all those categorizations that result or exacerbate the actual exclusion of certain individuals (women, for instance) of the public space and which crystallize their unequal (in a meaning both material and formal) participation in it. But it is equally necessary to rethink the difference itself and to shed light on the recent identitarian speeches.

**Keywords:** Feminism, equality, difference, universalism, identity

## 1

El feminismo actual muestra grandes divergencias, tanto en las líneas teóricas como en las estrategias prácticas, con lo que se pone en evidencia que no hay ni una teoría general del feminismo ni una estrategia concertada entre las diversas corrientes y sus variantes. Tampoco las hay entre las teorías de género y las corrientes que se autodenominan *queer*. Sin embargo, todas las líneas reivindican la emancipación de las mujeres o de quienes ocupan la "posición mujer", a partir de corrientes problemático-temáticas emparentadas, aunque ni idénticas ni conceptualmente claras y afines. En los últimos años, a mi juicio, la complejidad (y en parte la confusión conceptual) ha ido en aumento y, a lo sumo, en la actualidad, podría reconocerse que lo que se denomina "feminismo" incluye un conjunto complejo de posiciones y doctrinas, de muy diverso nivel de abstracción, de elaboración, origen filosófico y estructuración conceptual, donde aún siguen siendo pivotes últimos y fundamentales las nociones de "igualdad" y de "diferencia". Por tanto, vale la pena -aunque sea brevemente- volver sobre ellas, retomando alguna de sus elaboraciones más fructíferas y a la vez más polémicas.

Me interesa revisar la noción de "igualdad", que se presenta como polisémica bajo un supuesto manto de nitidez conceptual. En primer término, retomo algunas de las precisiones de María Isabel Santa Cruz en un artículo ya clásico, donde señala que "igualdad" debe entenderse, en primer término, como un concepto relacional, abstracto y no sustantivable.<sup>2</sup> Es decir, "igualdad" es un término que ante la típica pregunta "¿igual a qué?" la respuesta debe entenderse en el sentido de "igual a quien ostente los mayores derechos y libertades"; siempre provisoriamente y como punto de partida, nunca como punto de llegada. Es decir, históricamente (e incluso hoy), detentan mayores derechos y libertades, en general, los varones respecto de las mujeres, lxs heterosexuales respecto de lxs homosexuales y lxs blancos respecto de lxs individuos "de color", respectivamente.<sup>3</sup> Con Amartya Sen, también cabe preguntarse ¿igual en qué?<sup>4</sup> Aquí, la idea de igualdad se enfrenta, precisamente, a dos tipos diferentes de diversidad: por un lado, la heterogeneidad básica de

---

<sup>2</sup> Santa Cruz, M.I. "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones" *Isegoría*, 6, 1992, pp. 145-151.

<sup>3</sup> Utilizo la "x" en "lxs" para indicar cualesquiera que sea el individuo singular en cuestión.

<sup>4</sup> Sen, A. *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, p. 7. Del mismo autor, cf. "Desigualdad de género y Teorías de la Justicia" *Mora*, 6, 1999.

todos los seres humanos y, por otro, la multiplicidad de variables desde las que se la puede juzgar.

En suma: en tanto "igualdad" no es, como acabo de decir, un concepto sustantivable, supone siempre una "igualdad formal" o legal. En tanto no remite a una "identidad" (del tipo  $A = A$ ) requiere de un rasgo o aspecto a partir del cual marcar esa "igualdad". En palabras de Santa Cruz, se trataría de una forma del orden de la semejanza que se establece sólo *respecto de una* característica (o características compartidas), donde tal rasgo sirve de referente de modo unidireccional.<sup>5</sup> Brevemente, dado que los términos de la relación están en niveles diferentes de logro; es decir, jerárquicamente organizados (a veces en una relación de dependencia) entre lo semejante y lo asemejado, entre el primer rasgo analogante y el segundo se entabla una relación política que, en principio, como primer objetivo busca acercar al primero el segundo de los términos. Ejemplos claros de este mecanismo han sido las históricas reclamaciones de ciudadanía o, incluso, el lema "a igual trabajo igual salario". Muchos de los reclamos "identitarios" pueden leerse también gracias a esta clave. Cuando, en 1977, el Manifiesto del Combahee River Collective, un grupo feminista negro estadounidense, se pronunció en defensa de la *identidad negra*,

---

<sup>5</sup> *Idem*, p. 146-147.

no sólo inscribió la noción de "identidad" en un *sentido fuerte* sino que lo hizo en el marco de reclamos igualitaristas, irracionalizando o deslegitimando el color de la piel como rasgo pertinente a los efectos de la mengua de los derechos y libertades concedidos a las mujeres blancas. Ahora bien, en ese momento, Adams y Minson conceptualizaron y definieron la "identidad" como el punto de partida político de la movilización para la acción de las mujeres negras.<sup>6</sup> Pero el claro origen de ese mecanismo estratégico-político de inclusión/exclusión suele perderse de vista en aras de reclamos identitarios que no se sitúan comprensivamente en el marco que los habilita y les da sentido. Cuando eso sucede, la mayor parte de las veces se esgrimen en detrimento (encubierto) de los derechos de las mujeres.

Es importante para las personas que guardan una posición similar en las estructuras etnoraciales (o religiosas o de opción sexual, etc.), que puedan organizarse políticamente para prestar atención y revertir esas relaciones de opresión, con todas sus desventajas. En la medida en que comparten experiencias, la "identidad política" (no esencializada), como un primer elemento organizativo, debe confrontar y socavar estructuras que las circunscriben las que, a la vez, perpetúan procesos de limitación o

---

<sup>6</sup> Femenías (2007), p. 103 ss..

inexistencia de sus libertades, derechos y oportunidades. Pero, esas estrategias, válidas y necesarias, no deben invisibilizar el "juego" de la igualdad que las hace posibles, so pena de caer en un nuevo estamentarismo que beneficiaría -como en el título de una viaja película- a "los conocidos de siempre". En el mar actual de debates fructíferos de honda caladura, no deben perderse de vista los diversos niveles de abstracción en los que estamos implicadas; caso contrario, podríamos caer en el error de pensar -como la paloma de Kant- que es posible volar más y mejor sin la resistencia del aire.

Este *detour* nos lleva nuevamente a otra distinción conceptual clásica, la de Hannah Arendt. En el sentido de Arendt, respecto de la igualdad, se debe tener en cuenta un nivel legal, propiamente político, y un nivel social; en otras palabras, lo formal y lo material. El primero, es necesario a los efectos de evitar segregaciones nacidas de leyes *ad hoc*, que abren todos los caminos posibles a cualesquier suerte de *apartheid* para un conjunto "marcado" de individuos (donde las "marcas" se sostienen por ideologías también *ad hoc*). Si Arendt lo pensó para los "negros" y los "judíos", se pueden ampliar las consecuencias de esas desigualdades y aplicarlas análogamente a las mujeres, históricamente excluidas por leyes que decretaban su minoridad de edad o su incapacidad sin más. El segundo nivel -el social-

muestra los modos *materiales* en que se ejerce cotidianamente la discriminación, sea en las costumbres, los preconceptos o el lenguaje mismo que encubre y consolida una "visión del mundo" de la que es muy difícil escapar. Con todo, se impone tener en cuenta que "igualdad" ni es "identidad" ni es "estandarización"; exige dos o más términos involucrados y algunas características tomadas a la manera de parámetros, como la condición mínima que deben poseer todos "los iguales" en términos de, por ejemplo "igualdad ante la ley". Por eso, Santa Cruz, en el artículo que mencionamos más arriba, sostiene que "igualdad" supone, retomando palabras de Amorós, "poder poder" en términos de equipotencia, equifonía y credibilidad. En palabras de Amelia Valcárcel, se trata de tener voz autorizada y equivalencia de valor y respetabilidad. Para que esto sea así, debe haber necesariamente reconocimiento mutuo recíproco y simétrico, es decir, debe haberse alcanzado el proceso de desjerarquización de los sexos, de las etnorrazas, de las opciones sexuales, etc. En suma, la condición de posibilidad de la igualdad, en términos de "igualdad de derechos", no recoge un sentido ontológico material, sino uno formal, vinculado al espacio político-legal y al objetivo de desmontar el sistema legal estamentario preexistente (o aún existente en muchos países) para exigir universalidad efectiva al

universal que, cuanto menos, excluyó históricamente a las mujeres del efectivo usufructo de su igualdad tan anunciada (y no sólo a ellas). De ahí que Amorós considere al "feminismo" la "conciencia crítica de la Ilustración" y que Carmen G. Marín invite a revisar lo que se denomina "el espacio público" y con él al sujeto que lo acompaña.<sup>7</sup>

Ahora bien, es sabido que junto con las definiciones formales de "igualdad" -paradigmáticamente, la de Kant y, más recientemente, la de Rawls- existen concepciones "materiales" de la igualdad; por ejemplo, la de J. J. Rousseau o la de K. Marx. Los modelos del feminismo "post" no sólo se basan -fundamentalmente- en la noción de "diferencia" sino que alientan definiciones materiales de "igualdad" basadas, en buena medida, en el modelo de la totalidad hegeliana y en su dinámica de concretización. Las denominadas "políticas de la identidad", de la mano de las definiciones materiales de igualdad (entendida como homogeneidad) abren nuevas rutas interpretativas sobre la "cuestión de las mujeres", la fragmentación de las diferencias y la teoría *queer*, que es preciso examinar sin perder de vista sus marcos interpretativos. Ambas líneas suman además

---

<sup>7</sup> G. Marín, C. "Los accidentes del espacio público" en Huguet, M. & González Marín, C. *Historia y pensamiento en torno al género*, Madrid, Universidad Carlos III-Grupo Koré, 2010, pp. 191-221.

innumerables críticas que ponen de manifiesto las dificultades, matices y derivaciones del concepto de "igualdad" y de la noción, hasta cierto punto complementaria, de "diferencia", y sus múltiples variaciones. Volveré más adelante sobre este concepto.

## 2

Me interesa, ahora, volver sobre el modelo formal kantiano. Como se sabe, Kant propuso una definición de "especie humana" universal que dejaba de lado todo "lo que constituye un mero detalle accesorio, sobre el cual cada uno puede pensar lo que quiera". En ese sentido, fiel a los criterios ilustrados, consideró que, formalmente, todos los seres humanos eran "iguales". Sin embargo, como acabamos de ver, si bien esto es así en el orden *formal*, desde un punto de vista *material*, Kant mismo estableció algunas matizaciones significativas. En primer lugar, delimitó "razas" en base a "lo que es hereditario [y] puede justificar /.../ una diferencia de clase". De modo que -prosiguió Kant- "En relación al color de la piel, se pueden admitir cuatro clases diferentes de hombres", en tanto esa diferencia es hereditaria. Según ese criterio, clasificó a los

humanos en la clase de “/.../ los blancos, la de los indios amarillos, la de los negros y la de los americanos con piel rojo-cobrizo.”<sup>8</sup>

Es decir, que Kant aludió por lo menos a dos niveles: por un lado, la igualdad formal de cada miembro de la especie humana y, por otro, las “diferencias” materiales, que constituyen partes o grupos dentro de la especie: paradigmáticamente, el color de la piel de ciertos conjuntos de individuos. La transmisibilidad hereditaria del color de la piel garantizaba -a su criterio- la clasificación de los individuos en los mencionados subconjuntos que denominó “razas” y, respecto de las cuales contempló reticentemente la posibilidad de su mestización. Pero no es esa la única diferencia que puso en juego. En efecto, si bien no lo explicitó de la misma manera, sus escritos se encuentran marcados por lo que se ha denominado *el subtexto de género*.<sup>9</sup> Convengamos que toda la especie en general y cada subgrupo “racial” en particular reconoce al menos dos sexos: varón y mujer. Es decir que, cuanto menos, el dimorfismo sexual inhiere de alguna manera en el universal “Hombre” aunque no se trate ni

---

<sup>8</sup> Cito según las versiones al uso en castellano. Cf. la traducción de Emilio Estiú de I. Kant “Definición de la raza humana” en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 68-87.

<sup>9</sup> Como se sabe, Kant se refiere al carácter por sexo tanto en la *Antropología* como en otros textos. Cfr. *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990 (traducción. Roberto Rodríguez Aramayo); *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991 (traducción José Gaos). Hasta donde se, tanto Luisa Posada Kubissa como Concepción Roldán han trabajado extensamente su obra desde este punto de vista.

de una marca hereditaria, ni de lugar que permita distinguir "razas" sino "sexos" en un marco en principio binario, exclusivo y excluyente. Es decir, esa conceptualización de los sexos se rige por la siguiente regla: "o uno u otro sexo; no ambos; no disforia sexual". Sea como fuere, lo que me interesa subrayar ahora es que, en Kant como en tantos otros filósofos, el universal formal igualitarista se ve *materialmente* limitado de modo relevante, al menos en dos sentidos, que no se vinculan sólo con el individuo singular, sino también con las subclases que marcan indefectiblemente el universal, tal como es posible sostener a partir de numerosas afirmaciones consignadas sobre todo en su *Antropología* y en su *Antropología Práctica*.<sup>10</sup>

Las diferencias materiales se centran, explícitamente, en lo que Kant denominó "la raza" (es decir, si se es blanco, amarillo, cobrizo o negro) e, implícitamente, respecto del sexo, es decir, si se es varón o mujer, lo que da lugar a una compleja grilla de jerarquizaciones, caracteres, tipos psicológicos, capacidades, aptitudes, territorializaciones raciales, etc. Todas ellas son marcas de la materialidad constitutiva de los individuos singulares que conforman lo que Sen denominó la *heterogeneidad básica de todos los*

---

<sup>10</sup> Cf. mi "Contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología Filosófica" *Clepsidra*, (Universidad de la Laguna, España), 1, 2002, pp. 31-45. Sobre cuestiones vinculadas al realismo (o no) de los universales "Varón" o "Mujer", cf. Amorós, C. "A vueltas con el problema de los universales, Guillerminas, Roscelinas y Abelardas" en Femenías, M. L. (comp.), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002. vol. 1.

seres humanos, pero que los limitan, de algún modo no equivalente regido por formas ideológicas de diverso tipo en el usufructo del "igualitarismo formal" que el universal enuncia. Se trata además, y es preciso subrayarlo, de aspectos no determinables o elegibles por los propios individuos portadores de tales rasgos. En el marco del pensamiento ilustrado, tales marcas, y las jerarquías que se yerguen sobre ellas, sustentan ilegítimamente una estructura social excluyente y discriminatoria que exige ser revisada. Creo que ahí entra a tallar la "diferencia" en su definición de inferiorización, inequidad y exclusión que, estratégicamente, se revierte en el pivote sobre el que, resignificada como *positivamente otra*, se inicia la acción táctica de exigir derechos "igualitarios".

Por tanto, la hipótesis que sostengo es que tales limitaciones *materiales ideológicamente sostenidas* responden a resabios conceptuales de un orden preilustrado de tipo estamentario. Eso limita, por un lado, la racionalidad práctica de los individuos y, por otro, a los individuos mismos *qua* habitantes del mundo, en un sentido en que la Ilustración se comprometió a desmontar por tratarse de cuestiones "de cuna".<sup>11</sup> Exigir la

---

<sup>11</sup> No incluyo la "clase" por responder más claramente a sustratos de orden económico claramente reversible, a diferencia del color de la piel o del sexo, aunque no desconozco que todos estos niveles se potencian. A los efectos de este trabajo, sólo tomo en cuenta los modelos dimórficos.

igualdad, entendida ésta como igualdad formal, como igualdad ante la ley, como igualdad de oportunidades en lo que toca a educación, empleo, propiedad de bienes, paga por igual trabajo y, en general, todo lo referente a derechos humanos parece, en principio, inobjetable. Pero, el universalismo no debe desconocer las diferencias materiales en la implementación que, como he señalado, distorsionan el ideario de la igualdad y lo revierten en discriminaciones de diverso orden. En tal sentido, las marcas materiales (etnorraza, sexo, opción sexual, religión, etc.) en tanto "marcas residuales" operaran como *soporte material de mecanismos ideológicos de exclusión*, los que históricamente han segregado ciertos conjuntos o grupos de individuos considerados marcados por el color de la piel, el sexo, la opción sexual, etc., de los derechos y de las garantías que el universal formal e igualitario enuncia *para todos*. Inversamente, tales rasgos, primero claramente segregatorios y, actualmente, en su mayoría discriminatorios han actuado como puntos de anclaje de reclamos reivindicatorios de grupos que se vieron excluidos de la "igualdad" enunciada por el universal en tanto que materialmente marcados por "diferencias" específicas tipificables.<sup>12</sup> El mismo Kant, como queda expuesto tanto en sus

---

<sup>12</sup> Cf. mi "Releyendo los caminos de la exclusión de las mujeres" en *Feminismos de Paris a la Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

*Antropologías* como en sus obras mayores (estoy pensando en la *Crítica del Juicio*) a pesar del anunciado uso crítico de la razón, no se vio completamente libre de ellas.<sup>13</sup>

### 3

Rosi Braidotti sostiene que debemos tener el coraje de hacer frente a nuestras diferencias. En principio porque relevar y tematizar críticamente "las diferencias", especialmente las conceptuales entre las mismas mujeres, no destruye la política feminista, sino que la complejiza y la enriquece tanto teórica como prácticamente. Con esta perspectiva presente, y con el interés de contribuir a sostener una memoria feminista, me interesa mostrar cómo se han ido produciendo, histórica y actualmente, ciertos mecanismos teóricos y prácticos de exclusión. Entre los más habituales, sin pretensión de exhaustividad, como estrategias tradicionales significativas, menciono:

---

<sup>13</sup> Contra el potencial argumento de que Kant quedó preso de los prejuicios de su época, y no podía esperarse otra cosa, cf. la obra de su colega y amigo Théodore von Hippel o la de Poullain de la Barre, dos siglos antes.

(a) *segregación* (es decir, exclusión legal de los beneficios del universal (sea por asimilación a los menores de edad y a los incapaces, etc.). Se trata claramente de un nivel formal (político-legal), contra el que las mujeres desde Olympes de Gouges en más han luchado sistemáticamente. Este mecanismo también se ha usado contra pueblos originarios, "negros", extranjeros, etc. El ejemplo más claro es el sostenido reclamo de todos ellos de acceso a la ciudadanía.

Al mismo tiempo, los argumentos justificatorios de esa exclusión formal son recurrentes y se basan en cuestiones de orden material. Pueden sistematizarse en:

(1) *Naturalización* (como remanente del viejo sistema de órdenes jerárquicos considerados naturales). La apelación a la "naturaleza", como si no se tratara también de un constructo político, opera como inhibidor o bloqueador de discusiones posteriores y opera como fundamentación última "inapelable" de exclusiones ideológicamente "obvias", que no resisten el examen crítico de una razón no-sexista y no racista.

- (2) *Inferiorización* (cuyos casos paradigmáticos, incluso científicamente avalados han sido la inferioridad natural de los negros, y/o de las mujeres, entrecruzan argumentos proteccionistas y naturalizadores).
- (3) *Medicalización* (se trate de la *histerización propia* de las mujeres o de la *perversión* o *anormalidad* de lxs homosexuales y/o la *disforia de género*) con sus tratamientos *correctivos* o *restitutorios*.

Por último,

- (4) *excelencia* o *excepcionalidad* (donde también se potencian también los argumentos de naturalización, a fin de avalar la existencia de "razas/ sexos/ opciones sexuales" *superiores*, muchas veces entendidas como *normales*. Buena parte de estos argumentos se apoyan en el concepto de "pureza" -de raza, de sangre-, vinculado a la normalidad paradigmática).

Sea como fuere, todos estos mecanismos traen como consecuencia material la exclusión de ciertos conjuntos de individuos del ámbito de los definidos como *iguales*, y pasan a engrosar las filas de los/las *diferentes*. En palabras de Julia Kristeva -retomadas por Judith Butler- conforman el campo de lo abyecto.

En consecuencia, en tanto *diferentes* quedan materialmente excluidos del usufructo de las garantías reales y de los derechos y deberes que la igualdad universal formal conlleva; sumando segregación y discriminación, como fundamentos de diverso orden, se potencian. Las luchas históricas -por todas conocidas- vinculadas a la reivindicación de derechos se relacionan estrechamente a estas exclusiones y a la legítima exigencia de inclusión material en los *beneficios* enunciados para *todos* por el universal formal: son las promesas aún incumplidas de la Ilustración. En lo que resta, respecto del problema de las exclusiones, me centraré en el subtexto de género y su intersección con la "raza", según algunos replanteos actuales.

\*Desde el punto de mira de la teoría de género, en un artículo señero, Joan Scott subrayaba que la "igualdad" no debe entenderse en términos de "identidad" o de "homogeneidad", sino en términos de "equidad" o de "equivalencia".<sup>14</sup> Es decir, en tanto y en cuanto fuente vindicativa de legítimos derechos. Sin embargo, desde la instalación del concepto de "diferencia" en el marco del pensamiento de la postmodernidad, los estudios de género, la teoría *queer* y, en general, las críticas con base hegeliana al paradigma

---

<sup>14</sup> J. Scott, "Deconstructing equality and difference" *Feminist Studies*, 1, 1988.14.

ilustrado, la igualdad y la diferencia han sufrido una resignificación relevante.<sup>15</sup> No sólo se ha fragmentado el concepto de universal sino que se ha demolido la concepción fuerte de sujeto y la noción de "igualdad" ha pasado a entenderse –pese a Scott- en términos de homogeneidad o identidad. Además, la teoría de "la diferencia sexual" por la que bregó Luce Irigaray y a la que adscribe Rosi Braidotti, entre otras, en su paso transatlántico, se ha fragmentado en un número de diferencias entre las que "la sexual" ha desaparecido bajo la inscripción narrativa del género y la etnorraza ha cobrado vigor y visibilidad. Todas las diferencias (entre las que destacan la etnorraza, la opción sexual, la religión y/o la cultura), puestas a la par, han desmontado la lógica del sexo como contradicción originaria (propia del debate feminismo-marxismo) como base de las estructuras de opresión y/o exclusión. En consecuencia, cada singular situado, inscripto en una trama discursiva y atravesado por un sinnúmero de diferencias, reclama, la mayoría de las veces, por aquella con la que se identifica en más

---

<sup>15</sup> Ya he tratado el problema de la "diferencia" en *El género del multiculturalismo* (2007) y en algunos artículos. Cf. por ejemplo, "Los Derroteros de la Diferencia" en *Revista Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*, Ano IV- 1 Agosto/Dezembro 2008; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, (en colaboración), 2009, pp. 63-82; "Diferencia, identidad y ciudadanía" *La manzana de la discordia*, vol. 3. 2, Universidad de Cali, junio-diciembre de 2008, pp. 41-50; Femenías (2010), *supra* y Femenías-Soza Rossi (2011), Introducción.

alto grado, aunque las diferencias se potencian para que obtenga una mínima cuota de poder instituyente.

En síntesis, uno de los desafíos es cómo entender ahora las diferencias, perdida la cohesión que brindaba el transfondo del universal. Otro es preguntarse cómo se potencian las diferencias para habilitar acciones que, siguiendo el vocabulario de Nancy Fraser, se pueden denominar contrahegemónicas. En la conceptualización de Judith Butler, por poner otro ejemplo, la pregunta es cómo agenciarse del lugar de inscripción de sujeto-sujeto para resignificar performativamente la política. Ahora que "diferencia" *se dice de muchas maneras* se enfrentan nuevos desafíos tanto a la hora de su comprensión operativa como de las prácticas. Visto críticamente, en los últimos años, se han desarrollado nuevas líneas de investigación entorno a lo que se denomina "nuevos movimientos sociales", conformados por una extraña multiplicidad laxamente conectada. Se trata de movimientos *identitarios* variados que incluyen indignados, ecologistas, múltiples feminismos, movimientos gay-lesbianos y *queer*, jóvenes, pacifistas y etnorrazas. A diferencia de las clases, que se conforman sobre la base de conflictos de intereses, estos movimientos invocan "identidad" y dada su complejidad no pueden abordarse de manera sencilla".<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Femenías (2007), Introducción.

Por cierto que ya su sistematización es compleja. Ana de Miguel (que remite a Darhendorf) propone algunas tesis clásicas: 1) la conflictividad surge porque la sociedad por completo, y en cada uno de sus elementos, está sometida todo el tiempo a un cambio constante (tesis de la historicidad); 2) la sociedad constituye un sistema de elementos contradictorios entre sí, y por tanto explosivos (tesis de la explosividad); 3) la sociedad "contiene" elementos que contribuyen a su cambio (tesis de la disfuncionalidad y la productividad) o, por último, 4) hay fuerte coacción de algunos miembros de la sociedad sobre otros, por tanto a pesar de todo, la sociedad logra mantenerse (tesis de la coacción). A esto, agrega de Miguel, la tesis de la complejidad de intereses que responde más propiamente a la situación de nuestros días.<sup>17</sup>

Esa complejidad en la formulación de los intereses y la precariedad constitutiva de los grupos de interés (de sexo-género de etnorraza, de clase, etc.) muestran precisamente la realidad post-industrial y el agotamiento, para la sociedad global, del modelo moderno, la insuficiencia estructural de sus sociedades, la desigual distribución de reconocimiento y autoridad y los límites del Estado frente a las corporaciones. La falta de reconocimiento como capital

---

<sup>17</sup> de Miguel, A. "Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales: la lucha por el reconocimiento" *Tabanque*, 18, 2004, pp. 11-30.

*Idem*, pp. 17.

simbólico de algunos miembros de una determinada sociedad -o su tradicional distribución inequitativa- resulta en una fuerza reactiva que reclama "igualdad material" a una estructura política formalmente igualitaria. Se generan así reclamos masivos, de reconocimiento identitario, en general, controlados por coacción.<sup>18</sup> Los más recientes movimientos sociales responderían a esa dinámica que -como subraya Nancy Fraser- responde a un desplazamiento de intereses, que van desde los reclamos de redistribución de dinero y justicia a los de redistribución de reconocimiento (y sus derivaciones de orden laboral y económico).

Se trata de la "irrupción" de las diferencias. Así, en primer lugar, "diferencia" ya no opera como potencial marca de exclusión material respecto de un universal formal y, en consecuencia, de incentivo o pivote para el reclamo reivindicatorio. Tampoco se la puede entender como "diferencia en la igualdad", a la manera en que suele interpretarse la paradoja Wollstonecraft. Por el contrario, desde la expansión del pensamiento postmoderno, cabe entender todas las diferencias como *positivamente otras*, tal como lo exige Irigaray respecto de la diferencia sexual, pero sin su carácter fundante y lógicamente prioritario. En otras palabras, las diferencias

---

<sup>18</sup> Femenías, M.L. *Sobre Sujeto y Género*, Buenos Aires, Catálogos, 2000, pp. 271 ss.; Faría, J.E. "Democracia y Gobernabilidad: Los derechos humanos a la luz de la globalización económica", *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 32, 1995.

son fuente de nuevas categorías, reclamos y exigencias, constituyéndose en cualidades *identitarias*. Sin embargo, dado que la concepción irigarriana limita "diferencia" a la "diferencia sexual" o, en términos de Adrienne Rich, se limita a la distinción sexual como *principio de inteligibilidad de la cultura*, su fragmentación da lugar a un conjunto nutrido de intersecciones de diverso tipo y orden, en principio, no jerárquico ni fundante *per se*, donde todas las diferencias luchan a la par por su reconocimiento. Es decir, cada diferencia, positivamente otra, pugna por adquirir el nivel de concepto articulador de teorías y las políticas –en palabras de Bruno Latour- *amodernas*.

Ahora bien, es cierto que entre todas las mujeres se dan diferencias fundamentales, que no pueden ni borrarse ni considerarse irrelevantes o secundarias. No es posible, ni en el plano teórico ni en el político, invisibilizar o encubrir la complejidad de las diferencias culturales, de etnorraza, de clase o de opción sexual entre mujeres. Diversas etiquetas (la sororidad, por ejemplo) o la defensa del universal formal han permitido históricamente articular esas diferencias y subsumirlas bajo el rótulo de la igualdad, nunca concretiza para grupos marcados de personas. Los reclamos a partir de las diferencias tienen su razón de ser en la discriminación sistemática y en los ejercicios de poder

excluyente que impiden a ciertos grupos el acceso efectivo a sus derechos. El sexo, la etnorraza, la opción sexual, el lugar de nacimiento, constituyen ejes de exclusión sistemática. El aplastamiento de las diferencias en nombre de una igualdad, fundada en un mínimo denominador común, que las obvia o las enmudece, es inadmisibles. Con todo, a pesar de la riqueza de los movimientos y la legitimidad de sus reclamos nos invade una experiencia de fragmentación o de desarticulación de la que de las teorías aún no pueden dar cuenta acabada.

Parece propio de las teorías actuales, esquivar el potencial desplazamiento que las estructuras *en red* y la labilidad de los movimientos facilitan hacia fronteras que volverían a constituirnos en sociedades más o menos estamentarias, de las cuales muchas de nosotras acabamos de salir. Si aceptáramos operar basándonos sólo en el concepto de identidad (o de identificación), con sus múltiples desafíos conceptuales, la arena política pública y privada se tornaría cenagosa. Los multiculturalismos acarrear resabios complejos poco favorables a las mujeres.<sup>19</sup> Sea como fuere, si bien la *diferencia* adquiere un

---

<sup>19</sup> Femenías "Identidades esencializadas / violencias activadas" en *Isegoría*, 38, (CSIC, España), 2008, pp.15-38; "La construcción política de las identidades: Un alerta de género" en Hugué, M. & González Marín, C. *Historia y pensamiento en torno al género*, Madrid, Universidad Carlos III-Grupo Koré, 2010, pp. 159-190.

carácter autoafirmativo, positivo, en términos del conjunto de los rasgos distintivos y constitutivos de un individuo/a o un grupo, a los que "identitariamente" marca en términos de punto de anclaje de sus reivindicaciones, esto parece ser insuficiente para la construcción de un modelo político progresista, democrático y alternativo.<sup>20</sup>

Si en el modelo ilustrado "diferencia", en buena medida significó "exclusión", ahora "diferencia" no remite solo a aquello que es propio o específico del sexo/género (en términos de diferencia sexual y/o de género), sino, más frecuentemente, a la etnorraza y su identidad cultural, muchas veces esencializada, opacando a las mujeres y sus deechos. Se alude a las diferencias de cultura, de clase, de religión, de opción sexual, bajo el riesgo -como bien advierte Fraser, de una fragmentación infinita de diferencias, alentada por los sectores de poder que se benefician ante las fracturas. Asimismo, se posterga el desafío de la construcción colectiva de políticas de acuerdos tendientes a mejorar la calidad de vida de todas. Por así decir, "diferencia" se torna una noción compleja que adquiere, según el contexto, un carácter propio como núcleo de anclaje identitario y de exigencias de reconocimiento,

---

<sup>20</sup> Esa debilidad se muestra en que tanto "las derechas" como "las izquierdas" (o lo que queda de ellas), las reivindican con argumentos demasiado parecidos.

consideradas prioritarias por el grupo en cuestión cuyo éxito de *lobby* dependerá de sus alianzas, su visibilidad en la arena pública y en los *massmedios* tanto como en cuestiones coyunturales imposibles de prever, más que en la fundamentación argumentativa y la legitimidad de sus reclamaciones. En este escenario, las veces de las mujeres pierden audibilidad, pierden presencia.

Como vemos, ya no estamos en el paradigma de la justicia distributiva, universalmente regulada, sino en el del reconocimiento y ante el desafío es saber cuál "diferencia" merece reconocimiento prioritario: ¿etnorraza, la cultura, el sexo, la opción sexual...?. Si la respuesta fuera, "todas a la vez", tendríamos que enfrentarnos a una pluralidad de singulares situados lo que haría prácticamente imposible cualquier sistema político, aún dentro de los marcos más democratizantes posibles. Si la "diferencia" se enarbola críticamente ante el "feminismo de la igualdad", al que se acusaba de sostenedor un paradigma sesgado, blanco y heterosexual, por tanto excluyente, el feminismo abierto a las diferencias y la multiculturalidad, que surge de la afirmación de la "etnicidad" y de la elección sexogenérica, enfrenta un número no menor de dificultades.<sup>21</sup> El énfasis puesto en las diferencias, centradas en el reconocimiento

---

<sup>21</sup> "Multiculturalismo y paradojas de la identidad" en Amorós, C. & Posada Kubissa, L. (coordinadoras), *Feminismo y Multiculturalismo*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos

Identitario, admite dos preguntas fundamentales:

- 1) A nivel ontológico, pregunta por cómo entender la fragmentación de las diferencias y sus infinitas intersecciones respecto de la definición de lo humano, una vez roto el paradigma universalista. Si se trata de "lo singular" ¿cómo entenderlo?
- 2) A nivel ético-político, pregunta por cómo discernir / jerarquizar / tomar en cuenta la/s diferencia/s en términos de positivamente otras. Y, en consecuencia, cómo interpretar *toda* reivindicación identitaria anclada en ella/s, en términos de igualmente legítima y válida. En todo caso, si no fuera así, bajo qué criterios considerarlas y cómo legislarlas.

Como advierten, entre otras, Nancy Fraser y Seyla Benhabib se pueden distinguir diferencias casi al infinito, el problema es saber cuáles son ética y políticamente relevantes y cuáles no lo son. Sobre esta cuestión se han ensayado numerosas respuestas. En lo que sigue, desde un punto de vista antropológico y teniendo en cuenta

los aportes de la filosofía de género, primero reconstruiré una propuesta (muy extendida) que dice solucionar más de uno de los problemas mencionados, y luego le formularé algunas críticas.

\*

Veamos. Un conjunto de voces teóricas recomienda al investigador/a que acepte el carácter identitario que cada quién sostenga respecto de sí, se trate de la etnorraza, la elección del sexo-género, la cultura, como diferencias identitarias dignas de reconocimiento y, en consecuencia, habilitadoras de derechos.<sup>22</sup> Esto en principio es aceptable y conlleva al menos dos beneficios:

- 1) En tanto individualmente asumida, se aleja el peligro de considerar la identidad en términos ontológicos.
- 2) Se favorece la presencia de un sujeto-agente responsable de su identidad, en términos de los aspectos o rasgos que asume (en un juego conciente e inconciente) respecto de la misma, a la manera de la "identificación" descrita por Judith Butler.

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, en Marisol de la Cadena (Perú) y Guacira Lopes Louro (Brasil), siguiendo a Judith Butler.

Entendida como un constructo asumido por un sujeto-agente, la identidad pierde el carácter ahistórico, rígido, inmutable, etc. con que alguno/as filósofo/as parecen haberla dotado y se acerca al mecanismo de las identificaciones. Se trata así de un concepto desestabilizado, que algunas corrientes del denominado multiculturalismo crítico privilegian. Todo rasgo es un rasgo (etnia, sexo, cultura, etc.) inscripto discursivamente en el cuerpo de cada cual y vivido en consecuencia. De modo que cada individuo resuelve las tensiones identitarias que se entrecruzan en él, agrupándose con otros similares. Desde ese lugar, se privilegia la variable singular de la *situación y locación* de cada cual. Otra consecuencia ventajosa es que sólo pueden conformarse subconjuntos identitarios a partir de agrupamientos de sujetos que hubieran elegido construir sus respectivas identidades *en un cierto sentido*. Así, el rasgo *identificadorio que hace a alguien miembro de un grupo* identitario determinado se conforma -como hace años lo sugirió Iris M.Young- *a posteriori*, es decir, no operando como si de esencias inmutables se tratara o en base a construcciones *a priori*.<sup>23</sup> Alejamiento del esencialismo y ratificación del sujeto-agente parecen ser, entonces, las ventajas más evidentes de esta posición que denomino de *autodesignación*. Se trata de un modelo sin duda rico y

---

<sup>23</sup> Young, I.M. *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

sugere que tiende a comprender la identidad en términos de construcción socio-histórico-cultural-singular, donde cada agente la asume según cierta inscripción de sujeto, finalmente agenciársela de modo positivamente asumido. (¿La paloma pretende volar sin aire?)

Desde luego, el tema de las identidades tiene una dimensión antropológica imposible de desconocer. Pero también tiene una dimensión socio-política: la exigencia de reconocimiento es una exigencia política, que esperar reconocimiento de un factor habilitado para ello: el Estado (en términos de alguno de sus Ministerios y/u oficinas a tal efecto). Dejando de lado que muchas veces se promueven identidades en función de un *cierto modelo o proyecto* político, estatal o cultural, altamente variable (algunas veces problemático, por no decir peligroso), en todos los casos, se suponen marcos institucionales que "concedan" reconocimiento (escuchen el reclamo, lo canalicen, le den solución, etc. etc.). Aún bajo Estados autoritarios, debilitados o "ausentes", se lo entiende como referente último de derechos y garantías de equidad y, donde el Estado falla, se apela a organismos internacionales u otros Estados. Tal es el caso para la exigencia de equidad de sexo-género-etnia, relativamente reciente. Pero ese reconocimiento no es sólo producto de autodesignación, sino fundamentalmente de la *heterodesignación* de la sociedad, el Estado, las estructuras legales nacionales e

internacionales. Así entendida, la identidad opera no sólo como un lugar de construcción agenciada, sino también como el lugar donde el sistema de poder regula y controla subjetividades, a efectos de que los individuos respondan a ciertos patrones establecidos como deseables. Es cierto que los sujetos-agentes no asumen pasivamente su/s identidad/es; pero también es cierto que las identidades que (culturalmente) se proponen, se modifican, se rearticulan, se refuncionalizan y se asumen, lo hacen dentro de un movimiento permanentemente subjetivo y colectivo a la vez donde operan numerosas tensiones de poder, y sobre todo, un poder de control hegemónico. Es cierto que la identidad tiene una función estructurante para el sujeto, pero es cierto también que, en buena medida, qué se puede asumir identitariamente depende cuanto menos de situaciones biográficas, políticas, culturales, de clase. Si bien se puede elegir, toda elección libre se limita por la facticidad. Si esto es así, se sigue un conjunto de dificultades teóricas y prácticas, que la mera reivindicación identitaria en términos de autodesignación no resuelve porque se pierde de vista la dimensión político-social del poder político hegemónico y la fuerza de las *heterodesignaciones*. Es decir, el peso de la situación de cada cual y del conjunto de portadores del rasgo cuya marca autoasumen colectivamente, se vincula fuertemente -como acertadamente lo

señaló Iris Young- a la opresión y el reclamo grupal-político de equidad.

Es verdad que apelar a la mera igualdad formal es insuficiente y que bajo el manto del universalismo, se encubren graves violaciones a los derechos de humanas y humanos. Pero, la dialéctica identitaria de asunción de rasgos como positivos por parte de un agente individual (y aún colectivo) parece insuficiente para dar cuenta de los recientes movimientos sociales y del surgimiento de las denominadas "nuevas identidades". Del uso extendido de la noción de identidad, surge de una red dispersa de significados que se vinculan sólo frágilmente a nuevas identidades. Los reclamos de los "nuevos agentes sociales", en tanto elementos activos de los movimientos sociales de autoafirmación, se mueven en estructuras que aún los escuchan y que bregan por democratizarse. El amplio espectro socio-político que ocupan, los hace subsidiarios de las formas de gobernabilidad al uso: Tienen fuerte reclamos legítimos y justificados a partir de una autoafirmación identitaria construida que los define *qua* grupo bajo un rasgo definido como fundamental: "el género", la "negritud", el "indigenismo", la "autoctonía". Constituyen un movimiento complejo que logra audibilidad y presencia en el espacio público; exige democratización al un sistema que debe

escucharlos y del que no pueden prescindir porque constituye el aire en el que se mueven. Las presiones y opciones sociales de los grupos, con poder de heterodesignación y de diferenciación, siguen siendo aún demasiado poderosos. En suma, retomando libremente palabras de Foucault, si algunos sujetos pueden enunciar y actuar ciertas autodesignaciones es porque *epocalmente* pueden enunciarse y actuarse. Es decir, asumir una cierta identidad como positivamente otra *exige* de la previa marcación de ese rasgo, producido por una cierta estructura socio-política en términos de exclusión o, al menos, de *situación de conflicto*. Desde este punto de mira, la identidad, que no es ni estática ni homogénea, fluctúa en función de procesos históricos y políticos. En otras palabras, se construyen a partir de condiciones estructurales de posibilidad para que ello sea posible en un largo proceso de democratización de espacios, voces y marcos legales en términos -creo- que de democracia participativa.

Nuevamente, si esto es así, tanto la priorización de conceptos resignificados como el abandono del paradigma ilustrado tienen sus límites. En principio, porque para desestabilizar y resignificar un concepto tuvo que haber habido previamente alguna conciencia colectiva de su gestión inequitativa y esto tiene como punto de apoyo una heterodesignación previa en términos de exclusión del

reconocimiento de derechos. Es decir, que se tenga conciencia de que los derechos que se enuncian como igualitarios y universales, en la práctica no están *reconocidos distributivamente de modo equitativo* entre todo/as los miembros mujeres y varones, "negros" y blancos, homosexuales y heterosexuales de, pongamos por caso, un Estado-nación dado (o en términos de ciudadanía universal). En otras palabras, los procesos identitarios individuales y colectivos emergen denunciando la limitación material actual de los beneficios del universal formal.

En consecuencia, ningún rasgo de identidad (sexo-género, etnorraza, cultura, etc.) se presenta por sí solo como suficientemente explicativo de los "nuevos" movimientos o de los "nuevos" sujetos. Por el contrario, el entrecruzamiento de esas identidades iluminó no pocas tensiones y conflictos de lealtades en la trama social y, al mismo tiempo, mostró que el universal "ser humano" debe aún ser despojado de las no pocas marcas materiales (sexo, color, cultura, etc.) a los efectos de ser un verdadero operador formal. Lejos de fragmentar las diferencias, en una división que llevaría al infinito, parece más efectivo poner de manifiesto cuáles son las marcas materiales residuales de la enunciación "ser humano", que interfieren aún de modo excluyente, con la consecuencia del incumplimiento de Derechos. Contrariamente a otras posiciones

bien conocidas, y hasta tanto logremos construir una alternativa mejor, con las precauciones que acabo de enumerar, adhiero al universalismo interactivo que propone Seyla Benhabib y a su afirmación de que "todo ser humano ostenta *membresía justa* en este mundo".<sup>24</sup> Ello nos obliga sin más a buscar los caminos para el real reconocimiento y cumplimiento de este *dictum*, para todo/as y distributivamente para cada uno/a de los habitantes de este mundo.

---

<sup>24</sup> S. Benhabib *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 15.

## **EL GÉNERO Y LAS DIMENSIONES DE LA JUSTICIA: REFLEXIONES SOBRE LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DE NANCY FRASER<sup>1</sup>**

**Marta Postigo**  
**Universidad de Málaga**

### **Resumen**

La teoría feminista se enfrenta a importantes retos en las sociedades contemporáneas. Por un lado, las preocupaciones centrales de la justicia social, como son la equidad y la redistribución económica, siguen siendo relevantes para el discurso feminista que, en las últimas décadas, se ha dejado seducir por el "giro cultural" y la política de la identidad. Junto a ello, en las sociedades capitalistas avanzadas y en el mundo globalizado, conviene reflexionar sobre el género, no sólo como una categoría que depende de las relaciones de producción, de la estructura económica y de la división del trabajo, sino también de un marco cívico-político en el que interactúan una pluralidad de identidades y movimientos civiles basados en la

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación *The Civic Constellation: A conceptual and argumentative study of the democratic experience*, FFI2011-23388. VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica I+D+i, 2008-2011.

raza, la pertenencia étnica, cultural y la orientación sexual. Este artículo ofrece una reflexión crítica sobre la propuesta teórica de Nancy Fraser que trata de conciliar los paradigmas de la justicia basados en la redistribución económica y en el reconocimiento de las identidades de grupo.

### **Palabras clave**

Feminismo, justicia social, redistribución, reconocimiento, identidad de grupo

### **Abstract**

Contemporary feminist theory faces important challenges. Firstly, the central concerns of social justice, such as equity and economic redistribution, are still relevant to the feminist theory which has shifted its attention towards the identity politics and the "cultural turn". Secondly, in advanced capitalist societies and the globalized world, feminist theory has to deal with gender relations in a context of plurality of claims for recognition and civil movements based on race, ethnicity, cultural belongings and sexual orientation. This article offers a critical reflection on Nancy Fraser's theory that attempts to integrate the two paradigms of justice based on economic redistribution and the recognition of group identities.

## **Keywords**

Feminism, social justice, redistribution, recognition, group identity

## **0. Introducción**

Este artículo constituye un análisis crítico de la teoría tridimensional de la justicia de Nancy Fraser y tiene por objetivo reflexionar sobre los retos a los que se enfrenta el feminismo contemporáneo ante la pluralidad de luchas por el reconocimiento. En esta línea, estas páginas ofrecen una reflexión sobre los discursos centrados en las identidades de grupo que han adquirido relevancia en las últimas décadas, tanto en la filosofía moral y política y como en el discurso feminista. En el primer apartado discuto la relación entre los paradigmas de la justicia que se basan en la redistribución económica y en el reconocimiento respectivamente, a la luz de la teoría de Nancy Fraser. Tras ello, en el segundo apartado, presento de forma sucinta las objeciones al enfoque dualista perspectivista de Fraser. Para concluir, en el último apartado, ofrezco una alternativa parcial y provisional a la definición bidimensional del género<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Deseo expresar mis agradecimientos a los estudiantes de la asignatura de Ética Civil del Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, del curso 2011-2012, a

## **1. Género, estatus y clase social: la teoría de la justicia de Nancy Fraser**

El feminismo contemporáneo se enfrenta al reto de definir el género en el contexto de la pluralidad de luchas por el reconocimiento. Una de las autoras que analizan críticamente el discurso feminista en la era "postsocialista" es la profesora norteamericana Nancy Fraser. De acuerdo con Fraser, el feminismo que emergió de la nueva izquierda en los años setenta del siglo pasado, situaba a las relaciones de género en el contexto de la política económica y trataba de corregir las injusticias sexuales mediante políticas de redistribución económica, ampliándolas para abarcar el trabajo doméstico, la reproducción y la sexualidad<sup>3</sup>. Sin embargo, disconformes con los paradigmas centrados en la clase social y en la división del trabajo, algunas filósofas e intelectuales comenzaron a concebir el género en relación con el psicoanálisis y la teoría del discurso<sup>4</sup>. Aunque el objetivo original no era desmarcarse del

---

Cristobal Serrano, Atenea Guerrero, Alba Cabrera y Alberto Campo, por sus significativas aportaciones e interés en los planteamientos que se discuten en este artículo.

<sup>3</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice". *Studies in Social Justice*. Vol. 1, Num. 1 (2007), p. 23.

<sup>4</sup> Las autoras más características de la tendencia psicoanalítica y posestructuralista feminista de estas décadas son IRIGARAY, L: *Speculum de la otra mujer*. Madrid, Saltés, 1978 (orig. 1974); IRIGARAY, L: *Éthique de la différence sexuelle*. París, Ed. De Minuit,

socialismo, en la década de los noventa la nueva izquierda era ya sólo un recuerdo<sup>5</sup>. Acompañando al éxodo de intelectuales del marxismo, las autoras feministas tomaron el camino del "giro cultural" y el género pasó a ser conceptualizado como identidad en las luchas por el reconocimiento y como constructo cultural en el campo de la teoría de la subjetividad y del orden simbólico<sup>6</sup>.

En este sentido, se ha privado al discurso feminista de una dimensión fundamental, como es la justicia redistributiva. Fraser describe cómo, en las últimas décadas, las exigencias de justicia basadas en el clásico antagonismo de clase y en la redistribución económica, que habían sido centrales para los discursos de izquierda y la socialdemocracia, han cedido paso a las reivindicaciones de reconocimiento de las minorías culturales, nacionales, raciales y sexuales, que se han convertido en el centro de atención del debate social y político. De esta forma, nos encontramos, en sus palabras, ante una "nueva

---

1984; IRIGARAY, L: *Je, tu, nous, Pour une cultura de la différence*. París, Grasset, 1990; IRIGARAY, L: *J'aime à toi, Esquisse d'une félicité dans L' Histoire*. Grasset, París, 1992; KRISTEVA, J: *Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse*. Paris, Edition du Seuil, 1969; KRISTEVA, J: *La Révolution Du Langage Poétique: L'avant-Garde À La Fin Du Xixe Siècle. Lautréamont Et Mallarmé*. Paris, Éditions du Seuil, 1974; KRISTEVA, J: *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. Nueva York, Columbia University Press, 1987; CIXOUS, H: "Le Rire de la Méduse". En *L'Arc*, Vol. 61, (1975), pp. 39-54 ["The laugh of the Medusa". *Signs*, Vol. 1, Num. 4 (1976), pp. 875-893]; CIXOUS, H: *Entre l'écriture*. Editions des Femmes, 1986.

<sup>5</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition" p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*

constelación de cultura política en la que el centro de gravedad ha pasado de la redistribución al reconocimiento"<sup>7</sup>.

Crítica con este nuevo centro de gravedad, Fraser defiende que el feminismo debe atender tanto a la dimensión económica de las desigualdades de género como a lo que denomina los patrones institucionalizados de valor cultural, es decir, a aquellas normas y pautas culturales que asignan a las mujeres (y a otros grupos) un estatus inferior en la interacción social, como pueden ser los valores androcéntricos que subestiman los atributos asociados a la feminidad, justifican la violencia de género, promueven estereotipos sexuales o desvalorizan el

---

<sup>7</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación". En FRASER, Nancy y HONNETH, Alex: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2006, p. 85. En estas páginas, por motivos de espacio y argumentativos, no puedo llevar a cabo un análisis exhaustivo de las teorías filosóficas y de los paradigmas populares de la redistribución y el reconocimiento. Me centraré, en cambio, en las consideraciones que lleva a cabo Nancy Fraser sobre la justicia social en la ciudadanía contemporánea, con el fin de discutir los rasgos centrales de la diferenciación de género. Sobre los fundamentos filosóficos y las características de los enfoques de la justicia basados en la redistribución y en el reconocimiento respectivamente véanse FRASER, N: *Tanner lectures on human values*. Grethe B. Peterson ed. Vol. 19. Salk Lake City, 1998, pp. 1-67; FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition: a two dimensional approach to gender justice", pp. 23-35; FRASER, N: "Mapping the feminist imagination: from redistribution to recognition to representation". *Constellations*, Vol. 12, Num. 3 (2005), pp. 295-308; FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación". En FRASER, Nancy y HONNETH, Alex: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, pp. 17-89; HONNETH, A: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática social de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997; TAYLOR, Ch: "The politics of recognition". En Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-75. Sobre la crítica a la teoría de la justicia de John Rawls por centrarse en la dimensión redistributiva sin tener en cuenta las relaciones de poder entre "grupos sociales" véase YOUNG, I. M: *La justicia social y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2009.

trabajo doméstico<sup>8</sup>. De esta forma, teniendo en cuenta la vigencia de las políticas económicas redistributivas, pero sin ignorar las demandas de reconocimiento legítimas que tratan de transformar las pautas culturales androcéntricas y patriarcales, la autora define el género como una categoría bidimensional<sup>9</sup>.

Las desigualdades de género requieren políticas económicas redistributivas que pueden ser tanto "afirmativas", esto es, alterar los resultados económicos sin cambiar los mecanismos subyacentes que los generan, o "transformadoras", aquellas que alteran los mecanismos subyacentes. De forma semejante, corregir las injusticias de género implica, en muchos casos, poner en marcha políticas de reconocimiento que suponen una reestructuración profunda del orden simbólico-cultural patriarcal y de la heteronormatividad, que se asocia con la deconstrucción, junto al tipo de políticas afirmativas de la identidad que buscan devolver la estima a las mujeres mediante una exaltación de sus atributos diferenciales. Aunque de forma general Fraser destaca la ventaja de los enfoque

---

<sup>8</sup> Fraser toma de clásica sociología de Max Weber la noción de estatus en contraposición a la de clase social, para referirse a las diferencias en el respeto, la estima y el prestigio social, que son independientes de las relaciones con el mercado económico y que se basan en los patrones institucionalizados de valor cultural. FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 21, 24, 26. WEBER, M: "Los tipos de dominación" y "Las comunidades políticas". En *Economía y sociedad*. México, FCE, 1964 (2ª ed.), pp. 242-248, 682-694.

<sup>9</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", p. 27; FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 21-34.

transformadores de la justicia frente a los afirmativos, tiene en cuenta que estos últimos tienden a dar resultados a corto plazo<sup>10</sup>.

Pero la autora parte de un diagnóstico crítico sobre la situación del feminismo ante el llamado "giro cultural" y la política de la identidad<sup>11</sup>. El desplazamiento de la redistribución por el reconocimiento que acontece en el feminismo "postsocialista" tiene una doble consecuencia<sup>12</sup>: por una parte, permite a la teoría de género evitar el reduccionismo economicista y abordar los aspectos culturales del androcentrismo. Pero, por otra parte, no contribuye necesariamente a favorecer la redistribución económica<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 22-23, 71-76; FRASER, N: "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'Postsocialist' age", *New Left Review* 212 (julio-agosto 1995), pp. 68-93.

<sup>11</sup> La expresión "giro cultural" hace referencia al desplazamiento del marco conceptual y teórico del marxismo y del socialismo que se centra en las relaciones de poder que dependen de la estructura productiva, la división del trabajo y el mercado económico, por las relaciones de poder y las identidades que se construyen en el orden simbólico-cultural, tal y como están definidas en la teoría del discurso, el psicoanálisis y la deconstrucción, y tienen lugar en los debates sobre el multiculturalismo y las demandas de reconocimiento de grupos.

<sup>12</sup> El término "feminismo postsocialista" hace referencia, asimismo, al giro cultural que experimenta el feminismo en las últimas décadas del siglo XX tras la caída del comunismo, acompañando al éxodo de intelectuales del marxismo ortodoxo, y a la relevancia que adquieren para el discurso feminista la teoría del psicoanálisis, la hermenéutica, el discurso y el posestructuralismo, así como los movimientos cívicos y sociales basados en las identidades de grupo. El feminismo postsocialista abarca, tanto el feminismo de la diferencia, como el feminismo posestructuralista.

<sup>13</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", p. 24-25.

Puede suceder, señala, que se ceda un "economicismo truncado" por un "culturalismo truncado"<sup>14</sup>.

Con el fin superar las versiones sectáreas del socialismo y de la política de la identidad y sus perspectivas mutuamente excluyentes, la vía que escoge Fraser es captar ambas dimensiones de la justicia<sup>15</sup>. Es decir, la autora trata de trascender el reduccionismo economicista y el cultural definiendo al género como una categoría bidimensional de la justicia que depende tanto de la estructura económica como de los valores culturales institucionalizados<sup>16</sup>.

Llegados a este punto conviene hacer algunas aclaraciones. Desde la perspectiva de los paradigmas populares de la justicia, pueden distinguirse, a juicio de Fraser, dos "tipos ideales" de colectividades que responden a las injusticias que tienen su origen en la distribución económica y en el orden de estatus respectivamente<sup>17</sup>. La primera forma de injusticia

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", p. 27.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Junto a la noción de estatus, Fraser toma de la clásica sociología weberiana la categoría de "tipo ideal" para referirse a "constelaciones ideales y típicas de las reivindicaciones que se discuten en la actualidad en la esfera pública", así como a divisiones sociales ideales y típicas que se ajustan al paradigma popular de la redistribución o al paradigma popular del reconocimiento. De acuerdo con esta tipología, Frase distingue dos "tipos ideales" de colectividades que responden a las injusticias que tienen su origen en la distribución económica y en el orden de estatus respectivamente. La primera forma de injusticia corresponde al "tipo ideal" de la clase trabajadora explotada y la forma de corregirla tiene que ver con políticas redistributivas en sentido amplio, que pueden abarcar reformas estructurales profundas. La segunda clase de injusticia responde al "tipo ideal" de los grupos de

corresponde al "tipo ideal" de la clase trabajadora explotada y se corrige mediante políticas redistributivas que pueden abarcar reformas estructurales profundas<sup>18</sup>. La segunda clase de injusticia responde al "tipo ideal" de los grupos de estatus weberianos, cuyo ejemplo más claro es la sexualidad desprestigiada, y el modo de corregirla tiene que ver con alguna forma de reconocimiento, que puede abarcar tanto el reconocimiento de la especificidad de grupo como la desconstrucción más radical de los patrones culturales dominantes<sup>19</sup>.

En lugar de restringir la redistribución y el reconocimiento a la política de clase y a la política de la identidad respectivamente, Fraser amplía ambos paradigmas para que puedan expresar "una perspectiva característica de la justicia social", aplicable, en principio, "a la situación de cualquier movimiento social"<sup>20</sup>. De esta forma, cualquier movimiento social puede, en principio, incluirse en el tipo ideal de la clase,

---

estatus weberianos, cuyo ejemplo más claro es la sexualidad desprestigiada, y el modo de corregirla tiene que ver con alguna forma de reconocimiento, que puede abarcar tanto el reconocimiento de la especificidad de grupo como la desconstrucción más radical. A cada una de ellas le corresponden reparaciones basadas en las políticas redistributivas o en el reconocimiento. FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 21, 24, 26.

<sup>18</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 22.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.* Fraser admite que el concepto de "clase social" puede interpretarse de forma amplia y heterodoxa para abarcar, junto a las desigualdades socio-económicas que dependen de las relaciones de mercado y producción, los valores culturales y las diferencias de estatus.

en el del estatus o en ambos. El paradigma redistributivo puede responder, no sólo a las orientaciones políticas centradas en la clase social, como el *New Deal*, el socialismo y la socialdemocracia, sino también a los movimientos feministas y anti-racistas "que consideran la transformación o la reforma socioeconómica como la solución de la injusticia de género y étnico-racial"<sup>21</sup>. De la misma forma, el paradigma del reconocimiento no tiene por qué reducirse a los movimientos que tratan de reevaluar las identidades desprestigiadas injustamente – como el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro, o la política de la identidad gay–, sino que también puede incluir tendencias deconstructivas que rechazan el esencialismo<sup>22</sup>.

Lo que sucede, a juicio de Fraser, es que los paradigmas del reconocimiento y de la redistribución no sólo se han interpretado restringidamente, sino que se han definido como marcos normativos y teóricos antagónicos<sup>23</sup>. La autora considera que es conveniente tener en cuenta que la mayoría de las desigualdades responden en distinto grado a una combinación de mala redistribución y de reconocimiento

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 19-20, 24-25.

erróneo<sup>24</sup>. Las sociedades contemporáneas avanzadas no pueden entenderse reduciendo el estatus a la clase o la clase social al estatus<sup>25</sup>. Ambas dimensiones interactúan en la jerarquía social y en las oportunidades, y son esenciales para abordar los conflictos sociales contemporáneos.

El problema fundamental que tiene lugar cuando nos enfrentamos a la justicia social es, pues, comprender cómo interactúan las necesidades de redistribución y de reconocimiento. En palabras de la autora, "en vez de asumir uno de estos dos paradigmas, excluyendo el otro, propongo que desarrollemos lo que yo llamo concepción 'bidimensional' de la justicia. Una concepción bidimensional considera la distribución y el reconocimiento como perspectivas diferentes de la justicia y dimensiones de la misma. Sin reducir una dimensión a la otra, incluye ambas en un marco superior de referencia"<sup>26</sup>.

El marco superior de referencia que propone Fraser es la paridad en la participación en la interacción social. El objetivo central de la justicia sería, de acuerdo con la autora, equiparar las condiciones objetivas (materiales y económicas) e intersubjetivas que permiten a las personas actuar como iguales

---

<sup>24</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 33-34, 67-84.

<sup>25</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 61.

<sup>26</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 42.

en la interacción social, con independencia de su raza, sexo, pertenencia étnica, cultural y orientación sexual<sup>27</sup>. En sus palabras, "tanto la condición objetiva como la intersubjetiva son necesarias para la paridad participativa. Ninguna de las dos es suficiente por separado"<sup>28</sup>.

De esta forma la autora ha cumplido tres de sus objetivos prioritarios. En primer lugar, ha respondido a las tendencias filosóficas y políticas que interpretan el conflicto y la injusticia social como una lucha por la redistribución económica y las desigualdades de clases, o la interpretan, en cambio, como un conflicto entre identidades de grupo. Su objetivo es integrar lo mejor de la política económica redistributiva, con lo mejor de los paradigmas centrados en la estructura simbólico-cultural y en las necesidades de reconocimiento de grupo<sup>29</sup>. En segundo lugar, reformula el paradigma del reconocimiento de forma que queda desvinculado de la política de la identidad esencialista y se define, en cambio, en relación con las diferencias de estatus que impiden a las personas interactuar como iguales en la vida

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> "Este enfoque supone un progreso considerable hacia la integración conceptual. Al interpretar la distribución y el reconocimiento como dos dimensiones mutuamente irreductibles de la justicia, amplía la idea habitual de la justicia para abarcar tanto las consideraciones intersubjetivas como la objetivas. Más aún, al someter ambas dimensiones a la norma suprema de la paridad participativa, las incluye en el ámbito de un único marco normativo integrado de referencia". FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 43.

<sup>29</sup> FRASER, N: "A rejoinder to Iris Young", *New Left Review*, I/ 223 (mayo-junio de 1997), p. 129.

social, ya sea porque se les carga de connotaciones diferenciales perjudiciales o porque no se reconocen suficientemente sus rasgos distintivos<sup>30</sup>. En segundo lugar, Fraser propone un marco normativo que es sensible a la pluralidad de ejes de subordinación, de forma que la redistribución y el reconocimiento hacia unos grupos no perjudican a otros<sup>31</sup>. La paridad participativa ha de garantizarse a nivel *intergrupal* e *intragrupal* con el fin de proteger los derechos de los miembros de las minorías culturales, raciales, sexuales, nacionales o étnicas<sup>32</sup>.

Ahora bien, cabe preguntarse, por un lado, si efectivamente, cuando observamos la realidad social, las injusticias responden verdaderamente a los tipos ideales de la clase trabajadora y del estatus que describe Fraser. Por otro lado, conocer en qué caso y en qué grado interactúan las desventajas económicas y de estatus en las sociedades capitalistas avanzadas es un asunto complejo y controvertido. Pensemos, por ejemplo, en las minorías raciales y culturales que son fruto de la inmigración. Las personas inmigrantes que pertenecen a culturas minoritarias en las sociedades de destino, se exponen a condiciones económicas y laborales adversas, a dificultades para acceder a servicios básicos como la vivienda, a

---

<sup>30</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", pp. 25-35.

<sup>31</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", p. 30.

<sup>32</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of recognition", p. 35.

la explotación laboral y la trata de personas<sup>33</sup>. Junto a ello, los inmigrantes están expuestos a estereotipos denigrantes y a discursos populistas que incitan, de forma irresponsable, a la xenofobia y a la intolerancia en el corazón de las sociedades liberales y avanzadas de Europa<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Me estoy refiriendo fundamentalmente a la inmigración de baja calificación que se produce por motivos económicos y la búsqueda de nuevas oportunidades de vida, cuyos criterios de gestión responden, principalmente, a las necesidades del mercado de trabajo. Sobre la definición de la migración, su gestión, el derecho a emigrar y los datos actualizados sobre migraciones véase la Organización Internacional para las Migraciones (OIM): <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/lang/es> [28-12-2011]; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Informe sobre desarrollo humano 2009. Superando barreras: Movilidad y desarrollo humanos*. Nueva York, 2009, <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2009/> [28-12-2011]. Respecto a las políticas migratorias y la integración cívica de los inmigrantes véanse VILLAR BORDA, L., y ROSALES, J. M. (comp): *La inmigración y las oportunidades de la ciudadanía*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005; ROSALES, J. M.: "¿Son los ciudadanos los dueños del Estado? Sobre la retórica de la acomodación de los inmigrantes". En *Los ciudadanos y la política. Vivir la política hoy*. Álava, Ciudadanía y Libertad, 2007, pp. 89-105; ROSALES, J. M.: "Migración global, identidades plurales". *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, Vol. 9 (enero-junio 2007), pp. 5-18; ROSALES, J. M.: "Identidades migrantes, violencia étnica e integración cívica". En *Ética en la práctica*, FRANCÉS, Pedro, LARA, Francisco, CAMPOS, Olga y ARRÁEZ, M. Ángeles (eds), Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 101-127. De acuerdo con la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el tráfico de personas ha aumentado en los últimos años de forma alarmante, afectando a los sujetos más vulnerables, como las mujeres, los menores y las personas migrantes. ACNUR: "Trata y tráfico de personas". <http://www.acnur.org/t3/que-hace/proteccion/trata-y-traffic-de-personas/> [26-12-2011].

<sup>34</sup> Véanse al respecto BELLO REGUERA G: *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006; "Italia se manifiesta contra el fantasma del hombre blanco", *Elpais.com*, 17 de diciembre de 2011, [http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/17/actualidad/1324153131\\_343500.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/17/actualidad/1324153131_343500.html) [19-12-2011]; "Miles de italianos salen a las calles al grito 'Basta de racismo'", *Elpais.com*, 17 de diciembre de 2011, [19-12-2012]; "La política avala el racismo en Italia", entrevista de ORDAZ, Pablo y MAGI, Lucia a NALETTO, Grazia en *ElPais.com*, 17 de diciembre de 2011, [http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/17/actualidad/1324146738\\_735661.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/17/actualidad/1324146738_735661.html) [19-12-2011]; European Commission Against Racism and Intolerance, ECRI: *Segundo informe sobre España*. Aprobado el 13 de diciembre de 2002. CRI (2003), 40 Rev. Spanish Version, Estrasburgo, 8 de julio de 2003. AMNISTÍA INTERNACIONA: "Inmigración, racismo y xenofobia".

Junto a las personas inmigrantes y las minorías culturales, las mujeres experimentan aún en los países más avanzados de occidente, desventajas salariales, obstáculos para acceder a los puestos de decisión y mejor remunerados, y deben hacer frente a estereotipos sexuales, así como a las responsabilidades domésticas de forma no equitativa<sup>35</sup>.

---

<http://www.es.amnesty.org/paises/espana/inmigracion-racismo-xenofobia/> [26-12-2011]; AMNISTÍA INTERNACIONAL: *Parar el racismo, no a las personas. Perfiles raciales y control de la inmigración en España*. Madrid, EDAI, 2011. <https://doc.es.amnesty.org/cgi-bin/ai/BRSCGI?CMD=VERDOC&BASE=SAI&SORT=-FPUB&DOCR=1&RNG=10&FMT=SAIWEB3.fmt&SEPARADOR=&&INAI=EUR4101111> [26-12-2011]. "¿Adiós a Schengen?", *Elpais.com*, 18/04/2011, [http://www.elpais.com/articulo/opinion/Adios/Schengen/elpepuopi/20110418elpepiopi\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Adios/Schengen/elpepuopi/20110418elpepiopi_1/Tes) [26-12-2011]; "La gendarmería francesa mantiene un archivo secreto con información sobre gitanos", *Elpais.com*, 07/10/2011, [http://www.elpais.com/articulo/internacional/gendarmeria/francesa/mantiene/archivo/secreto/informacion/gitanos/elpepuint/20101007elpepuint\\_6/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/gendarmeria/francesa/mantiene/archivo/secreto/informacion/gitanos/elpepuint/20101007elpepuint_6/Tes) [26-12-2011]; "Bruselas se pliega a Sarkozy en la polémica sobre la expulsión de los gitanos", *Elpais.com*, 29/09/2010, [http://www.elpais.com/articulo/internacional/Bruselas/pliega/Sarkozy/polemica/expulsion/gitanos/elpepuint/20100929elpepuint\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/Bruselas/pliega/Sarkozy/polemica/expulsion/gitanos/elpepuint/20100929elpepuint_3/Tes) [26-12-2012]; "Amnistía carga contra el PP de Badalona por alimentar 'el racismo y la xenofobia'", *Elmundo.es*, 27/04/2012, <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/04/27/barcelona/1272387433.html> [26-12-2012].

<sup>35</sup> De acuerdo con la oficina estadística de la Unión Europea, en el año 2009, las mujeres ganaban de media un 17 por ciento de media menos que los hombres en el conjunto de los 27 estados miembros de la Unión Europea. EUROSTAT: "Gender pay gap statistics". datos actualizados en octubre de 2010, [http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics\\_explained/index.php/Gender\\_pay\\_gap\\_statistics](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Gender_pay_gap_statistics) [29-11-2011]. Junto a ello, de acuerdo con el Foro Económico Mundial, en el año 2010, en 134 países del mundo, de diferentes regiones, que representan al 90 por ciento de la población mundial, se corrigieron el 96 por ciento de las desigualdades entre los sexos en salud y sanidad, así como casi el 93 por ciento de las desigualdades en resultados educativos. Sin embargo, sólo se habían corregido el 59 por ciento de las desigualdades en la participación económica y el 18 por ciento de las desigualdades en participación política. FORO ECONÓMICO MUNDIAL, *The global gender gap report 2010*. Ginebra, 2010, pp. 7-19. [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GenderGap\\_Report\\_2010.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf) [29-11-2011]. Asimismo, véanse "Gender pay gap widens to £10,500 for managers, CMI says", *BBC*,

Por su parte, hay países y regiones en desarrollo con una marcada división étnica y racial, como la India, en donde las diferencias de estatus y de clase interactúan de forma casi indiferenciada. A pesar de los esfuerzos por reducir el impacto de las diferencias étnicas, religiosas, de género y casta en la estructura social y productiva de la India, estas diferencias persisten lastrando a la economía india de ineficiencias en la distribución del trabajo y limitando el desarrollo pleno de su capital social<sup>36</sup>. El sistema de subordinación de estatus basado en la división tradicional de castas, género, etnia y religión,

---

*News Business*, 31 de agosto de 2011, <http://www.bbc.co.uk/news/business-14721839> [29-11-2011]; "Brussels attacked for lack of women in top jobs", *Financial Times*, 15-11-2009, <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/326c332a-d071-11de-af9c-00144feabdc0.html#axzz1hdy9pG62> [26-12-2011]; COMISIÓN EUROPEA: *Informe de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones sobre La igualdad entre mujeres y hombres, 2005*. Bruselas, 14-2-2005 (COM2005, 44 final); Instituto Nacional de Estadística (INE): *Mujeres y hombres en España 2008*. Madrid, Instituto Nacional de Estadística/Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2008, [http://www.ine.es/prodyser/pubweb/myh/myh08\\_capitulo%202%20educacion.pdf](http://www.ine.es/prodyser/pubweb/myh/myh08_capitulo%202%20educacion.pdf) [10-10-2008];

<sup>36</sup> Véase el número especial "Caste and economic discrimination". *Economic and Political Weekly*. Vol. 42, Num. 41 (13 de octubre de 2007), pp. 4121-4155. De acuerdo con Sukhadeo Thorat y Katherine S. Newman, la estructura actual de desigualdad intergrupar en la India encaja en buena medida con el esquema económico del sistema de castas. Las desigualdades económicas y la jerarquía laboral no sólo están marcadas por la división de castas, sino también por las divisiones étnicas, religiosas y de género. Dichos autores señalan que, en el contexto de la India, la exclusión social se produce en virtud de prácticas institucionales y económicas que discriminan, marginan, menosprecian e impiden el acceso a los mercados económicos y laborales a grupos subordinados en función de su casta, religión y/o género. THORAT, S., y NEWMAN, K. S: "Caste and economic discrimination: Causes, consequences and remedies". *Economic and Political Weekly*. Vol. 42, Num. 41 (13 de octubre de 2007), pp. 4121-4124. Sobre la discriminación de género véase SEN, A: "More than 100 million women are missing". En *Women's global health and human rights*. Sudbury, MA, Jones and Bartlett Publishers, 2010, cap. 9.

determina aún las oportunidades económicas y laborales en la India, a pesar de que la discriminación por estos motivos es ilegal.

Más aún, estas diferencias interactúan entre sí de forma compleja. Las mujeres representan el 49 por ciento de las personas migrantes del mundo<sup>37</sup>. Sus condiciones laborales y circunstancias difieren significativamente de las de los migrantes varones. Éstas se ocupan fundamentalmente de los sectores profesionales dedicados al trabajo doméstico y a la atención a la dependencia, y están expuestas a trata y explotación sexual. Ello convierte a las mujeres en sujetos doblemente vulnerables, en virtud de su condición de migrantes y de su sexo. Como señala la Organización Internacional para las Migraciones, "el género no debería considerarse como un conjunto de asuntos que deben aplicarse por separado a la política migratoria para hombres y mujeres. La política migratoria también debe tomar en cuenta las relaciones entre hombres y mujeres en los países de origen y destino"<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Organización Internacional para las Migraciones (OIM): "Hechos y cifras", datos de 2011, <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/lang/es> [28-12-2011].

<sup>38</sup> Organización Internacional para las Migraciones (OIM): "Migración y género". <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/developing-migration-policy/migration-gender/lang/es> [28-12-2011].

Por tanto, podemos observar que las desventajas de clase y estatus se superponen frecuentemente y que las diferencias raciales, sexuales, étnicas, de casta y clase interactúan entre sí. Fraser entiende que el marco normativo de la paridad participativa en la interacción social permite integrar las dos dimensiones de la justicia –la económica y la cultural–, atendiendo simultáneamente a los diferentes ejes de diferenciación. Pero, si los factores económicos y culturales actúa al unísono en las injusticias raciales, culturales y de género, ¿por qué insistir en que son diferentes dimensiones de la justicia?

## **2. ¿Es el género una categoría bidimensional?**

Me voy a centrar, a continuación, en la definición del género como una categoría bidimensional. Fraser parte del supuesto de que, en las sociedades capitalistas avanzadas, la mala distribución no implica un reconocimiento erróneo, aunque puede contribuir a él. A la inversa, el estatus no dicta la posición de clase social. El reconocimiento erróneo no implica necesariamente una mala distribución, aunque puede contribuir a ella<sup>39</sup>. En consecuencia, sostiene que “no podemos inferir directamente la dimensión económica de la subordinación de la

---

<sup>39</sup> FRASER, N: “La justicia social en la era de la política de la identidad”, p. 55.

cultural, ni la cultural directamente de la económica. Del mismo modo no podemos inferir directamente la clase social del estatus, ni el estatus de la clase social"<sup>40</sup>. Ambas dimensiones de la justicia son irreductibles.

Ahora bien, a su juicio, ni el culturalismo ni el economicismo bastan para comprender la sociedad contemporánea, necesitamos en cambio "un enfoque que pueda recoger la diferenciación, la divergencia y la interacción en todos los niveles"<sup>41</sup>. Se trata, pues, de concebir un modelo normativo que permita abordar ambas dimensiones de la justicia como categorías autónomas aunque relacionadas. El enfoque más apropiado para integrar ambos aspectos de la justicia es, a su juicio, el "dualismo perspectivista" que rechaza el antidualismo, pero que, "en contra del dualismo esencial, las materias nominalmente económicas no sólo suelen influir en la posición económica, sino también en el estatus y las identidades de los actores sociales. De igual manera, las materias nominalmente culturales no sólo influyen en el estatus, sino también en la posición económica. Por consiguiente, en ninguno de los dos casos nos encontramos con esferas independientes"<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 56.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> "Las ventajas de este enfoque son claras. A diferencia del antidualismo posestructuralista, el dualismo perspectivista nos permite distinguir la distribución del reconocimiento y, por tanto, analizar las relaciones entre ellos. A diferencia del economicismo y del culturalismo, sin embargo, evita reducir cualquiera de estas

Como vemos, el reto que plantea su enfoque es comprender cómo las dos dimensiones de la justicia pueden ser, al mismo tiempo, irreductibles e interdependientes. Para ello, es conveniente centrarse en la diferenciación de género. Fraser insiste en que el género no es ni una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada, al mismo tiempo, en la estructura económica y en el orden simbólico y cultural de estatus de una sociedad<sup>43</sup>.

Ahora bien, aunque esta categoría le sirve de ejemplo para ilustrar que la mayoría de las injusticias requieren una combinación de políticas redistributivas y de reconocimiento, destaca que no todas las desigualdades son bidimensionales de la misma forma y en el mismo grado. Hay desventajas que están basadas fundamentalmente en la estructura económica de la sociedad – como las diferencias de clase– , y otras que están enraizadas principalmente en las pautas institucionales de valor cultural – como el heterosexismo y la homofobia que, entre

---

categorías a la otra, simplificando de forma indebida de complejidad de las relaciones. Por último, a diferencia del dualismo esencial, evita la dicotomía entre economía y cultura, oscureciendo su mutua imbricación. En contraste con estos enfoques, el dualismo perspectivista nos permite teorizar sobre las complejas conexiones entre dos órdenes de subordinación, recogiendo, a la vez, su irreductibilidad conceptual, su divergencia empírica y su entrelazado práctico. Por tanto, entendida en perspectiva, la distinción entre redistribución y reconocimiento no se limita a reproducir las disociaciones ideológicas de nuestra época, sino que proporciona una herramienta conceptual indispensable para cuestionar, revisar y, al final, superar estas disociaciones". FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 63-64.

<sup>43</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 31-34.

otras consecuencias, impiden a las personas del mismo sexo contraer matrimonio y disfrutar de sus derechos básicos—<sup>44</sup>.

El dualismo perspectivista de Fraser genera controversia y ha sido objeto de críticas por parte de otras autoras<sup>45</sup>. Judith Butler, por ejemplo, reprocha a Fraser que defina a las injusticias basadas la sexualidad como “meramente culturales”. A su juicio, la heteronormatividad y el patriarcado constituyen matrices fundamentales de la estructura económica capitalista<sup>46</sup>.

Cuando se trata de abordar el heterosexismo, los aspectos económicos y culturales no pueden diferenciarse, a juicio de Butler, ni siquiera en el marxismo ortodoxo. La sexualidad debe ser comprendida dentro de los mecanismos de producción

---

<sup>44</sup> A partir de la última década del siglo XX, se han producido avances en las sociedades liberales en el reconocimiento de los derechos de las personas homosexuales. El matrimonio entre personas del mismo sexo ha sido reconocido durante las dos últimas décadas en Argentina, Bélgica, Canadá, Islandia, Países Bajos, Noruega, Portugal, España, Sudáfrica y Suecia. En México, puede contraerse matrimonio entre personas del mismo sexo sólo en la Ciudad de Méjico, aunque son reconocidos estos matrimonios en todo el estado federal. Por su parte, el estado de Israel reconoce el matrimonio homosexual contraído en otros países. A pesar de los avances de estos últimos años, el matrimonio entre personas del mismo sexo sigue siendo un tema controvertido que genera debate público en la mayor parte de las sociedades democráticas y liberales. Una veintena de estados reconocen únicamente las uniones civiles entre homosexuales, gays y lesbianas. En África, Asia y Oriente Medio no se reconocen las uniones entre personas del mismo sexo. En el norte de África y el Magreb, África oriental y del sur, y en Oriente Medio, la homosexualidad se persigue y se considera un delito grave penado con la prisión, la cadena perpetua e incluso la muerte.

<sup>45</sup> YOUNG, I. M: “Unruly categories: A critique of Nancy Fraser’s dual systems theory”. *New Left Review*, 1/222 (1997), pp. 147-160; BUTLER, J: “Merely cultural”. *Social Text*, 53/54 (invierno-primavera, 1988), pp. 33-44. Véanse las respuestas de Nancy Fraser en FRASER, N: “Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler”. *New Left Review*, 1/228 (marzo-abril 1998), pp. 140-149; FRASER, N: “A rejoinder to Iris Young”, pp. 126-129.

<sup>46</sup> BUTLER, J: “Merely cultural”, pp. 33-44.

capitalista, donde la familia juega un papel clave en la producción de seres humanos y de trabajadores. A su juicio, lo económico está ligado a lo reproductivo, a la reproducción de la heterosexualidad. No se trata sólo de que las formas de sexualidad no heterosexuales hayan sido excluidas, sino que su supresión es esencial para "la operación de la normatividad básica". No se trata sólo de que haya ciertas personas que sufren una falta de reconocimiento cultural por parte de otras, sino de que existe un modo esencial de producción e intercambio sexual que funciona "para mantener la estabilidad del género, la heterosexualidad del deseo, y la naturalización de la familia"<sup>47</sup>.

Pero más importante, Butler recuerda que la izquierda ortodoxa ha marginado tradicionalmente a los movimientos feministas y homosexuales por considerarlos exógenos a la "verdadera política". Esta autora es consciente de que los nuevos movimientos civiles en defensa de la igualdad racial, la sexualidad diferente y el género, tuvieron que articularse al margen de la izquierda ortodoxa cuya preocupación central había sido el antagonismo de clase. Por ello, tratar de retomar la "verdadera política" puede suponer olvidar, de nuevo, la

---

<sup>47</sup> BUTLER, J: "Merely cultural", p. 42.

dimensión heteronormativa y heterosexista de la organización social capitalista<sup>48</sup>.

Las observaciones de Butler están justificadas. Sin embargo, las vindicaciones feministas y de género han sido consideradas secundarias, no sólo en el seno de los movimientos obreros y en el marxismo ortodoxo, sino también en las luchas civiles contra la esclavitud y a favor de la igualdad racial. No sólo los movimientos obreros y el socialismo marxiano desplazaron las vindicaciones feministas y sexuales a un segundo plano, por considerarlas subordinadas al antagonismo de clase, sino que los movimientos contra la esclavitud y a favor de la igualdad racial excluyeron asimismo a las mujeres e ignoraron ampliamente las vindicaciones democráticas de las minorías sexuales<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> BUTLER, J: "Merely cultural", p. 36.

<sup>49</sup> La historia del feminismo es, en definitiva, la de la lucha de las mujeres por tener voz dentro de las organizaciones cívicas y políticas. El feminismo surge como movimiento autónomo por necesidad, debido a la incapacidad de los partidos políticos y de los movimientos civiles por acoger sus demandas. Es bien conocido el origen del sufragismo en Estados Unidos como una escisión del movimiento anti-abolicionista. Véase FAULKNER, C: *Lucretia Mott's heresy*. Penn Press, 2011. Sobre la difícil alianza entre el feminismo y el socialismo véanse FIRESTONE, S: *La dialéctica del sexo*, (1ª ed., 1973), Ramón Ribé Queralt, tr. Barcelona, Kairós, 1976; WEIMBAUM, B: *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*. Madrid, Siglo XXI, 1984. Véase asimismo la vida de Flora Tristán contada por VARGAS LLOSA, M: *El paraíso en la otra esquina*. Madrid, Alfaguara, 2003. Sobre la actitud de los sectores republicanos ante el voto femenino en España véase CAMPOAMOR, C: *Mi pecado mortal, el voto femenino y yo*. (1ª ed., 1936). Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, 2001. Sobre la situación del feminismo en el marco de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos véase SKRENTNY, J. D: *The minority rights revolution*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.

Más aún, al feminismo se le ha reprochado ser un movimiento que responde a las necesidades de mujeres de clase media acomodadas en las sociedades liberales de occidente, insensible a los problemas de las ciudadanas de los países en desarrollo y a las circunstancias de las mujeres de distintas razas, culturas y/u orientación sexual<sup>50</sup>. Por último, sin irnos más lejos, si se toman en serio determinadas justificaciones morales y políticas del multiculturalismo, habría motivos por los que lamentar que la defensa de los derechos específicos de las minorías culturales no tenga siempre en cuenta la especial vulnerabilidad de las mujeres y las niñas en determinadas comunidades y tradiciones religiosas<sup>51</sup>. La objeción de Butler es extensible, lamentablemente, a un elenco de teorías y movimientos civiles y políticos.

Butler considera que "la resistencia a la 'unidad' lleva consigo la promesa democrática de la izquierda"<sup>52</sup>. Sin embargo, para justificar su crítica al dualismo de Fraser, ésta

---

<sup>50</sup> Al respecto de la polémica entre el feminismo liberal-secular y el tradicionalista véase NUSSBAUM, M: "Humanistas seculares y tradicionalistas". En *Las mujeres y el desarrollo humano*. BERNET, Roberto, tr. Barcelona, Herder, 2002, pp. 239-255;

<sup>51</sup> Véanse las objeciones de Susan Moller Okin a la defensa liberal de los derechos especiales para minorías culturales de Will Kymlicka en OKIN, S. M: "Feminism and multiculturalism: some tensions". *Ethics*, 108 (1998), pp. 161-184; OKIN, S. M: *Is multiculturalism bad for women? (With responders)*. En COHEN, Joshua, HOWARD, Matthew y NUSSABAUM, Martha, eds., Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 5-24. Sobre una valoración crítica de la justificación liberal del multiculturalismo de Kymlicka, véase a su vez TOSCANO, M: "Sobre la justificación moral del multiculturalismo: una crítica al culturalismo de Kymlicka". En, VILLAR BORDA, Luís y ROSALES, José María, eds., *Las razones de la convivencia*, pp. 185-217.

<sup>52</sup> BUTLER, J: "Merely cultural", p. 44.

acaba por realizar una interpretación materialista y economicista del heterosexismo. Ciertamente, sería conveniente democratizar los movimientos civiles para garantizar su pluralismo y la interrelación de las diferentes dimensiones de la justicia. En este sentido, el dualismo perspectivista de Fraser es sensible a la complejidad inherente a las injusticias en las sociedades avanzadas. El reto que plantea su enfoque es determinar cómo interactúan los aspectos económicos (redistributivos) y las diferencias de estatus (el reconocimiento) en los diferentes mecanismos de desigualdad basados en la clase, la raza, la sexualidad, el género y la pertenencia étnica o cultural.

En su réplica a Butler, Fraser reafirma su tesis de la irreductibilidad de las dimensiones de la justicia<sup>53</sup>. Su objetivo, insiste, no es derogar los movimientos de gays y lesbianas a aspectos "meramente culturales" para imponer una nueva ortodoxia en la socialdemocracia, sino defender un dualismo perspectivista que evita el reduccionismo económico y el cultural e integra las dimensiones de la redistribución y el reconocimiento en un mismo marco normativo orientado a la paridad participativa en la interacción social<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> FRASER, N: "Heterosexism, misrecognition and capitalism", pp. 141-142.

<sup>54</sup> FRASER, N: "Heterosexism, misrecognition and capitalism", p. 142.

Ahora bien, en las sociedades capitalistas, insiste la autora, la diferencia sexual que depende del orden del estatus, no está ligada a la estructura económica, aunque los efectos del mal reconocimiento puedan repercutir en distribución económica<sup>55</sup>. Más aún, a su juicio, empíricamente el capitalismo contemporáneo no parece requerir el heterosexismo<sup>56</sup>. Por ello, la causa última de las injusticias heterosexistas es el orden simbólico y cultural heteronormativo, que tiene consecuencias civiles, jurídicas, sociales y también económicas para los homosexuales.

Sin embargo, el género es una diferenciación que tiene su raíz tanto en la estructura económica como cultural, a juicio de Fraser. Pero si la estructura económica y el orden del estatus son irreductibles, no queda claro cuál es el verdadero fundamento de la diferenciación de género.

Como acabamos de ver, la autora es firme a la hora de definir el heterosexismo como caso ideal típico de discriminación cultural y de estatus, no económica. Sin

---

<sup>55</sup> FRASER, N: "Heterosexism, misrecognition and capitalism", p. 145.

<sup>56</sup> Fraser considera, no obstante, que las desigualdades de estatus que afectan a las minorías sexuales pueden tener efectos en su posición económica. "Incluso una categoría de estatus aparentemente unidimensional como la sexualidad tiene un componente distributivo. Sin duda, este componente es subordinado, menos importante que el componente de estatus. No obstante, es muy posible que la superación de la injusticia sexual exija unir una política de redistribución a la política de reconocimiento. Como mínimo, será necesario prestar una atención minuciosa a la dinámica distributiva de las luchas sexuales en el proceso del combate por el reconocimiento". FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 32-33, 147.

embargo, describe el género como categoría bidimensional que depende tanto del estatus como de la estructura económica. En consecuencia, atribuye distintos fundamentos y características al heterosexismo y a la diferenciación de género, como si se tratara de fenómenos socio-políticos diferentes.

A juicio de Fraser, como he mencionado, la regulación de la sexualidad está desligada de la estructura económica. Más aún, en la fase postfordista actual del capitalismo, señala, la sexualidad pertenece a la esfera de la privacidad y de la vida personal, donde las relaciones íntimas son independientes de la familia y se viven como actividades y experiencias desconectadas de los imperativos productivos y la reproducción. "En consecuencia", afirma, "hoy día, la regulación heteronormativa de la sexualidad está cada vez más apartada del orden económico capitalista y no tiene por qué ser funcional respecto al mismo. Por consiguiente, los daños económicos del heterosexismo no se derivan de un modo directo de la estructura económica. Están enraizados, en cambio, en el orden heterosexista de estatus, cuya evolución guarda cada vez menos relación con la economía"<sup>57</sup>.

Esta afirmación no impide a la autora referirse al género como una categoría bidimensional. La división sexual entre el

---

<sup>57</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", nota página 32. Véase también FRASER, N: "Heterosexism, misrecognition and capitalism", pp. 145-149.

trabajo productivo y reproductivo, afirma, puede interpretarse como "un principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista"<sup>58</sup>. El paradigma redistributivo no se limita al "tipo ideal" de la clase trabajadora explotada, sino que puede abarcar, tal y como vimos, a grupos raciales y a mujeres, "como un reservorio de trabajadores de categoría y salario bajos o como una 'subclase' excluida en gran medida del trabajo asalariado regular, considerada 'superflua' y que no merece la pena explotar", a lo que añade el trabajo no asalariado de las mujeres<sup>59</sup>. En sus palabras, "las luchas contra el sexismo y el racismo no pretenden sólo transformar el orden de estatus, ya que el género y la raza *también implican la estructura de clases*"<sup>60</sup>. Los significados y las normas de género, señala más tarde, "se han tomado del orden cultural y adaptado a los fines capitalistas, con importantes consecuencias tanto para la distribución como para el reconocimiento"<sup>61</sup>.

Ahora bien, una cosa es tomar la diferencia de género del orden cultural y adaptarla a los fines de la economía capitalista, y otra concebirlo como una categoría que depende en parte, como la discriminación racial, de la división del trabajo y del entramado productivo y económico. ¿Qué significa exactamente

---

<sup>58</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 28.

<sup>59</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", pp. 23-24.

<sup>60</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 52. [La cursiva se ha añadido al texto].

<sup>61</sup> FRASER, N: "La justicia social en la era de la política de la identidad", p. 63.

que el género es una categoría bidimensional? Si el heterosexismo es independiente de la estructura productiva capitalista en la fase postfordista, ¿cómo puede concebirse el género como una diferenciación que tiene su fundamento, tanto en la estructura simbólica y cultural, como en la estructura económica?

La autora aclara que su enfoque bidimensional no es meramente aditivo, es decir, no consiste simplemente en añadir una política de la redistribución a una política del reconocimiento. La redistribución y el reconocimiento no pertenecen a esferas separadas, sino que están mutuamente imbricadas. Las reclamaciones de redistribución no pueden aislarse de las reclamaciones de reconocimiento, ni viceversa<sup>62</sup>.

Las políticas redistributivas que tratan de compensar las desventajas económicas de las mujeres, por ejemplo, pueden perpetuar sus desventajas si no están acompañadas de medidas que promueven la transformación de las pautas culturales que atribuyen distintas responsabilidades a los sexos, al tiempo que devalúan el trabajo doméstico y las actividades tradicionalmente desempeñadas por las mujeres<sup>63</sup>. Si no se

---

<sup>62</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of identity politics", pp. 31-35.

<sup>63</sup> La ley española de conciliación, Ley 39/1999 de 5 de noviembre, para promover la conciliación de la vida familiar y laboral de las personas trabajadoras, [BOE, núm. 266, sábado 6 de noviembre de 1999], por ejemplo, ha sido objeto de críticas por perpetuar la división de papeles entre los sexos, debido a que las mujeres se acogen en mayor proporción a las excedencias y bajas para cuidado de hijos y de personas dependientes

tienen en cuenta las normas culturales y los hábitos que perpetúan la división sexual del trabajo y los estereotipos sexuales, algunas políticas redistributivas pueden reforzar el sexismo<sup>64</sup>.

De la misma forma, los mecanismos para corregir el androcentrismo y la cultura patriarcal pueden tener efectos económicos adversos o fútiles. Las campañas contra la prostitución y la pornografía pueden perjudicar económicamente a las trabajadoras del sexo, y las teorías que aluden al plano puramente simbólico del reconocimiento pueden dejar intactas las desventajas económicas de las ciudadanas<sup>65</sup>. Por ello, Fraser considera que es importante observar las diferencias de género – como otras formas de

---

que regula la ley, manteniendo así su labor de cuidadoras y la división sexual del trabajo. Sobre la ley de conciliación de la vida laboral y familiar y sobre la división de papeles entre los sexos véanse, CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL: *Segundo informe sobre la situación de las mujeres en la realidad sociolaboral española (Informe 3/2003)*. Madrid, 2003, p. 181; MLLER MOYA, L. M: "Participación laboral femenina y Estado de bienestar". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 108 (octubre-diciembre), pp. 49-75; TOBÍO SOLER, C: "Conciliación o contradicción: cómo hacen las madres trabajadoras". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97, (enero-marzo 2002), pp. 155-186; MORENO MÍNGUEZ, A: "El familiarismo cultural en los Estados de bienestar del sur de Europa: transformaciones de las relaciones entre lo público y lo privado". *Sistema*, 182, (2004), pp. 47-75; INSTITUTO DE LA MUJER: *Estudio sobre la conciliación de la vida familiar y la vida laboral: situación actual, medidas y demandas*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer, 2005; MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES: *Libro blanco de la dependencia*. Madrid, 2005, cap. 1; EUROSTAT (Oficina Estadística de la Unión Europea): "Women and men reconciling work and family life". *Statistics in focus*, tema 3, num. 9, 2002; MINISTERIO DE ADMINISTRACIONES PÚBLICAS: *Conciliar para trabajar y vivir mejor*. [www.map.es/iniciativas/mejora\\_de\\_la\\_administracion\\_general\\_de\\_estado/funcion\\_publica/concilia.html](http://www.map.es/iniciativas/mejora_de_la_administracion_general_de_estado/funcion_publica/concilia.html)

<sup>64</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of identity politics", pp. 31-35.

<sup>65</sup> *Ibid.*

diferenciación social–, a través de las dos lentes analíticas superpuestas. Sólo una perspectiva que superponga ambas visiones –la redistribución y el reconocimiento– puede impedir que se exacerbe una dimensión del sexismo cuando tratamos de remediar la otra<sup>66</sup>.

No obstante, tal y como he señalado, una teoría de la justicia social debe tener, al fin y al cabo, relevancia en la práctica. Cada eje concreto de injusticia social requiere un análisis empírico riguroso que permita discernir cómo interactúan las condiciones económicas y culturales. Fraser ha logrado, en este sentido, integrar dos paradigmas normativos de la justicia que estaban separados, pero deja abiertas consideraciones prácticas y teóricas relevantes.

Por ejemplo, como observa Iris Marion Young, la polarización que propone Fraser entre la redistribución y el reconocimiento puede suponer una simplificación y oscurecer la pluralidad de factores sociales, cívico-políticos, económicos, jurídicos y culturales que intervienen en las distintas formas de injusticia<sup>67</sup>. ¿Por qué reducir y limitar el marco analítico y conceptual a dos únicas dimensiones de la justicia? ¿Son reducibles, en la práctica y en la teoría, todas las formas de injusticia y desigualdad a la política económica y a los valores

---

<sup>66</sup> FRASER, N: "Feminist politics in the age of identity politics", p. 35.

<sup>67</sup> YOUNG, I. M: "Unruly categories: A critique of Nancy Fraser's dual system theory", pp. 147-160.

culturales, es decir, a los tipos ideales de la clase y del estatus, respectivamente? Y, junto a ello, cabe preguntarse junto a Young, por qué una mala política redistributiva no puede corregirse con una buena política de reconocimiento y a la inversa<sup>68</sup>. Las demandas de reconocimiento de los grupos raciales discriminados, como los afroamericanos en Estados Unidos, por ejemplo, no tratan en todos los casos de exaltar la identidad afroamericana como un fin en sí mismo, sino mejorar sus condiciones socio-económicas y cívicas. Las políticas de reconocimiento que tratan de corregir los estereotipos denigrantes y devaluados de las mujeres, no siempre conciben la revalorización de la identidad femenina como un fin en sí mismo, sino que tratan de mejorar con ello la posición económica y laboral de las ciudadanas<sup>69</sup>. El concepto de "empoderamiento", por ejemplo, abarca y combina una pluralidad de aspectos culturales, políticos, económicos y jurídicos que inciden en el poder de las mujeres (y otros grupos), sin los inconvenientes de la dicotomía de Fraser.

### **3. Reflexiones finales: sobre la dialéctica sexual.**

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

Las vindicaciones de las mujeres no fueron bien acogidas en los movimientos obreros, anti-racistas y abolicionistas originales. Solapar la dialéctica sexual y la dialéctica de clase sólo puede traer consigo la subordinación de las vindicaciones de las mujeres a las de clase. Resulta conveniente atender a las múltiples dimensiones de la justicia y a la interrelación de las políticas de redistribución y reconocimiento. Combinar adecuadamente las necesidades redistributivas con el reconocimiento de las minorías raciales, étnicas y sexuales, y su interrelación, constituye un reto decisivo.

Nancy Fraser es, en este sentido, una referencia indiscutible. La autora se enfrenta al difícil objetivo de superar el reduccionismo económico y cultural con inteligencia y brillantez. Sin embargo, queda pendiente definir mejor el carácter bidimensional de la justicia y del género. La autora no aclara si el género se inclina más hacia el lado de la balanza de la estructura económica o del orden de estatus. Al fin y al cabo, si el estatus y la estructura económica están separadas en las sociedades industrializadas y capitalistas avanzadas, esta categoría socio-política no puede explicarse como una diferenciación bidimensional sin perder coherencia. Como resultado, Fraser evita el reduccionismo económico y el cultural a costa de renunciar a una explicación independiente y coherente del género.

Junto a ello, es discutible hasta qué punto los aspectos económicos y culturales se diferencian en las sociedades capitalistas avanzadas<sup>70</sup>. La autora insiste en que la clase social y el estatus son dimensiones irreductibles y diferenciadas de la justicia en la economía capitalista, pero su objetivo es, al fin y al cabo, comprender cómo interactúan ambas en las desigualdades raciales, étnicas, culturales, económicas y sexuales.

Por su parte, las diferencias de género son transversales y comunes a otras diferencias. La dimensión transversal de la diferenciación de género justifica, de hecho, que las mujeres se organicen como grupo en defensa de sus intereses comunes, a pesar de sus diferencias raciales, nacionales, religiosas, étnicas y sexuales. No cabe duda de que el feminismo debe ser sensible a la diversidad que caracteriza a las mujeres, pero las ciudadanas tienen circunstancias comunes que las definen como un grupo con intereses compartidos.

El género podría, pues, ser descrito como categoría transversal y autónoma en el esquema conceptual de Fraser. Las diferencias de género producen, como sabemos, efectos en la estructura económica y también cultural, pero no dependen de ninguna de ellas. Así, podría ser descrito como una

---

<sup>70</sup> Sobre los efectos recíprocos de la cultura y la política económica, véase BOURDIEU, P: *Distinction: A social critique of the judgment of good taste*. Cambridge, MA, 1979; "What makes a social class?", *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 32 (1988), pp. 1-18.

dimensión de la justicia transversal y autónoma, junto a la clase y el estatus. La dialéctica sexual es anterior a la división moderna del trabajo y a la economía capitalista, pero se adapta a esta última mediante la división sexual entre lo público y lo privado a la que da lugar el contrato sexual<sup>71</sup>.

Con estas reflexiones finales no pretendo zanjar un debate complejo, sino poner de relieve algunas de las controversias que tienen lugar cuando nos aproximamos a la categoría del género en las sociedades contemporáneas. Evitar incurrir en el reduccionismo economicista y en el discurso esencialista de las identidades de grupo, es un logro indiscutible de Fraser.

---

<sup>71</sup> La expresión "dialéctica sexual" ha sido tomada de FIRESTONE, S: *La dialéctica del sexo*. En un sentido parecido, distanciándose del marxismo ortodoxo, Simone de Beauvoir explicaba, en la década de los cuarenta del siglo XX, la dialéctica sexual en claves existencialistas y fenomenológicas. BEAUVOIR, S: *El segundo sexo. Vol. I. Los hechos y los mitos*. Alicia Martorell, tr. Madrid, Cátedra, 2000; BEAUVOIR, S: *El segundo sexo*, vol. II. *La experiencia vivida*, Alicia Martorell, tr., Madrid, Cátedra, 2001. Sobre el "contrato sexual" véase la teoría de PATEMAN, C: *The sexual contract*. Cambridge, Polity Press, 1988; PATEMAN, C: *The disorder of women. Democracy, feminism and political theory*. Cambridge, Polity Press, 1989.

## **ENVUELTAS EN EL NIQAB Y MIRANDO HACIA EL FUTURO. GÉNERO, TOLERANCIA Y MULTICULTURALISMO**

**Marian Pérez Bernal**

**Universidad Pablo de Olavide de Sevilla**

**Resumen:** En la Europa actual es una preocupación ciudadana y política básica encontrar formas que permitan la convivencia de personas procedentes de culturas diferentes. En el presente trabajo, a partir del análisis de distintas políticas sobre el uso del pañuelo islámico, analizamos el peligro que puede suponer el multiculturalismo para los derechos de las mujeres y abogamos por una nueva forma gestionar la multiculturalidad recuperando algunos de los ideales de la Ilustración.

**Palabras clave:** Multiculturalismo, Multiculturalidad, Ilustración, Identidad, Tolerancia, Género

**Abstract:** In today's Europe it is a basic citizen concern and policy to find ways that allow the coexistence of people coming

from different cultures. In this paper, based on the analysis of different policies concerning the use of the Islamic headscarf, we analyse the potential danger multiculturalism might bear for the rights of women. We also advocate a new form to manage multiculturalism recovering the ideals of the Enlightenment.

**Word keys:** Multiculturalism, Multiculturality, Enlightenment, Identity, Tolerance, Gender

El título de este artículo alude a una fotografía de K. Abdullah para Reuters publicada en la prensa hace unos meses. En la foto se ve a dos mujeres vestidas con un niqab azul que se manifiestan por las calles de Saná, contra el entonces presidente de Yemen, Abdalá Saleh. Apenas podemos atisbar sus ojos tras el velo pero sobre el niqab, en la frente, llevan una ancha cinta blanca en la que se puede leer en grandes letras azules 'Future'. Esas mujeres de Yemen, cubiertas de arriba abajo, luchan por un futuro que, igual que sucedió en la Ilustración, se ha convertido en su esperanza. Poca diferencia hay entre ese niqab y los burkas que se veían en las televisiones justo antes de la invasión de Afganistán. Esos burkas que tanto impresionaban y

que ahora no solo siguen presentes en la vida cotidiana de Afganistán sino que han saltado también a Europa.

Esa conjunción de la esperanza de esas mujeres en un futuro mientras llevan el nikab o el burka consideramos que engarza con el tema al que se dedica este número de la revista *Kóre*, donde se plantea hasta qué punto los principios liberales e ilustrados han sido considerados en muchas ocasiones correctos para la teoría pero inservibles en la práctica. En la Europa actual se ha convertido en una preocupación ciudadana y política básica encontrar formas que permitan la convivencia de poblaciones cuya historia y costumbres son totalmente diferentes, cuando no antinómicas. ¿Pueden convivir nuestros ideales ilustrados con el burka? ¿Tienen aún algo que decir estos ideales en unos tiempos en los que domina el discurso multiculturalista y donde la defensa de la identidad parece ganar batalla tras batalla a los derechos humanos? ¿Se puede seguir hablando aún en algún sentido de valores universales o cualquier lucha en este sentido es ya una batalla perdida? Cuanto más avanza la globalización, menos espacio queda para defender los principios universales. Precisamente por esto es necesario seguir repensando esta cuestión. Nos gustaría

acercarnos al análisis de esta nueva realidad desde la perspectiva de los ideales ilustrados.

A partir de una cuestión de actualidad como es el empleo del pañuelo islámico vamos a tratar de replantear diferentes formas de manejar la multiculturalidad. Velos integrales como *burka*, *niqab*, *chador*, *khimar* o pañuelos como *shayla*, *al-amira* y *hijab* ocupan cada vez más espacio en la prensa. No es casualidad que los artículos que la prensa occidental consagra a cuestiones relacionadas con el Islam suelen estar ilustrados con fotos de mujeres cubiertas con velos, aunque los artículos no estén dedicados a ellas.

Se discute en varios países occidentales la prohibición o no por ley de los velos integrales y, al mismo tiempo, qué política se debe seguir en el caso pañuelos como el *hijab* o la *shayla*. Al mismo tiempo, en muchos países musulmanes, se endurecen las leyes sobre la vestimenta de las mujeres, en algunos casos imponiendo estas prendas, y en otros prohibiendo su uso. Mientras que hoy en Irán una mujer no puede salir a la calle si no es totalmente cubierta, en 2010 se prohibió en Egipto el uso del velo integral en la universidad y en Siria en los colegios. Ponérselo o quitárselo -como veremos- tiene siempre un

significado político y es necesario que lo veamos en el horizonte del mundo actual.

La multiculturalidad –esto es, la convivencia de distintas culturas en un mismo ámbito geográfico– es hoy una realidad cotidiana. En ocasiones esto se presenta como un problema que nos reclama respuestas que muchas veces no son fáciles y que nos puede llevar a tomar atajos que no son aconsejables. Uno de esos atajos ante la multiculturalidad es el multiculturalismo. El multiculturalismo fuerte considera a los grupos humanos como piezas de un mosaico. Son vistos como totalidades bien delineadas e identificables que pueden coexistir, pero siempre con unas fronteras muy claras<sup>1</sup>. El multiculturalismo gestiona así la multiculturalidad partiendo de la idea de que cada cultura es un bloque monolítico, una totalidad autorreferida, homogénea y estática que no puede ser cuestionada<sup>2</sup>. La radical inconmensurabilidad entre los parámetros propios de cada cultura implicaría que la interpretación de las diversas prácticas que se ejercen en el seno de cada cultura solo podrían ser

---

<sup>1</sup> Cfr. BENHABIB, S.: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Barcelona, Katz, 2006, p.33.

<sup>2</sup> Cfr. AMORÓS, C.: "Feminismo y multiculturalismo", en AMORÓS, C. & DE MIGUEL, Ana: *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. III. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva, 2005, p.222.

analizadas dentro de esa misma cultura a partir de sus referentes de sentido. Nadie tendría la autoridad necesaria para criticar las prácticas propias de una cultura por lo que no cabría realizar ningún tipo de juicio de valores.

Esta concepción estática, compacta y atomizada de las culturas, que son consideradas como siempre idénticas a sí mismas sin que existan fluctuaciones y cambios es difícilmente creíble en ningún momento pero menos aún en el tiempo de la globalización. Las culturas no son organismos cerrados e impermeables, pues -voluntaria o involuntariamente- de forma continua se ven influidas por otras culturas. Amin Maalouf se asombra de que ahora, cuando las culturas están más mezcladas que nunca, se pretenda defender que son irreductibles entre sí y que están destinadas a seguir siéndolo<sup>3</sup>. En un mundo multicultural donde contaminaciones, préstamos, hibridaciones, intersecciones y asimilaciones están a la orden del día, resulta extraño pretender apelar a esas culturas puras. En el tiempo del "cyberislam" -como dice Mernissi- hablar de fronteras infranqueables resulta absurdo, sin embargo el miedo a los peligros que puede suponer para una cultura "perder su pureza" está hoy muy presente.

---

<sup>3</sup> Cfr. MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p.304.

El etnocentrismo es un error que debemos evitar siendo capaces de poner entre paréntesis nuestras certezas y dogmas y no concediendo una situación de privilegio a nuestra cultura, frente a otras de las que tanto ignoramos. Ahora bien, evitar el etnocentrismo no se soluciona cayendo en el multiculturalismo. Debemos enfrentarnos a ambos si pretendemos definir el feminismo en un mundo global y multicultural. La diversidad no tiene que llevarnos hacia divergencias inconmensurables. Es cierto que puede llevarnos al choque y al desentendimiento pero también puede ser una invitación al diálogo, algo que una visión multiculturalista estrecha hace imposible. De lo que se trata es de encontrar herramientas que posibiliten la reflexión y el diálogo intercultural y para ello recuperar algunos de los ideales de la Ilustración puede ser un camino fructífero.

Recordando las palabras de M. Foucault en *Qu'est-ce que les Lumières*, el profesor Eduardo Bello ha defendido entender la Ilustración más como una actitud que como un periodo de la historia<sup>4</sup>. Cuando hablamos de actitud ilustrada estamos

---

<sup>4</sup> Cfr. BELLO, E. (2002): "Introducción", en BELLO, E. & RIVERA, A. (Ed.): *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, p.18. FOUCAULT, M.: "What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières)", en *Dits et écrits*, vol.4, 1980-1988, édition de D.Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p.568: trad. Cast de A. Campillo, en *Daimon* 7 (1993), p.11.

subrayando nuestro interés por ver ese pensamiento en relación con la actualidad y, al mismo tiempo, estamos explícitamente afirmando su contemporaneidad. Se trata de analizar los nuevos problemas a partir de esa actitud para buscar nuevas respuestas o, al menos, para problematizar las réplicas que se dan con excesiva rapidez.

En ningún caso defender una actitud ilustrada supone una defensa a ultranza de todos los ideales ilustrados y de su consecución. Han sido muchos los trabajos que se han preocupado de subrayar los problemas de la Ilustración. Tras conocer algunos de los monstruos a los que nos llevaron los sueños ilustrados difícilmente se puede seguir defendiendo una razón ilustrada sin una previa crítica. Son muchos los rincones a los que esas luces jamás llegaron y de eso el feminismo –y otras corrientes de pensamiento también- han hecho ya críticas muy acertadas. La Razón ilustrada se ha identificado con un único modo de analizar la realidad y sería la propia del varón blanco, occidental y heterosexual, apoyado en la tecnociencia y en las instituciones del mercado y la democracia liberal<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. VÁZQUEZ, F.: "Clarososcuros de la Razón Ilustrada", *Ilustración y Libertades. Revista de pensamiento e Historia de las ideas*, Sevilla, nº1, (2007), p.20.

La necesidad de una crítica de esa razón excesivamente unidimensional no implica de forma necesaria, tal y como el multiculturalismo postmoderno defiende, el abandono de toda pretensión de universalismo. Consideramos que gracias a las críticas que han mostrado los claroscuros de la Ilustración, la razón ilustrada sigue estando vigente y nos puede ayudar a entender y transformar la realidad. Frente al relativismo postmoderno defendemos –siguiendo a F. Vázquez– un racionalismo pluralista y cosmopolita, sensible al carácter divergente y cosmopolita de la razón<sup>6</sup>. De esta forma podríamos salvar una serie de principios fundamentales de la Ilustración, como son la libertad, la igualdad, la tolerancia, que son una irrenunciable herencia ética de la Ilustración y que se pueden convertir en escenarios de diálogo entre las culturas hoy. Ahora bien, no debemos ser ingenuos. Como veremos no es suficiente con reivindicar las Luces para solucionar nuestros problemas.

Vamos a centrarnos en el intenso debate surgido a raíz del uso del pañuelo islámico. Esta disputa salta a la luz pública en Francia en 1989, cuando expulsaron del colegio a tres niñas musulmanas que usaban el pañuelo islámico. Se apeló entonces

---

<sup>6</sup> Cfr. Idem.

a la neutralidad pública y manifiesta del Estado hacia todo tipo de práctica religiosa, que se institucionaliza a través de la vigilancia y la eliminación de la esfera pública de símbolos, señales, prendas e iconos religiosos<sup>7</sup>.

El debate estaba servido. Esta postura fue tachada de intolerante. Desde determinados enfoques se defiende que la solución más liberal de no visibilidad manteniendo cualquier rasgo propio de una determinada cultura en el ámbito de lo privado lo que hace es penalizar lo distinto<sup>8</sup>. Obligarles a desprenderse del velo en los ámbitos públicos significa que el acceso a la ciudadanía democrática tiene para ellas como coste renunciar a su identidad.

Apelábamos antes a los principios ilustrados a la hora de enfrentarnos a los problemas que la realidad globalizada y multicultural nos presenta. ¿Qué postura deberíamos defender si nos acercamos a esta cuestión desde una actitud ilustrada? La apelación a la tolerancia surge de inmediato. Debemos ser tolerantes, debemos respetar las diferencias y aceptar las costumbres de los otros aunque en muchos casos no nos gusten (si nos gustaran nadie hablaría del deber de tolerarlas). La

---

<sup>7</sup> Cfr. BENHABIB, S.: Op. cit. p.165.

<sup>8</sup> Cfr. DEL ÁGUILA, R.: "Tolerancia y multiculturalismo. Instrucciones de uso", *Claves de razón práctica*, nº125, (2002), p.15.

cuestión es si nuestra apelación a la tolerancia para defender que estas mujeres puedan aparecer cubiertas de pies a cabeza es la respuesta adecuada desde una actitud ilustrada. En muchos casos estas defensas se basan en buenas intenciones pero ya sabemos que con eso no basta. Apelar aquí a la tolerancia puede resultar cómodo ya que evita ciertos problemas pero al mismo tiempo crea otros. Para plantear esto daremos un pequeño rodeo.

Comenzaremos recordando qué significa el término tolerancia mirando hacia atrás. El verbo 'tolerar' procede del verbo latino *tolĕrare*, soportar, aguantar. Tolerancia hace alusión a sufrir con paciencia, a soportar. El concepto moderno de tolerancia surge como una herramienta para afrontar las guerras de religión que asolan Europa durante el XVI y el XVII. A la hora de tratar con lo diferente, apelando a razones prácticas, se opta por un enfoque estrictamente político abandonando la esfera religiosa y moral. La tolerancia no ve la diversidad en sí como algo positivo sino, más bien, como un problema que debemos resolver de la forma menos costosa posible. Todo se reduce a que tendremos menos problemas si toleramos que si no, y por ello se admiten los comportamientos distintos. Sin duda, a los oídos del "tolerado" la tolerancia

estrictamente política puede sonar como condescendiente o, incluso, como insultante<sup>9</sup>.

Hoy, sin embargo, se ve la tolerancia más como un derecho ligado a nuestra autonomía. Debemos poder elegir nuestros valores y creencias o la forma como queremos vivir. La tolerancia sería ahora una exigencia, tanto política como moral, de reconocimiento del otro y de su derecho a elegir con libertad quién o qué quiere ser y a conducir su vida como mejor le parezca<sup>10</sup>.

A esto hay que añadir que de un tiempo a esta parte las religiones han pasado a ocupar ese primer plano que la Ilustración le arrebató, pasando así la religión y la identidad a ser casi sinónimos<sup>11</sup>:

"(...) el debate sobre la religión ha invadido el espacio público, convirtiendo la diferencia religiosa en un criterio de pertenencia que todos, creyentes o no, practicantes o no, devotos o no, reivindicán. Las controversias están al rojo vivo y revelan una verdadera desazón entre los musulmanes europeos que desean

---

<sup>9</sup> Cfr. DEL ÁGUILA, R.: Op. cit. p.11.

<sup>10</sup> Cfr. Idem.

<sup>11</sup> Cfr. BESSIS, S.: *Los árabes, las mujeres, la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.59. Me resulta especialmente interesante la reflexión que realiza acerca de la identidad Amin Maalouf en su obra *Identidades asesinas* (Madrid, Alianza, 1999). Sobre esta cuestión, véase PÉREZ BERNAL, M.: "Identidad e interculturalidad: Un horizonte por visitar", *Recerca. Revista de pensament i Anàlisis*, nº10, (2010), pp.87-100.

vivir su religión en el marco de una vida moderna y republicana, y entre los europeos sinceramente abiertos a los demás"<sup>12</sup>

Esto va a condicionar todo lo que digamos y hasta qué punto hablar de tolerancia tendrá unas consecuencias u otras. A la feminista argelina W. Tamzali le preocupa el auge de las ideologías religiosas ya que estas conllevan la regresión de las sociedades árabes y hace más necesaria que nunca la lucha contra el encierro identitario, que podría reconducir a la ideología del *harén* y frente a ella esta humanista, anticolonialista, demócrata y feminista se rebela<sup>13</sup>.

Apelar a la Ilustración sin más como vacuna contra los fundamentalismos puede llevarnos a error. Los fundamentalismos a los que hoy nos enfrentamos suponen un movimiento nuevo y no una vuelta al pasado. El islamismo actual no es un retorno a la tradición, como se suele decir en ocasiones, sino un fenómeno contemporáneo<sup>14</sup>. Sigamos con el rodeo. La idea de tolerancia como derecho se halla vinculada a

---

<sup>12</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa*, Madrid, Cátedra, 2011, p.24. Según Tamzali, más que una guerra de las culturas, estamos ante el enfrentamiento entre un mundo que ha permanecido sumido en lo sagrado y un mundo que ha salido de lo religioso (Cfr. Ibid.p.28).

<sup>13</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.48.

<sup>14</sup> Cfr. VÁZQUEZ, F.: Op. cit.p.23. Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.24. Según Tamzali, más que ante una guerra de culturas estamos ante el enfrentamiento entre un mundo sumido en lo sagrado y otro que ha salido de la esfera de lo religioso (Cfr. Ibid.p.28).

la de autonomía y hunde sus raíces en la Ilustración, así pues, debe tener como límite la defensa y la protección de las condiciones que hacen posible esta libertad y esta autonomía<sup>15</sup>.  
¿Vamos a ser tolerantes con aquellos que defienden prácticas que van en contra de la libertad y la autonomía? ¿Podemos ser tolerantes con el hecho de llevar el velo cuando no quererlo llevar ha supuesto a muchas mujeres iraníes penas de cárcel, setenta y seis latigazos y multas? Escuchemos a Tamzali:

¿Qué hay de la igualdad de género en relación con la tolerancia? Para comprender con precisión el sentido de esta pregunta, la plantearé nuevamente, vinculada a la esclavitud. La diferencia cultural jamás puede justificar esta práctica, por mucho que esté contemplada en el Corán o a través de las prácticas culturales. Pero en Francia, en España, en Italia, el tratamiento sexista de las mujeres se *tolera* cuando lo reivindican y practican poblaciones venidas de fuera.<sup>16</sup>

¿Cabe ser tolerante, por ejemplo, con la *Sharia* con su evidente construcción inigualitaria del matrimonio de la mujer, del divorcio, del derecho de herencia, del tratamiento de los adúlteros, etc? No podemos obviar que la Conferencia de Viena (1993) al reconocer que "debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos" supuso un paso adelante en el respeto de las diferencias culturales

---

<sup>15</sup> Cfr. DEL ÁGUILA, R.: Op. cit. p.12.

<sup>16</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.26.

respecto a la Declaración de los Derechos Humanos del 48. Ahora bien, la evidente ausencia de autonomía es prueba de opresión y tanto en casos como éste como en aquellos casos donde se infrinja daños a terceros, consideramos que no cabe apelar a la tolerancia.

La libertad en nombre de la cual exigen que se les acepte sin modificar sus costumbres, y gracias a la cual obtienen el privilegio de vivir de acuerdo con una moral y una segregación sexual que son contrarias al principio fundamental de igualdad de mujeres y hombres, nunca se la reconocen a los de su comunidad. Las mujeres iraníes, por ejemplo, no pueden decidir libremente si quieren o no llevar el velo<sup>17</sup>.

El vínculo de la tolerancia con la autonomía es el que garantiza aquí el respeto a lo diferente y su consideración como un derecho. La tolerancia tiene como límite la defensa y la protección de las condiciones que hacen posible esa libertad y esa autonomía:

Dado que lo que respetamos es la autonomía en la elección, nos dicen, hay que confesar que la democracia liberal no puede

---

<sup>17</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.127. Recordemos aquí las condiciones que según Benhabib no debe violar ninguna tradición cultural: 1) Reciprocidad igualitaria; 2) Autoadscripción voluntaria y 3) Liberta de salida y asociación (BENHABIB, S.: Op. cit. pp.50-51 y 215-216).

promover una suerte de tolerancia universal que fundamente un principio como el de "todo vale". Podemos y debemos aprender de lo diferente, disfrutar del pluralismo o de la variedad de situaciones, pero no suponer a ese pluralismo ilimitado. Porque lo que estamos diciendo es que son dignos de respeto ciertos valores y no otros; por ejemplo, la racionalidad, el individualismo, la elección, la diversidad, el pluralismo, la libertad, la autonomía. Y es dentro de este conjunto de valores, no fuera o al margen de él, donde podemos reivindicar la tolerancia como derecho<sup>18</sup>

Tamzali denuncia cómo en Europa es cada vez más común, en aras de la tolerancia, la defensa de discursos que atentan contra los derechos humanos y la legitimación de planteamientos antifeministas<sup>19</sup>. El relativismo cultural gana la batalla apelando a falsas motivaciones de carácter religioso mientras las feministas europeas guardan silencio. El *burka*, por ejemplo, no tiene nada que ver con la cultura o la espiritualidad *musulmana*, se trataría, más bien, de una visión talibanesca del Islam<sup>20</sup>.

Si no es la religión la motivación principal que explica que las mujeres deban ir cubiertas, ¿cuál podría ser? Esta cuestión está relacionada con la "sobrecarga de identidad" que -según

---

<sup>18</sup> Cfr. DEL ÁGUILA, R.: Op. cit. p.12.

<sup>19</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.22.

<sup>20</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *El burka como excusa. Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*, Madrid, Saga Editorial, 2010, p.83. Cfr. AMARA, F.: *Ni putas, ni sumisas*. Madrid, Cátedra, 2004, p.48.

M. le Doeuff- arrastran las mujeres<sup>21</sup>. Las mujeres son un elemento determinante en los procedimientos identitarios comunitarios ya que han sido las encargadas de llevar los signos de la identidad y de custodiar los núcleos simbólicos más valiosos de las culturas<sup>22</sup>. Se teme que si se niegan a llevar esta carga existiría el peligro de disolución de la identidad. La salvaguardia de la identidad es también la salvaguardia de una sociedad androcéntrica que se siente amenazada por los modelos de igualdad de los sexos<sup>23</sup>.

Ángeles Ramírez denuncia que tanto cuanto se obliga a la mujer a ponérselo como cuando se le obliga a quitárselo lo que hay detrás es el control y la discriminación de la mujer<sup>24</sup>. Ya en otros momentos hemos asistido al empleo del pañuelo con fines identitarios. Fue utilizado, por ejemplo, por los movimientos nacionalistas contra el colonizador. Durante la colonización, las mujeres musulmanas fueron el último bastión de la identidad de las poblaciones contra el ocupante extranjero<sup>25</sup>. Otro uso del

---

<sup>21</sup> Cfr. LE DOEUF, M.: *El estudio y la rueca. De las mujeres, la filosofía, etc...* Madrid, Cátedra, 1993, p.304

<sup>22</sup> Cfr. AMORÓS, C.: *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009, p.58.

<sup>23</sup> Cfr. BESSIS, S.: Op.cit. p.50.

<sup>24</sup> Cfr. RAMÍREZ, A.: *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid, La Catarata, 2011, p.17.

<sup>25</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.42.

pañuelo encontramos en las chicas de las barriadas de las afueras de París que se cubren para ser respetadas y no tener problemas o el de las jóvenes musulmanas que se cubren para que se las vea y para mostrar su rechazo a que se las asimile con la cultura francesa<sup>26</sup>.

Incluso aquellas mujeres que decidan llevar libremente el velo, no pueden borrar el hecho de que llevan el signo de una moral que tiene sus códigos, que las supera totalmente y que genera una segregación de género<sup>27</sup>. Como se puede ver la ambivalencia de significados es enorme. No cabe decir con toda esta historia a sus espaldas que se puede querer llevar el pañuelo sin significar con él nada. Amelia Valcárcel nos recuerda que una prenda se lleva de forma estética solo cuando su carga ética ha sido desactivada<sup>28</sup>.

Para Amara el velo no es únicamente una cuestión religiosa. Es, sobre todo, un arma de opresión y de discriminación. Se trata de un instrumento de poder de los hombres sobre las mujeres<sup>29</sup>. Un eje del pensamiento feminista como es el derecho de las mujeres a disponer de su propio

---

<sup>26</sup> De nuevo son ellas y no sus compañeros los que han de llevar la marca (Cfr. RAMÍREZ, A.: Op. cit. p.14.

<sup>27</sup> Cfr TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.100.

<sup>28</sup> Cfr. AMORÓS, C.: *Vetas...*, op. cit. p.64.

<sup>29</sup> Cfr. AMARA, F.: Op. cit. p.86; Cfr. HADDAD, J.: Op. cit. p.120.

cuerpo parece que se vuelve negociable cuando se trata de mujeres musulmanas que sí pueden ser obligadas a "marcarlo" con un signo de la dominación patriarcal<sup>30</sup>.

Así algunos derechos que las feministas occidentales habían declarado inalienables, como el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad, de repente han pasado a ser coyunturales<sup>31</sup>. Por ahora hay otras prioridades y –como tantas otras veces– la igualdad de género debe esperar. Rechazar el pañuelo por su carácter patriarcal puede crear problemas en nuestro fabuloso sueño multicultural ya que en cierto modo estigmatizaría el Islam y esto podría ser peligroso. La subordinación de las mujeres debe aceptarse en nombre de la paz social. De esta forma se llega a considerar como islamóforas a las feministas que realizan estas peticiones. Rechazar unas prácticas que son nefastas para las mujeres, ya procedan de la tradición islámica o vengan muy claramente prescritas por los textos coránicos, no es ser islamófoba, es sencillamente ser feminista<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. pp.58-59; Cfr. HADDAD, J.: *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*, Barcelona, Debate, 2011, p.27.

<sup>31</sup> Cfr. TAMZALI, W.: *Carta...*, op. cit. p.152.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.* pp.62 y 65.

Mientras que en Irán las mujeres se movilizan contra su uso, en Europa se considera como una opción sin más sin prestar atención a todo lo que hay detrás<sup>33</sup>. Parece que se está dispuesto a sacrificar los principios de la Ilustración en aras de la modernidad. La alianza de civilizaciones ha sido atrapada por las tesis culturalistas y diferenciales y frente a esto Tamzali reivindica los ideales ilustrados. Si derecho a una cultura o a una religión pasa por encima de todo lo demás, el discurso de la libertad y de la igualdad pasa por un grave aprieto. La deriva de los planteamientos culturalistas supone un peligro para los derechos de las mujeres. De ahí que Benhabib afirme:

(...) quedamos atrapados entre la Escila de criminalizar y vigilar estas comunidades y la Caribdis de la tolerancia multiculturalista, lo que con frecuencia culmina con la indiferencia ante sus tribulaciones. A lo largo de este debate, he sugerido que podemos evitar estas alternativas, tanto en la teoría como en la práctica, modificando la forma en que entendemos la cultura: rechazando el holismo cultural y teniendo más fe en la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática<sup>34</sup>

Si una cultura no interpreta su propio mundo y el mundo que le rodea, acaba convirtiéndose en fundamentalista y muere por asfixia. Si en una cultura no hay interpretación, el

---

<sup>33</sup> Cfr. Ibid. pp.100-101.

<sup>34</sup> Cfr. BENHABIB, S.: Op. cit. p.177.

significado se colapsa<sup>35</sup>. En todas las culturas se pueden rescatar lo que Amorós denomina "vetas de Ilustración", esto es, procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatorio a partir de los cuales es podría llegar a establecer una multiculturalidad ilustrada, muy diferente al multiculturalismo hoy dominante<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. BILBENY, N.: "La identidad es un verbo", *Claves de razón práctica*, nº108, (2000), p.38; Cfr. HADDAD, J.: Op. cit. p.117.

<sup>36</sup> Cfr. AMORÓS, C.: *Vetas...*, op. cit. p.230. Amorós prefiere hablar de "multiculturalidad ilustrada" y no "multiculturalismo crítico" como N. Fraser (Cfr.Ibid. p.59)

## **LA COMUNIDAD MORAL ENTRE LAS MUJERES MUSULMANAS CEUTÍES: DE MECANISMO DE COHESIÓN SOCIAL A MECANISMO DE CONTROL**

**Francisco Cubo Barea**

**U.N.E.D.**

### **Resumen**

La comunidad moral es un constructo conceptual por medio del cual representamos la compleja estructura que conforman las mujeres musulmanas en Ceuta (y también en el vecino Marruecos) cuya finalidad es la reproducción del modelo cultural de su comunidad por medio de eficaces mecanismos de control social. Si bien en el pasado ha posibilitado la cohesión del grupo en torno a las normas culturales tradicionales, en la actualidad su función parece haber sido alterada sustancialmente por la intromisión del varón en las sutiles redes de interacción que pertenecían exclusivamente a la esfera femenina. Aunque ignoramos el porqué de esta intromisión, todo apunta a que el rápido proceso de islamización que vive la ciudad parece estar vinculado a ella.

**Palabras clave:** comunidad moral, mujer musulmana, género, tradición, feminismo.

### **Abstract**

The moral community is a conceptual construct through which we represent the complex structure that is formed by the Muslim women in Ceuta (and also in nearby Morocco). Its aim is to reproduce the cultural model of their community by means of efficient mechanisms of social control. If in the past it has made the cohesion of the group, regarding traditional cultural norms possible, then actually its function seems to have been altered substantially because of the interference of the male in the subtle forms of interaction that used to belong exclusively to the feminine domain. Although we ignore the reason for this interference, everything points to the rapid process of Islamization that exists in the town.

**Key words:** moral community, Muslim woman, gender, tradition, feminism.

### **Introducción**

Entre finales de los años setenta y mediados de los ochenta, la antropóloga Eva Evers Rosander<sup>1</sup> realizó un trabajo

---

<sup>1</sup> EVERS ROSANDER, E: *Mujeres en la frontera: tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona, Ediciones Bellaterra S.L, 2004, pp. 50 ss.

de campo etnográfico con mujeres musulmanas en una barriada de Ceuta situada a 5 km del casco urbano y a escasos metros de la frontera marroquí, donde la población musulmana, procedente del país vecino, era mayoritaria. En su estudio la autora analiza un pasado que refleja la complicada trama que tejían los miembros de esa comunidad, sobre todo sus mujeres, en unos momentos política y socialmente complicados para todos sus miembros: ciudadanos apátridas<sup>2</sup> que construían su identidad, no sobre conceptos como nación o territorio, sino sobre la religión, sobre la lengua y sobre una tradición local (la *qaida*<sup>3</sup>), que define un marco normativo islámico donde se privilegia lo masculino sobre lo femenino.

El mantenimiento de la tradición confería a estas personas un sentido y un significado que difícilmente podían encontrar de otro modo; tarea que, como depositarias y guardianas de la tradición, recaía sobre sus mujeres, las cuales tejían una complicada red de relaciones que servían de base para estructurar la comunidad en torno a un código, perfectamente estructurado que permitía saber quién es quién,

---

<sup>2</sup> Los musulmanes ceutíes no poseían la nacionalidad española, y la mayoría de ellos tampoco la marroquí. Nacían, vivían y morían en España, pero hasta el año 1987 no pudieron acceder a la nacionalidad española.

<sup>3</sup> La *qaida*, para el ámbito de análisis de este estudio, comporta, por un lado, un componente costumbrista basado en tradiciones ancestrales –que constituye el *âda*, la costumbre local, algunas, por lo que nos informan, preislámicas-; por otro lado, un componente normativo religioso basado en la *sharia* o ley islámica, concretamente en el rito *malikí*.

en todo momento, dentro del grupo. Esta labor se llevaba a cabo por medio de la valoración de la conducta y actitud de las demás mujeres ante las cuales, a su vez, su propia vida quedaba al descubierto, incluso en los detalles más nimios: "la mujer es mujer a través de la mujer"<sup>4</sup>.

Esta estructura, conformada por un código estricto, conocido y aceptado por todos los miembros de la comunidad e inserto en una red de interacciones que abarca a todo el grupo, es lo que Evers Rosander define como "comunidad moral", mecanismo conceptual que engloba a aquellas mujeres que están en condiciones de formar juicios morales sobre otras personas<sup>5</sup> –según parámetros como ajuste a la tradición, estatus de la persona en cuestión, piedad, recato en el vestir y el obrar, modestia, cuidado del marido y de los hijos, respeto y obediencia al marido, etc.- O sea, la tradición en su vertiente costumbrista y, sobre todo, normativa, la *qaida*.

Por "moral" se entiende –para los fines de nuestro análisis- el conjunto de normas y pautas de acción destinadas a regular las relaciones de los individuos en una comunidad social. Una norma social cumple la función de ser una especie de indicador de acción; atenerse a las reglas es actuar bien.

---

<sup>4</sup> EVERS ROSANDER, E. Op. Cit. p.45

<sup>5</sup> *Ibíd.* p. 231

Aquí radicaba el auténtico elemento cohesionador, en esa comunidad moral en la que se integraban jerárquicamente, no todas las mujeres que conformaban el grupo, sino sólo aquéllas que reunían ciertas características que las hacían acreedoras a formar parte de una "elite" con la suficiente respetabilidad, moralidad y prestigio para erigirse en formadoras de juicios morales: mujeres casadas, raramente alguna viuda y/o divorciada, "respetables", con suficiente "prestigio moral" acumulado a lo largo de sus vidas. Mujeres, en suma, que han acumulado el suficiente capital simbólico<sup>6</sup> como para afrontar esta labor.

Ellas eran las garantes de la continuidad del grupo, el nexo entre el pasado y un futuro que asegurase la reproducción de los valores y significados que identificaban la comunidad y marcaban sus límites. Si la mujer no se adaptaba al rol, construido para ella, la situación provocada se comparaba con el caos social y *Shaytán*<sup>7</sup> (hadiz de Al Bujari). La mujer es el eje vertebrador entre lo privado (y de lo privado) y lo social. Pero siempre si se adaptaba a su rol. De ahí la importancia de la existencia de esa comunidad moral que sometía a un continuo control normativo al resto de mujeres de la comunidad.

---

<sup>6</sup> BOURDIEU, P : *Le sens pratique*. París, Éditions de Minuit, 1980, pp. 230 ss.

<sup>7</sup> Satán, sinónimo de caos, de desorden.

## 1. Delimitación conceptual

Hemos de hacer un par de matizaciones en relación al concepto de *comunidad moral*:

1. Por un lado, la comunidad moral, tal como Evers Rosander<sup>8</sup> la definió, siguiendo a F.G. Bailey <sup>9</sup>, atañe sólo a la esfera femenina: Se define como "la de aquellas - mujeres- que están en condición de formar juicios morales acerca de otra persona" (el entrecomillado es de la autora). Es, por tanto, el órgano rector de la interacción dentro de la esfera femenina de la comunidad, guardiana de la moral y su misión -la fundamental- es gestionar la escala de respetabilidad en base a una escala moral: "...La moralidad concierne a la adhesión de las mujeres a las normas, basadas en el islam, su sistema de leyes y sus tradiciones..." Escala moral que, a la postre, será la que otorgue mayor o menor prestigio a una mujer dentro de la comunidad, y por extensión, a su familia.
2. Desde este análisis, se concibe que es una mujer la que emite juicios morales sobre otra mujer, como se

---

<sup>8</sup> EVERS ROSANDER, E. Op. Cit. p. 231

<sup>9</sup> BAILEY, F: *Regalos y veneno: la política y la reputación*. Oxford, Basil Blackwell, 1971, pp.7.

deduce de la definición. En ningún momento alude al posible papel del varón en este sentido.

Por "islamización" entendemos el proceso, no sólo religioso, sino sobre todo social y político, que determina y repercute una determinada forma de vivir y de organizarse en sociedad. Este proceso tendría base en la religión islámica y en su componente normativo -religioso: la *sharia*.

En los países islámicos, siguiendo a Aixelá<sup>10</sup> predominan en la actualidad dos discursos de género enfrentados: los discursos emancipatorios y los discursos islamizantes. Por "discurso de género emancipatorios" entendemos aquellos que persiguen la igualdad y se oponen a cualquier tipo de segregación por razón de sexo. Utilizan la constitución como fuente principal de defensa de sus derechos y proponen un discurso emancipador sobre un concepto de ciudadanía y de igualdad.

Por su parte, "discursos de género islamizantes" serían aquellos que defienden el reparto de actividades y de espacios desde la complementariedad de los sexos y aplican un sistema cultural propio, que es el islam.

---

<sup>10</sup> AIXELÁ, Y.: "Posicionamiento político sobre el género en el Marruecos actual". En SUÁREZ, Liliana, MARTÍN, Enma, HERNÁNCEZ, Rosalva Aída: *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*, San Sebastián, editado por ANKULEGI antropologia elkarte, 2008, pp.178 ss.

## **2. Trabajo de campo y resultados**

Entre octubre de 2010 y junio de 2011 llevamos a cabo, en la Ciudad Autónoma de Ceuta, una investigación, de tipo cualitativo, una etnografía. Durante esos meses se estableció contacto con un total de 26 mujeres, musulmanas ceutíes, de edades comprendidas entre los 25 y los 35 años, con las que conversamos de manera individual con la finalidad de establecer la significatividad y relevancia de nuestras premisas teóricas y de concretar las preguntas que servían de guía a nuestra investigación. Finalmente, de entre estas mujeres, algunas rehusaron participar en la investigación y otras fueron descartadas por el investigador -por diversas razones-, por lo que se realizaron entrevistas en profundidad a 18 de ellas (a dos por medio de cuestionarios abiertos, por tratarse de mujeres que no admitían contacto con el entrevistador, al ser éste varón). Las entrevistas fueron de tipo abierto y semi-estructuradas.

Los nombres de nuestras informantes, así como sus características personales, fueron modificados para garantizar el anonimato. A todas ellas se solicitó consentimiento informado.

Estas mujeres nacieron o eran niñas, cuando sus padres pudieron acceder a la nacionalidad española (a partir del año 1987), por lo que apenas han vivido la situación descrita por Evers Rosander en su trabajo (situación que habla de desarraigo, de intensificación de los rasgos identitarios,...), razón que planteamos intencionalmente y que nos lleva a preguntarnos: ¿Qué papel juega la comunidad moral en la actualidad, una vez desaparecida la situación descrita? ¿Sigue constituyendo el elemento cohesionador, el *cemento*, de la comunidad musulmana en Ceuta? ¿Qué lugar ocupa en la vida de unas mujeres, españolas y ciudadanas, por tanto, de pleno derecho, cuyas señas de identidad están garantizadas constitucionalmente?

En relación a estas preguntas, nos planteamos la siguiente proposición o respuesta provisional que guiará la investigación: la comunidad moral existe en la actualidad, pero su función ha sido exaptada<sup>11</sup> por el varón con una finalidad meramente instrumental, que no es otra que ejercer un mayor control sobre la mujer para garantizar el mantenimiento de la tradición normativo- religiosa, ante el temor de un deseo de emancipación por parte de aquélla.

---

<sup>11</sup> Usamos el término *exaptación* para referirnos al proceso mediante el cual se utiliza una estructura previamente existente para dotarla de una nueva finalidad, normalmente diferente y de mayor complejidad, en aras de una necesidad de adaptación a circunstancias diferentes.

En efecto, tal como reconoce la inmensa mayoría de las mujeres entrevistadas, se ha producido una intromisión del varón en el tejido generado por la comunidad moral, conformándose una red de interacciones mucho más amplia, estrecha y poderosa. Esta red se basa, ahora, en el control del varón sobre la mujer, razón por la cual hemos denominado a la nueva estructura emergente "comunidad de control moral", y la mayoría -todas excepto una- de las mujeres entrevistadas coinciden en afirmar que existe *una instrumentalización de la mujer* para in- corporar<sup>12</sup> elementos simbólicos revestidos de una fuerte carga identitaria, con el fin de hacer visible el Islam en el espacio público.

De esta manera se estaría utilizando a la mujer para una finalidad concreta al normativizar una serie de conductas consideradas *morales* (como el uso del velado, la forma de estar en la calle, de mostrar respeto, de ocupar el espacio público, de relacionarse, etc.) que privilegian un discurso islamizante, esto es, el dominio del varón y el control sobre la mujer, utilizando para tal fin el cuerpo de ésta.

Este proceso ha llevado, en el transcurso de muy pocos años, a una situación en la cual la mujer encuentra en el seguimiento del Islam una vía que satisface la necesidad de

---

<sup>12</sup>El término *in- corporación* (*embodiment*, en la literatura anglosajona) alude a la forma en que el cuerpo es utilizado para "apropiarse de", "hacer suyo", "servir de soporte" a cualquier producto social.

mantener un estatus determinado dentro de la comunidad. Ser devota da prestigio, es capital simbólico, en mucha mayor medida que hace unos años, cuando esta dimensión se equilibraba con aspectos tales como hacer ostentación de productos de consumo o mantener unos niveles económicos aceptables para la mayoría, amén de manifestar unos valores morales fuera de toda duda en el escenario social. Como nos relata Nadia en el siguiente fragmento:

Me apena ver a chicas que antes eran todo alegría, que vestían tan modernas, con sus vaqueros, su pelo precioso, sus faldas... Ahora están en sus casas con dos pañuelos: uno, como una felpa, que les oculta todo el pelo, y el otro encima, tapando hasta el cuello... Y no te hablan más que de religión, de rezos y cosas de ésas... (Nadia)

En este sentido, la devoción religiosa vendría a redefinir los valores que se consideraban aceptables y de mayor prestigio en la comunidad moral. No es que se trate sólo de una moda (la devoción, y los rasgos simbólicos que incorpora, como el velado), sino de una manera de construir una identidad social y de reproducir los esquemas y valores de la tradición religiosa (*qaida*). Así, la *mujer tradicional* sería exhortada por los miembros varones de su familia consanguínea, y por el marido

y los miembros (de ambos sexos) de su familia política -por parte de quienes se siente a menudo vigilada y controlada-, y procura ajustarse al rol que tradicionalmente le corresponde dentro de la esfera femenina: sumisa, honrada y moralmente intachable, lo que se consideran pilares del hogar y de la continuidad de la tradición. Si bien muchas mujeres consideran injusta esta práctica segregacionista hacia su sexo, parecen considerar una causa perdida intentar que la situación cambie.

Asimismo, hemos podido comprobar cómo, si bien sigue muy activa la comunidad moral, en la actualidad se ha producido una intensificación del control sobre la mujer, no ya "sólo" por parte de otras mujeres, sino -y sobre todo- por los hombres. Intromisión ésta que resulta novedosa e intrigante.

Un ejemplo de lo que decimos podemos apreciarlo en el siguiente fragmento extraído de una conversación con Kámar:

Ahora lo que tenemos es al padre que controla a la hija, el hermano que quiere controlar a su hermana, el marido que controla a su mujer, y el hijo, incluso, que controla a su madre si ésta está divorciada... ¡El hombre, siempre, que controla a la mujer! (Kámar)

La forma de proceder en la actualidad sugiere el funcionamiento de la "vieja" comunidad moral (sobre todo en lo relativo a la vigilancia y control de la moralidad y decencia de la mujer, en virtud de unos patrones estipulados en la ley islámica), si bien ahora se acentúa la vigilancia y ésta se hace extensiva a las redes familiares y sociales donde se incluyen la familia consanguínea -sobre todo varones- y, en mayor medida si cabe, los hombres de la comunidad en general. Esto último es muy significativo, y algunas mujeres informan con preocupación sobre el particular.

## **2.1. Aspectos y dimensiones sobre las que se ejerce control**

En muchas familias no está bien visto que una mujer de determinada edad -aunque joven- estudie, y menos si está casada. Un ejemplo nos lo brinda el siguiente fragmento de nuestra entrevista con Huría:

Yo tuve muchos problemas (para poder estudiar)... Cuando hacía cuarto de la ESO, mi hermano dijo a mi madre que no estaba bien que fuera por ahí "como una niña, con los libros

por ahí por las *Puertas del Campo*<sup>13</sup>." Yo he tenido problemas con mi madre... pero quien más se ha metido en que yo estudiara ha sido mi hermano. (Huría)

Es precisamente el ámbito de la educación -de las jóvenes sobre todo- el que más críticas recibe por parte de algunos miembros de la comunidad, aspecto que se recoge a menudo en las entrevistas, como en la mantenida con Nadia:

En cada familia, siempre hay alguien que va a estar machacando en ese tema (los estudios), si no es tu madre es tu hermano y si no tu padre... (Nadia)

Asimismo, se ha intensificado en los últimos años el control sobre las mujeres respecto a su cubrimiento y a la forma en que éstas usan y se relacionan en el espacio público. Entre los objetivos que se han conseguido por medio de esta forma de control figura la visibilización del islam en la sociedad, sobre todo por medio del uso del *hiyab*, al hacer extensiva esta práctica a una mayoría de mujeres (muchas de las cuales, como hemos podido escuchar, no lo usan por convicción, sino por moda o por imposición).

---

<sup>13</sup> Zona de la ciudad donde confluyen tres Institutos de Enseñanza Secundaria.

Pero el control sobre la mujer no se limita a su educación, a su forma de vestir o a su presencia en el espacio público, sino que va más allá (prohibición del uso del teléfono móvil, relaciones que establece, lo que puede y lo que no puede hacer fuera de casa, etc.), de modo que afecta a todas las dimensiones de su vida.

Un ejemplo de lo que decimos nos lo aporta Rabeah en el siguiente fragmento, donde alude a una amiga suya:

¡El marido de Dunia tiene tela! Yo no creo que lo haya cambiado tanto, porque vamos, si ahora está cambiado, ¡cómo sería antes! A mí, si me ven con el teléfono (móvil), puedo poner una excusa y al parecer se conforman, en cambio ella... ¡Le hace un interrogatorio! Y tiene que tener el móvil siempre en lugar visible, nada de llevarlo guardado.

La situación es descrita como agobiante. El "agobio" que confiesan sentir muchas de ellas ante esta situación se manifiesta de manera evidente por medio de la imagen que utiliza Sohra para referirse a su situación personal:

A veces tengo la sensación de tener una de esas cámaras de *Gran Hermano* siguiéndome a todas partes... Yo, en cierto modo hago lo que quiero, no llevo pañuelo y bueno, lo mío

me ha costado y me cuesta, pero esto es una lucha, una lucha por ser yo misma. (Sohra)

Imagen que consideramos suficientemente explícita para denotar la atmósfera tan asfixiante que puede rodear la vida de muchas de estas mujeres. Y les afecta, no sólo en el plano social –como ocurría en la antigua comunidad moral–, sino que ahora se ha introducido entre los resquicios de la propia familia y llega a inundar, incluso, las relaciones entre los cónyuges, lo que da lugar a problemas de índole psicológico: desidia, apatía, desinterés, estrés, ...

Como cada vez son más las mujeres partidarias de las manifestaciones de piedad y devoción (por proporcionar un mayor estatus en la escala de prestigio y porque, en cierto modo, les concede más libertad de movimientos aceptar estas prácticas) más fácil es que una hermana o amiga se unan a esa dinámica, y la mujer que no piensa así se encontrará aislada en un universo donde "cada vez hay menos agua en la pecera", como afirmó Nadia. Al final, tarde o temprano, ella, la mujer musulmana ceutí, según se desprende de sus propias palabras, también deberá adaptarse a la nueva dinámica e *integrarse* en esa vía islamizante.

No obstante, muchas son las mujeres que reconocen llevar el *hiyab* como símbolo de piedad, de una relación

personal con Dios, como la culminación de su devoción. Estas mujeres consideran ser fieles cumplidoras de la tradición (en su vertiente religiosa y costumbrista), pero critican con severidad las estructuras patriarcales y el machismo latente en éstas. Se consideran musulmanas, pero feministas y partidarias de la igualdad entre hombres y mujeres. Todas nuestras informantes pueden incluirse en esta categoría, aunque sólo la mitad usa *hiyab*. Sirva un fragmento de la entrevista con Noor para ilustrar esta situación (Noor usa *hiyab*):

¡Yo lo que no quiero es que mis hijas dependan de un hombre! Yo les digo: una cosa es que a ti te guste una persona y que quieras compartir tu vida con ella, pero otra es que tú dependas de ella económicamente, socialmente...  
¡Eso no, nunca! (Noor)

Comentario, éste de Noor, que evidencia un profundo discurso emancipatorio basado en la autonomía de la mujer.

La situación, en definitiva, deriva en un mecanismo omniabarcante construido en base a una estructura que funcionó durante un amplio periodo de tiempo, donde desempeñó un papel fundamental para garantizar la continuidad y supervivencia de los valores religiosos y

culturales del grupo, pero que, actualmente, alberga distinta finalidad. En palabras de Norah:

Sí, existe la comunidad moral tal como tú la defines, pero se ha producido un cambio en la sociedad desde los años ochenta... Un cambio en cuanto a que hay personas dispuestas a que haya la integración que todos ansiamos y otras que se están auto- marginando, auto -excluyendo, porque lo que quieren es vivir en una sociedad ficticia, en un gueto islámico donde se aplique la ley islámica, la sharia.  
(Norah)

Pero existen otras mujeres, como vimos, partidarias de hacer ostentación de piedad y que parecen encontrarse cómodas en esta dinámica; mujeres que reconocen haber aceptado ciertas reglas del juego y saben sacar partido de un *status quo* contra el que, reconocen, nada pueden hacer: se ponen el pañuelo, según su testimonio, para ir a trabajar, para salir, para que las dejen tranquilas y poder tener cierta parcela de libertad e independencia.

No obstante, la mayor o menor implantación de esta estructura dependerá del juego dialéctico entre los sexos y de lo que se considere adecuado en un momento dado. Si bien en este último aspecto la mujer sigue sin tener voz.

### **3. Conclusiones**

La intromisión del varón en la red tejida en torno a la comunidad moral sólo podemos entenderla dentro de un proceso más amplio: la islamización que afecta a toda la comunidad. La intensificación del control sobre la mujer va dirigida a evitar las posibles intenciones emancipatorias de ésta, pues, de progresar, pondrían en peligro toda la estructura social (islámica) de la comunidad. Al utilizar la estructura de la comunidad moral, el varón aprovecha un mecanismo que funciona y conoce a la perfección, a la vez que alienta la participación de la mujer siempre que vaya orientada hacia la conservación de la tradición normativo- religiosa (lo que fomenta el discurso islamizante).

Esta situación provoca que la mujer se encuentre en la actualidad incómoda en el universo tejido en torno a ella por la comunidad moral, donde las manifestaciones de piedad y devoción se erigen en el más alto estándar de prestigio y donde el control ejercido por hombres y mujeres resulta agobiante.

Por otra parte, la instrumentalización que de la mujer realiza el varón afecta, no sólo al modo en que ésta usa el espacio público, sino también a la esfera privada, abarcando así todo su espacio vital (formación, trabajo, etc.)

Las consecuencias de este proceso son visibles en la ciudad. No obstante, el progreso del discurso islamizante preocupa por otros efectos que conlleva, entre los que podemos destacar: (a) el retorno a los compromisos matrimoniales tempranos, lo que implica que niñas de 14 o 15 años dejan de estudiar pues se comprometen y, la mayoría de las veces, sus novios les prohíben continuar los estudios. Asimismo, algunos padres pretenden que sus hijas accedan al matrimonio cuanto antes, lo que supone una de las razones por las que obligan a las niñas a llevar *hiyab*, pues se relaciona el uso de esta prenda con una conducta decente inculcada en una familia decente. (b) Y la aparición de "escuadrones de la moral"<sup>14</sup> en algunos barrios de la ciudad, integrados por chicos jóvenes que insultan y amenazan -incluso llegaron a agredir- a mujeres que salen tarde de las bodas o que visten al estilo occidental o, simplemente, no usan *hiyab*.

---

<sup>14</sup> JORDAN, J. y TRUJILLO, H.: "Entornos favorables al reclutamiento yihadista: El barrio del Príncipe Alfonso (Ceuta)". Jihad Monitor Occasional Paper, Nº 3, 2006, pp.4 (si bien estos profesores reconocen "no tener noticias" de la existencia de estos grupos, casi la totalidad de las mujeres entrevistadas por nosotros aludían a la existencia de los mismos e, incluso, fueron víctimas de ellos).

## CUERPO FEMENINO Y ABYECCIÓN EN LOS DESNUDOS DE DÉBORA ARANGO

**Beira Aguilar Rubiano\* e Iván Mahecha Bustos\*\***

**Universidad del Rosario, Colombia**

**Resumen:** La representación del cuerpo femenino en los desnudos de Débora Arango fue percibida como trasgresora de los cánones tradicionales de representación de la mujer; esta trasgresión comparte con el análisis de lo abyecto, el hecho de ser considerada como disruptiva de las normas morales y sociales, que para el caso fueron las prevalecientes en pleno gobierno conservador colombiano de principios del siglo XX, lo que conllevó a estereotipar el trabajo de Débora Arango y a su exclusión y autoaislamiento de la comunidad artística.

**Palabras Clave:** Débora Arango, Desnudos, Cuerpo Femenino, Abyección, Transgresión.

---

\* Filósofa y Politóloga con Maestría en Filosofía. Investigadora del grupo de investigación “Ética Aplicada, Trabajo y Responsabilidad Social” de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Profesora Auxiliar de Carrera de la misma institución.

\*\* Abogado. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes y del Doctorado en Derecho de la Universidad del Rosario. Joven Investigador de la línea “Democracia y Justicia” de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario.

**Abstract: Female Body and Abjection in the nude paintings of Debora Arango.** The representation of the female body in the nude paintings of Debora Arango was perceived as a transgression of the traditional canons of representation of women. This transgression shared with the analysis of abjection, the fact of being seen considered as disruptive of social and moral norms which were those prevailing in the colombian conservative government in the early twentieth century. This led to stereotype the work of Debora Arango and to her exclusion and self-isolation from the artistic community.

**Key words:** Debora Arango, Nude Paintings, Female Body, Abjection, Transgression.

*Nunca es eso lo que quiere uno decir*

Alejandra Pizarnik

## **Introducción**

Un lugar común en los estudios sobre la obra de la pintora colombiana Débora Arango es el que alude a la irreverencia de sus temáticas, al escándalo concomitante a ellas y el consecuente aislamiento que sufrió como artista de parte de una sociedad en

gran medida parroquial y tradicionalista que veía en la mínima alteración de las “buenas costumbres” un signo de degradación moral que había que combatir imperiosamente. Tanto el quehacer artístico de la pintora antioqueña, como sus propias obras se vieron invisibilizadas por los estrechos criterios moralistas imperantes en la primera mitad del siglo XX en Colombia. Esta constante alusión a su obligado autoaislamiento y a la persecución de la que fue objeto, no explica por sí mismo el valor propiamente artístico de la obra de Arango, sino que más bien, parece arrojar una anecdótica cortina de humo sobre la dimensión y lugar reales que esta pintora representa en la historia de la pintura colombiana.

Desafortunadamente, con respecto a esto último, el presente trabajo no promete nada. Lo que capta nuestra atención aquí es la anécdota, el furor que sus cuadros suscitaron, en particular sus desnudos, en relación con lo que la autora estadounidense Iris Marion Young denomina imperialismo cultural, una forma de opresión que consiste en que los rasgos imperantes de una sociedad vuelven invisible la perspectiva particular de un grupo al tiempo que lo estereotipan y lo señalan como el otro (Young, 103).

Como lo sugiere el epígrafe que tomamos prestado de la poeta argentina Alejandra Pizarnik, la perspectiva desde la que vamos a realizar la mirada hacia los desnudos de Débora y hacia las reacciones que éstos suscitaron, es la de buscar en la superficie lo que no se dice, por lo menos a primera vista y de manera directa, pero que se expresa probablemente en una serie de emociones suscitadas por y a través de un contexto cultural y social particular. En este sentido, a lo que apuntamos es a mostrar que los desnudos de Débora Arango remitían a la exposición de cuerpos no neutrales (o como lo llamaremos, cuerpos de-sublimados), por fuera y en contra de las normas y las reglas que sobre el asunto existían; y que la aparición de estos cuerpos resulta transgresora en múltiples sentidos: para algunos revolucionaria y liberadora, para otros impúdica y carente de *higiene moral*. En este sentido, consideramos importante el concepto de lo abyecto, acuñado por Julia Kristeva, como instrumento para analizar la trasgresión en las pinturas de Débora Arango; con esto no queremos decir que la obra de la artista se inscriba dentro de la corriente contemporánea del arte abyecto, sino que, por el contexto social en el que apareció, su obra fue interpretada como sucia, incitadora a malas prácticas morales y

contraria a las buenas costumbres sociales y políticas, lo cual parece ser afín a una aproximación político-estética de lo abyecto, esto es, como una estética de la contaminación, pudiendo ser “... leída como expresiones manifiestas del hecho de que el otro encontrado en la obra de arte puede tener una función infecciosa” (Sjöholm, 79).

En el caso de los desnudos femeninos de Débora Arango, tal como acontece con lo abyecto, esa función infecciosa lejos de radicar en el cuadro mismo o en la intencionalidad de la pintora, se realiza a través de la lectura que sobre estos cuadros realizó la crítica y la sociedad de su época, en la que se manifiestan las emociones que suscitó la expresión pública de un nuevo cuerpo femenino. Como lo señala Carlos Figari, las emociones nos permiten distinguir claramente la forma en que aparecen socialmente las regulaciones culturales que aprueban unos cuerpos mientras que se desaprueban otros, y en el caso de la abyección, son estas emociones (en especial la de repugnancia) las que producen exclusión o violencia material y/o simbólica sobre y en los cuerpos (Figari, 131).

De esta manera, nuestra tesis principal se centrará en establecer que la representación del cuerpo femenino en los desnudos de Débora Arango fue percibida como trasgresora de los cánones tradicionales de representación de la mujer; esta trasgresión comparte con el análisis de lo abyecto, el hecho de ser considerada como disruptiva de las normas morales y sociales, que para el caso fueron las prevalecientes en pleno gobierno conservador colombiano de principios del siglo XX, lo que conllevó a estereotipar el trabajo de Débora Arango y a su exclusión y autoaislamiento de la comunidad artística.

Para desarrollar lo anterior, el texto se dividirá en tres partes. En la primera parte realizaremos una aproximación al concepto de lo abyecto, principalmente desde la lectura que hacen Julia Kristeva e Iris Marion Young. En la segunda, intentaremos hacer lo que de forma pretenciosa podríamos denominar una *fenomenología* de las experiencias de los cuerpos femeninos pintados por Débora Arango, con el objeto de mostrar de qué manera en sus pinturas se expone públicamente una representación *sui generis*, para la época y el contexto, del cuerpo y la subjetividad femenina. Finalmente en la tercera parte, nuestro objetivo será mostrar las relaciones que pueden establecerse entre las emociones suscitadas por los

desnudos de Arango en los espectadores de la época (emociones que no son naturales sino socialmente construidas), la noción de abyección y la representación-expresión novedosa y transgresora (para el contexto específico en el que aparecen estos cuadros) del cuerpo y el yo femenino.

### **1. Abyección y cuerpo de-sublimado.**

El concepto de lo abyecto ha sido desarrollado por Julia Kristeva (Kristeva, 2 y ss.) como una forma de crítica al psicoanálisis freudiano y su énfasis en el desarrollo del ego a partir de los procesos edípicos y posedípicos, los cuales se centran casi que exclusivamente en la relación con el padre (lo masculino) como estructurador de normas, olvidando los procesos preedípicos en los que la madre (lo femenino), como estructuradora del afecto, tiene un papel determinante. Lo abyecto es establecido a partir de la imposibilidad de concebir una distinción entre el sujeto y un objeto diferente, aunque contrapuesto a él, en tanto que se opone no al ego, sino al superego; esto es: tal como para el ego se contraponen objetos (*objects*), para el superego se presentan abyectos (*abjects*), que no son *yo* pero tampoco son *otros* sino que se erigen como la frontera que une y separa al *yo* del *otro*, y como

tal son imposibles de simbolismo y representación, sentido y lógica: “la abyección no produce un sujeto en relación con los objetos -el ego- sino más bien el momento de separación, la frontera entre el ‘yo’ y la otra persona, antes de que esté formado un ‘yo’ que haga posible la relación entre el ego y sus objetos” (Young, 241).

De este modo, lo abyecto es objeto de aversión y rechazo por el sujeto en tanto que no es susceptible de serle representado, pero implica un enfrentamiento con la posibilidad de perder su identidad, de ‘ver’ los límites de lo que es, en particular respecto de imágenes en las que se contesta a la existencia de un esquema corporal establecido y separado de otros. Lo abyecto se presenta en “todo aquello que altera la identidad, el sistema, el orden. Lo que no respeta fronteras, posiciones y reglas” (Kristeva, 4), en tanto que amenaza las fronteras de la forma en que el sujeto ha sido constituido, peligrando la propia conformación de sus fronteras como un ‘yo’ diferente de ‘otros’. De este modo, lo abyecto ha sido excluido, ya que confronta el orden establecido, y aquellos actos o intentos de mostrarlo son reprimidos, especialmente en sociedades hetero-patriarcales, en aras de mantener la protección de lo simbólico, la lógica y el orden.

De esta manera, lo abyecto se relaciona con la idea del "...colapso de un cierto orden social y cultural, donde ciertas categorías no debieron haberse infectado unas a otras..." (Sjöholm, 79). Por esta vía se rechazan y proscriben los intentos de representar los objetos, en nuestro caso, ciertas representaciones del cuerpo femenino, del cuerpo desnudo, no desde el punto de vista del canon establecido en la sociedad, sino desde un punto de vista que "revele esa ambigüedad que es reprimida en el inconsciente colectivo de la cultura patriarcal" (Gutiérrez-Alvilla, 68). Esta proscripción y rechazo de lo abyecto, se convierte en la materia prima de "una comprensión de la estética del cuerpo que define a algunos grupos como feos o temibles y produce reacciones de aversión en relación con los miembros de esos grupos" (Young, 244).

Por otra parte, en el trabajo de Young, lo abyecto es componente importante de una forma de opresión que ella denomina imperialismo cultural. El imperialismo cultural hace referencia a los rasgos dominantes de la sociedad que vuelven invisibles las perspectivas particulares de un grupo o grupos determinados, a la vez que lo estereotipan y califican como diferente con el fin de

excluirlo (Young, 103 y ss.). La idea central del concepto es que podemos ubicar un grupo dominante en la sociedad que, a veces inconscientemente, proyecta sus valores y visiones de mundo en los productos culturales con el fin de establecerlos como la imagen normativa de lo que es, o debería ser, una forma con pretensión de neutralidad que ordena cómo ver el mundo y la humanidad en su totalidad. En su encuentro con grupos diferentes o con concepciones diferentes de lo que es, o de lo que debería ser el mundo y la humanidad, el grupo dominante reconstruye como desviada y/o inferior la forma en que este grupo diferente y/o su concepción son vistos.

Al unir esta inferioridad o desviación a algún componente de su cuerpo o cultura se da paso al surgimiento de los estereotipos, los cuales propician y reproducen la exclusión de aquellos sobre los que recaen. Esta exclusión puede, en casos extremos, manifestarse en sexismo, racismo y xenofobia, constituyéndose en la “...perversión de la subjetividad política (... que) lo proyecta como extraño en vez de aceptarlo como componente necesario del cuerpo político” (Sjöholm, 80). El rechazo, a su vez, “establece y refuerza identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de sexo/raza/sexualidad (...) el procedimiento de

repulsión puede afianzar <<identidades>> basadas en el hecho de instaurar al <<Otro>> o a un conjunto de otros mediante la exclusión y la dominación. Mediante la fragmentación de los mundos <<internos>> y <<externos>> del sujeto se establece una frontera y un límite que se preservan débilmente con finalidades de reglamentación y control sociales” (Butler, 262).

Tal como veremos en los desnudos de Débora, ella no está interesada en la continuación del canon tradicional acerca del cuerpo femenino, representado como puro, sacro y sublime, sino en representar a “las mujeres de carne y hueso, con nombres propios (...), inmersas en situaciones particulares. Sus señas de identidad, sus senos caídos, sus cuerpos, bellos o informes o desgastados por el uso que les ha dado el ejercicio incesante de la vida, están ahí, sin abstracciones” (Gómez y Sierra, 39). En este sentido, la obra de Arango puede ser objeto del mismo tipo de análisis que realiza Barbara Creed acerca de los roles de lo femenino en las películas de horror, en las que su representación está encaminada a construir a la mujer como abyecta, con el fin de apartarla de representaciones tradicionales que comportan estereotipos de sexo y género (Cfr. Creed), esto es, a de-sublimarla.

Ahora bien, por de-sublimación comprendemos el proceso contrario a la exaltación que se realiza al cuerpo femenino en la representación artística, en la que se lo representa como de una belleza extrema, haciéndola coincidir con lo sacro, lo puro y lo perfecto y, por esta misma vía, con lo moralmente bueno. Por el contrario, la de-sublimación busca establecer cómo esta imagen pura y perfecta de la mujer es apenas una representación de la realidad conforme a cánones impuestos por la mirada masculina y que, por el contrario, lo femenino no tiene porqué ser lo perfecto o lo puro, ni lo sagrado, sino que es un ser terrenal, material e inmanente, sin que necesariamente se la deba corresponder a una visión ideal de representación.

Justamente por esta resistencia en la representación de lo femenino según estereotipos establecidos y por su negativa a conformarse a la tradición, Arango fue censurada y tratada como una artista escondida que el público se negó a ver durante muchos años, excluida de las historias de arte colombianas, amenazada con ser excomulgada en 1948, perseguida por la liga de la decencia de Medellín. Como lo señala Beatriz González, el nombre de Débora Arango fue inexplicablemente suprimido de la segunda

edición del Diccionario de artistas en Colombia en 1979, en donde figuran otros acuarelistas menores (González, 47); por otra parte, Santiago Londoño, estudioso de la obra de Arango, afirma que la pintora fue también ignorada en los libros *Historia Abierta del Arte Colombiano*, editada por Salvat, y la *Historia abierta del arte colombiano* de Marta Traba<sup>1</sup>.

En esta primera parte hemos querido realizar una aproximación al concepto de lo abyecto, principalmente a partir del análisis realizado por Kristeva, como categoría para el análisis de los desnudos de Débora Arango con el fin de poder establecer una relación entre las obras de desnudos de la artista y el tipo de reacciones que dichas representaciones causaron en el público: En particular, la intención es tratar de establecer una conexión entre una representación de lo femenino considerada como trasgresora, y que puede enunciarse como abyecta, y el tipo de reacciones sociales y políticas que provocó la obra de la artista, las cuales

---

<sup>1</sup> Cabe señalar que en el último caso se han dado razones relativas a una generalización hecha por Traba sobre el período comprendido entre Pedro Nel Gómez y Alejandro Obregón. Se ha dicho que esto se explica, en un principio, debido a la juventud de la crítica argentina y después a su interés por promocionar el arte de quienes surgieron a partir de Obregón y Botero (Cfr. González, 48, y Londoño); así mismo en: “Débora Arango, la más importante y polémica pintora colombiana” [http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/6-10/nomadas\\_06/revista\\_numero\\_6\\_art10\\_debora\\_arango.pdf](http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/6-10/nomadas_06/revista_numero_6_art10_debora_arango.pdf)

llevaron a su exclusión y autoaislamiento. En el próximo apartado nos aproximaremos a la obra de la artista, específicamente a algunos de sus desnudos femeninos, a través de lo que denominados una fenomenología de la experiencia del cuerpo femenino que expresa una subjetividad femenina, centrada en un cuerpo de-sublimado, configurando un mundo femenino que no comparte las idealizaciones aceptada en la época.

## **2. Una fenomenología de la experiencia del cuerpo femenino humano: la búsqueda de la expresión del desnudo.**

Tal y como lo afirma Darío Ruíz Gómez (Débora Arango. Exposición retrospectiva, 1996) una mirada sobre la obra de Arango implica eludir lugares comunes y aseveraciones obvias destinadas a etiquetar su trabajo como ‘expresionista’ o ‘realista’. Si bien es cierto que algunos elementos de estas tendencias artísticas se encuentran presentes en su pintura, también resulta manifiesto que bajo estas denominaciones se ubica una gran variedad de pintores, cuyas obras distan mucho de parecerse o tener unos mismos rasgos diferenciadores.

Ahora bien, en la obra de Débora encontramos un uso explosivo del color, encaminado no tanto a darnos una réplica exacta de un objeto que se representa, sino más bien como vehículo expresivo de ideas y emociones, lo que concuerda con esa nueva actitud frente al ejercicio artístico propuesto por la corriente expresionista. En esa medida, podemos decir que, efectivamente, Arango participa del imperativo expresionista de mostrar lo que había debajo de la superficie, sin dejar por completo la representación de objetos de la vida cotidiana, pero centrándola en el carácter simbólico o emotivo de estos objetos. El arte, inscrito en esta perspectiva, sirve de conductor de ideas y emociones, en lugar de ser el lugar en el que se representa con exactitud, correcta o incorrectamente, al mundo o a los objetos de éste. (Hoffmann, 25).



La huida del convento. Acuarela. 0.98x0.66

Cuando se observa *La huída del convento*<sup>2</sup>, es inevitable acudir a las palabras de la propia Débora “Mi especialidad es la figura, y más que la figura la expresión”. (Arango, *El Espectador*, 1940). Los fuertes

<sup>2</sup> Esta imagen ha sido extraída de: *Exposición: Débora Arango, exposición retrospectiva*, Bogotá: Banco de la República, 1996.

contrastes en los colores que usa, sumado a una técnica de la acuarela enrarecida por una utilización algo sucia del color y la preeminencia de trazos negros y de sombras azulosas y lilas, dotan a la figura, ubicada en un primer plano, de una brusquedad y una agitación que sugieren la intensa vivencia de una mujer que no se halla reposando ni posando, sino concibiendo en secreto su plan para escapar del lugar que la encierra. La particular disposición de la figura central en este cuadro, impone una sensualidad propia de un cuerpo femenino no sacralizado, no sublimado, vuelto carne. El torso inclinado hacia adelante, todo el cuerpo apoyado en un brazo que sostiene los rastros de su hábito carcelero, las anchas caderas en las que el trazo negro, fuerte, chocante, se acentúa, los senos que parecen balancearse por su propio peso y el contoneo de la figura, sugieren un movimiento hacia abajo. Quizás pretendiendo escapar de las posibles miradas circunspectas provenientes del exterior, de la ventanita que deja ver una pareja de figuras que miran hacia otro lado. Ese “otro lado” de la parte superior devela por oposición, la condición propia del plan de escape: mira hacia esa dirección como si tuviera que caer para escapar. Pero lejos de ser una caída angustiosa, de ser una aparatosa y pesada caída, la mirada de la mujer indica, junto al brazo derecho que se alza para apartar el

pelo que pudiera perturbarle la vista, una caída jubilosa, liberadora.

El colorido presente en el cuadro narra él mismo una historia no referida a la representación de los objetos o acontecimientos del mundo real; permite lo que Arango denomina “una expresión pagana” surgida de su temperamento y de su modo de ver los rostros y los cuerpos humanos, llenos de pasión y paganismo. La relación de sentido no depende entonces del acontecimiento externo y su correspondencia con lo aparecido en el cuadro, sino que se suscita al interior de éste.

La historia que se desliza es una que puede sentirse a través del asomo de sonrisa en la boca de la mujer, en sus voluptuosas formas que no admiten otro vestido, otro hábito que la piel y la carne mismas. Ese cuerpo, contiene la fuerza propia de la vida y el tiempo que actúan sobre él. Los tonos azulosos y lilas develan un



Adolescencia (1). Óleo sobre lienzo 0.95x0.72 m

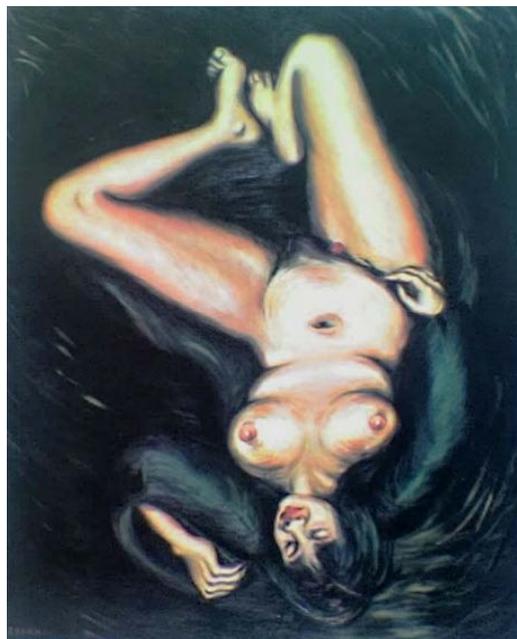
vestido de piel que recubre carne, arterias y venas; sangre que va, sangre que retorna, carne que no se eleva a espíritu, sino que por el contrario muestra el peso de su condición terrenal. El cuerpo cuyo elemento es la carne, hace un esfuerzo en sí mismo para convertirse en figura; él es el lugar en donde pasa algo, él es la fuente de movimiento que se manifiesta en la corporalidad gestual, expresiva de la figura.

La serie de *Adolescencias*<sup>3</sup>, evocan la carne a través de la propia carne. El cuerpo es una figura violenta que grita, a través de las pinceladas, el peso de una época confusa, furiosa que reúne el despertar sexual y las inquietudes suscitadas por éste. Los dos cuadros difieren de *La huída*, en su tratamiento formal, en su factura (Tarabukin, 132), principalmente por la utilización del óleo. Mientras que es común encontrar en los cuadros pintados en acuarela una suerte de tonos azulosos y lilas que a veces se difuminan por toda la figura, realizados por trazos negros, fuertes y gruesos; en los óleos no se presenta tal utilización del color. Aparecen en cambio tonos rojos, naranjas y verdes, combinados con pinceladas cortas que se dirigen hacia varias direcciones.

---

<sup>3</sup> Esta imagen ha sido tomada de <http://www.ciudadviva.gov.co/enero06/magazine/4/> .(Fotos de Óscar Monsalve, cortesía de Villegas Editores )

En las dos *Adolescencias* la gestualidad propia del cuerpo indica la inseparabilidad de la carne con la psique. En la primera, la posición del cuerpo, tendido hacia atrás, una cabeza cuyos ojos están tapados por el antebrazo izquierdo, sugiere la renuncia a mirar, a considerar cualquier objeto del exterior, indicando al mismo tiempo un ejercicio introspectivo. Nuevamente la figura del cuadro, no es simplemente un cuerpo que representa una mujer que posa. La fuerza, esta vez está concentrada en los robustos y vigorosos muslos de la muchacha. La flor que se asoma como queriendo penetrar, sórdida, una fortaleza provocadoramente ambigua, pues es el lugar donde la carne recupera el cuerpo, donde lo afirma como cuerpo erótico. Cuerpo sexual que se aleja de la candorosa idealización sobre la mujer y su pudor. Aquí, las figuras de Débora aparecen solas o junto a otras figuras de dimensiones reducidas que se presentan como testigos o contrapartes de la figura-cuerpo en primer plano.



*Adolescencia (2). Óleo sobre lienzo 1.54 x 1.16 m*

La segunda *Adolescencia*<sup>4</sup> que se presenta aquí, muestra una naturaleza palpitante y escueta, atravesada nuevamente por la sordidez de la flor que se acerca al lugar del deseo, inducida por la mujer. Los cuerpos eróticos de Débora son concomitantes a la psique. Ya no estamos hablando de un cuerpo que se considera la cárcel del alma, sino que es el cuerpo mismo en su expresión, en su movimiento, lo que permite la afirmación, la presencia y exacerbación de una psique cuyos síntomas, son también los mismos del cuerpo: dolor, deseo. Los ojos cerrados, o la mirada obstaculizada son, en esta serie los que comunican el extravagante peso de una interioridad inseparable de la carne. El cuerpo experimenta la fuerza que proviene de su propio peso. Sí, son



Estudio. Óleo sobre lienzo. 0.94x1.47 m

cuerpos que pesan, que hunden en un lecho verde, son cuerpos que sienten, que se duelen, que cuelgan.

En *Estudio*<sup>5</sup>, un óleo que también se caracteriza por la utilización de naranjas y rojos,

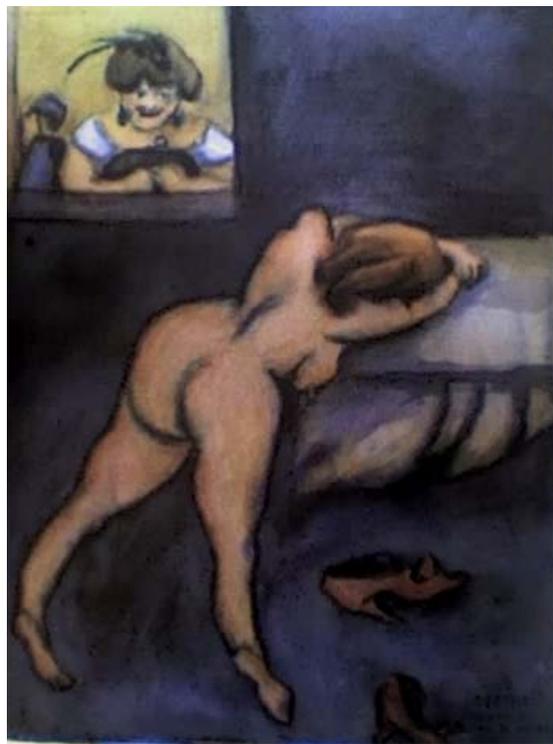
<sup>4</sup> Esta imagen ha sido extraída de: *Exposición: Débora Arango, exposición retrospectiva*, Bogotá: Banco de la República, 1996.

<sup>5</sup> Esta imagen ha sido extraída de: *Exposición: Débora Arango, exposición retrospectiva*, Bogotá: Banco de la República, 1996.

Débora muestra no un cuerpo nuevo, sino una nueva forma de verlo. La figura se curva, el cuerpo aquí es flexible y parece que pudiera estirarse cuanto quisiera. Esta figura, este cuerpo, esta mujer nos enfrenta y nos mira. Cuerpo que piensa y siente una vida íntima que apunta -el cuerpo así curvado nos lo hace sentir- hacia la libertad y la emancipación. Las figuras de las adolescentes no miran, se niegan a ver por el momento el mundo que se les contrapone, renuncian a confrontarse con la mirada del espectador. En cambio, la figura-mujer de *Estudio* abre los ojos buscando el cruce interminable con las miradas que se atrevan a mirarla.

Hasta el momento, las figuras de los cuadros presentados están excluidas del asedio de la corrupción. Son cuerpos robustos que presentan una voluptuosidad sensual y sobre los cuales no se manifiesta todavía el desgaste propio por el uso que les ha dado el ejercicio de la vida. Son carne-psyque, pero carne maciza y psyque ávida. La introspección de la adolescencia que permite experimentar la sensación de un cuerpo que abre sus puertas a lo sexual, da paso en *Estudio* a una expresión del ser femenino que no se contenta con experimentar las propias sensaciones de su cuerpo, sino que busca la confrontación de otras miradas.

Pero en tanto que carne, el cuerpo es también un algo que duerme, copula, excreta. En tanto que carne, el cuerpo es inevitablemente objeto de degradación, violencia, laceración, sometido a todo tipo de ruinas y vejaciones (Salabert: 33, 34). Débora al pintar cuerpos desprovistos de cualquier halo espiritual, incorruptible y salvífico, al pintar cuerpos terrenales y humanos, hace recaer sobre las figuras diferentes violencias, diferentes degradaciones.



Sin Título. Acuarela. 0.39x0.30 m  
(1954)

En el caso de *Sin título*<sup>6</sup> de 1954, la figura central vuelta de espaldas y tendida desesperadamente sobre un lecho, sufre la vejación de la presencia mordaz del otro. Aquí, nuevamente ante una acuarela, es clave notar el predominio de los azules y lilas en el primer plano. Una ventanita iluminada muestra, como en *La*

<sup>6</sup> Esta imagen ha sido extraída de: *Exposición: Débora Arango, exposición retrospectiva*, Bogotá: Banco de la República, 1996.

*huida*, figuras que se desconectan aparentemente del lugar. La primera una figura que parece masculina y que nuevamente, se encuentra mirando hacia otro lugar. No le interesa la figura que cae extenuada, no le compete su historia. En cambio, la segunda figura establece una relación con el cuerpo a través de la mirada y la sardónica expresión del rostro. Débora muestra aquí la fuerza de un probable abuso del cuerpo que se dobla. En los cuerpos, en tanto que corruptibles, los abusos sobre la carne se hacen siempre manifiestos. Pero aquí, se expresan en un encorvamiento extraño en el que se expresa quizás un torcimiento de cualquier voluntad de luchar frente a fuerzas ajenas.



La bañera. Óleo sobre lienzo.  
2.39x1.20 m

En *La bañera*<sup>7</sup> la noción del cuerpo se desplaza hacia la materia corruptible o informe, hacia lo abyecto. Encontramos entonces que esta corrupción puede aparecer, ella misma, como un posible discurso de la figura, un discurso no narrativo que actúa directamente sobre los nervios. El tamaño casi a escala del cuadro,

<sup>7</sup> Imagen extraída de: <http://www.colarte.com/colarte/foto.asp?idfoto=726> (Editor o impresor: Benjamín Villegas & asociados)

nos presenta también una descomunal figura que puede ser llamada también un descomunal pedazo de carne. La intensidad de las pinceladas hace que se intensifique lo que invisiblemente se esconde tras la visibilidad. Débora reinserta aquí el cuerpo en la dimensión temporal que golpea con fuerza a la figura. La carne colgante, sujeta de la fuerza y el peso del tiempo, lo domina. Aquí el cuerpo se expone maltratado por una violencia humana, la más inevitable de todas: el paso del tiempo sobre el cuerpo, su fuerza corruptora, desgastante; tiempo que se confabula con la misma carne haciéndola colgar. La exposición del cuerpo en *La bañera* denota un desinterés profundo por lo bello entendido como lo agradable. “Hay que darle humanidad a la pintura” afirma Arango y esa humanidad desvirtúa la noción de la belleza como lo agradable. Se introduce entonces lo grotesco y la belleza es reemplazada por la intensidad y la conmoción de la sensación.

En este apartado lo que hemos querido mostrar es cómo en los desnudos femeninos pintados por Débora se expresa una subjetividad femenina, centrada en el cuerpo de-sublimado y en una interioridad que se relaciona con éste, lo que configura un mundo femenino diferente al aceptado por las normas sociales y morales tradicionales de la época. En los desnudos de Arango, la

protagonista principal es la mujer que experimenta su cuerpo y su psique, la carne y la avidez, como partes inseparables de lo que es ella misma. En el apartado siguiente nuestro objetivo es mostrar cómo esta nueva representación del cuerpo femenino resultó transgresora en el contexto local y nacional, suscitando emociones socialmente producidas de rechazo y desaprobación, ligadas a la idea de *“falta de higiene moral”*, contaminación e infección.

### **3. Cuerpos contaminantes, emociones que desaprueban y lo abyecto.**

Según Santiago Londoño, citado por Kathya Jemio Arnez, Arango propuso una nueva mirada al cuerpo, no tanto por la desnudez de los cuerpos, sino por tres elementos que resultaron chocantes en el ámbito artístico colombiano: “las poses con desparpajo, la mirada directa al espectador y el vello púbico” (Jemio Arnez: 2010, 99). Cuando en una entrevista se le pregunta a la pintora por el erotismo de sus desnudos, ella niega que haya una intención erótica o transgresora en sus pinturas; afirma más bien que lo que ella hace es pintar lo natural, lo real<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “(Entrevistadora) ¿Buscó destacar la sensualidad de las mujeres desnudas?. (Debora Arango) --No. Nada de erotismo ni esas cosas...no me gustan. Me gusta lo natural, lo real, pintar lo que está en la calle. He pintado madres, hijos, mujeres...No, no, nada de sensualidad ni esas cosas...no me gustan.” (Jemio Arnez: 2006, 67). “Un desnudo no es sino la naturaleza sin disfraces, tal como es, tal como debe

No obstante esta declaración sobre lo real que la pintora hizo sobre sus desnudos, la recepción que se evidenció en varios periódicos muy influyentes, como *El Colombiano* y *La Defensa* de Antioquia, diarios conservadores, apelaba a una sensualidad que se calificaba a todas luces como moralmente dañina<sup>9</sup>. Después de la exposición realizada en el club Unión de Medellín, donde aparece uno de sus desnudos, las páginas de los periódicos se dedican a señalarlo como un cuerpo enfermo, sucio y con pecado, síntoma de una sociedad enferma (Jemio Arnez: 2010). Como se señala en el análisis citado, las reacciones de repudio mezclaban elementos estéticos con creencias religiosas, morales y culturales<sup>10</sup>.

A la luz de un espectador de hoy, puede parecer bastante exagerado encontrarse con las reacciones de las editoriales de los

---

verlas el artista: un desnudo es un paisaje en carne humana.(...) Mis temas son duros, acres, casi bárbaros, por eso desconciertan a las personas que quieran hacer de la vida y de la naturaleza lo que en realidad son (...) Mi especialidad es la figura, naturalmente, y más que la figura la expresión” (Sánchez)

<sup>9</sup> “Hasta el cuarto decenio del siglo, la pintura colombiana representó desnudos femeninos con poca frecuencia. Cuando lo hizo, fue para ilustrar propósitos moralizantes, como lo muestran dos ejemplares significativos: *La mujer del levita*, pintada por Epifanio Garay (1849-1903), y *La última copa*, de Francisco Antonio Cano (1865-1935). Hasta entonces los desnudos femeninos carecían de facciones precisas e incluso ocultaban el rostro; los cuerpos se presentaban generalmente en escorzo y la ausencia del vello púbico les confería un pretendido tono de inocencia y pudor cuyo contrapunto era la cuidadosa y sensual modelación ejercida por la luz sobre la piel.” (Londoño web)

<sup>10</sup> “Las conclusiones evidencian que las reacciones de repudio no provinieron solo de la forma estética, sino que intervinieron de manera abrumadora las creencias religiosas, morales y culturales. La comprensión cognitiva de la metáfora, ya no sólo en calidad de *tropos*, permitió considerar que su uso obedece a la relación estrecha y coherente entre el sistema conceptual y el sistema metafórico del pensamiento de la sociedad de la época y que esta lógica traduce los sentimientos, prejuicios y creencias de dicha sociedad” (Jemio Arnez: 2010, 100)

periódicos y los discursos de personajes políticos como Laureano Gómez -presidente conservador del 7 de agosto de 1950 al 13 de junio de 1953- en relación con los desnudos presentados en la segunda parte de este texto<sup>11</sup>. Como se señala en el análisis de Jemio Arnez, las reacciones de repudio mezclaban elementos estéticos con creencias religiosas, morales y culturales: se usan términos como los de "indecencia moral", "inmoralidad", "mamarrachos que envenenan y embrutecen el ambiente", "desnudos que adolecen de defectos", "esperpento artístico", etc.

Nuestro objetivo aquí es mostrar que estas reacciones no tenían como objeto descalificar cualquier tipo de desnudo en los cuadros, sino en especial, los desnudos que pintaba Débora Arango, ya que éstos, en primer lugar, expresaban una corporalidad que siendo social y moralmente desaprobada, generaba emociones como la

---

<sup>11</sup> "Laureano Gómez publicó en 1937 un artículo donde se refirió al expresionismo "como síntoma de pereza e inhabilidad en el arte". Para Gómez, el arte "es la actividad competente sometida a reglas descubiertas por la razón, morigeradas por el gusto e iluminadas por el sentimiento". En el expresionismo se refugiaban quienes no sabían dibujar y habían olvidado el caudaloso y sabio legado de la antigüedad occidental, dejando de producir como era debido una impresión "noble y delicada" en el espectador: "¿Cómo pretender lograr ese resultado cuándo se carece de habilidad para reproducir con exactitud miradas, manos, sonrisas, contracción de los músculos, matices de las actitudes?". Estas apreciaciones del caudillo conservador muestran el enfrentamiento que por entonces se produjo entre el ideal del arte como reproducción y el arte como interpretación y expresión de nuevas realidades" (Londño, web)

repugnancia y el miedo; y en segundo lugar, eran pintados por una mujer<sup>12</sup>.

En su libro *Paisajes del pensamiento*, Martha Nussbaum muestra cómo la emoción del asco está motivada principalmente por factores vinculados a las ideas que tenemos sobre la naturaleza, origen o historia del objeto que nos suscita dicha emoción; una esencia o constitución que es contaminante, de la cual tenemos que protegernos rechazándola, por su efecto envilecedor del yo (Nussbaum, 235-236). Ya que una fuente principal del asco es estar en contacto con personas que no nos gustan o son consideradas sucias e infecciosas, el asco es una emoción que produce rechazo y exclusión.

En este sentido, el asco y lo abyecto coadyuvan para excluir a grupos considerados diferentes, en tanto que determinados rasgos propios a esos grupos, generalmente aquellos por los cuales se

---

<sup>12</sup> “Según recuerda la artista, cabe mencionar que en la Exposición del Club Unión se presentaron otros desnudos. Pero habían sido pintados por hombres y eso ‘*era distinto, porque ella era mujer*’ según le dijo en una ocasión un prelado. *Cantarina de la Rosa* y *La Amiga* fueron los primeros dos desnudos femeninos que pintó Débora Arango, introdujeron un cambio sustancial en la forma de representar el cuerpo femenino en el arte antioqueño y colombiano” (Jemio Arnez: 2006, 67). “Con la exposición en el Club Unión de Medellín, en 1939, vino el primer escándalo; en la del foyer del Teatro Colón, en 1940, el siguiente; en 1942 otro y así sucesivamente. El motivo: sus desnudos. Los términos mujer y desnudo son aún tabú en la sociedad colombiana. Siempre ha desconcertado que este género sea tratado por una mujer, como si ello constituyera una amenaza a las costumbres, al punto que el obispo de Medellín llamó a Débora para reconvenirla y aclararle que Pedro Nel Gómez sí los podía pintar porque era hombre” (BLAA).

califican como diferentes, son calificados, expresa o tácitamente, como fuentes de asco, siendo necesario que dicha fuente sea confinada y excluida con el fin de que no infecte o contamine al resto de la sociedad *sana y normal*. Este dispositivo es útil a la opresión de los grupos dominantes sobre los grupos dominado, tal como es concebida por Young en el imperialismo cultural, en el cual los rasgos dominantes de la sociedad invisibilizan las perspectivas particulares de un grupo o grupos determinados, a la vez que lo estereotipan y califican como diferente con el fin de excluirlo; en su encuentro con grupos diferentes, el grupo dominante reconstruye como desviada y/o inferior la forma en que este grupo diferente es visto.

Lejos de la idea de que el asco es una emoción natural<sup>13</sup>, Nussbaum muestra que la enseñan los padres y la sociedad, muchas veces con resultado útiles para la sobrevivencia de los individuos; por ejemplo, el asco que suscitan las heces y que impiden, a través del rechazo que nos generan por considerarlas asquerosas, que las comamos y con ello nos enfermemos.

---

<sup>13</sup> “El asco no parece estar presente en los niños durante los primeros tres años de vida” (Nussbaum, 238)

En ese sentido, Nussbaum afirma que el asco y la repugnancia, son emociones que se proyectan hacia afuera con el objetivo de que no sea uno mismo o su propio grupo (moralmente aprobados), los que susciten rechazo (Nussbaum, 255). El/los otro(s) sobre los que recae la proyección de la repugnancia terminan siendo considerados como villanos y perversos, fuente de contagio e infección de los que hay que salvaguardarse (Nussbaum, 239; 386-390). Para ella, la misoginia ha sido un ejemplo característico de reacciones de este tipo; “al anhelo masculino de mantenerse distante de los productos desagradables de su propio cuerpo” (Nussbaum, 256).

A partir del estudio que Klaus Thewelein hace en su obra “Fantasías masculinas”, Nussbaum reconstruye sus conclusiones referidas a los diferentes niveles en que los cuerpos de las mujeres eran objetos de asco para los miembros del cuerpo de élite del ejército alemán después de la primera guerra mundial. Thewelein muestra que, en ciertos niveles, todos los cuerpos de todas las mujeres eran objetos de asco: eran cuerpos húmedos y contaminados a diferencia de los mecánicos y fuertes cuerpos de los soldados; pero en el nivel de la conceptualización consciente, había una distinción entre las mujeres que eran esposas, madres y

enfermeras, representadas como puras y "blancas", y las mujeres prostitutas u obreras que eran consideradas como inmundas y ponzoñosas (Nussbaum, 257).

En el caso de Arango, los cuerpos reales que ella aduce pintar, chocan con la idealización de la mujer como un ser que siempre se refiere en términos de sus roles como madre, esposa e hija, en términos de su relación con los hombres. Son cuerpos crudos, acres, sobre los que pasa el tiempo. Son cuerpos con una psique que anuncia una interioridad propia, que puede reclamar su autonomía, resistir y rechazar la tutela y el cuidado del hombre. Estos cuerpos hacen público lo grotesco, entendido como el horror que despierta la subversión de un orden que se considera correcto, y el temor de que sea contaminado y finalmente derruido por la impudicia y la indecencia.

Este horror frente a la posibilidad de la infección, proveniente de los desnudos de Débora Arango, nos permite hablar de una estética de lo abyecto, en el sentido de ser una estética de la contaminación en donde se supone que lo encontrado en la obra de arte puede tener una función infecciosa (Sjöholm, 79). De ahí que tanto los cuadros de Arango como ella, en tanto que pintora y

en tanto que persona<sup>14</sup>, fuera excluida y tratada como un elemento corrosivo, como la manzana podrida que podría echar a perder el resto de la cosecha.

Carlos Figari, en consonancia con el trabajo de Nussbaum, muestra cómo las emociones de repugnancia y asco que suscitan lo abyecto, no son algo natural o innato, sino más bien el efecto discursivo de particulares formas ideológicas que sustentan diversas regulaciones culturales y sociales (Figari, 138). En el caso de los desnudos de Débora Arango, este trasfondo ideológico se corresponde con el de una sociedad patriarcal y conservadora fuertemente influida por la iglesia católica y estrechos márgenes de corrección moral.

La repugnancia que suscitó la desaprobación y el rechazo de Arango como pintora, su exclusión y autoaislamiento como

---

<sup>14</sup> “(Entrevistadora) ¿Ud. intuyó en algún momento las reacciones que podrían provocar los desnudos que exhibió? (Débora Arango) —No, nunca pensé. No sabía que podía haber esa reacción. Vea, yo no noté si me criticaron. Unas dejaron de saludarme. Otras, las mismas compañeras protestaron y no quisieron volver [a las clases de pintura], pero a mí no me interesaba. Yo amaba mi pintura, amaba mis desnudos. No me importaba nada... [Silencio y reflexión]. Hoy me saludaban [...], hoy no me saludaban. En la circunstancia de que había salido en el periódico alguna “noticia”, “algún algo” mío. Entonces me volvían y no me saludaban...”; “(Entrevistadora) ¿Es muy difícil para una mujer ser rebelde? ¿Qué representa para Ud. la rebeldía?. (Débora Arango) —Yo le voy a decir. Vea, el maestro que yo tuve fue el maestro Pedro Nel. Entonces nos dijo un día [...] Bueno, ya Uds. no están para pintar florecitas ni paisajitos. Ahora cojan el desnudo que ya es el cuerpo humano que tienen que estudiar. Yo me levanté y grité ¡Qué dicha! Y con esto perdí la amistad de mis compañeras. Se quedaron calladas..., serias... Ninguna aceptó que fuéramos a recibir el desnudo, a estudiarlo...” (Jemio Arnez, 2006, 66 y ss.).

persona, es un sentimiento que eminentemente permite la separación de todo aquello que debe ser evitado, separado y hasta eliminado (Figari, 136). ¿Qué se contamina? La idealización de la mujer pura, representada por un hombre igualmente impoluto. Débora Arango se convierte en la mujer contaminante que se atreve a lo que ninguna mujer debería hacer.

## Bibliografía

- Arango, Débora. Entrevista con El Espectador, Bogotá, 3 de octubre de 1940.
- Arango, Débora. Entrevista para La Defensa, Medellín, 27 de noviembre de 1939.
- Biblioteca Luis Angel Arango - BLAA. "Débora Arango: Exposición retrospectiva". Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/debora/regenero.htm>
- Black, Max. "¿Cómo representan las imágenes?" En: *Arte, percepción y realidad*. Barcelona: Paidós, 1993. pp. 127-169
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Creed, Barbara. *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*. London and New York: Routledge, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Exposición: Débora Arango, exposición retrospectiva, Bogotá: Banco de la República, 1996.
- Exposición: Débora Arango, Medellín: Museo de Arte Moderno de Medellín, 1986.
- Figari, Carlos. "Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación" En: *Cuerpos(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*". Buenos Aires: CICCUS, 2009.
- Jemio Arnez, Kathya. "Débora Arango: la trasgresora de los signos de 1939" En: Revista lasallista de investigación, núm. 002 vol. 3, jul-dic 2006. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/695/69530211/69530211.html>
- \_\_\_\_\_. "Metáfora, análisis cultural y prensa: repudio a la amiga" En: *Anagramas*, volumen 8 No. 16, ene-jun 2010. Disponible en

<http://www.udem.edu.co/NR/rdonlyres/E3CDAE90-36F2-4DD7-A64A-3AF83026C42C/11490/05Met%C3%A1foraan%C3%A1lisisculturalyprensarepudioaLaamiga.pdf>

- Gombrich, Ernst. *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Alianza, 1987.
- \_\_\_\_\_. “La máscara y la cara: La percepción del parecido fisonómico en la vida y el arte”, en: *Arte, percepción y realidad*. Barcelona: Paidós, 1993. pp. 15-65.
- Gómez, Patricia, y Sierra, Alberto. “Débora Arango: lo estético y político del contexto” En: Banco de la República. *Débora Arango: Exposición retrospectiva*, 1996.
- González, Beatriz. “Reacondicionamiento crítico de Débora Arango”. En: Banco de la República *Débora Arango: Exposición retrospectiva*, 1996.
- Gutiérrez-Albilla, Julián Daniel. “Desublimating the body. Abjection and the Politics of feminist and queer subjectivities in contemporary art” En: Angelaki. *Journal of the theoretical humanities*, volumen 13, número I, abril de 2008.
- Hoffmann, Edith. *Tiempo y color Tendencias de la pintura moderna. El expresionismo*. Barcelona: Edhasa, 1964
- Kristeva, Julia. *Powers of horror. An essay on abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Londoño, Santiago. *Débora Arango, Vida de pintora*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1997.
- \_\_\_\_\_. Paganismo, denuncia y sátira en Débora Arango. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti3/bol4/pagani.htm#emociones>
- Lyotard, J.F. *Discurso, Figura*. Madrid: Gustavo Gili, 1979
- Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós, 2008.

- Salabert, Pere. *Formas pintadas y episodios de la carne*. Barcelona: Aarhus, 1994-1996.
- Sanchez, Ricardo. “¿Cómo nos mira Débora Arango?” En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol41/bol1-n.htm>
- Sjöholm, Cecilia. *Kristeva and the Political*. London y New York: Routledge, 2005.
- Tarabukin, Nikolai. *El último cuadro*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977
- Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.

## **LA SEXUALIDAD PENSADA EN TÉRMINOS MASCULINOS: EL CASO DE LAS MUJERES WAYUU EN LA GUAJIRA COLOMBIANA**

**Margarita Martínez Osorio**

### **Resumen**

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el caso de violencia contra las mujeres Wayuu en la Guajira colombiana a la luz de la teoría feminista de Catharine Mackinnon y del esquema de justicia de Nancy Fraser. Para ello, consideraré dos perspectivas de análisis: por un lado, indagaré sobre las causas estructurales que conllevaron a la ejecución de la masacre y que propiciaron la utilización de unos métodos de intimidación y no otros por parte de los victimarios. Por otro lado, me concentraré en proponer las condiciones necesarias en las que debe darse el proceso de reparación de la comunidad Wayuu vulnerada. El texto se articulará alrededor del concepto de sexualidad, pues éste dirigirá la interpretación de los hechos acontecidos en la Guajira colombiana.

**Palabras clave:** sexualidad, concienciación, justicia, castigo ejemplar

### **Abstract**

The aim of this paper is to analyze the case of violence against Wayuu's women of the Guajira, Colombia, based on the feminist theory of Catherine Mackinnon, as well as the justice's outline of Nancy Fraser. Taking this into account, the analysis is developed from two sides: on one hand I examine the structural grounds that leded slaughter on, and that propitiated the use of one sort of siege's mechanism and excluded the others. On the other hand I focus on proposing a set of necessary conditions which guarantee an appropriate process of retrieval to the violated Wayuu community. The concept of sexuality is essential as a conceptual articulation of the whole text, because it guides the interpretation of the facts that occurred in the Guajira.

**Key words:** sexuality, public awareness, justice, exemplary punishment

El 18 de abril de 2004, un grupo de paramilitares encabezados por alias "Pablo", acompañados por personas locales y por individuos vestidos con trajes del Ejército, irrumpieron en Bahía Portete (región del departamento de la Guajira en Colombia) con el objetivo de asesinar y torturar a la comunidad Wayuu allí presente. Resultaron seis víctimas mortales (cuatro de ellas mujeres) y varias personas desaparecidas. ¿Cómo explicar un hecho que parece injustificable? ¿Por qué debemos hacerlo?

Es preciso indagar y encontrarle explicación a estos acontecimientos para llegar a revelar sus causas y las estructuras que los propiciaron, y así, tomar cursos de acción que garanticen su no repetición. De igual manera, es importante reconstruir la situación, con el propósito de generar mecanismos de justicia que les otorguen a las víctimas condiciones de reparación adecuadas. En el presente texto analizaremos el caso de Bahía Portete desde dos dimensiones: por una parte, intentaremos explicar el por qué de la masacre y la razón de que los victimarios utilizaran ciertas tácticas violentas y no otras para llevar a cabo su propósito; y, por

otra, plantearemos posibles vías de acción que posibiliten la reparación de las víctimas y la no repetición de los hechos.

El texto se dividirá en las siguientes secciones: (I) reconstruiremos los hechos con base en el informe sobre la masacre, elaborado por el grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación; (II) analizaremos el caso a la luz de la teoría feminista de Catharine Mackinnon; (III) propondremos un esquema de justicia que permita la reparación de las víctimas a partir de la teoría de Nancy Fraser.

### **Masacre de Bahía Portete y el "castigo ejemplar"**

De acuerdo con el informe del grupo de Memoria Histórica<sup>1</sup>, Chema Bala, miembro de la comunidad Wayuu de Bahía Portete, junto con los paramilitares liderados por alias "Pablo" participaron activamente en la planeación y la organización de la masacre. Dice el informe que "[...] los actos de violencia que el grupo paramilitar cometió y que el mismo Chema Bala propició contra las mujeres, tenían una intención de socavar los cimientos culturales del grupo: masacre de mujeres y niños,

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante utilizaremos "MH" para referirnos a esta organización.

desplazamiento forzado, amenazas a lideresas, todo un repertorio de violencia contra las familias Fince Epinayú, Fince Uriana, Cuadrado Fince y Ballesteros Epinayú de los clanes Epinayú y Uriana, con el propósito de eliminarlos pues se interponía a sus intereses personales y a los estratégico - territoriales del grupo paramilitar<sup>2</sup>. En efecto, la masacre de Bahía Portete fue cuidadosamente planeada y con objetivos estratégicamente fijados: la idea era aterrorizar a la población, eliminando y torturando a las lideresas y líderes locales.

Como bien lo dice el informe, "las víctimas de Bahía Portete no fueron seleccionadas de manera arbitraria. Por el contrario, los victimarios las buscaron deliberadamente"<sup>3</sup>. Con lista en mano, los paramilitares y su comitiva entraron en el territorio Wayuu a asesinar a sus seleccionadas víctimas. Resultaron cuatro mujeres muertas (Margoth, Rosa, Diana y Reina) y un hombre (Rubén Epinayú). Se encontró el brazo incinerado de una persona, cuyo sexo no se ha podido determinar. Los cuerpos de Diana y de Rosa permanecen desaparecidos.

---

<sup>2</sup> Ver Varios autores. *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. Grupo de Memoria Histórica. Comisión Nacional de reparación y reconciliación. Bogotá: Ediciones Semana, 2010. p. 79.

<sup>3</sup> Ver *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. p. 80.

MH explica que las mujeres torturadas y asesinadas tenían un perfil social específico que las llevó a convertirse en blancos de los paramilitares. Margoth, por ejemplo, ocupaba un puesto importante en la Asociación Indígena de Autoridades Tradicionales (Akotchijirrawa) y era la encargada de narrar y transmitir la memoria de los mitos Wayuu. Rosa, por su parte, era la intermediaria y la representante de los Wayuu frente a las comunidades no indígenas. Estas dos mujeres habían expresado públicamente su inconformidad y desacuerdo con la presencia paramilitar en Bahía Portete. Es así como MH defiende que los victimarios aplicaron el método del "castigo ejemplar", esto es, asesinar y torturar a las lideresas para mostrarle a la población que lo que ellas hacían contradecía los preceptos de los que manipulaban el poder local.

La masacre de Bahía Portete es un caso representativo de la violencia que, en el marco de los conflictos armados colombianos, afecta directamente a las mujeres; y digo a "las mujeres" porque, además de ser una masacre en la que la mayoría de víctimas fueron mujeres, Bahía Portete pone de manifiesto una estrategia de guerra que se lleva a cabo sobre el cuerpo femenino. A continuación, veremos por qué no es arbitrario que las víctimas

de la masacre fueran mujeres y qué implicaciones tiene esto para comprender la estructura sobre la que se asienta la violencia contra el cuerpo femenino.

### **El cuerpo de la mujer: territorio del hombre**

De acuerdo con el informe de MH, Rosa y Margoth fueron torturadas en lugares públicos de gran valor para la comunidad Wayuu. Sus cadáveres se situaron estratégicamente en zonas donde podían ser vistos por todos los habitantes. Nuevamente, el castigo ejemplar: los victimarios exponen los cuerpos mutilados, violados y torturados de sus víctimas. Allí está el cuadro de todo el daño infringido a la comunidad Wayuu: en el cuerpo de *sus* mujeres. Allí se inscribe y se graba con claridad el poder de los paramilitares; el poder de los hombres sobre el cuerpo femenino. Por eso decimos: cuerpo de mujer, territorio de hombres. La elección selectiva de mujeres como blanco de asesinatos y torturas no es una deliberación arbitraria. Para demostrar esto, debemos explicar el significado de "ser mujer" en la estructura social Wayuu.

La división sexual del trabajo en la comunidad Wayuu está explícitamente definida: mientras que los hombres se ocupan

de tomar las decisiones determinantes dentro de la comunidad, las mujeres son las intermediarias entre el mundo Wayuu y las sociedades no indígenas. Además, los hombres cumplen el papel de guerreros y las mujeres son intermediarias entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En palabras de MH: "ellas también, en su papel de chamanes y encargadas de enterrar a los muertos son las que se comunican con el mundo de los espíritus. Durante las guerras, las mujeres pueden caminar y recorrer el territorio para recoger a los muertos y circular por los caminos para salir hacia la ciudad y el mercado"<sup>4</sup>. Como se puede advertir, las mujeres Wayuu, en su papel de intermediarias, deben aprender otros idiomas y estudiar carreras universitarias. De igual manera, participan activamente en las actividades comerciales, también como parte de su deber de comunicación con los sectores sociales no indígenas.

No obstante, MH afirma que la posición de las mujeres Wayuu es ambivalente: "[...] son respetadas pero esto no implica autoridad o poder y, a veces, las convierte en blanco de sospecha frente a sus mismas comunidades"<sup>5</sup>. De hecho, su posición como mujeres las convirtió en sujetos susceptibles de ser blancos de los

---

<sup>4</sup> Ver *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. p. 92.

<sup>5</sup> *Íbid.*

paramilitares. Al denunciar y resistirse a la presencia de fuerzas armadas ilegales en su territorio, las mujeres Wayuu se localizaron "en la mira" de los grupos armados. En efecto, los organizadores de la masacre no escogieron a sus víctimas al azar: eligieron a las mujeres, justamente, porque asesinarlas suponía un desequilibrio fuerte de todo el orden Wayuu. ¿Qué hacer cuando las intermediarias entre los vivos y los muertos, son asesinadas y desaparecidas? La comunidad encuentra una ruptura en su orden, pues, de un lado, el ritual que trata sobre el tránsito del mundo de los vivos al de los muertos no se puede hacer sin el cadáver; y, de otro, rompen con el curso normal del sistema, el cual determina que las mujeres deben morir por causas naturales y no por situaciones propias de la vida de los guerreros – hombres.

Es por esto que afirmamos la importancia que tenía para los victimarios tomar como objetivos a las mujeres. Sin embargo, hay otra causa que está de fondo y que explica la elección de los grupos armados y los métodos que utilizaron en contra de las mujeres, y más específicamente, del cuerpo femenino. Dice MH: "otra dimensión del control que buscan implantar los paramilitares y de sus repertorios de violencia discriminados aparece cuando se analiza qué es lo que se intenta

comunicar a los hombres sobrevivientes mediante el asesinato de mujeres [...] Los testimonios citados sugieren que estos eventos generaron sentimientos de impotencia, inhabilidad y humillación a los hombres frente a su incapacidad de responder efectivamente al ataque"<sup>6</sup>. El asesinato de las mujeres supuso el estatus de inferioridad frente a los victimarios, al pasar por encima de la imagen del guerrero Wayuu, para el cual la fuerza, el dominio, el control de las emociones y del territorio son cuestiones centrales.

Así, el maltrato sobre las mujeres es una forma de demostrarle al enemigo (hombre) quién tiene el poder. Pero la masacre contra las mujeres Wayuu deja ver otro problema mucho más profundo. ¿Por qué violarlas? ¿Por qué mutilarlas? ¿Por qué intimidarlas con amenazas de carácter sexual? Si solamente las asesinaban (esto hubiera sido igual de cruel), ¿hubieran conseguido los mismos efectos? Los victimarios demostraron su poder en dos sentidos: en primer lugar, la dominación que ejercían sobre los hombres – guerreros Wayuu; y, en segundo lugar, el poder sobre el cuerpo femenino. La relación de dominación que se expresa en ese segundo punto es la que muchas feministas han llamado: la dominación masculina.

---

<sup>6</sup> Ver *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. p. 100.

Catharine Mackinnon, en el texto "Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría", argumenta que "la sexualidad es [...] una forma de poder. El género, como algo socialmente construido, la encarna y no al contrario. Las mujeres y los hombres están divididos por género, llegan a constituir los sexos como los conocemos, a través de los requisitos sociales de la heterosexualidad, que institucionaliza la dominación sexual masculina y la sumisión sexual femenina. Si esto es cierto, la sexualidad es el eje de la desigualdad de los sexos"<sup>7</sup>. Esta tesis merece ser explicada con mayor detenimiento.

Según Mackinnon, así como en el marxismo el trabajo es el organizador de las relaciones sociales, para el feminismo ese elemento determinante es la sexualidad. En este texto, Mackinnon no formula un significado exacto de sexualidad, pero lo intentaremos deducir. Comenzaremos por expresar en una frase qué es la sexualidad en esta autora, para después descomponer sus elementos e identificar los puntos de relación con el caso de Bahía Portete.

---

<sup>7</sup> Ver Mackinnon, Catharine. "Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría". En: García, Mauricio. *Crítica jurídica. Teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos*. p. 180.

Aquí defenderemos que la sexualidad en términos de Mackinnon es la concepción según la cual el pene "penetra"<sup>8</sup>. "Penetración" significa, según la RAE, "acción y efecto de penetrar"<sup>9</sup>; es el falo el que penetra y la mujer es penetrada. Hombres y mujeres se definen por esta actividad: mientras el hombre "penetra" porque tiene pene, la mujer recibe al pene; espera ser penetrada. Esta manera de pensar en la sexualidad es política, en la medida en que está cargada de relaciones de poder, las cuales determinan el orden social. Precisamente, el feminismo, tal y como lo piensa Mackinnon, debe apuntar a destruir esta concepción de la sexualidad.

Para explicar lo anterior con mayor profundidad, dividiremos la argumentación de Mackinnon en cuatro temáticas diferenciadas, pero complementarias entre sí:

1. ¿Por qué la sexualidad es una forma de poder?

Esta pregunta se responde al advertir la significación de la idea de

---

<sup>8</sup> Recorro a la palabra "concepción" en la medida en que me permite explicar que, para Mackinnon, la sexualidad no es una realidad dada por naturaleza, sino que es históricamente construida. En este sentido, ¿por qué en lugar de pensar que "el pene penetra" no pensamos que la mujer "se come" al pene en el momento del acto sexual. Todo se reduce a ubicar a la sexualidad en una perspectiva histórica, esto es, debemos reconocer que lo que se nos enseña comúnmente como sexualidad es, en realidad, una de las maneras de pensar en ella, pero no la única posible.

<sup>9</sup> Ver RAE.

[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=penetraci%C3%B3n](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=penetraci%C3%B3n).

“penetración”. Si la mujer es penetrada y el hombre penetrador, la mujer es “follada” y el hombre el “follador”. Para Mackinnon, a lo anterior subyace una relación de poder, en la medida en que el hombre, por ser portador del falo, puede disponer del cuerpo de la mujer para “follarla” o “penetrarla”. Sobre el cuerpo femenino, se impone el poder del falo; el poder, en últimas, del “follador”.

Ahora bien, un concepto central que se vincula y pone de manifiesto los alcances de la concepción de sexualidad planteada es el de deseo. Mackinnon afirma: “la sexualidad es aquel proceso social que crea, organiza, expresa y dirige el deseo”<sup>10</sup>. Así, la mujer encuentra su identidad en “ser deseada” y el hombre en “desear (la)”. Lo femenino se define por la susceptibilidad a ser penetrada, y, para que ese proceso se lleve a cabo, es preciso que el hombre “la desee”. Es así como Mackinnon llega a sostener que la mujer es el objeto de deseo del hombre, ya que, al desear y penetrar, el hombre completa su identidad; allí se identifica como hombre. La sexualidad femenina y la identidad de la mujer son definidas, entonces, en términos masculinos; es el hombre quien dota de sentido a la feminidad, al plantearla como un “objeto deseado”.

---

<sup>10</sup> Ver Mackinnon. “Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría”. *Crítica jurídica*. p. 163.

En últimas, de acuerdo a lo anterior, la sexualidad es una forma de poder porque impone una relación de dominación: la mujer espera ser deseada y penetrada, mientras el hombre desea y penetra; de esto se sigue, el hombre actúa y la mujer espera o el hombre dispone y la mujer está dispuesta. El poder es ejercido desde el momento en que la sexualidad es definida en términos masculinos; la mujer allí tiene un papel sólo por y para el hombre. Sin embargo, hay una dimensión más que remite al vínculo "sexualidad-poder", y que es necesaria para comprender el mecanismo que permite la subsistencia de la concepción de la sexualidad en términos masculinos.

La "dominación masculina" se mantiene en virtud de las ideas de "objetividad" y de lo que podríamos llamar, "unidimensionalidad"<sup>11</sup>. La "objetividad" es la ilusión de "distancia", esto es, el sujeto cognoscente se aleja del objeto de estudio, con el fin de describir la realidad "tal cual es". Para Mackinnon, esa posición que pretende mostrarse como "neutral" es, en realidad, la legitimación de la dominación masculina. En efecto, la mirada de la objetividad, según la autora, está condicionada por el punto de vista masculino; así, la sexualidad

---

<sup>11</sup> Esta es una categoría que yo le asigno a la teoría de Mackinnon, pero la autora no la utiliza explícitamente.

no va a ser cuestionada, sino legitimada. Esto se vincula con la otra idea central: la "unidimensionalidad". La objetividad da cabida a pensar que la única realidad posible y deseable es la existente.

El movimiento es el siguiente: el sujeto cognoscente toma distancia de la realidad para describirla y llegar a la verdad sin estar permeado por sus concepciones subjetivas. En esa posición de distancia, y en medio de la "neutralidad", se llega a la conclusión de que la sexualidad tal y como la hemos caracterizado es "lo real", es la "verdad". Esto lleva a la idea según la cual, hay una única realidad, la cual es impensable cambiar. En palabras de Mackinnon: "[...] los hombres *crean* el mundo desde su punto de vista, que luego *se convierte* en la verdad que ha de ser descrita"<sup>12</sup>. Lo anterior trae consigo una relación de poder, porque el vínculo "objetividad - unidimensionalidad" justifica y legitima el orden existente. En suma, las ideas explicadas buscan mostrar una realidad cambiante como si fuera "natural" e inmutable.

2. ¿Qué relación existe entre la sexualidad y el género? La concepción de la sexualidad explicada por Mackinnon, implica la configuración de roles: hombre y mujer. Cada sociedad

---

<sup>12</sup> Ver Mackinnon. "Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría". *Crítica jurídica*. p. 184.

define de maneras diferentes al hombre y a la mujer, pero, según la autora, estas definiciones se apoyan en la misma concepción de la sexualidad. Los grupos sociales generan mecanismos para que los individuos se apropien de su identidad sexual; éstos son llamados por Mackinnon como "socialización de género". Dice la autora que "la socialización de género es el proceso a través del cual las mujeres llegan a identificarse a sí mismas como seres sexuales, como seres que existen para los hombres"<sup>13</sup>. En definitiva, el género hace referencia a las diferentes formas que adopta la sexualidad definida en términos masculinos; la relación entre la sexualidad y el género radica, pues, en el hecho de que la primera configura a lo segundo: "el sexo como género y el sexo como sexualidad se definen entonces mutuamente, pero es la sexualidad la que determina el género y no a la inversa"<sup>14</sup>.

3. ¿Cuál es el papel de la heterosexualidad en ese modelo? La heterosexualidad es la estructura que mantiene y legitima a la sexualidad, en la medida en que impone una visión dominante sobre lo que debe ser la relación entre los sexos. Esa "perspectiva dominante" es, justamente, la idea de que el hombre

---

<sup>13</sup> Ver Mackinnon. "Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría". *Crítica jurídica*. p. 177.

<sup>14</sup> *Íbid.*

penetra y la mujer es penetrada. No obstante, cabe aclarar que la respuesta a esta pregunta es tentativa, pues, en el texto que estamos trabajando, la relación "heterosexualidad - sexualidad" no es explicada con mayor detalle.

4. ¿Por qué la sexualidad es "eje de la desigualdad de los sexos"? Con esta pregunta, llegamos a sintetizar las ideas planteadas arriba: la sexualidad concebida en términos masculinos supone una distribución desigual del poder; así, mientras el hombre domina y define al cuerpo femenino, la mujer debe identificarse con este modelo y aceptar la subyugación. El acento puesto en la experiencia masculina, impide a las mujeres encontrar su propia experiencia; su propio lenguaje. La relación de dominación entre el hombre y la mujer, tal y como se ha pensado, silencia a lo femenino y le otorga el poder a lo masculino.

Volvamos al caso de Bahía Portete: "Quiero matarte a punta de monda [pene] por la boca, por la chucha [vagina] y el culo en especial mamacita arrecha"<sup>15</sup>. Este mensaje lo escribieron los paramilitares, con el objetivo de amenazar a una de las lideresas que logró escapar de la masacre. Aquí se pone de

---

<sup>15</sup> Ver *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. p. 87.

manifiesto el poder que los hombres saben que tienen sobre el cuerpo femenino. Además, siguiendo a Mackinnon, la frase deja ver la relación existente entre el objeto deseado y el sujeto que desea: "mamacita arrecha" es una expresión que muestra a la mujer como un objeto deseado, y por tanto, susceptible de ser violada (penetrada); los paramilitares, a partir de su poder (el falo) amenazan con llevar al extremo el ejercicio de su dominación.

Los grafitis que el grupo paramilitar dibujó en las casas de las lideresas, también son muy dicentes con respecto al problema de la dominación masculina. Dice MH que "los grafiti son otra forma de violencia sexual y ultraje a las mujeres y a la comunidad. Los pintan en los muros de la casa de Rosa Fince Uriana posterior a la masacre con figuras de mujeres violadas por la boca, la vagina y el ano y letreros con 'mensajes ofensivos que recordaban las violaciones de las mujeres, el rasgamiento de los senos, el abrir los vientres'; además contienen amenazas directas a lideresas con diferentes formas de violación y tortura sexual"<sup>16</sup>. Según el informe de MH, en algunos grafitis se dibujaba el pene y se equiparaba con la figura de un arma de fuego. Aquí podemos

---

<sup>16</sup> Ver *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. p. 86.

advertir el símbolo del poder asociado al falo y a la mujer como su víctima directa.

La conexión entre el caso de Bahía Portete y los planteamientos de Mackinnon pone en evidencia un problema: las tácticas de intimidación usadas por los victimarios para transmitir el mensaje del "castigo ejemplar" no son arbitrarias; por el contrario, se usan, precisamente, porque saben que van a tener efectos en la comunidad. Esto nos lleva a pensar que garantizar la no repetición de hechos como este, implica no apuntar solamente a la reparación de las víctimas, sino también al diseño de mecanismos para que la dominación sea eliminada. Pero, ¿cuál dominación? La idea no es remitirse exclusivamente al poder ejercido por los grupos armados en contra de la población indígena; la dominación masculina debe ser igualmente destruida. Una visión del mundo que humilla y doblega a las mujeres no puede ser aceptada bajo ninguna circunstancia; por ello, la masacre de Bahía Portete debe alertarnos y ponernos en disposición de buscar cursos de acción que erradiquen la violencia contra las mujeres y la dominación masculina.

En efecto, "cuerpo de mujer territorio del hombre": en la mujer se graba el mensaje para los hombres; el cuerpo femenino

es objeto, es vulnerado y está sujeto a lo que el hombre disponga. Las mujeres Wayuu fueron violadas, mutiladas y torturadas; la concepción de la sexualidad en términos masculinos da cabida para que estos hechos ocurran. Una interpretación del mundo que posibilite la subyugación, al darle poder a unos y a otras no, debe ser eliminada. La mujer debe dejar de pensarse como un objeto y no puede seguir definiéndose en términos masculinos.

El quid del asunto es, entonces, ¿qué método o métodos debemos articular para, por un lado, erradicar la dominación masculina; y, por otro, reparar a las víctimas? Hasta aquí, hemos intentado interpretar la masacre de Bahía Portete apelando a las estructuras y a las concepciones que se encuentran de fondo y que posibilitan los hechos violentos en contra de las mujeres. Ahora, nos dedicaremos a proponer tácticas de cambio y de reparación.

### **La "concienciación" y el "qué", el "quién" y el "cómo" de la justicia**

En este punto propondremos dos métodos diferenciados y complementarios que responden, de un lado, a atacar la estructura de dominación que posibilita los hechos de

violencia contra las mujeres; y, de otro, a reconstruir el modelo de justicia planteado por Nancy Fraser, con el fin de generar condiciones para la justicia y la reparación.

Mackinnon sostiene que el método del feminismo es la "concienciación". Éste se refiere a la deconstrucción y a la explicitación de las estructuras de dominación sexual masculina. El feminismo debe tener como objetivo central la eliminación de la concepción de sexualidad pensada en términos masculinos; en virtud de ello, es preciso saber cuáles son las fuentes y las manifestaciones del poder masculino, con el fin de eliminarlas. Este proceso tiene un efecto clave, a saber: la problematización de la idea de objetividad. En otras palabras, la "concienciación" se dirige a que las mujeres sean *conscientes* de que la realidad de la sexualidad no es el único mundo posible ni, mucho menos, el más deseable.

Todo lo anterior se lleva a cabo por medio del habla colectiva: las mujeres deben reunirse a contar su experiencia desde su propio punto de vista. En palabras de Mackinnon: "en la concientización, a menudo en grupos, se descubre y analiza de manera concreta el impacto de la dominación masculina a través del habla colectiva de la experiencia de las mujeres, desde la

perspectiva de tal experiencia"<sup>17</sup>. Al recurrir al habla colectiva, se pueden advertir las especificidades que toma la dominación masculina; y, con base en esto, se comienzan a generar y a pensar los mecanismos para erradicarla.

El método propuesto por Mackinnon permite comenzar a atacar la dominación masculina, al deconstruir las estructuras sobre las que se sostiene. Este curso de acción está dirigido, según los esquemas del presente texto, a garantizar la no repetición de los hechos. Para ello, es preciso cambiar las estructuras que posibilitan que tales hechos sucedan. Aquí hemos expuesto *una* de las interpretaciones, elaborada desde la perspectiva meramente femenina. En efecto, existen más visiones, pero en el caso específico de Bahía Portete, nos hemos enfocado en el análisis y la propuesta desde y para las mujeres.

No obstante, enfocarse en deconstruir y destruir la estructura de dominación, no agota la complejidad del problema. Si las víctimas de la masacre no tienen condiciones para poder participar del "habla colectiva" que propone Mackinnon, no lo van a hacer. El caso de Bahía Portete es revelador a este respecto, pues las personas que sobrevivieron fueron desplazadas de su

---

<sup>17</sup> Ver Mackinnon. "Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría". *Crítica jurídica*. p. 168.

territorio, el cual les pertenecía por ser heredado de sus ancestros. Estas víctimas demandan por la recuperación de su vida tal y como era antes en el lugar que les pertenece. Pero el problema de reparación es, incluso, más complejo, ya que no se trata sólo de reparación material o de la devolución de la tierra, también hay otras condiciones, las cuales no van a ser discutidas aquí; nos centraremos, más bien, en tomar el modelo de justicia articulado por Nancy Fraser, el cual da cabida a que se abran discusiones sobre la justicia y la reparación.

Fraser comienza por caracterizar el discurso de la "justicia normal" en contraposición con el de la "justicia anormal". En el primero, "aunque los contendientes difieren enconadamente cuando se trata de precisar lo que la justicia requiere en un caso concreto, comparten, no obstante, determinadas presuposiciones subyacentes acerca de cómo ha de ser una reivindicación inteligible de justicia"<sup>18</sup>. Así, dentro del marco de la justicia normal, existe un acuerdo más o menos estable sobre lo que debe ser la justicia y las condiciones que debe cumplir. Por el contrario, el discurso de la "justicia anormal" se caracteriza por el conflicto; aquí no hay acuerdo sobre lo que es la justicia ni sobre los

---

<sup>18</sup> Ver Fraser, Nancy. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*. Barcelona: Herder, 2008. p. 97.

presupuestos que se deben tomar como base para la reivindicación. Según Fraser, aunque el nombre diga "justicia anormal", en realidad, este tipo de discurso es el más recurrente en las sociedades contemporáneas. ¿Cuál es, entonces, el tipo de teoría de la justicia que se requiere en condiciones de justicia anormal?

Para resolver esta pregunta, Fraser identifica los tres focos de conflicto en la justicia anormal. En primer lugar, existe un desacuerdo sobre el "qué" de la justicia: "lo que aquí se cuestiona es la materia de la justicia, la sustancia que le incumbe"<sup>19</sup>. En el marco de la justicia anormal, el "qué" es objeto de disputa, porque hay diferentes tipos de demandas referentes a la reivindicación; así, unos piensan que la justicia se trata de resolver asuntos de distribución, otros abogan por la justicia como reconocimiento y otros por las reivindicaciones de representación política. En segundo lugar, persiste el desacuerdo por el "quién" de la justicia: ¿quién debe ser sujeto de justicia? ¿Las reivindicaciones de quién deben ser consideradas? El problema aquí radica en que hay "multiplicidad de quiénes" luchando por reivindicación; ¿a quién debemos darle prioridad? ¿Al "quién" nacional? ¿Al "quién"

---

<sup>19</sup> Ver Fraser. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*. p. 105.

transnacional? ¿Al "quién" regional? En tercer lugar, el conflicto se centra en el "cómo": "aquí, la cuestión es esencialmente de procedimiento: ¿cómo, en un determinado caso, debe determinarse la gramática pertinente para reflexionar sobre justicia? ¿Cuáles son los criterios o procedimientos de decisión con los que deben resolverse las disputas sobre el 'qué y el quién'?"<sup>20</sup>.

Con base en lo anterior, Fraser plantea tres estrategias para articular un esquema de justicia en medio del discurso de la justicia anormal. A continuación, las reconstruiremos, con el fin de advertir su aplicación al caso de Bahía Portete.

1. El "qué" de la justicia: el enfoque que solventa los conflictos referentes al objeto de la justicia es el de la combinación entre una "ontología social multidimensional" y el "monismo normativo". Este punto de vista, parte del supuesto según el cual el objeto de la justicia no puede ser determinado, ya que definirlo claramente implica dejar de lado tipos de injusticia que merecen ser reconocidos. Por ejemplo, decir que la justicia debe encargarse de los asuntos de distribución exclusivamente, lleva a olvidar que también hay injusticias concernientes al reconocimiento y a la representación. Es por esto que Fraser habla de una "ontología

---

<sup>20</sup> Ver Fraser. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*, p. 107.

social multidimensional", pues la justicia debe ser pensada como un concepto que abarca múltiples definiciones. No obstante, la autora advierte que la "multidimensionalidad" no es suficiente para solucionar el "qué" de la justicia; es preciso buscar un "principio normativo" que garantice la inclusión de todas las definiciones de justicia. Para ello, Fraser recurre al principio de "paridad de participación": "de acuerdo con este principio, la justicia requiere de acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social"<sup>21</sup>.

La resolución de Fraser sobre el "qué" de la justicia es apropiada para el caso de Bahía Portete, porque garantiza el cubrimiento de todas las reivindicaciones que son necesarias para tal situación. Por ejemplo, no se queda solamente en la recuperación de las tierras, sino que abarcaría también la reivindicación de las mujeres, en la medida en que las reconocería como un grupo que es vulnerado particularmente en situaciones de guerra.

2. El "quién" de la justicia: para la resolución de este enfoque, Fraser propone un acercamiento reflexivo y determinativo. La "reflexividad" parte de pensar en las fronteras y

---

<sup>21</sup> Ver Fraser. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*, p. 117.

los alcances de la justicia; esto se remite, en últimas, a reflexionar sobre el marco de la justicia, y sobre cómo ese marco garantiza o no la paridad de participación. Así, si advertimos que un tipo de reivindicación no se considera dentro de una comunidad política, la idea es apostar por el "des - enmarque", esto es, por la posibilidad de ampliar el marco de la justicia, con el objetivo de no discriminar ninguna reivindicación. En palabras de Fraser: "este segundo nivel comprende las injusticias que he llamado de des - enmarque. Se produce este tipo de injusticias cuando los límites de una sociedad política se trazan de tal manera que excluyen injustamente a algunos *de toda* oportunidad de participar en las controversias sobre justicia que les atañen"<sup>22</sup>.

Ahora bien, la perspectiva reflexiva no es suficiente por sí misma para solucionar el "quién" de la justicia; deben existir, igualmente, criterios que determinen cuándo y dónde hay injusticias de des - enmarque. Fraser propone, entonces, el "principio de todos los sujetos", según el cual todas las personas que responden a una estructura de gobernación determinada deben ser considerados como sujetos de justicia en dicho marco. En este sentido, se garantiza que cualquier reivindicación esté

---

<sup>22</sup> Ver Fraser. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*. p. 122.

sujeta a la consideración de la justicia. Así, el principio de todos los sujetos se formula de la siguiente manera: "una cuestión está justamente enmarcada si y sólo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de interacción social reciben igual consideración"<sup>23</sup>.

La ventaja de este esquema de justicia es que permite la ampliación del marco de la justicia e impide la reducción a un solo enfoque sobre quiénes deben ser considerados como sujetos de justicia. Es por esto que, nuevamente, la propuesta de Nancy Fraser resulta adecuada para pensar en el caso de Bahía Portete, ya que se consideran los diferentes actores y las distintas reivindicaciones como válidas y plausibles. Entonces, la comunidad Wayuu de Bahía Portete puede reclamar justicia, pero, de igual manera, las mujeres, como grupo diferenciado y con particularidades, también pueden expresar sus reivindicaciones específicas.

3. El "cómo" de la justicia: para solventar esto, Fraser plantea un acercamiento dialógico e institucional. Por un lado, las discusiones sobre los procedimientos no deben provenir

---

<sup>23</sup> Ver Fraser. "Justicia anormal". *Las escalas de la justicia*. p. 128.

de países poderosos o de los grupos hegemónicos de la sociedad; la idea es, más bien, poner a dialogar a las diversas perspectivas sobre los asuntos de justicia. En últimas, no debe olvidarse que la justicia es un asunto conflictivo, y por tanto, requiere de la discusión entre pares. Sin embargo, para que la discusión se lleve a cabo en términos de igualdad, es preciso que, de un lado, las instituciones articulen mecanismos imparciales y la generación de garantías de legitimidad democrática; y, de otro, es necesario llegar a "acuerdos vinculantes", esto es, a la promesa de que se cumpla lo acordado.

El vínculo entre la solución del "cómo" y el caso de Bahía Portete se da en la medida en que las víctimas que demandan por la reparación y la justicia, sólo lo pueden hacer si tienen garantías de imparcialidad y de cumplimiento. Además, si la decisión sobre el procedimiento se restringe a los grupos dominantes de la sociedad, la estructura de dominación que vulneró a las víctimas en un comienzo, seguirá manteniéndose. Las personas de Bahía Portete, a mi parecer, necesitan de un esquema de justicia como el de Fraser, con el fin de reivindicar sus demandas y ser reparadas.

Pero el esquema de Fraser no es suficiente por sí mismo. El método de concienciación de Mackinnon permite que las mujeres se reúnan como grupo y determinen los focos de injusticia, para luego ponerlos en consideración y reivindicarlos. En otras palabras, si las mujeres comienzan a ser conscientes de la injusticia y de sus causas, pueden formularlas como reivindicaciones necesarias. La teoría de Mackinnon se concentra en el punto de vista femenino y podríamos llegar a pensar que esta perspectiva va en contravía a la de Fraser, ya que ella se dirige a incluir diversos tipos de reivindicación y de actores dentro de la justicia; no obstante, el hecho de que se piense que la justicia debe centrarse en reivindicar a las mujeres, no aísla la posibilidad de que otros grupos puedan demandar por justicia. La propuesta de Fraser es bastante amplia como para admitir la pluralidad de grupos abogando por su reparación.

En términos generales, este texto ha sido un esfuerzo por analizar un caso representativo de la violencia en contra de las mujeres en el marco del conflicto armado colombiano. Sin embargo, la reflexión que he querido plantear de fondo se concentra en el hecho de que la violencia contra las mujeres es un asunto que no es arbitrario, sino que, por el contrario, descansa en

estructuras políticas enraizadas en la concepción de sexualidad que predomina en las sociedades occidentales contemporáneas. La idea, además de plantear el problema, era buscarle soluciones. Para ello, recurrí al método de la concienciación de Mackinnon y a la propuesta de Fraser. Estas dos autoras permiten analizar el caso de Bahía Portete a la luz de, por un lado, una perspectiva femenina; y, por otro, un marco que posibilite identificar el problema y darle soluciones, tanto estructurales (esto es, deconstruir y destruir la concepción de sexualidad que da cabida a que los hechos de violencia se presenten) como de reparación (concerniente a las víctimas).

Mi preocupación fundamental con las reflexiones anteriores es, en últimas, encender una alarma que dirija nuestra atención a casos de violencia contra las mujeres a partir de los hechos sucedidos en Bahía Portete. Este tipo de situaciones no pueden permitirse y una estructura que los posibilite debe ser eliminada. Para tal objetivo, el análisis de Mackinnon es pertinente, pues permite deconstruir y comenzar a generar mecanismos para destruir las fuentes de la dominación. La masacre de Bahía Portete es un hecho impactante que merece nuestra atención y nuestra total disposición para hacerle frente y

encontrar vías que garanticen su no repetición. Espero que esta aproximación haya contribuido a ello y que constituya uno de los primeros pasos para un ejercicio juicioso de concienciación y del reconocimiento del punto de vista femenino como válido y necesario para un análisis de los hechos.

# RESEÑAS

## NEGARE LA DIFFERENZA

**Laura Palazzani**

**Università LUMSA di Roma**

Giulia Galeotti, *GENDER-GENERE. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femminismo e Chiesa cattolica*, Vivere in, Roma 2009

Non è per ossequio alla lingua inglese che il titolo riporta, accanto a 'genere' la parola 'gender'. E', invece, una indispensabile precisazione linguistica. Il termine 'genere' è solitamente usato per distinguere in grammatica tra 'femminile' e 'maschile'; ma 'genere' è anche una categoria concettuale che raggruppa individui con proprietà simili (si usa per indicare il 'genere umano'). Eppure vi è un terzo significato di 'genere', che si può cogliere solo richiamandosi all'originario significato nella lingua inglese, in contrapposizione a 'sex': 'sex' indica la differenza fisica uomo/donna; "gender" fa riferimento all'identità sessuale quale prodotto di una costruzione sociale e autodeterminazione individuale.

Le teorie gender, riprendendo una nota frase di Simon De Beauvoir "donne non si nasce, ma si diventa", introducono

l'idea che il sesso che 'siamo' può non coincidere con il 'genere' che possiamo divenire. In altri termini: possiamo nascere donne e divenire uomini o, viceversa, possiamo nascere uomini e divenire donne. Insomma, la natura è irrilevante: ciò che conta è come ci 'sentiamo' e soprattutto come 'vogliamo' essere.

Giulia Galeotti in questo volume inquadra, in modo estremamente chiaro e sintetico, la nascita di queste teorie sia sul piano scientifico che filosofico. Di particolare interesse la ricostruzione del noto caso "David/Brenda", un 'bambino' che a causa di ambiguità genitale è stato modificato in 'bambina'. Un caso che Money, psico-sessuologo, ha esibito come prova empirica della sua teoria: non importa il sesso con il quale nasciamo, ciò che conta è come 'diveniamo' mediante l'educazione e la socializzazione. Ma i fatti lo hanno smentito: il suicidio di Brenda che ha voluto ridiventare maschio, mostra l'errore della teoria. Eppure, nonostante questa smentita, le teorie gender hanno continuato a diffondersi nella filosofia e nel diritto. Il volume ripercorre in modo accurato come il termine e la ideologia sottesa si sono 'infiltrati' in modo subdolo nelle normative internazionali e nazionali, approfittando della ambiguità ancora oggi diffusa del termine.

E' un testo di agevole lettura, breve ed intenso, che consente al lettore di comprendere che la sostituzione della parola "sesso" con la parola "genere", non è introdotta per

intenzioni raffinate o eleganti, ma per una ragione ideologica ben precisa: la teorizzazione della priorità del genere sul sesso, della volontà sulla natura. Una ideologia che apre ad un 'pendio scivoloso': accettare queste premesse, significa ritenere che ogni individuo possa scegliere la sua 'identità di genere' a prescindere dalla sessualità del proprio corpo; significa anche ritenere che ogni "orientamento sessuale" vale quanto qualsiasi altro (equiparando la etero-sessualità e la omo-sessualità). Insomma lo 'scivolamento' inevitabile nella direzione della 'neutralità' sessuale.

E' recente la notizia che in Australia per la prima volta un uomo/donna (forse bisognerebbe dire 'donno' o 'uoma') ha chiesto la registrazione anagrafica di un 'sesso neutro', maschile 'e' femminile. Se l'identità sessuale è prodotto di una scelta individuale: perché non accettare (e legalizzare) anche la scelta di chi non vuole scegliere? Le teorie gender annullano il dualismo sessuale e aprono al "pansessualismo" o "polimorfismo" sessuale. E' la lotta per l'abolizione dei confini tra naturale e contro-naturale; è l'apertura alla liberalizzazione nei confronti di qualsiasi scelta sessuale, in modo relativisticamente equivalente ed indifferente. Una deriva che anche alcune teorizzazioni nell'ambito dello stesso femminismo hanno criticato; una deriva che la Chiesa cattolica ha fortemente contrastato; una deriva che Giulia Galeotti denuncia come

inquietante, offrendo in questo libro, consistenti argomentazioni razionali per contrastarne la diffusione.

## LA CREACIÓN DE LA FICCIÓN DESDE EL MITO DEL CARIBE

**Yolanda Arroyo Pizarro**

Olívar Graterol, D. y Del Valle Vélez, J. (eds), *El mito de la mujer caribeña*, Ediciones de La Discreta, Madrid, 2011

*...sucede que las mujeres son caracterizadas exactamente como el sujeto patriarcal defectuoso: la mujer es el malo de Aristóteles. (...) Específicamente la mujer amenaza como aquello que contamina, que daña en su unidad y su pureza al cuerpo social, y al individuo varón...*

Carmen G. Marín<sup>1</sup>

Inventé, a partir de la lectura transcrita en el epígrafe, una mujer con los pechos extirpados que camina hacia la parada de autobuses a esperar la guagua. Es negra, rellenita, de trenzas a

---

<sup>1</sup> En "Hija infame de una madre infame. Cuerpos sexuados e identidad", *El mito de la mujer caribeña*, p. 43.

partir de un afro rebelde. Durante sus años mozos adoptó el apodo "Aristóteles", debido a que constantemente filosofaba de la vida entre sus amigos marihuaneros. Juega dominó, le fascina el reggaetón, es bisexual y se ha practicado tres abortos. La recesión económica la ha obligado a reinventarse y dedica sus noches a prostituirse en una barra de Río Piedras, cerca de la Universidad de Puerto Rico, donde de vez en cuando conoce lo mismo a estudiantes que a maestros. El relato inicia *In media res* mientras la mujer sin pechos es abordada por su chulo, precisamente en la parada de bus, quien le cuenta que hay un cliente con gustos especiales que desea únicamente tener relaciones con mujeres evidentemente cicatrizadas por una masectomía. Ella deberá decidir si acepta o no la chamba.

La construcción del imaginario del Caribe, sus habitantes, las diferentes visiones y voces pluriculturales son motor y gasolina para toda suerte de ficciones. La mujer descrita en el párrafo anterior es habitante de uno de mis cuentos que compone un libro sin publicar aún titulado *Lesbianas en clave caribeña*. Otras historias habitan el libro. Historias que tocan rasgos intrínsecos de esta parte tan calurosa del mundo: el nacimiento de mitos, la extranjería, la trata de cuerpos (hombres, mujeres, niños), las

putas, las sumisas, los estereotipos, el disfraz, exorcismo, mujer caribeña y arte, mujer caribeña y música, la femme fatale, religiosidad, ateísmo, etc.

Como narradora e investigadora de la historia para propósitos de pura creación literaria, permanezco ávida y expectante ante la posibilidad de la inminente publicación de un libro sobre los temas que con tanta pasión me generan ideas: género, cuerpo, raza, identidad, Caribe. El Caribe es para mí el génesis desde dónde todo aflora, desde donde todo debe observarse. El jardín de edén que me permite experimentar con argumentos, personajes, fábulas y mitos. En el Caribe siento que navego desde y hasta la africanía, desde y hasta la feminidad, lo exótico, el lesbianismo, la transvestidura, las traiciones y el abandono. Fue por eso que celebré la puesta en escena del I Congreso Internacional sobre el Caribe, enmarcado en *El mito de la mujer caribeña* que organizaron el grupo cultural YoSoyElOtro, el grupo Kóre de Estudios de Género, la Universidad Carlos III de Madrid y la Casa de América en noviembre de 2009. Lo celebré, sobre todo, porque a partir de las conferencias que se suscitaron, de los temas generadores que nos brindaron, nació el libro *El mito de la mujer caribeña* publicado por Ediciones La Discreta y a cuya

presentación en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe asistí en 2011.

Partiendo de un mar, de unas Antillas, de unas costas, las diásporas y los mitos que entorno a todo esto han conformado sus mujeres, la historia del Caribe nos azota con cruenta agilidad de tiempo y espacio. Y es desde esa óptica que se centra el tratado de La Discreta para un acercamiento teórico sobre las fisuras y desclaves de esa formación. *El mito de la mujer caribeña* comparte y reconoce la realidad de muchas mujeres caribeñas que han dejado su lugar de origen de existencia para comenzar un nuevo país, una, dos cientos de veces. Se reinventan en el espacio especial dedicado al cuerpo, al alma, al dolor de existir, a la decisión de dejar de hacerlo. En el libro se aborda además la temática social centrada en la población inmigrante de origen caribeño que habita en Madrid. "Se conversa sobre género e inmigración y los retos de la convivencia con la colaboración de instituciones y profesionales que están trabajando en ello", nos informa uno de los compiladores de este proyecto tan importante y necesario, el escritor y gestor cultural Jesús M. del Valle Vélez.

Como ejercicio crítico, leer *El mito de la mujer caribeña* y tratar de reseñarlo es una tarea muy ardua, y no podría circunscribirse a un escrito de espacio limitado. Sería sumamente difícil relatar en dos o tres páginas un análisis completo de lo que representa esta lectura, por lo que me concentraré en detalles puntuales a *grosso modo*. Iniciaré opinando sobre los dos ensayos que para mí conforman el momento culminante de la lectura: 1) Mujeres garífunas ante la globalización: Discriminación y resistencia de Nuria Jiménez García y 2) Esas pícaras de las negras y de las mulatas: El harem colonial esclavista de Arlette Gautier.

El ensayo de Nuria Jiménez García me colocó de plano frente a un tema totalmente desconocido para mí, la existencia de las garífunas. Su origen, nos explica la autora, se remonta a un cuento oral difundido cerca del año 1675 donde unos barcos holandeses que llevaban esclavos hacia las Indias Occidentales desde Nigeria, naufragaron cerca de la isla de San Vicente. Los esclavos que sabían nadar lograron escapar del siniestro y alcanzaron la isla. Allí fueron recibidos por los nativos quienes les ofrecieron protección, un lugar donde quedarse y una sociedad a la que incluirse. Las uniones que entre ellos se dieron conformaron el pueblo Garinagu, conocido hoy como Garífuna. Se

les ha llamado alternativamente también garifunes o caribes negros. Se estima que hoy día son más de seiscientos mil los que residen en Honduras, Belice, Guatemala, Nicaragua, el sur de México y Estados Unidos. Por su estilo de música único, su lengua y la danza que ejercen, esta etnia centroamericana fue proclamada por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad en 2001. Jiménez García desarrolla su escrito dentro del núcleo de la actual ejecución laboral de turismo sexual que inician las mujeres garífunas desde el trenzado del cabello a los extranjeros, hasta la finalidad de posibilidades orgiásticas que se lleva a cabo en Labuga o Livingston, y otras zonas de Guatemala.

En la página 417 del texto se nos explica: «primero están las *trenzas*, luego los "*transes-transas*" y después los "*prenses*", refiriéndose a que primero se intentan las trenzas y luego algún que otro trapicheo». Y más adelante: «así sube(n) a mirar si algún turista está interesado en alguna (...) Comienza una a hablar con el gringo y va llamando a las otras, y así comienzan a rifarse quién será la elegida que se vaya con él». Jiménez García nos muestra una fotografía mental muy detallada de los "cuerpos exóticos, cuerpos sensuales, cuerpos deseados y cuerpos deseantes" de

estas mujeres de cuerpos negros. Además, le llama a este proceso "la corporalización de la pobreza".

El escrito de Arlette Gautier, por su parte, inicia: «En los primeros tiempos del esclavismo antillano como hacia su final, la imagen de una mujer esclava "siempre deseosa", cuyo deseo puede ser sexual pero también material, se combina con aquel de una desdichada soportando los deseos masculinos». Gautier nos devela un cuadro radiográfico de la estructura supervivencial de la negra del siglo XVII que «prefería el concubinato con los libres que con los esclavos, con la esperanza de tener hijos libres», y el de las «pobres desdichadas luchando en contra de los deseos apasionados de sus amos». En la sección que titula *La propensión irrefutable de los negros al placer* se nos descubre una negra haciéndose partícipe de la oportunidad que resulta de saberse pecaminosa (desde el punto de vista del amo) y de aprovecharse de ese estigma que la marca. Toma provecho de la circunstancia de ser diferenciada de la mujer blanca (fina, ecuánime, no inclinada al placer sexual debido a su formación religiosa fundamentalista colonial) y le saca ventaja al ser catalogada y autodefinida como «una pícara e interesada que atrae a los blancos a través de todo tipo de seducción». Si la negra producto

de la desigualdad de la esclavitud ya ha sido declarada de este modo por gobierno, iglesia y milicia, no le queda de otra que luchar precisamente con el arma de carimbo con que la han marcado. Es por eso que nos alerta Arlette Gautier: «La supuesta sexualidad de las africanas (...) permite diferenciarlas de las blancas. En efecto, la sexualidad femenina reconocida y el gusto por el libertinaje, no son características del sexo bello, del cual las mujeres negras y mestizas no forman parte». Se puede concluir, por lo tanto, que el hombre hegemónico ha caído en su propia trampa. Ha erotizado la otredad durante el proceso de esclavizarla y con ello, le ha cambiado el estatus a uno de exotismo y magia, que le da ventaja a la víctima sobre el victimario mismo. Por ello cayeron los amos, los frailes y sacerdotes, los militares, mayordomos y guardianes de celda, soldados, verdugos y hasta las mismas mujeres blancas seducidas, y seducidos todos por esta mágica e incomprensible divinidad sexual adjudicada a la otredad de la piel oscura.

En mi opinión y debido a que estos ensayos me ayudaron a descubrir y entender una nueva faceta mujer-Caribe-corporeidad-identidad, para luego ir a desbordar en ficciones estos hallazgos, considero que estas fueron las conferencias incluidas en la

colección que más disfruté. Sin embargo, el libro es más que esto. El libro es "oro de la palestina", como decía mi abuela Petronila la negra. Así que además disfruté muchos otros ensayos, cuyos ejes generadores también fueron *colados como café* para más adelante incorporarlos a mi corpus de escritura si el dios Kronos me lo permite. Las enumero a continuación:

- ☞ Hija infame de una madre infame: Cuerpos sexuados e identidad de Carmen González Marín
- ☞ Hispanic Feminine Identity: A dichotomy of myth and history de Madeline del Toro Cherney
- ☞ Después de muerta y olvidada: Luisa Pérez de Zambrana como modelo de la mujer cubana en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX de Félix Ernesto Chávez
- ☞ Desde lo ordinario: cotidianidad, crisis e intelectualidad en la ensayística de Camila Henríquez Ureña y Nilita Vientós Gastón de Judith Sierra-Rivera
- ☞ Pigmalión reclinado: género y deseo en «En la popa hay un cuerpo reclinado» de René Marqués de Sandra Casanova Vizcaíno
- ☞ Las escritoras y el mito: la mujer caribeña en el espejo de Penélope de Brigidina Gentile

✎ Una muestra de la poesía escrita por mujeres en Puerto Rico  
a partir de los 70: ¿Ruptura o afirmación de nuevas  
identidades poéticas? de María I. Báez Arroyo

Basta con que el lector más exigente se aviente, saque la sillita de  
playa, como hice yo, se coloque frente al Mar Caribe en la costa  
sur de alguna de sus Antillas predilectas, anide en la arena y  
deguste este manjar.

# PERFILES

## **Redefiniendo el Cuerpo y el Género a través de *La Macacoa***

**Yolanda Arroyo Pizarro**

*El recordar que estaré muerto pronto es la herramienta más importante que he encontrado para ayudarme a tomar las grandes decisiones en la vida. Porque casi todo – todas las expectativas externas, todo el orgullo, todo temor a la vergüenza o al fracaso – todas estas cosas simplemente desaparecen al enfrentar la muerte, dejando sólo lo que es verdaderamente importante. Recordar que uno va a morir es la mejor manera que conozco para evitar la trampa de pensar que hay algo por perder. Ya se está indefenso. No hay razón alguna para no seguir los consejos del corazón.*

**Steve Jobs**

Por estos días una periodista de Mérida que estuvo en la presentación de mi novela *Caparazones* durante la FIL

Guadalajara 2011, me preguntaba qué cosa era *La Macacoa* (a raíz de la publicación de mi último libro). Esto fue lo que le contesté:

«*La Macacoa* es un libro que sirve como pretexto para hablar de raza, de feminismo, de abandonos, de menstruación y de cómo duele ser mujer. Creo que es una ficción del género, es re-pensar el género, es violencia de género, es género reconstruido, cuerpo y poder en Puerto Rico, en Carolina, en Cataño. Es control del cuerpo, descontrol de la epidermis, deconstrucción de la sexualidad, en fin... es vivirse la creación literaria con la excusa de dialogar sobre los asuntos de la piel, de las manos, de los puños. Es violencia y desafuero para charlar con los lectores. *La Macacoa* es también un vocablo que quiere decir algo así como sucesos encadenados, considerados inconvenientes e inoportunos, y que suelen atribuírsele a algún maleficio, casi como una situación en la que se necesita un despojo. En Puerto Rico lo usamos para referirnos a la mala suerte, el mal agüero, un evento desafortunado o una broma idiomática para establecer que algo no salió bien, y que se desconoce una explicación lógica.»

Quise con *La Macacoa* agrupar el conjunto de reglas que utilizo para escribir y que me sirven de brújula y atalaya. Cada escrito es provocado por un ejercicio. Cada ejercicio ha sido diseñado por una regla de escritura de mi autoría, o en algunos casos heredada de un escritor fundacional: José Saramago, Andrés Neuman, Mario Bellatin, Doris Lessing, Virginia Woolf, Julio Cortázar, Cristina Peri Rossy, Cristina Rivera Garza, Fernando Iwasaki, Milan Kundera, Michael Houellebecq, Haruki Murakami, Mairym Cruz Bernal, Mayra Santos Febres, Luis López Nieves.

Si algún iniciado en la escritura literaria me preguntara sobre qué debe escribir, cómo debe hacerlo, qué ejercicios recomiendo para practicar arduamente y hacernos menos principiantes, yo recomendaría seguir las reglas de *La Macacoa*. No están en orden cronológico, ni en orden alfabético, ni en orden relevante, solamente han sido dispuestas a la sazón para su uso y disfrute, para que puedan ser combinadas y emuladas según el gusto de cada cual. Si se quiere tener éxito real, recomiendo de vez en cuando, preferiblemente cada veintiséis días, ponerlas en práctica, observando el cielo raso y festejando la llegada del asteroide B612, con *background noise* del grupo musical Calle 13. Y habrá que recordar solemnemente que escribir a diario y con disciplina, es lo

único que puede salvarnos del tedio y de caer en las garras de los fundamentalistas, machistas, penepéistas y demás ístas.

Sorprendentemente para mí, se ha iniciado un juego literario viral a raíz de *La Macacoa*. Los contagiados por el *virus macacoico* realizan a *motu proprio* una serie de trabajos creativos a partir de las reglas/ ejercicios del libro. Los mismos están siendo publicados durante 10 semanas consecutivas, cada miércoles, en la sección "Contagiados por el virus" del blog <http://marlynce.wordpress.com/tag/la-macacoa/>. Allí han colocado varios enlaces de escritores y artistas que se han unido al tema semanal desde su perspectiva. Alegan que el *virus macacoico* contra ataca con cada caso nuevo e invitan al público a escoger una lectura de poesía y narrativa, o escuchar un trabajo musical. La propia dueña del blog ha elaborado una sintomatología descriptiva: *Manos frías durante el proceso de escribir. Estrés adrenalínico. Soñar que se está escribiendo. Hablar de escribir. Pensar en escribir. Hablar sola. Reírse a carcajadas cuando se habla del virus macacoico aunque es muy serio. Efectos similares a un high de cafeína pero sin probar café.*

En fin, el hallazgo de la provocación causada en estos lectores me tiene muy halagada, y terminé explicándole a la periodista de Mérida que los escritos que más trabajo me dieron para *La Macacoa* fueron, precisamente, los de las dolamas de la corporeidad. Los del cuerpo. Aquí dejo dos de ellos:

### **Regla #15: Escribir sobre el hongo vaginal**

#### **Ejercicio de escritura: Rasquiña o una declaración muda del miconazole nitrate**

Te pica. No te atreves a decirle que te pica y te inventas razones para que no estén juntos esta noche, sin decirle que la tienes en carne viva y que quizás ha sido su culpa. ¿Cómo se hace eso? ¿Le preguntas, o le notificas?

Puedes inventar un diálogo para motivarlo a discutir las razones. Puedes mencionar someramente un comentario sobre la variedad de bacterias en el medioambiente y cómo éstas viajan y se depositan en lugares tales como la boca, las manos, algunas partes del cuerpo. Esa es la oportunidad para decirle que se transmiten, que rotan, que mutan sin seguir un patrón acertado, sin dejarse

regir por ningún logaritmo lógico. Se comportan como infantes y tienen lugares favoritos de permanencia temporal. Poseen gustos propios; es tan natural como comerse unos casquitos de guayaba con *cottage cheese*. *Cottage cheese* precisamente. Y mientras permanecen temporalmente en ése, su lugar favorito, pican. Dan rasquiña.

A lo mejor te funciona poner la cajita de Monistat en algún lugar visible, o frotarte los muslos en su presencia, para que vea el efecto de la comezón tan desquiciante que se te aglutina. O quizás, si te metes la mano adentro del panty sin el menor pudor y te rascas, puede que él se de cuenta y entienda el mensaje. ¿Le achacas la responsabilidad a él? ¿Estás dispuesta a que te mire con cara de asco y hasta que te exija?

Es probable que ignore el suceso, y que a pesar de tu incómoda piquiña, siga con los planes románticos para esta noche. Quién sabe, así es la vida, y al final de cuentas él es hombre.

### **Regla #79: Escribir el ultraje romántico**

#### **Ejercicio de escritura: Los agravios del espíritu**

*Si me odieras, me partiría en mil pedazos. Sé que no puedo esconderme  
en mi caparazón y dejar que las cosas pasen.*

Haruki Murakami, *Norwegian Woods*

Nunca antes a aquel momento lo hubiera imaginado. La mujer estaba empericá y furibunda. Llevaba el arnés y el dildo puestos. Desnuda de la cintura hacia arriba, vistiendo un calzoncillo tipo bóxers blanco, berreaba, o gritaba, o intentaba amenazarme. Si yo me atrevía a dejarla, me mataría. Intenso alegato. Normalmente, ante este tipo de contexto, me río y hasta puedo llegar a burlarme en la cara de la persona, por lo patético del asunto, debido a la propia ridiculez del entorno. Sé que es un mecanismo de defensa, lo leí en algún libro, pero reacciono así en un intento de que la otra persona baje la guardia. Sin embargo, ella no bajó la guardia. Algo en sus ojos me hizo temer. Y yo le temo a pocas cosas.

Recordé la tarde en que me confesó, llorosa y arrepentida, haberse ofrecido de voluntaria para cuidar a su madre desahuciada por la metástasis. Me había dicho que la cuidó en sus momentos finales para poder verla sufrir de cerca. Recordé aquello. Por vez primera temí.

Miré alrededor del cuarto. Había figuras decorativas pesadas en nuestro hogar de decoración ecléctica: objetos contundentes que podían ser utilizados como arma blanca; sus propios puños que podían ser lanzados a mi rostro con la intensidad que solo brinda la cocaína. Guardé silencio. Observé cómo la susodicha se acercaba, se restregaba la nariz, se frotaba la mandíbula. Cerré los ojos y me cansé de pelear. Cansada, permití que me penetrara. Jamás había sido violada por ser alguno hasta aquel momento. Nunca pensé que a mis treinta y ocho me sucedería. Es una de esas cosas que piensas que ya, a estas alturas, no te pueden pasar.

Distancié mi mente. Una nueva investigación sugiere que un quinto planeta gigante, más allá de Urano, Saturno, Júpiter y Neptuno, fue expulsado de nuestro sistema solar hace unos 4 mil millones de años. Aparentemente debe andar por ahí, deambulando, sin orbita ni sol, a miles de años luz de distancia. La distancia la hubiera necesitado en estos momentos, justo ahora que me ultrajaba una mujer y se llevaba mi dignidad, en un acto que, estoy segura, sería considerado por ella — y quién sabe — sus amigas, como un gesto posesivamente romántico.

# La Macacoa

vivir la creación literaria

Yolanda Arroyo Pizarro



## ***Semblanza***

**Yolanda Arroyo Pizarro**, escritora puertorriqueña, ha sido publicada en España, México, Argentina, Panamá, Guatemala, Chile, Bolivia, Colombia, Venezuela, Dinamarca, Hungría y Francia. Sus textos han sido asignados y estudiados en instituciones de renombre como el Instituto Cervantes de Estocolmo, el Black Cultural Center at Purdue University en Indiana, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y El Caribe, Universidad del Sagrado Corazón, la Universidad de Puerto Rico Recintos de Río Piedras y Mayagüez, la Universidad Autónoma de México, University of California en San Francisco y en instituciones de educación superior en Canadá. Ha sido traducida al inglés, italiano, francés y húngaro. Ha participado de los congresos culturales Bogotá 39 del Hay Festival, FIL Guadalajara, Festival Vivamérica en Madrid, LIBER Barcelona, el Otoño Cultural de Huelva en España, la Organización Iberoamericana de la Juventud en Cartagena de Indias, Colombia, y el Festival de la Palabra en Puerto Rico y Nueva York. Su reciente producción incluye un libro de poemas bilingüe (inglés y español) titulado *Saeta* (Ed. 2011), que explora el tema de

resistencia e historicidad en el marco de la mujer afrodescendiente, rebelde y cimarrona.

Además, Arroyo Pizarro publicó en 2004 el libro de cuentos *Origami de letras* y la novela 'Los documentados' que retrata las condiciones migratorias dentro del Caribe, específicamente desde La Española hacia Puerto Rico. Esta novela ganó el Premio PEN Club 2006. En 2007 publicó su libro de cuentos 'Ojos de Luna' en el que explora la marginalidad desde diversos puntos de vista como el desahucio, la solidaridad y las barreras espirituales. Este libro fue seleccionado por el periódico *El Nuevo Día* como Libro del Año 2007 y ganó el Premio Nacional del Instituto de Literatura 2008. En 2010 publicó con Editorial EGALES en Madrid y Barcelona la primera novela lésbica puertorriqueña '*Caparazones*'. Ha ganado la beca Residency Grant 2011 por el National Hispanic Cultural Center in Albuquerque, New México.

También ha publicado recientemente *Cachaperismos 2010*, Antología de narrativa y poesía lesboerótica, Antología *Ejército de rosas*, el volumen de cuentos *Las ballenas grises* con Fuga Editores de Panamá y el libro de relatos *Avalancha*. Su obra ha sido incluida en varias otras antologías, entre ellas 'La memoria justa' (Francia), 'El futuro no es nuestro' (Hungría, Chile, Bolivia, Argentina,

Panamá, USA), *El libro de voyeur* (Madrid), *Sólo Cuento* (UNAM, México), *Seasons African Edition, a Periodic Journal of the International Centre for Women Playwrights* (South Africa) y la colección *Pirene's Fountain Japan Anthology 2011*. Es editora en Jefe y Fundadora de *Revista Boreales*, además de haber sido Jurado del Puerto Rico Queer Film Festival 2010 y del Premio de Novela Las Américas 2011. Ofrece talleres de creación literaria en San Juan de Puerto Rico.

**VARIA**

## **I. Libros recibidos**

José Luis Pardo, *Estética de lo peor, Pasos perdidos/Barataria*, 2011

Simone Furlani, *Significato e linguaggio nell'estetica di Paul Celan*,  
CLELP, Padua, 2009

María Zambrano/Annarosa Buttarelli (ed.), *La Spagna di Galdós. La  
vita umana salvata dalla Storia*, Marietti, Génova/Milán, 2006

Annarosa Buttarelli y Federica Giardini (eds.), *Il pensiero  
dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milán, 2008

Diotima (grupo de investigadoras), *Potere e politica non sono la  
stessa cosa*, Liguori editore, Nápoles, 2009

Chiara Giuntini y Brunello Lotti (eds.), *Scienza e teologia fra seicento  
e ottocento. Studi in memoria di Maurizio Mamiani*, Leo S. Olschki,  
Florenca, 2006

Enrique Herreras, *La tragedia griega y los mitos democráticos*,  
Biblioteca Nueva, Madrid, 2011

Dagmary Olívar y Jesús del Valle (eds), *El mito de la mujer caribeña*,  
Ediciones de La Discreta, Madrid, 2011

Antonio Valdecantos, *La clac y el apuntador*, Abada, Madrid, 2011

## **II. Próximas Actividades de Grupo Kóre de Estudios de Género**

II CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL CARIBE. CARTOGRAFÍAS DE GÉNEROS, UC3M, 26-29 DE MARZO 2012.

Más información en [www.yosoyelotro.org](http://www.yosoyelotro.org)

III CONGRESO INTERNACIONAL "LAS MUJERES EN LA ESFERA PÚBLICA: ESPACIO PUBLICO Y MUJERES CON PODER EN LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA", UC3M, 29-30 DE NOVIEMBRE DE 2012

*Abierto el call for papers:* [grupo.kore@gmail.com](mailto:grupo.kore@gmail.com)

## **III. Otras actividades de interés**

CONGRESO FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN, UC3M, 24-26 DE SEPTIEMBRE DE 2012

*Abierto el call for papers:* [filosofiytraduccion@gmail.com](mailto:filosofiytraduccion@gmail.com)